

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

2021

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, LÓGICA Y ESTÉTICA

Diretora de Tese Professora Doutora:

MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN

Tutor, Professor Doutor:

FRANCISCO TADEO BACIERO RUIZ

Doutoranda: MARÍA LUCÍA LEVY MALTA

ROSTO, VIDA

PAISAGEM, MORTE

Em EMMANUEL LEVINAS

GRATIDÃO

À Deus, eternamente presente com suas bênçãos, proteção e inspiração.

A meus pais de abençoada Memória (z”L):

Fanny Levy Penteadó Malta e Rehoel Penteadó Malta

À Professora Doutora María del Carmen Paredes Martín pela dedicação e paciência

Ao Professor Doutor Francisco Tadeo Baciero Ruíz, Tutor na Tese

À amiga-irmã que sempre me representou nas complexidades brasileiras:

Maria Regina Menegazzo da Rocha

À amiga que sempre esteve a meu lado nas complexidades espanholas: Blanca Manzano

Pela Bondade, à D. Alfonso Méndez Sendín, de abençoada Memória, e Família,
proprietários do imóvel onde sou inquilina na maior parte destes anos de estudo em
Espanha,

Aos Professores Doutores, de abençoada Memória:

Ercílio A. Denny, quem me apresentou a Emmanuel Levinas

Mariano Álvarez Gómez, quem me apresentou a Nicolás de Cusa.

Nota: Z”L em hebraico, abreviatura de Zichronoh li-vrachah=Abençoada Memória.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	6
-------------------------	---

PARTE I - SINGULARIDADE DO ITINERÁRIO PESSOAL DE LEVINAS

1. Identificação.....	13
2. Contexto imposto superveniente.....	15
<i>PEÇAS DO QUEBRA CABEÇA: RAÍZES</i>	19
1. Maimônides.....	21
1.1. O Guia dos Perplexos.....	23
1.2 A Ética dos Pais.....	32
1.3 A Epístola do Iêmen.....	35
2. Martin Buber.....	42
...2.1 Eu e Tu.....	50
3. Franz Rosenzweig.....	57

PARTE II - EMMANUEL LEVINAS E SUA CIRCUNSTÂNCIA

1. Fenomenologia.....	64
1.1. Husserl.....	65
1.1.1 Sobre a fenomenologia de Husserl.....	67
1.2. Martin Heidegger.....	73
2. Existencialismo.....	79
2.1. Jean Paul Sartre.....	80
2.2. Gabriel Marcel.....	87
3. Desconstrutivismo.....	100
3.1. Jacques Derrida.....	102

PARTE III - O ROSTO, VIDA

1. Encantamento.....	117
<i>A - FRONTEIRA: METAFÍSICA, BEM, ÉTICA.....</i>	<i>119</i>
1. Metafísica.....	120
2. Bem.....	124
2.1 Gratuidade.....	131
2.2 Justiça.....	133
2.3 Ética.....	140
2.3.1 Filosofia primeira.....	144
<i>B - BUSCA DA SUBJETIVIDADE COMO SIGNIFICAÇÃO.....</i>	<i>150</i>
1. A moral nos engana?	150
2. Movimento metafísico.....	159
<i>C - ESTRUTURA DA RESPONSABILIDADE ÉTICA.....</i>	<i>167</i>
1. Separação.....	169
2. Verdade e Discurso.....	171
3. Ética.....	181
PARTE IV - TEORIA DA RESPONSABILIDADE ÉTICA.....	185
1. Cronos. “A verdadeira vida está ausente”	185
1.1. MUNDO, CORPO, CASA.....	211
1.1.1. ROSTO.....	220
2. Kairós. De outro modo que ser.....	235
2.1. Totalidade e Infinito.....	237
2.1.1. O sublime.....	240
2.1.2. O sublime, o riso como inversão.....	243
2.1.3. O pintoresco.....	245

PARTE V - PAISAGEM, MORTE

1. A ideia de paisagem.....	247
2. De <i>shanshui</i> a País/Paisagem.....	254
3. O desenfeitiçamento do equívoco.....	259
4. A paisagem: o panorama, o espetáculo, o mundo.....	261
5. Escatologia.....	273
<i>EXERCÍCIO DA TEORIA DA RESPONSABILIDADE ÉTICA DE LEVINAS.....</i>	<i>277</i>
Um “Case” como prova: Seattle School Phisicology.....	277
CONCLUSÃO.....	283
BIBLIOGRAFIA.....	289

INTRODUÇÃO

*É porque dizem respeito aos humanos
que estas viradas na história dos
artefatos informáticos nos importam.*

Pierre Levy¹

Entre 520 e 524 de nossa era, Anísio Manlio Severino BOÉCIO buscou A *consolação da Filosofia*. É hora de recorrer à filosofia de Emmanuel Levinas para fazer possível o resgate do Humano da imagem e semelhança da criação do Ser, ao menos dentre os que estão vivenciando momentos de extremo sofrimento, via subjetividade, ou, de resistência àqueles que são alvos de processos de desumanização.

Em 1904, Ivan Pavlov, ganhador do prêmio Nobel desse ano, grande fisiologista russo e criador da Reflexologia, disse: *o homem é, naturalmente, um sistema* [máquina]. Hoje dizem até que: deus é máquina (tecnológica, naturalmente).

O engano foi entender equivocadamente que o século XX era um preparatório de acolhimento da Tecnologia da Informação, Inteligência Artificial, e somente isso. As “notícias” sugeriam e desde há muito tempo anunciavam, como por exemplo: em 1968, Marshal McLuhan com sua “teoria dos jogos” delineava a “aldeia global” inquietando a juventude intelectual, trabalhadora e estudantil, do mundo todo. Nessa época a crença era de que com uma única e simples tecla acionada, o mundo, que saía de duas Grandes Guerras, com a “informática” se transformaria em um mundo de paz, mais produtivo, idílico em sua Natureza e sobriaria tempo para usufruir de tais benesses em uma vida social de Bem Estar.

Para assegurar o “maravilhoso mundo novo”, algumas nações se reuniram,- hoje são 193 delas, -em uma organização de nações unidas conhecida pela sigla ONU (ou UNO na unicidade global, se lida de trás para diante).

A par da ideia de utilitarismo da tecnologia, então liberada para o conhecimento das populações, com pouca preocupação sobre o bem, o bom ou o mal a partir dela, bem

¹ LEVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência. O futuro do pensamento na era da informática*. Trad.. Carlos Irineu da Costa. Revisão Técnica Ivana Bentes. Rio de Janeiro/Brasil, 3ª reimpressão: Ed. 34, 1996, p.54.

como do uso que poderia ser feito, pouco a pouco, foram surgindo pensamentos que resultavam de sensações de abandono, abandono do ser humano em um mundo materialista, originário do nada, com futuro sem sonhos e crenças, um caminho do nada para o nada.

Cumprir lembrar que o processo de desumanização e materialização aplicado aos humanos vale-se de muitas técnicas, desde música, televisão, películas, desenhos animados, mídia em geral, publicidade, até neolinguística, apologia de ideias subliminares, dentre outros meios, motivo esse que justifica apontar aqui alguns resultados em literatura, cinema, etc. multidisciplinarmente.

Foi colocado um véu entre o mundo real dos bastidores e o mundo virtual, holográfico, sob luzes do palco, com cenário de “admirável mundo novo”. Difícil, conflitivo. É mais que um conflito, é uma guerra, onde estar? Esse é o ponto. Emmanuel Levinas questiona se na guerra *a moral não é uma farsa*. E mais, há que ter lucidez para entrever a possibilidade permanente da guerra, ou seja, a abertura do espírito sobre o verdadeiro, que é, durante a guerra, a anulação do dever kantiano, os imperativos incondicionais do ser em enfraquecimento das instituições, aparentemente não há lugar para a moral, para encontrá-la é necessário “o exercício da razão”.

Esse é o campo da metafísica calcado na ontologia da guerra sob análise levinasiana, guerra travada ao pensamento filosófico no ser, para descobrir a verdade com lucidez. Em breve apontamento do acontecimento ontológico, na ontologia da guerra, efetuado por Levinas no Prefácio de *Totalidade e Infinito*² tem-se:

- A guerra afeta o ser por lhe ser apresentada como a verdade do real, todavia, a realidade se mostra desvelada;
- Desperta a responsabilidade do ser em mobilizar-se de sua identidade ao absoluto, da totalidade ao infinito;
- O grande esforço está em interromper violentamente a farsa, da traição inclusive da própria substância, da identidade do Mesmo para ir a exterioridade e acontecer o encontro do outro em tanto que outro.

Daí a importância da Ética onde o ser pode conhecer-se e até mesmo julgar-se. Observo que acompanho o filósofo no sentido de não fazer distinção entre ética e moral porque são resultantes, respectivamente, do grego e do latim, porém, com mesmo significado.

² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Miguel García-Baró. Salamanca/Espanha: Ediciones Sígueme, 2ª ed., 2012, pp. 13 a 15.

A guerra avantajou-se e foi formado um mundo palpável, concreto, material, que passou a idolatrar a ficção dinheiro, fonte do ter que propicia o poder. As pessoas ficaram dispersas entre si conforme se lhes apresentava o azar, o acaso, fosse a sorte ou a ruína, a prosperidade ou a pobreza, o bem estar ou o mal estar no mundo, aflorando sentimentos de avareza, cobiça, inveja, egoísmo, consumismo, individualismo, dentre outros.

Paralelamente, outro mundo se desenvolve com a ciência visando o futuro, com a ciência debruçada sobre a tecnologia em busca de resultados eficientes nos mais diversos campos de ramos do conhecimento, desenvolvendo-a e aperfeiçoando-a de maneira extraordinária, quase inacreditável, para assegurar seu domínio sobre coisas e pessoas. Assim foi até 31 de dezembro de 2019. A partir de 1 de janeiro de 2020, parte das pessoas atentou para um torvelinho que a circundava, executando bailado turvo e externou suas preocupações, sem descartar a admiração pela tecnologia.

O véu foi erguido um pouco mais permitindo ver a vida perdida entre dois mundos, real e virtual, medo, desespero extremo, choque por não saber onde está, onde existir, em que mundo? Virtual ou real? Quiçá um pouco em cada um.

Essa situação imposta necessita equilíbrio de atitudes a tomar, o que sempre ocorreu com os sobreviventes de grandes catástrofes ou situações outras de extremo estresse. Isso motivou-me a buscar uma forma, um meio, de estimular o resistir a tal infortúnio, a cooperar com vidas humanas que possam realmente existir do nascimento à morte.

Este é um trabalho acadêmico destinado ao estrangeiro, à viúva e ao órfão, ou aos mais vulneráveis, para desencastelar uma teoria que pode ser vivida na existência, para permitir a resistência a guerra presente a qual fragiliza com o intuito de destruir o ser humano. Quiçá tenha sido essa a intenção de Levinas, ele mesmo um sobrevivente de uma grande guerra.

Antes, uma advertência. Este trabalho não é uma análise crítica filosófica à teoria de Emmanuel Levinas da responsabilidade ética para com o outro. É uma tese a partir de análise baseada na teoria do filósofo franco-lituano, ante a possibilidade de ser experienciada e vivida nas atuais circunstâncias e contextos (e futuros), de modo a resistir pela subjetividade a desumanização e o materialismo, pelo encontro do *si Mesmo* em um *eis-me aqui* na relação com o outro, em responsabilidade ética.

Pensando abreviadamente com Levinas em *Totalidade e Infinito*. No ocidente o conceito de totalidade é o da perfeição, com influência aristotélica, onde permanece o ser, sedimentado, só o último ato pode transformá-lo em si Mesmo, este será visível e aparecerá como herói em prosa e verso. Encontrar-se a si Mesmo, é a relação da alma consigo mesmo, verdadeira resistência à guerra.

O ser está em estado de guerra porque nessa situação é a ética a primeira a ser suspensa, por via de consequência, instituições e obrigações eternas são despojadas de sua eternidade e os deveres, chamados por Kant de imperativos incondicionais, são anulados. Para enfrentar e anular a guerra é necessário *lucidez*, a mesma que está sempre alerta para prever a permanente possibilidade da guerra, e a supera pela abertura do espírito sobre o verdadeiro no campo de batalha da filosofia versus a ingenuidade, isso é Levinas.

Este estudo enfoca especialmente o período de 1961 a 1976, respectivo à publicação de Levinas de suas obras mestras: *Totalidade e Infinito* e *De outro modo que ser ou mais além da essência*, obviamente coadjuvadas por outras delas, mais entrevistas e comentários, de terceiros renomados, às mesmas. Interessante notar que esse período selecionado é caracterizado pela singularidade no conjunto de sua obra porque distinto de influência religiosa, ainda que não isento de seu judaísmo.

Mesmo com Levinas sendo conhecido como o filósofo do Rosto, neste caso chama a atenção a teoria da responsabilidade ética para com o outro,- outro este que é o Rosto, um enigma,- apresentada por um discurso metafísico e universal, que permite sua aplicação em dar sentido à vida, ou, cambio do “destino”, pelo plano metafísico de transcendência para formação do Humano no humano até o in-finito.

Daí porque, ante a insuficiência de estudos da filosofia levinasiana possíveis de recuperar valores e justiça com a **prática** da bondade inserida na teoria mencionada, à medida em que põe resistência às ilegalidades e ilicitudes, que resultam na impossibilidade de fazer rol completo de tão grande exasperação, sofrimento decorrente do estar em um mundo globalizado, o que por sinal já existe na realidade, mais que uma inovação me parece objetivo válido, ouvindo as palavras do professor da Universidade

de Poitiers, Jean-Luc Marión: *meditar a obra de Levinas deveria aparecer aqui, e em qualquer parte como uma urgência e uma oportunidade*³

HIPÓTESE. Agora bem, para resistir à ditadura tecnocrática e à ideologia materialista imperante, entendo que a teoria da responsabilidade ética para com o outro, de Emmanuel Levinas, é passível de ser posta em prática para o resgate do *si Mesmo*, baseando-me inclusive em exercício prático com esse fim, já colocado em execução em Seattle School of Phisicology:

Este é um livro importante. Ele oferece uma nova orientação fundamental para psicoterapia e psicólogos, para psiquiatras e psicoterapeutas especialmente, para adequar a ética interpessoal de Emmanuel Levinas. Cada autor mostra caminhos tanto quanto concretos e teóricos, explicando e comentando os casos específicos que estudam, um caminho sobre o que é curação imperativa da psicologia onde é incorporado para obter e guiá-lo para um imperativo ético, de pensamento definido não distante de seu próprio interesse, mas para a responsabilidade moral para com o outro. O caminho para a saúde mental é sem embargo bondade.⁴

Este trabalho hipotético, em tese, não é para estabelecer uma técnica, ou um meio de psicologia e/ou psicoterapia voltado a pessoas submetidas a condicionantes de extremo estresse, ao contrário, **é inclusive para mostrar à própria Filosofia, que a lucidez torna real o si Mesmo e o mundo a viver, é ressaltar o Humano do humano, impedindo pela resistência a desumanização, ou seja, é despontar a subjetividade na relação face-a-face com o Outro, e mais, é responsabilidade de cada um e de todos a espiritualidade alcançada na prática da Justiça a partir da Bondade, com a transcendência receptiva à alteridade do Rosto.**

Este trabalho também não é uma proposta estanque, não se trata de um jogo fechado, ao contrário, é o começo de um jogo aberto para ampliar repertórios de conhecimento, que podem ser dirigidos ao outro, estabelecendo resistência ao materialismo e à tecnocracia, como já mencionado, em que pese o avanço desenvolvimentista exponencial a bloquear a espiritualidade conferida ao ente no ato de sua criação.

³ ARNAÍZ, Graciano González R. *E. Levinas: humanismo e ética*. Madrid: Cincel, 1988. Prólogo de Jean-Luc Marión. (Série História de la Filosofía; 50), p.17. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴ KRYCKA, Kevin C., 1959, KUNZ, George, 1934, SAYRE, George G., editores. *Psichoterapy for the other. Levinas and the face-to-face relationship*. Pittsburgh, Pennsylvania/EUA: Duquesne University Press. 2015, Prefacio de Richard Cohen, p.vii. (Tradução do inglês pela autora).

Desenvolvendo tal hipótese, na Parte I, busco demonstrar quão sólidas são as raízes de Levinas para ser o autor e propositor da teoria da responsabilidade ética para com o outro. Raízes dos primeiros ensinamentos culturais semeados no e do judaísmo, conforme lições de Maimonides, Martin Buber e Rosenzweig. Simplificando, a filosofia de Levinas é filosofia de raiz.

Ainda jovem e já bacharel em filosofia, Levinas vai para França onde em 1930 publica sua tese doutoral e faz conhecido Husserl, que havia sido seu professor em Friburgo. Nessa época em França havia muitos movimentos filosóficos e diferentes correntes de pensamento que envolveram esse autor.

Adulto, Levinas vivencia árduas experiências, especialmente na Segunda Grande Guerra e em determinadas circunstâncias, incluindo bons momentos quando conheceu alguns filósofos e movimentos como Existencialismo e Desconstrutivismo, como destaque na Parte II, foram Husserl, Heidegger, Jean Paul Sartre, Gabriel Marcel, Jacques Derrida, incluso porque ele próprio, Levinas, os citou algumas vezes como em seu livro *Entre Nós*.

Na maturidade Levinas escreve duas obras mestras que apresentam consolidada a teoria que aqui trato, são: *Totalidade e Infinito. Ensaio sobre a exterioridade*, e, *De outro modo que ser ou mais além da essência*. Com tais obras, Levinas edifica sólida estrutura da essência humana, sim, a teoria do filósofo em comento se dá a conhecer em sua estrutura. Se na primeira obra o sujeito está no **entre** a totalidade e o infinito, na segunda é **como** o humano toma a consciência de **Ser Humano**, outro modo que ser. A estrutura edificada é a responsabilidade ética para com o outro, e o Rosto como vida, como consta na Parte III, destacando especialmente conceitos e categorias mais pertinentes a este estudo, já que o objetivo é a aplicação da teoria ética e não análise crítica filosófica da mesma.

Tratando-se de totalidade e infinito parece-me oportuno que, na Parte IV, à fins didáticos, haja divisão em dois tempos, que entendo correlatos: Cronos, inicial, quantitativo e Kairós, consolidado e qualitativo. Quanto à Parte V, causa estranheza por seu título: Paisagem, morte, porém, tem sua razão de ser que é demonstrar que a obra levinasiana existencialista é sublime, alicerçada em princípios fundamentais culturais e messiânicos a partir do conceito próprio de Levinas sobre a escatologia, conceito muito presente na guerra. É viver para morrer pelo Outro, sem contudo, deixar de destacar a

paisagem cultural, emocional, com maestria delineada por Levinas, sendo possível assim fazer outra leitura, de outro modo.

O percurso vital é inexorável caminhar à morte com todas suas implicações, o contraponto é o messianismo a propor continuidade de um outro modo que ser, como que uma prolongação da vida, agora além da essência e após a transcendência na totalidade.

Ao final concluo que a essência humana resgatada pode levar a resistir conscientemente, pela razão, pensando o pensamento que pensa, em um jardim de filósofos⁵ sem perda da “lucidez”.

⁵ EPICURO. *Sobre el placer y la naturaleza*. Trad. Alfonso Catapa. Madrid: Escolar y Mayo Ed., [Los secretos de Diotima; 5]. 2019

PARTE I

SINGULARIDADE DO ITINERÁRIO PESSOAL DE EMMANUEL LEVINAS

1. Identificação

É importante resgatar os detalhes mais significativos da biografia do autor para melhor compreender seu pensamento.

Lituânia, cidade de Kovno (Kaunas), janeiro de 1906⁶, nasce o primogênito de Yehiel Levinas e Dvora Gurvic, Emmanuel Levinas, a ele sucedem Dov (1909) e Aminaab (1913), uma família da pequena burguesia judia:

Meu pai tinha uma pequena livraria em Kovno. Era uma cidade sede da prefeitura, sede de governo como chamávamos na Rússia. Havia também ginásios, ou seja, liceus.

Meu pai tinha uma clientela da chancelaria e do liceu. Uma livraria com uma prateleira de papelaria, mas o principal era a livraria. Período febril, período de encomendas, no começo dos anos escolares provavelmente, tudo isso me vem à memória.⁷

Lituânia, país báltico junto a Estônia e Letônia, na Europa Oriental teve um dos maiores desenvolvimentos judaicos à época, com elevado nível de estudo talmúdicos e elevação espiritual devido a existência de muitas sinagogas. As famílias judias, que se concentravam mais na parte mais antiga da cidade, viviam com o estudo talmúdico e existência baseada na dialética do pensamento rabínico, de maneira alguma vinculado à mística, narra Levinas em entrevista à Poirié.

O idioma falado, inclusive no âmbito familiar, era o russo, no qual Levinas foi autodidata, aos seis anos começou a aprender o hebraico moderno de uso corrente e o hebraico bíblico com um professor contratado por seu pai. Em 1914, ainda sob regime czarista na Rússia.

⁶ ARNÁIZ, Graciano González R. *E. Levinas: humanismo y ética*. Madrid: Cincel, 1988. Prólogo de Jean Luc Marion. (Serie Historia de la Filosofía; 50), p. 20: fecha correspondiente al 30 de diciembre de 1905 según calendario juliano adoptado en la Rusia zarista.

⁷ POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo/Brasil: Perspectiva, 2007. Trad. de J. Guinsburg e outros. (Coleção Debates; 309), p. 52. Também: SUCASAS PEÓN, J. Alberto. *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*; em *Proceso de análisis e investigación*, sob o tema: *Emmanuel Levinas. Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad*. Barcelona: Revista Anthropos, 1998. (Serie Huellas del conocimiento; 176), p. 13.

Com a eclosão da Revolução Russa, a família traslada-se à Kharkov na Ucrânia, e aos onze anos Levinas ingressa no liceu dessa localidade preparado só por classes particulares. O liceu só admitia cinco garotos judeus, portanto Levinas teve mais quatro companheiros, era a cota limite do ingresso de judeus nas escolas públicas, como disse Levinas, “Numerus clausus”.

Muito jovem, passou pela Revolução Russa sem compreendê-la muito bem e sem a ela engajar-se. Em 1920 a família aproveitou uma oportunidade e regressou à Lituânia onde Levinas ficou até 1923 quando concluiu os estudos secundários.

Em 1923 Levinas traslada-se para França, para Estrasburgo como a cidade mais próxima da Lituânia, ali fez um ano de latim e a seguir começou os estudos de filosofia, opção decorrente das inúmeras leituras da literatura russa feitas até então, mais os estudos talmúdicos, que lhe motivaram a busca pelo **sentido da vida**. E a Poirié conta que uma das coisas mais importantes que lhe ocorreu no início do estudo da filosofia, foi o fato de ser aluno de Maurice Pradines em ética e política, porque esse professor deu o caso Dreyfus como exemplo do **ético vencedor do político**. O curso foi concluído com o trabalho *A teoria da intuição*, seu primeiro livro.

Em Estrasburgo conheceu seu amigo Maurice Blanchot e quatro professores inolvidáveis, aos professores prestou homenagem quando se aposentou na Sorbone em 1976: *Maurice Pradines, professor de filosofia geral, Charles Blondel, professor de psicologia bem antifreudiana, Maurice Halbwachs, sociólogo, morto durante a guerra, assassinado como mártir e Henri Carteron, morto prematuramente e professor de filosofia antiga* ⁸.

Foram essas as motivações reais para a gestação do pensamento filosófico de Levinas, o caminho de **uma filosofia que desse sentido à vida**, tal como exposto em sua obra: os estudos talmúdicos, a literatura russa, o conhecimento da ética e da política por meio da filosofia.

Em 1928 seguiu para a Universidade de Friburgo-Brisgau para ampliar os estudos em filosofia, foi aluno de Husserl e Heidegger, conclui sua tese doutoral *Teoria da Intuição na fenomenologia de Husserl*, que recebeu o prêmio Instituto de França, publicada em 1930. Em 8 de abril de 1931 nacionalizou-se francês e nesse mesmo ano

⁸ POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. Op. cit., p. 59.

casou-se com a pianista Raïsa Marguerite Levinas (Levy) (ela faleceu em 1994). O casal teve três filhos, em 1935 nasce Simone, depois na década de 40, sem data precisa nasce Eliana que vem a falecer muito pequena em 1949, mesmo ano em que nasceu Michaël, pianista e compositor, casado com a musicóloga e filósofa Danielle Cohen-Levinas.

Até aqui, meados da década de trinta do século passado, a vida de Emmanuel Levinas transcorreu com a normalidade de um cidadão francês e de uma vida judaica, porém, um grande abalo contextual provocará abrupto corte na vida do filósofo franco-lituano.

Dá-se uma grande ruptura, a primeira, que vai repercutir na obra levinasiana sob o enfoque filosófico, mencionada por Jean-Luc Marion no Prólogo de *E. Levinas: Humanismo e Ética*, de Graciano González R. Arnaíz:

A primeira ruptura se efetua no período marcado, aproximadamente, pelas duas obras consagradas à fenomenologia alemã: *A Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl* (1930) e *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger* (1947), às quais se adicionará *Da Existência ao Existente* (1947).

[...] Desta maneira, o que o *ego* perde de consciência de si, o ganha em objetivação do mundo.

Registrando esse descobrimento – o descobrimento de que o *ego* não descobre o mundo, mas que se põe a descoberto e expondo-se a ele, - Levinas, sem embargo, se interroga imediatamente por seu alcance: a consciência intencional não se dirige mais que a objetos? Dito de outra maneira: a intenção dirige-se somente a objetos conformes as exigências da teoria?

[...] Levinas desprende já a instância do outro do horizonte do mundo por uma transcendência ética. O conflito entre estes dois fenômenos pode, portanto, começar; e já não terminará jamais.⁹

Levinas se pergunta: *a relação que me extasia diante do rosto do outro não supõe, ela também, e em primeiro lugar, intencionalidade?* Já é o caminho para o sentido da vida?

2. Contexto imposto supervenientemente

Levinas cumpriu o serviço militar em Paris no 46º Regimento de Infantaria de La Tour d’Auvergne, seguindo depois a vida civil, trabalhando em escolas nas áreas administrativa e pedagógica. Paralelamente escrevia textos motivados pela angústia do

⁹ ARNAÍZ, Graciano González R.. *E. Levinas: humanismo y ética*. Op. cit., pp. 13-14. (Tradução do espanhol pela autora).

período pré-guerra, do pressentimento do hitlerismo, da preocupação com os problemas políticos, sociais e com o humano, período que ele chamou de “fadiga de ser” em entrevista a Poirié.

O ano é de 1939, eclode a Segunda Guerra Mundial e Levinas, que anos antes havia sido aprovado em concurso de intérprete militar de russo e alemão, é mobilizado em 28 de agosto desse mesmo ano, com essa incumbência pelo exército francês. O exército nazista invade a França e em 18 de junho de 1940, o filósofo é feito prisioneiro em Rennes com o 10º exército que recuava. Daí foi levado a Laval, depois a Vesoul, na França, até ser transferido para um campo de prisioneiros, chamado pelos alemães de *stalag* (uma abreviatura de *Stammlager*), designado Kommando 1492 (coincidentemente o ano de expulsão dos judeus de Espanha por determinação dos Reis católicos Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla), um comando especial, ou seja, judeu, do XI de Fallingsbostel, próximo a Hannover na Alemanha. Levinas teve sua vida poupada em razão do uniforme militar francês que o caracterizou como prisioneiro de guerra nos termos da Convenção de Genebra.

No Kommando 1492 não havia tortura e sim trabalho forçado na floresta, em período integral e sob vigilância de guardas armados, além de não haver notícias da vida exterior, nem das famílias. Lá, sem saber a origem, chegavam os “colis”, pacotes de livros entregues por correio, que aliviavam moralmente os prisioneiros e permitiam a integração entre eles, de maneira que culturalmente o tempo não era perdido.

É paradoxal, tudo era, de qualquer maneira, provisório, a gente se perguntava para que servia tudo aquilo, e se um dia sairíamos dali. Mas essa relativa imunidade de prisioneiros de guerra em um *Kommando* perdido na floresta criava um universo equilibrado: poucas pessoas muito cultas, mas todos liam, todos também propunham questões. Não sabíamos o que se passava lá fora; as escassas informações das rádios alemãs, cuidadosamente interpretadas e reinterpretadas à nossa maneira, só diziam respeito às operações militares. Esse foi o nosso contato com o mundo exterior. Nós conhecíamos muito mais as posições do inimigo em Stalingrado e em outros locais do que o que se passava em nossas famílias, que não queriam nos alarmar em suas cartas. De tempos em tempos, filtravam-se algumas novas: determinada família tinha um membro desaparecido, outro não respondia ¹⁰.

Levinas sempre procurou manter reservas quanto aos fatos dolorosos, preferindo referir-se às boas lembranças do difícil momento vivido no *stalag*, ainda que não

¹⁰ POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. Op. cit, p. 76.

fossem muitas. Lembrava-se do Abade Pierre, que restaurava a dignidade de cada prisioneiro com seus conselhos, também do cãozinho amigo, Bobby, que esperava o retorno dos prisioneiros do trabalho na floresta para recepcioná-los festivamente, fazendo-os sentirem-se homens, humanos.

O cativo proporcionou ao filósofo, além da possibilidade de leituras e de iniciar o escrito *Da existência ao existente*, a experiência inesquecível, segundo ele, das mais importantes: a caridade cristã, presente no abade Pierre, na pessoa dos capelães, na população civil que acolheu, recebeu, ajudou a salvar muitos judeus e pessoas perseguidas pelo nazismo, enfrentando todos os riscos, como foi o caso do monastério de São Vicente de Paulo nas cercanias de Orléans, que recolheu e ocultou sua mulher e sua filha enquanto esteve no cativo, para onde foram levadas por seu amigo Maurice Blanchot, como declarou a Poirié:

Ele [Maurice Blanchot] viveu de uma maneira extremamente aguda e dolorosa a Ocupação; especialmente, ele salvou minha esposa durante a guerra quando eu me encontrava em cativo, e ele também viveu de uma maneira extraordinária o maio de 68! Ele sempre escolhia o caminho mais inesperado e mais nobre, o mais duro. Essa elevação moral, essa aristocracia entranhada do pensamento é o que conta mais e eleva.¹¹

A liberdade veio cinco anos depois, em 1945, outro momento extremamente difícil, sua família lituana, avós, pais e irmãos, havia sido morta pelo nazismo e sua sogra havia sido presa e deportada, em 1943, em Paris, também se conhece o destino das deportações. Ao final da Guerra a Família de Levinas se constituiu somente de sua mulher e filha mais velha. Difícil imaginar o paradoxo da sobrevivência, simultaneamente, com tão trágicas perdas.

Levinas sempre manteve o recato quanto as recordações, a saudade dos entes queridos, a tristeza e dor da *Shoá* (Holocausto), apenas uma vez manifestou-se quanto as perdas todas, especialmente de seus avós, pais e irmãos, foi nas dedicatórias em *De outro modo que ser ou mais além da essência*, a primeira, em termos gerais a todas as vítimas do nazismo e a segunda à sua família, em hebraico, nomeando um a um dos parentes, para assim torná-los presentes:

¹¹ POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. Op. cit., p. 60.

À memória dos seres mais próximos entre os seis milhões de assassinados pelos nacional-socialistas, ao lado dos milhões e milhões de humanos de todas as confissões e todas as nações, vítimas do mesmo ódio do outro homem, do mesmo antissemitismo¹².

Igualmente há uma manifestação de pesar referente a sua sogra: *Ressoará para sempre em minha vida a desesperação da avó separada de Simone, de Raïsa, de tudo só. Nada logrará apagar isso. Como o espinho em minha carne para sempre.*¹³

Libertado do cativo em 1945, Levinas retorna à França prosseguindo seu cotidiano no magistério, inclusive universitário na Universidade de Poitiers, na Sorbone e na Universidade de Paris-Nanterre, continua a escrever e a publicar, até uma próxima terceira e última ruptura em sua existência, desta feita motivada pela aposentadoria, e o último Levinas dedica-se a exegese talmúdica unida a sua teoria, em uma fase agora bastante religiosa, da revelação, da ética como amor porque *é de Deus que vem a ideia*.

Sem embargo, é no segundo estágio da existência de Levinas, ainda que seja o mais sofrido, onde flui o grande filósofo, e suas obras primas, *Totalidade e Infinito*, editada em 1961 e *De outro modo que ser ou mais além da essência* editada em 1974, seguidas de outras, produtos da maturidade. Na obra é apresentada por inteiro a estrutura de sua teoria da responsabilidade ética, a ética que sobrepuja a ontologia, a ética que é a filosofia primeira, onde o Rosto se define. Este é o período que estabelece os limites de minha investigação.

A parte da experiência, da vivência, da vida vivida, do vivente, sobre-vivente, que influências houve na filosofia de Levinas? Deu continuidade a alguma teoria de algum filósofo? Engajou-se ou criou alguma escola filosófica?

¹² LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca/Espanha: Sigueme, 2011. Trad. Antonio Pintor Ramos. (Coleção Hermeneia; 26), p. 5. (Tradução do espanhol pela autora).

¹³ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos I. Cuadernos del cautiverio. Escritos sobre el cautiverio. Notas filosóficas diversas*. Madrid: Trotta, 2013. Trad. Miguel Garcia Baró. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía), Cuaderno 3, p. 53. (Tradução do espanhol pela autora).

PEÇAS DO QUEBRA CABEÇA: RAÍZES E CIRCUNSTÂNCIA

Para tentar chegar às alturas, precisamos sondar as profundezas do pensamento de nossos eruditos e mestres.

*Irving M. Bunim*¹⁴.

Em 1938, Alex Faickney Osborn, criou uma técnica de gerência para decisões estratégicas e administração empresarial com objetivo de facilitar a proposta de novas ideias ou soluções de problemas de maneira rápida denominada *brainstorming* (chuva ou tormenta de ideias), que ganhou força a partir da metade do século XX, sendo muito aplicada até a atualidade, como por exemplo: na gestão das instituições monárquicas, para a qual representantes das casas reais se reuniram em Oslo, nos dias 23 e 24 de janeiro de 2014.

A aplicação dessa técnica se dá em ambiente descontraído, com um grupo de pessoas especializadas em diversas áreas profissionais, porém, vinculadas a um tema ou problema selecionado previamente, como no exemplo citado, chefes das casas reais, para tratar do tema de modernização das monarquias, adaptando-as a contemporaneidade. Colocado o tema, ou o problema, é fixado um tempo para que os membros do grupo reflitam sobre ele. Esgotado o tempo, cada participante escreve uma palavra ou uma frase que sintetize perfeitamente sua ideia relacionada com o que foi proposto, resultando em uma quantidade de ideias, sem preocupação com qualidade e originalidade. Com a quantidade de dados coletados é feito o cômputo das ideias produzidas e, a ou as, de maior incidência, será ou serão, selecionada(s) para maior valoração, objetivando o desenvolvimento e efetivação de uma nova proposta ou solução de um problema. Em resumo, o núcleo dessa técnica é a rapidez, uma vez que várias cabeças juntas pensam melhor e mais rapidamente do que uma só.

Por suposto, um problema filosófico não pode ser resolvido pela aplicação da técnica *brainstorming* porque é um jogo de paciência, de raciocínio, muito mais

¹⁴ BUNIM, Irving M. *A Ética do Sinai. Ensinamentos dos sábios do Talmude*. São Paulo/Brasil: Sêfer, 1998, 2ª edição 2001. Tradução de Dagoberto Mensch, Introdução, p. V.

importante do que a agilidade, implicando em uma tarefa complicada para solucionar um enigma, que é um verdadeiro *puzzle*, ou quebra cabeça¹⁵. Trata-se de um quebra cabeça muito especial, onde as várias peças que o compõem estão esparsas e misturadas. Dentre tantas, é necessário separar aquelas que, juntas, terão sentido e formarão um novo desenho, uma nova estrutura, uma teoria, que responderá ao enigma.

Essa figuração é sugestiva para ilustrar como determinados pensadores motivaram o filósofo franco-lituano a refletir sobre a construção de sua teoria da responsabilidade ética para com o Outro. Em outras palavras, Levinas selecionou conceitos e teorias de alguns pensadores judeus detentores de autoridade, prestígio e crédito por seus saberes, a fim de com eles “dialogar” e chegar a argumentação fundamental da teoria que o coloca em relevo como um dos grandes pensadores da atualidade.

Quem foram esses pensadores? A par desse diálogo para os escritos levinasianos de cunho religioso, quais pensadores motivaram questionamentos, que pensados, avaliados e criticados, ajudaram a compor a fundamentação das singulares obras distintas de influência religiosa do protagonista deste estudo, ainda que não isento de seu judaísmo? Nesta seção restringir-me-ei a destacar o quê, em meu ponto de vista, aparece na obra de tal autor como influência, ou como norte, abstendo-me de exercer análise crítica sobre o fato pela oportunidade, deixando para fazê-lo no momento adequado. Então, por questões didáticas, divido tais autores em dois grupos: no primeiro estão as raízes, pensadores que cunharam e aperfeiçoaram a formação distinta da religião judaica de Levinas, despertando nele a intenção de buscar uma proposta contra a desumanização presente, a qual vivenciou e testemunhou pessoalmente em seu entorno. O segundo grupo é composto de pensadores que na circunstância com ele dialogam, seja por seus escritos, seja pela convivência, alimentando seu raciocínio com saberes que lhe permitirão assumir seu próprio posicionamento sobre essa realidade, isto é, a partir das correntes filosóficas que lhe são contemporâneas.

¹⁵ REVILLA, Federico. “*Diccionario de iconografía y simbología*”. Madrid: Ediciones Catedra, 1990, 2007, p. 520: “(...) *Georges Perec (1936-1982) ha aplicado a la literatura la técnica del rompecabezas en su obra titulada ‘La vida. Instrucciones de uso’*. Resalta este autor hasta qué punto el juego en cuestión es trasunto de la vida: ‘*Sólo las piezas que se hayan juntado cobrarán un sentido: considerada aisladamente, una pieza del puzzle no quiere decir nada.*’ Así los individuos, los objetos y los hechos pierden su sentido en cuanto son considerados en sí mismos: existen en función del todo y sólo en éste hallan su valor efectivo.”

Raízes com o sentido de princípios, conceitos entranhados, fixados por tradição na formação de um ser sociável, que permitem o aperfeiçoamento pela absorção de outros conhecimentos, de outras categorias consequentes de um pensamento crítico para formação de outros princípios, cujo papel é o de fundamentar uma proposição, ou uma teoria no futuro.

Em outro modo de dizer, um ser que desde seu nascimento vem sendo moldado pela tradição cultural, na medida em que se desenvolve tem contato com outras fontes de conhecimento, as quais, absorvidas, lhe permitirão ramificar ideias, conceitos, proposições, teorias.

A cultura judaica é filosofia, no caso, de onde provem o pensamento filosófico de Levinas, é uma filosofia de raiz, por esse motivo indico pensadores que de alguma maneira com ele se conectam obedecendo ao limite do tema, entretanto, como muito haveria de ser dito sobre tais conexões, com tratamento quase que individualizado sobre cada um deles, optei pela referência esquematizada, visando o enquadramento de ideias tão somente, deixando para análise da obra de Levinas em si no tema proposto.

O curioso no caso do judaísmo é que as raízes que vão surgindo vão se entrelaçando de tal modo que se arraigam com tamanha força ao substrato, ao ponto de permitir a multiplicação, a proliferação de outros conceitos, os quais, ainda que distintos, albergam os genes absorvidos. Nesse sentido, a importância das lições emanadas na Idade Média pelo sábio Maimônides, absorvidas pela maioria dos judeus, de maneira especial por Levinas, também estará presente em outros pensadores, ainda que contemporâneos ao autor em estudo, que estarão participando desse entrelaçamento de raízes, contribuindo para a produção intelectual levinasiana, como a seguir.

1 – MAIMÔNIDES.

Rambam, iniciais de Rabino Moshê ben Maimón (Rabino Moisés filho de Maimônides) é um dos nomes como é conhecido, sendo o mais comum Maimônides, ou Maimón, que em hebraico quer dizer Moshê ben Maimón ha Sefaradi (Moisés [Bendito ou Afortunado] filho de Maimônides o espanhol); convivia harmoniosamente com judeus e muçulmanos que o chamavam de Abu Imran ou ibn Maimun. Nascido em Córdoba na Espanha em 30 de março de 1135 d.C., no seio de uma família bastante acomodada de mercadores de pérolas, faleceu aos 60 anos em Fustat, antiga

denominação da cidade do Velho Cairo no Egito, em 31 de dezembro de 1204 d.C., tendo sido sepultado na cidade de Tiberíades em Israel.

Teve uma vida itinerante a partir dos 13 anos de idade decorrente da turbulência de conflitos e perseguições da época, saindo de sua cidade com a família passou por algumas cidades do sul de Espanha, em 1165 vão para Terra de Israel, então chamada Palestina, depois para Marrocos, onde cursou medicina na cidade de Fez, seguem para Aco (Acre) encontrando-a devastada pelas Cruzadas, afinal chegam ao Egito, para Maimônides passar a maior parte de sua vida na cidade de Fustat.

Durante a caminhada morreram seu pai e seu irmão, ficou viúvo, casou-se outra vez, a família foi perdendo o poder aquisitivo, Maimônides abriu uma escola de filosofia, cuja continuidade não é noticiada em suas biografias, mas acabou optando pelo exercício da medicina para o sustento de todos, chegando a ser médico da corte do Sultão Saladino no Egito.

Maimônides foi nomeado Presidente da Comunidade Judaica no Egito, isso em 1177. Parece ter conhecido o cordobês Averroes (Ibn Roshd, 1126-1198) o principal filósofo do Islã espanhol e as obras do persa Avicena (980-1037), os quais tinham formação profissional semelhante à dele, bem como com outros apreciadores da filosofia aristotélica. Detentor de extraordinária cultura e de grande conhecimento religioso deixou cerca de trezentos mil manuscritos, a maioria em árabe, procedentes da Genizá de El Cairo, hoje repartidos em diferentes bibliotecas russas, americanas e europeias. Segundo informação de Joel L. Kraemer¹⁶ são escritos sobre teologia, incluído o Corão por ter vivido entre árabes muçulmanos, além de outros profanos e científicos nas áreas de medicina, matemática, ótica, geometria, tratados de astronomia, política, jurisprudência, lógica formal, ética, filosofia e metafísica.

Maimônides é ainda fascinante pensador cuja referência tomo de Uri Lam no prefácio de “O Guia dos Perplexos”¹⁷, ao dizer que a importância de Maimônides (século XII) para o pensamento judaico pode ser comparada a de São Tomás de Aquino

¹⁶ KRAEMER, Joel L. *Maimonides. Vida y enseñanzas del gran filósofo judío*. Barcelona: Kairós, 2010, p.31. (Tradução do espanhol pela autora).

¹⁷ MAIMÔNIDES, Moses. *O Guia dos Perplexos*, Parte 1. São Paulo/Brasil: Landy, 2004. Tradução e prefácio Uri Lan. Título original: Moré Hanevuchim (O Mestre dos desencaminhados). Cabe aqui observar que a citação de Parte 1 ou Parte 2 na referência bibliográfica é em relação aos volumes da publicação e não à divisão da obra de Maimônides.

(século XIII) com sua “Suma Teológica” para a filosofia cristã católica, quem o chamava de “Moisés, o Egípcio”. E diz ainda que:

Entre Maimônides e Aristóteles é assim não há superioridade da forma de pensar de um sobre o outro. Maimônides passa a fazer parte do rol dos filósofos aristotélicos e Aristóteles, por sua vez, passa a integrar a construção da filosofia judaica, sem que nenhum dos dois deixe de ser quem sempre foram.

A tudo isso foi acrescida sua bondade e caráter, transformando-o em uma das mais eminentes figuras do judaísmo, como bem diz a inscrição em seu túmulo: “De Moisés a Moisés, nunca houve outro como Moisés”.

Não há dúvidas de que Levinas tenha dedicado parte de seu tempo em aprofundadas leituras à boa parte da extensa obra de Maimônides, fato que contribuiu para suas análises de conceitos e posterior fundamentação dos argumentos em suas obras tanto de caráter religioso quanto não religiosas e filosóficas.

Qual a influência de Maimônides em Levinas sob o ponto de vista deste estudo? Considerando que a obra de maior relevo de Maimônides, “Mishinê Torá” (Segunda Torá), primeiro código das leis judaicas é de conteúdo religioso, selecionei outras três obras: a mais conhecida do público em geral, “Moré Hanevuchim” (O Guia dos Perplexos), onde “analisa os arquétipos dos filósofos gregos, especialmente Aristóteles, sob a luz do judaísmo, (...) obra que (...) constituiu a base de todo movimento filosófico do século XIII, e inspirou os Mestres da Chakirá (especulação filosófica) do século XV”, para apontar alguns conceitos que serviram de base às investigações levinasianas; “Pirkei Avot” (Ética dos Pais), todo um código de ética judaica e a “Igueret Teiman” (A Epístola do Iêmen), especialmente no que diz respeito aos problemas da ética perante a prova, que é complementada com o “Tratado sobre a arte da lógica”.

1.1- O Guia dos Perplexos

“*Moré Hanevuchim*” ou “*Professor Hanevuchim*”, ou ainda, como é mais conhecido “O Guia dos Perplexos”, que foi escrito por Maimônides no período de 1180 a 1190 d.C., originalmente em árabe, com a finalidade de responder as dúvidas de seu aluno Yossêf ibn Yehuda ibn Aknin, ao mesmo tempo em que auxiliaria a compreensão dos que não tinham condições de avaliar o mérito de proposições (ignorantes), ou ainda, que não podiam compreender pela falta de conhecimentos fundamentados, esses eram

os perplexos, no sentido de despreparados intelectual ou culturalmente e detentores de dúvidas (confusos).

Até a atualidade essa obra é uma das fundamentais para a formação judaica, seja quanto a religião, como para a vida civil, é uma obra didática, concisa e clara, ao mesmo tempo de grande profundidade para a formação do caráter, tanto que até hoje é objeto de vários estudos porque Maimônides abeberou-se em fontes diversas, conformes com os temas tratados: a Bíblia, o Talmude, as ciências (Medicina, Psicologia, Matemática e Astronomia), a Literatura hispano-judaica e a Filosofia, também islâmica que às vezes contesta por suas lacunas, erros e equívocos sob o ponto de vista judeu, e principalmente na aristotélica, já que tinha enorme admiração por esse filósofo a quem chamava de “O Príncipe dos Filósofos”, fato que lhe conferiu o tratamento de “o Aristóteles judeu dos tempos medievais”¹⁸.

Com isso discordo do Professor Rafael Ramón Guerrero que coloca Maimônides como quem tomou a si a empreitada de conciliar a aparente contradição entre filosofia e revelação, “*contradição que sumia na perplexidade aos sábios judeus iniciados na filosofia*”¹⁹, os perplexos não eram nem nunca foram os sábios judeus e sim os ignorantes ou com pouco esclarecimento, daí o emprego das metáforas.

A crítica que Ramón Guerrero faz a “Guia dos Perplexos”, também está referida a um somatório de questões que não demonstram um desenvolvimento sistemático de um pensamento, ao tempo em que introduz uma interpretação alegórica dos textos das escrituras “que causam problema à razão”. Ora, não tinha Sócrates por método a maiêutica? E não seria por acaso esse processo dialético e pedagógico socrático um mito, porque descrito por Platão, momento em que este poderia ter dado o desenvolvimento sistemático de um pensamento que evoluía de uma conversação? Por um acaso, o Mito da Caverna constante do Capítulo V de “A República” de Platão, ou o Rapto das Sabinas romano, são alegorias? Não, são metáforas. A metáfora, como já dito aqui, é uma característica da cultura judaica, e Maimônides a define em seu método como neste trabalho se verá em destaque.

¹⁸ MAIMONIDES, Moses. *O Guia dos Perplexos*, Parte 1; São Paulo/Brasil: Landy Editora, 2004. Tradução e prefácio de Uri Lan.

¹⁹ GUERRERO, Rafael Ramón. *Filosofías Árabe y Judía*. Madrid: Síntesis, 2004, p. 252. (Tradução do espanhol pela autora).

O método de Maimônides é igualmente dialético e pedagógico, consiste em perguntas e respostas fundamentadas na ética, com exemplos religiosos extraídos do Talmude, da Mishná ou da Torá. E por que não, se as dúvidas de seus interlocutores não eram exclusivamente sobre a redenção e sim sobre a ética judaica e a religião?

Por que o emprego da metáfora nos textos das escrituras “causa problema à razão”? Porque essa razão tem uma conotação distinta das dos gregos e romanos, povos da Europa Meridional, mediterrânea, logo, ocidentais, e a cultura judaica é oriental, por isso os pensadores judeus contemporâneos como Martin Buber, Levinas, Derrida e outros, por exemplo, mantêm a preocupação de servirem de ponte entre o conhecimento Oriental e Ocidental no que tange ao judaísmo. Na atualidade, cada judeu nascido em diáspora no ocidente é ponte com o oriente, onde estão suas raízes de origem. Talvez por isso, o autor que comento, tenha dito que não havia um pensamento filosófico-judaico anterior aos contatos dos judeus com os árabes, especialmente na Espanha, é um território muito estreito esse. O primeiro pensador, ou filósofo judeu foi Abraão, anterior a Averroes, Avicena e outros.

Mesmo sendo esta obra atraente para debruçar-se sobre ela, tal como as demais de Maimônides, não é o objetivo deste trabalho, sem embargo, trago à colação deste, destaques a certos princípios e alertas do sábio autor, que estarão referidos, implícita ou explicitamente nas obras de Levinas, que podem com ele caminhar ou não, por oposição, como será visto adiante.

“O Guia dos Perplexos” é dividido em três partes: a primeira é uma exposição de ideias esotéricas (segredos, em hebraico “sodot”) contidas na Bíblia, na segunda apresenta de autoria de Maimônides, a “Teoria da Criação”, também conhecida como “*Teologia Negativa*” porque estuda a natureza de Deus, observando a limitação humana, ou seja, a partir do que “*Ele não é*”, com isso se contrapõe a “Teoria da Eternidade do Universo” de Aristóteles, e a terceira é o exame do sistema e do método de Kalán, árabe, para a seguir rejeitá-lo.

Antes de prosseguir abro um parênteses porque Maimônides estabeleceu como regra, para o judeu, seguir o Talmude sempre que em uma discussão paire alguma dúvida, seja de cunho religioso ou não, a qual gerou jurisprudência na Suprema Corte Rabínica de Israel em 1976, por responsa (decisão) do Juiz dessa Corte, rabino Obadia

Iossef, que vem sendo mantida até agora, inclusive pelo atual presidente da Corte, rabino Asher Grunis²⁰, logo, regra de cumprimento obrigatório.

Por que o Talmude? Foi com base no Talmude que Maimônides normatizou o judaísmo, defendendo esse procedimento com a filosofia, especialmente a aristotélica, uma vez que ideias místicas (cabalá em hebraico) ressaltam que o importante é crer em Deus, mesmo sem compreendê-lo porque a Torá é complexa, com muitos mistérios, assim a verdadeira compreensão de Deus só ocorrerá tardiamente em uma situação supra intelectual²¹. Não para Maimônides, que se preocupou em levar os esclarecimentos a todos como no caso de “O Guia dos Perplexos”, como ele mesmo diz ao encerrar a Introdução dessa obra:

Após esta introdução citarei os termos cujo sentido exato é importante elucidar, em cada passagem, conforme o seu contexto. Serão a chave para se entrar em lugares cujos portões estão fechados. Quando estes forem abertos e o homem entrar nestes lugares, as almas neles descansarão, os olhos se encantarão e os corpos repousarão do seu esforço e fadiga²².

Todavia, para Maimônides, o Talmude demonstra que a Torá, com sua ética superior, deve propiciar também o estudo leigo-científico, para que os conhecimentos adquiridos sejam disponibilizados igualmente aos governos que acolhem os judeus em diáspora, como auxílio no combate dos problemas locais. Fechado o parêntese prossigo.

Outra regra, da mesma forma contida em “O Guia dos Perplexos”, é a de que deve haver extremo cuidado na exegese (derishá) e na interpretação (derásh) dos termos contidos nos textos objetos de exame, para evitar uma compreensão restrita ou descontextualizada, pois uma palavra pode ter significados diversos, dependendo de seu papel em uma dada situação, pois podem ser polivalentes, metafóricas ou híbridas.²³ Tomo aqui a explicação que dá Maimônides sobre a metáfora:

²⁰ PINTO, rabino Samy. *Maimônides, o Mestre. Uma pedagogia para o século XXI*. São Paulo/Brasil: Perspectiva, 2003, p. 152 (Coleção Estudos; 200).

²¹ BEN SASSON, H.H. *Historia del pueblo judío*. Madrid:Alianza, 1988, p.636: “*La escuela de Maimonides excomulgaría la literatura mística*”. Não creio porque, conforme esse mesmo historiador, a literatura mística judaica surgiu em Provença no final do século XII passando mais tarde para a Espanha cristã. *Zohar* (Livro do esplendor), o livro do misticismo judaico de maior aceitação, foi escrito e compilado na Espanha no século XIII, Maimônides já não vivia. Ainda que estivesse vivo não rejeitaria a mística desde que ela não passasse de mais uma técnica de interpretação, cujo objeto é a Torá.

²² MAIMONIDES, Moses. *O Guia dos Perplexos*, Parte 1. Op. cit., Introdução p. 64.

²³ BUNIM, Irving M. *A Ética do Sinai. Ensinamentos dos sábios do Talmude*. São Paulo/Brasil: Sêfer, 1998, 2ª edição 2001. Tradução de Dagoberto Mensch, Em Introdução do autor, p. V, apresenta um método para “explorar” os muitos significados da Torá, que resumo como segue. O método é conhecido

Saiba que as metáforas da profecia são de dois tipos: há aquelas em que cada palavra tem uma razão ‘de ser’; e há outras nas quais é o conjunto da metáfora que revela o assunto – aqui não são todas as palavras que acrescentam alguma coisa, mas embelezam a metáfora e organizam sua exposição, ou servem para proteger ainda mais o assunto representado pela metáfora, de modo que as palavras sejam vistas conforme o seu sentido aparente. Compreenda bem isso²⁴.

É importante a explicação de Maimônides sendo a metáfora um tropo de translação do sentido semântico para o figurado, colocado em um lugar totalmente distinto de seu significado, o que se depreende de Michel Pêcheux ao citar François Gadet em “Análise de Discurso”: *Se uma metáfora for lida ao pé da letra, a língua acaba sendo tomada pela realidade, a representando sem distanciamento*”²⁵.

Como ocorre com a maioria dos judeus, Levinas também em sua formação judaica recebeu os ensinamentos de Maimônides, cujas raízes ficaram firmes nesse campo, por isso recordo que alguns dos termos citados em “O Guia dos Perplexos”, estão presentes na obra levinasiana, implícita ou explicitamente, como já dito, ainda que em circunstâncias de outro tempo.

Outros termos, mesmos termos. Para este estudo, qual das partes de “O Guia dos Perplexos” é mais importante? Por que é importante a citação de termos? O que são eles? A segunda parte da obra de Maimônides é a mais importante para este estudo porque, falando na forma humana, em sua corporeidade, Maimônides vai desenhando a imaterialidade de Deus, a partir da Torá: *E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, segundo nossa semelhança* (Gênesis 1:26), e são as metáforas da forma e do

como PaRDeS, formado pelas palavras Peshat, Rémez, Derásh e Sod, que significa horta, jardim, significando a possibilidade de colher os frutos mais difíceis de alcançar. Para melhor explicar toma como exemplo a palavra carvão. Para uma pessoa comum, o sentido literal da palavra significa um combustível negro, essa é a interpretação Peshat. Para uma pessoa religiosa, significaria calor e fonte de energia para os seres humanos por criação divina, é uma abordagem Rémez, que usa estrutura sintática e gramatical levando em consideração um significado simbólico ou metafórico. Uma pessoa formada em química buscaria significados apontados pela alusão e associação, considerando a distância que separa o carvão da produção da fibra sintética, a partir de sua conversão em gás, ou em nylon, por demonstração segundo Derásh. Já uma pessoa formada em física faria uma análise da estrutura atômica do carvão, provocaria sua fissão nuclear para obter energia latente essa é a técnica Sod. Essa busca do significado oculto que está latente nas palavras, quando aplicada na Torá, em geral, segue a concepção mística da Cabalá.

²⁴ MAIMONIDES, Moses. *O Guia dos Perplexos*, Parte 1, da publicação e não da obra de Maimônides. Op. cit., p. 44.

²⁵ PÊCHEUX, Michel. *Análise de Discurso*. Textos escolhidos por Eni Puccinelli Orlandi, Campinas/São Paulo/Brasil: 3ª edição Pontes, 2012, p.99.

agir humanos que auxiliarão a compreensão das metáforas levinasianas. Segundo Maimônides:

Não pense que é somente no ensino de teologia ao povo que devemos nos conter, mas também no da maior parte das ciências naturais. (...) Este princípio não vale somente entre os adeptos da Torá, mas também entre os antigos filósofos e sábios das outras nações, que ocultavam os princípios e falavam na forma de enigmas; Platão e os que vieram antes chamavam a matéria de *feminino* e forma de *masculino*.²⁶.

(...)

E se eles [os filósofos], que não sofrem de perda de clareza, questionavam estes termos e estudavam seu simbolismo, tanto mais se espera que nós, comunidade de homens religiosos, evitemos elucidar algo que seja de difícil compreensão para o povo, tampouco permitamos que se imagine a verdade como algo contrário do que se pretende aqui. Preste atenção nisso também²⁷.

A relevância no entendimento dos termos está no fato de serem eles princípios e como tais contestáveis, sem embargo, à medida que Maimônides faz a interpretação dos mesmos com a filosofia se coloca como o sábio dos sábios, não encontrando oposição a não ser a de seus detratores que lhe viam como um herege, tanto que a oitocentos e dez anos após sua morte, a formação judaica de crianças e jovens ainda é feita com base em seus ensinamentos, sejam sefaraditas, asquenazitas, ou de qualquer outra divisão referente à prática religiosa.

Maimônides inicia o capítulo cinco de “O Guia dos Perplexos” dizendo:

Antes de realizar investigações e demonstrações em assuntos muito profundos, o maior dos filósofos [Aristóteles] fez a seguinte apologia: o interessado em suas obras não deveria atribuir as investigações do autor à presunção, ao autoelogio ou ao orgulho próprio nem criticá-lo em assuntos que ignorasse; ao contrário, caberia reconhecer a sua agilidade e esforço em descobrir e estabelecer teorias verdadeiras, segundo as possibilidades do ser humano²⁸.

E Maimônides enfatiza a figura do ser humano no que lhe é mais representativo, no que lhe está mais visível, a *face* (panim em hebraico) ou o ROSTO (quando o termo panim é declinado em panáv), advertindo que é um termo polivalente e a maior parte de seus significados é metafórica, e mais, explica que “*esse termo panim, panáv, é*

²⁶ Platão, *Timaeus*; Aristóteles, *Física*, Maimônides, Livro I.

²⁷ MAIMONIDES, Moses. *O Guia dos Perplexos*, Parte 2, 2003, op. cit., Capítulo 17, p. 93.

²⁸ MAIMONIDES, Moses. *O Guia dos Perplexos*, Parte 1, op. cit., p. 65. Em Aristóteles, *Os Céus e o Mundo (De Coelo)*.

*derivado da raiz panó, que quer dizer voltar-se, pois é com o ROSTO que o homem se volta para aquilo que constitui sua intenção”*²⁹.

Alguns dos significados metafóricos do ROSTO, explicados e exemplificados como é o método de Maimônides³⁰ são: o mais comum, denominar o *rostó* de todo ser vivente; denomina ainda a ira, principalmente no sentido da irritação de Deus, como em “As faces de Deus os dividiu” (Lamentações 4:16).

Significa a existência e a presença de uma pessoa, tal como “E o Eterno falava a Moisés face a face (panim el panim)” (Êxodo 33:11), ou seja, um presente diante do outro, sem intermediação, fazendo notar que a expressão “face a face”, quando sem a intermediação de um anjo, por exemplo, aparece como audição da voz, neste caso “E [Moisés] ouvia a voz [de Deus] que falava com ele” (Números 7:89).

Há ainda outros significados de interesse teológico dependendo da categoria gramatical do termo hebraico panim, também de atenção ou cuidado e proteção divina: “Coloque o Eterno o Seu *rostó* (Panáv) sobre ti e ponha em ti a paz”, cujo sentido é que a proteção divina nos acompanhe.

Voltarei a esses significados do *rostó*, do *face a face* mais adiante para mostrar que Levinas emprega essas metáforas a partir do sentido em hebraico, em sua obra não religiosa, que é o objeto deste estudo, além de outros entendimentos. Há mais alguns termos que também mereceram a advertência de Maimônides quanto ao seu significado metafórico, que aqui tem interesse.

Entre os outros termos estão *enxergar*, *ver* e *olhar*, relativos ao olho, órgão par receptor do sentido da visão. Mesmo que os três significados estejam vinculados à percepção visual, a metáfora do *olhar* refere-se à observação racional, *olhar* algo até compreendê-lo, enquanto *ver* não vai além da apreensão da aparência física, do aspecto de um objeto onde está e como se apresenta ao ser *enxergado* em um determinado ponto de mira³¹.

Há três outros termos – *aproximação*, *abordagem* e *toque*, - todos com sentido de movimento para a aproximação de um corpo a outro e de direção para apreensão de conhecimento, para o contato com a compreensão, por isso Maimônides adverte que há

²⁹ MAIMONIDES, Moses. *O Guia dos Perplexos*, Parte 1, op. cit., p. 59.

³⁰ MAIMONIDES, Moses. *O Guia dos Perplexos*, Parte 1, op. cit., Capítulo 37, pp. 155 a 157.

³¹ MAIMONIDES, Moses. *O Guia dos Perplexos*, Parte 1. Op. cit., pp.63 e 64.

inúmeras gradações entre aproximação e distanciamento, o que explica em outro momento da obra em epígrafe, que não é oportuno para este trabalho. Como metáfora, *aproximação* mantém esse sentido comum, em compensação o termo *abordagem* é mais usado na direção de uma pessoa a outra com o intuito de abordá-la para obter o conhecimento de algo. O termo *toque*, empregado como metáfora, vai além de ser o toque de um corpo em outro, no que tange a apreensão do conhecimento pode ser relativo a uma informação conhecida a ser transmitida, ou a um conhecimento a ser apreendido, aproximando-se do assunto que antes estava distante ³².

Maimônides teve ainda grande influência na educação, entendia que o conhecimento adquirido e o modo de ser, deveriam contribuir com a humanidade, vindo estabelecer como objetivos educacionais: o intelectual, com um currículo que permitiria a evolução dos alunos de acordo com suas capacidades cognitivas, e o moral, onde todos poderiam alcançar a perfeição graças ao livre-arbítrio, que definia deste modo: “*O homem não nasce moral, mas torna-se moral. O verdadeiro homem moral é aquele que aceita as regras ou as recusa livre e conscientemente.*” ³³

Equilíbrio. Um justo ao exercer o livre-arbítrio deve se direcionar no que Maimônides chamou de “bom caminho”, um caminho de justiça e misericórdia. Baseado no conceito do “justo meio” de Aristóteles em “Ética a Nicômano”, estabelecendo o “*meio termo*” como virtude, pois se o corpo humano necessita do equilíbrio para manter-se saudável, também a alma necessita do equilíbrio encontrado entre os extremos, ou vícios morais, para manter-se saudável. O quadro da “Busca pelo Equilíbrio” demonstra como estabelecer o “meio-termo”:³⁴

³² MAIMONIDES, Moses. *O Guia dos Perplexos*, Parte 1. Op. cit., p. 95 a 97.

³³ PINTO, rabino Samy. *Maimônides, o Mestre. Uma pedagogia para o século XXI*. Op. cit., p.67.

³⁴ Consta no artigo “*A busca pelo equilíbrio*” de Rodrigo Bersot, publicado por Jayme Fucs Bar, em 3/2/2012, em B’Nai Mitzvá, do Núcleo de Adolescentes Judeus Humanistas, encontrado no link: https://sites.google.com/site/kolotvozes/artigos/os_oito_capitulos_..., em 28/12/2013.

Vício ou Deficiência	Virtude	Vício ou Excesso
Insensibilidade	Moderação	Luxúria
Avareza	Generosidade	Extravagância
Degradação	Amor próprio	Altivez
Apatia	Agrado	Irritabilidade
Rebaixamento	Humildade	Orgulho
Preguiça	Contentamento	Ganância
Coração ruim	Bom Coração	Coração muito bom
Indiferença	Paciência	Raiva
Timidez	Modéstia	Imprudência

Outra preocupação de Maimônides era a de manter a identidade do povo judeu por meio da flexibilização das leis judaicas básicas que o regiam, que consistia em garantir o bem estar social sem entrar em conflito com a sociedade de acolhida, nem contra suas regras governamentais, sendo que a principal maneira de resistir intolerâncias, totalitarismos e fundamentalismo era fazer uso da razão, ou seja, não há rigidez da obrigação de seguir as leis básicas, deve haver uma adaptação às circunstâncias de um modo racional.

Crítica social racional.

Em outras palavras, estas regulamentações mostram um Maimônides que, por meio da crítica racional, relativiza a literalidade de antigas leis, tomadas por alguns como pétreas, em benefício da vida das pessoas no contexto das épocas e lugares em que vivem.³⁵

Ora, a crítica racional, em muitos casos, acaba por descortinar um panorama de injustiças existentes que tendem a perpetuar-se, ou agravar-se, em um lapso de tempo, não se trata de anunciar os desígnios divinos ou de vaticinar acontecimentos futuros, mas sim de *olhar* o que ocorre e compreender, com base no que é conhecido, as consequências que daí sobrevirão. Opor-se a uma situação dessas, contestá-la, enfrentar

³⁵ MAIMONIDES, Moses. *O Guia dos Perplexos*, Parte 1, op. cit., Introdução p. 38.

a causa ou o causador dessa situação, é atitude de uma pessoa a que se pode chamar de profeta.

Para Maimônides o profeta, ou aquele que tem inteligência, probidade moral e sabe comunicar-se com o povo, é um crítico racional social; é aquele que enfrenta os poderes constituídos para defender os mais injustiçados, como Moisés que enfrentou o Faraó do Egito, criticando-o duramente por manter na escravidão gerações e gerações de hebreus e outros povos.

Seriam profetas somente as pessoas referidas na Bíblia, no Corão ou na Torá? Isaías, Amós, Maomé, Moisés? Estaria a contemporaneidade desprovida de profetas? Não, de acordo com o conceito de Maimônides de que o profeta é um crítico racional social. Profetas contemporâneos são muito poucos, exemplo: Martin Luther King, e também Emmanuel Levinas, como a ele se referiu Jacques Derrida em seu discurso de despedida na morte do filósofo franco-lituano.

O parágrafo final da Introdução do “O Guia dos Perplexos” sintetiza o valor dessa obra:

Portanto, a figura do profeta como um modelo de liderança moral e intelectualmente digna, conectado local e historicamente com o povo a quem se dirige, tanto segundo Maimônides quanto segundo pensadores contemporâneos, como Heschel, Rabinovitch, Soffer, Walzer e mais recentemente Leone (2002), entre tantos outros, já justifica um estudo mais detalhado de “O Guia dos Perplexos”, bem como da vasta obra filosófica de Maimônides, como um modo particular de resgate de uma importante fonte de reflexão a respeito da crítica e da justiça social³⁶.

Onde em Levinas se nota a possibilidade de adequá-lo aos conceitos proféticos? Na teoria levinasiana, uma proposta de resgate da subjetividade como resistência ao materialismo globalista.

1.2 - A Ética dos Pais

A “Ética dos Pais” não é um código de conduta dirigido aos pais como orientação na educação de seus filhos, é um conjunto de preceitos éticos escritos pelos Patriarcas, rabinos sábios, quiçá equivalentes aos Patriarcas ortodoxos russos e armênios, com a mesma valoração dos Padres da Igreja na Patrística.

³⁶ MAIMONIDES, Moses. *O Guia dos Perplexos*, Parte 1. Op. cit., Introdução p. 44.

No Sinai, segundo a Torá, Deus entregou a Moisés a Lei escrita, que são os Dez Mandamentos e no mesmo momento a Torá Oral, que são as Leis a serem transmitidas verbalmente de “geração a geração” (ledor vador, em hebraico), constituídas de sessenta e três (63) princípios fundamentais, os quais foram pouco a pouco sendo escritos para não se perderem. A notícia é de que Simão o Justo, em 200 a.C. foi o iniciador desses escritos, que só foram concluídos em 200 d.C. por Judah ha Nasi, com uma organização sistemática que obedece a reunião dos princípios de acordo com o tema tratado em um mesmo capítulo, objetivando facilitar o ensino deles para a compreensão da Torá escrita.

A Torá Oral, escrita e sistematizada recebeu o nome hebraico de Mishná, tendo sido dividida em seis (6) seções ou ordens denominadas Capítulos, o que a fez ser igualmente conhecida como “Capítulos dos Princípios Fundamentais”.

Então a “Ética dos Pais” não foi escrita por Maimônides e sim por ele interpretada, comentada e explicada, à medida que trabalhava na Mishná. Vários rabinos de elevado saber também se dedicaram ao mesmo ministério. Se a “Ética dos Pais” não foi escrita por Maimônides por que está incluída no elenco de suas obras? Ou, está em razão do método de Maimônides, cujo labor o faz o mais aceito e seguido até a atualidade.

Os Capítulos que compõem a Mishná são³⁷:

- 1º - Zeraín (sementes), referente a bênçãos formais e temas de agricultura tais como as leis de dízimos, primeiros frutos e outros mais;
- 2º - Moêd (festividades), referente ao Shabat e festividades;
- 3º - Nashim (mulheres), referente às leis sobre casamento e problemas relacionados;
- 4º - Nezikin (ferida, neste caso, relacionada com danos ou perdas), ou leis preferentes para tratar os danos causados por lesões e suas compensações, da compra e venda, dos procedimentos judiciais, do código penal, etc., e também regras morais referentes às relações sociais. **É neste Capítulo que se encontra “Pirkê Avot”, a “Ética dos Pais”, que aborda princípios fundamentais tais como: bondade aos demais, respeito ao Outro, a si próprio, a Deus, busca da paz, ser prudente e humilde, não buscar recompensa, não ter pressa em julgar alguém.**

³⁷ BUNIM, Irving M. *A Ética do Sinai. Ensinamentos dos sábios do Talmude*. Op. cit., Introdução p. III.

5º - Kadashin (coisas sagradas) referente a sacrifícios e oferendas, ritual de abate de animais para alimentação, redenção do primogênito, além de outros;

6º - Taharót (purificações) discorre sobre as impurezas e o que pode ou deve ser feito para as respectivas purificações.

Sem aprofundar na exegese feita por Maimônides, para não fugir do tema, é importante dizer que “A Ética dos Pais”³⁸ é uma obra pequena que contém os princípios fundamentais da ética, a essência do judaísmo para a formação da conduta diária, com predominância na justiça, nas relações sociais e na responsabilidade para com o Outro. O exemplo está já no início do Capítulo 1, com o primeiro ensinamento, do próprio Moisés³⁹ proclamando três grandes princípios: *sedes circumspectos nos vossos julgamentos, formai muitos discípulos e levantai barreiras em torno da Lei Divina.*

A partir do primeiro princípio é possível notar a justiça como integrante da ética.

Justiça. Antes de começar seus comentários aos princípios fundamentais da “Ética dos Pais”, Maimônides faz a seguinte observação:

Minha intenção é:

- 1 – Explicar as palavras dos sábios piedosos, os ensinamentos éticos.
- 2 – Estimular a aquisição de certas qualidades, aquelas cuja importância é maior.
- 3 – Assim mesmo me estenderei naqueles pontos, nos quais seja preciso advertir acerca das más qualidades, pois são muito daninhas.
- 4 – A explicação literal de certos termos e questões, ainda que a maioria dos termos são (sic) muito claros, salvo algumas poucas exceções.

Dentre os preceitos éticos referentes à justiça, os mais relevantes do judaísmo são: o *respeito*, por exemplo, não humilhar uma pessoa em público, o que Maimônides compara ao assassinato, por isso, uma atitude negativa de uma pessoa atinge a todas as demais do mesmo modo, uma atitude correta e ética, do mesmo modo, beneficia a todos, judeu ou não judeu. Dentre outros, a *cortesia*, para com todas as pessoas

³⁸ A *Ética dos Pais* tem várias traduções para diversos idiomas, todavia seu conteúdo foi sempre mantido íntegro, aqui recorro a tradução feita por Moses Bensabat Amzalak, inserida no *Sidur Completo* (Livro de Orações) em idioma português, às páginas 422 a 443, por Jairo Frindlin, com o objetivo de poder ser estudada pausadamente após as orações do Shabat.

³⁹ Segue a Moisés Simeão o Justo e assim sucessivamente, os que foram discípulos dos precedentes, sempre referidos e identificados, em ordem cronológica, obedecendo ao critério da época em que os pais do judaísmo viveram.

independentemente do destaque social de uma ou outra pessoa, dela decorre a *igualdade*, ou seja, tratamento igual para todos, que segundo Jairo Frindlin, é o preceito responsável pela democratização da sociedade judaica.

São obrigações do modo de viver vinculadas a ética a partir do mandamento: amar ao próximo como a ti mesmo, ajudar os necessitados visando preservar-lhes a dignidade, honrar os pais, respeitar os mais velhos, praticar atos de beneficência sem esperar retorno, fomentar a paz e harmonia entre pessoas, enfim, atos que preservam uma vida digna à própria pessoa e aos demais, repercutindo na convivência social.

Essa moralidade só pode estar presente no aperfeiçoamento pessoal conseguido pelo uso da razão, do sentido do justo. O ser humano virtuoso pode também ser justo, e o justo tem que ser virtuoso.

Na “Ética dos Pais” a verdade está na justiça, segundo Simeão, filho de Ramban Gamliel (1.18), *o mundo mantém-se por três princípios: pela verdade, pela justiça e pela paz*. E por concernir à atualidade, reproduzo a frase do filósofo brasileiro Clóvis de Barros Filho, que traduz exatamente esse princípio de que a verdade está na justiça, diz ele: *Eu concluiria que existe na ética uma ideia importante, da qual gosto muito, que consiste em “dar a cara para bater”*⁴⁰ Ou seja, atuar na verdade para não temer a justiça, em outras palavras, assumir a responsabilidade dos próprios atos.

Concluindo este item, resalto o princípio da justiça na “Ética dos Pais” dito por rabino Eliezer (4.13): *Quem pratica uma boa ação, conquista um defensor; quem comete uma má ação, arranja um acusador. O arrependimento e a prática de boas obras protegem-nos contra a punição*.

Está aberto o caminho para o juízo verdadeiro.

1.3 - “A Epístola do Iêmen”

“A Epístola do Iêmen”⁴¹ foi escrita em 1172, primeiros anos de Maimônides em Fostat (Cairo), como resposta aos iemenitas judeus liderados por rabino Jacob ben Nethanael Fayyumi, os quais, por carta, lhe pediam orientação para enfrentar as

⁴⁰ CORTELLA, Mário Sérgio e BARROS FILHO, Clóvis de. *Ética e vergonha na cara*. Campinas/São Paulo/Brasil: Papirus 7 Mares, 2.014 (Coleção Papirus Debates), p. 39.

⁴¹ MAIMÔNIDES, Moshe. *A Epístola do Iêmen*. São Paulo/Brasil: Maayanot, 1996. In Breve Biografia, pp. x a xii.

perseguições religiosas que lhes impunham a ameaça de conversão forçada ao Islã, ou a apostasia da fé e até com a possibilidade de exterminá-los como judeus naquele país.

Maimônides respondeu ao rabino em hebraico, em prosa poética no preâmbulo, exaltando as qualidades dos judeus iemenitas, para no corpo da carta, em árabe, responder a todos, didaticamente, como era seu costume, sobre cada uma das ameaças que padeciam: a primeira, que trata da imposição de abandono da fé pela conversão forçada ao Islã por Abd-al Nabi ibn al Mahdi, líder árabe revolucionário, da dinastia beribéri fundamentalista do norte da África conhecida como almohades, que conquistou territórios iemenitas; a segunda, também de conversão forçada, pela pregação de um apóstata judeu que interpretava as Escrituras com argumentos muçulmanos de exaltação a Maomé, portanto, com tendências islamitas, e a terceira, de apostasia por um falso profeta, que já tinha muitos seguidores, pregando a vinda imediata do Messias.

A primeira frase do preâmbulo dessa obra é a citação do profeta Isaías (35.3) deixando claro o objetivo da réplica de Maimônides: *“Para fortalecer as mãos que estão trêmulas, e tornar firmes os joelhos cambaleantes”*, e conclui dizendo.

Quanto ao resto das perguntas constantes da carta sobre as quais você pede uma resposta, achei melhor usar a língua árabe e a sua maneira de expressão para que todos os leitores pudessem compreender, incluindo as crianças e mulheres, porque a resposta concerne a todos e convém fazê-la conhecer por todas as comunidades”, o que completa no final do epílogo:

Eu peço a você que mande uma cópia desta carta para todas as comunidades, para seus rabinos e membros, para reforçar a sua fé e para que fiquem firmes e fortes. Leia-a em particular e nas reuniões públicas. Assim, você levará muitos à retidão. (...) Quando estava escrevendo esta carta, fiquei com muito medo. No entanto, que o preceito de levar muitos para o caminho da retidão é algo que não devemos temer ⁴².

A primeira questão foi respondida por Maimônides com fundamentação religiosa, seu objetivo era dar força aos judeus iemenitas para uma resistência pacífica à ameaça de conversão forçada, além de sugerir a possibilidade de busca de outro lugar para que pudessem viver em paz, fugindo do Iêmen.

A terceira questão, que aborda a fixação de data para a vinda do Messias com base na astrologia, é contestada com fundamentação religiosa, enfatizando o profeta Isaías, para rechaçar a astrologia com “argumentação racional”:

⁴² MAIMÔNIDES, Moshe. *A Epístola do Iêmen*. Op.cit., p. 62.

Você precisa saber que essas declarações e outras semelhantes nada mais são do que mentiras e coisas sem sentido. Não acredite nessas coisas só porque estão escritas em um livro; o mentiroso não recua para enganar com a sua pena e nem com a sua boca. Tolos e ignorantes aceitam a palavra escrita como fato verídico. A pessoa tem de exigir uma prova antes de poder acreditar na teoria. (Sublinhei).

(...) Na ausência de profetas, as pessoas devem procurar por orientação dos sábios, que estudam as doutrinas e adquirem conhecimento dia e noite e podem distinguir entre o que é verdadeiro e o que é falso.^{43 44}

Entretanto, na segunda questão Maimônides contesta as reivindicações muçulmanas primeiro, demonstrando seus argumentos errôneos⁴⁵ e depois, ao tratar da discussão da profecia, ou seja, para os muçulmanos, na Torá, Deus está prognosticando a chegada de um profeta tão grande como Moisés, que provavelmente seria Maomé, é quando desponta a necessidade da prova válida a ser empregada em um argumento.

A regra para a prova válida. Um erro de leitura, um erro de interpretação, um erro de exposição do pensamento, pode resultar na condenação de um inocente, no ensino enganoso, na opção do caminho da destruição.

Maimônides adverte o leitor para prestar muita atenção no que diz respeito à prova válida:

Você tem de entender que não se pode pegar uma palavra ou uma frase fora do contexto e usá-la para provar um certo ponto. Convém estudar o contexto das palavras, tanto aquelas que levam à declaração como aquelas que a seguem. Em outras palavras, antes de usar o fragmento de um versículo para apoiar o seu argumento, você tem de verificar o versículo completo e o parágrafo onde o versículo se encontra. Somente neste caso você pode chegar à compreensão daquela frase e então você poderá usá-la para provar a sua hipótese.

⁴³ MAIMÔNIDES, Moshe. *A Epístola do Iêmen*. Op.cit., pp. 42 e 43.

⁴⁴ Após a Conclusão e Epílogo, Maimônides colocou em anexo à Epístola, os 13 Fundamentos da Fé Judaica e as 7 Leis Universais, que estão em seu Código designado como *Das Leis dos Reis*, um código intemporal para toda a gente, independente de fé, seguidos até hoje pelos judeus. MAIMÔNIDES, Moshe. *A Epístola do Iêmen*. Op.cit. pp. 17 e 64 a 74.

⁴⁵ MAIMÔNIDES, Moshe. *A Epístola do Iêmen*. Op.cit., p. 27: *Refutando ponto por ponto as alegações dos muçulmanos: Você deve saber que a ideia que os muçulmanos adotaram a respeito de o nome de Maomé aparecer na Torá – uma ideia que os apóstatas imaginaram – não tem sentido. Eles dizem que a frase bimeod meod faz alusão a Muchammad. Mas o nome que é usado no Corão e no Evangelho é Achmed. E, obviamente, o valor numérico de bimeod meod – 92 – não é o mesmo de Achmed que é 53. Observe que é em situações como essa que a mística auxilia a interpretação.*

Nenhuma pessoa tem o direito de fornecer uma prova a partir de uma palavra isolada daquela que a precedeu ou seguiu. Porque se fosse permitido trazer provas fora do contexto de passagens, você poderia dizer que HaShem (à Deus) nos proibiu de obedecer qualquer profeta.⁴⁶

Por que é importante a regra da prova válida? Para que haja justiça, mantendo permanente a busca da verdade.⁴⁷ Qual o efeito da prova válida?

Juízo verdadeiro. À época do sábio em questão, os jovens adolescentes andaluzes, que podiam cumprir seus estudos em níveis mais avançados, estudavam matemática, astronomia, lógica e física, para que na faixa dos dezoito aos vinte anos pudessem aprimorar seus estudos em ética, teologia, política, metafísica, preparando-se para seguir uma carreira nos cursos superiores. Assim aconteceu com Maimônides, que optou pela medicina, todavia, demonstrando seu conhecimento nas diversas áreas científicas, cujos estudos iniciaram em tenra idade.

Contrariando muitos rabinos e como dito anteriormente, Maimônides sempre achou importantes os estudos ditos científicos, independentemente dos estudos da teologia, porque para ele, é por meio do raciocínio científico que se chega à verdade.

As obras dos filósofos gregos foram traduzidas para o árabe, permitindo aos jovens andaluzes, inclusive muçulmanos e judeus, conhecerem os pensadores gregos e grande parte de suas obras, foi assim que Maimônides pode ter acesso especialmente às teorias dos pré-socráticos, Platão e Aristóteles, dentre outros, voltando seu interesse à obra aristotélica “Órganon”, também conhecida como “Lógica aristotélica”, em função de instrumentalizar o pensamento racional, ao estabelecer regras do método científico, com isso permitindo determinar os raciocínios válidos dos não válidos.

Por volta de seus vinte anos, não há informação precisa da idade, Maimônides escreveu sua única obra de filosofia, desvinculada de qualquer referência religiosa ou judaica, sob o título “Tratado sobre a arte da lógica”, de influência aristotélica marcante e onde é possível notar o embasamento na obra do filósofo muçulmano al-Farabi. Tudo indica que a obra foi escrita atendendo ao pedido de pessoa não identificada plenamente

⁴⁶ MAIMÔNIDES, Moshe. *A Epístola do Iêmen*. Op.cit., p. 29.

⁴⁷ A regra para a prova válida está presente no conjunto das obras de Levinas.

na dedicatória, a qual queria a explicação do significado da terminologia técnica utilizada na lógica, para que pudesse compreendê-la com facilidade.

A obra é composta de 14 capítulos, dos quais o mais importante é o oitavo, onde expõe quatro tipos de proposições que não requerem demonstração e cinco modalidades de silogismos, como exemplifica Kraemer ⁴⁸:

As quatro proposições que não precisam ser demonstradas são as seguintes:

1. As *percepções* como, por exemplo, o conhecimento de que algo é negro, doce ou quente.
2. Os *primeiros inteligíveis* (quer dizer, os *axiomas*) como, por exemplo, o conhecimento de que o todo é maior que a parte, de que 2 é um número par e de que as coisas iguais a uma terceira são também iguais entre si.
3. As *convenções* como, por exemplo, o conhecimento de que exhibir a própria nudez é vergonhoso e de que devolver os favores é elogiável.
4. As *tradições*, quer dizer, tudo que se recebe de uma pessoa ou de um grupo ao que se atribui autoridade.

Depois de esclarecer que as duas primeiras proposições são compartilhadas de maneira geral por todos os seres humanos e que as duas últimas diferem entre uma nação e outra, entre um povo e outro, Maimônides prossegue:

1. Deves saber que chamamos silogismo demonstrativo a qualquer silogismo cujas premissas são verdadeiras, e que denominamos “arte da demonstração” ao uso desses critérios e ao conhecimento de suas condições.
2. Quando alguma ou todas as premissas do silogismo são convencionais, o denominamos silogismo dialético, e chamamos “arte da dialética” ao uso desses critérios e ao conhecimento de suas condições.
3. Quando as premissas do silogismo estão formadas por opiniões recebidas da tradição o chamamos silogismo retórico, e denominamos “arte da retórica” ao uso desses critérios e o conhecimento de seus métodos.
4. Quando elogiam ou rechaçam coisas por meio da imitação, é possível aplicar o silogismo com premissas que sejam representativas ou imitativas, recebendo o nome de “arte da poesia”.
5. Quando há uso do silogismo objetivando o engano e a simulação, conseguidos por meio do emprego de uma ou das duas premissas não verdadeiras, como subterfúgio de um silogismo falso apresentado como verdadeiro, é chamado de silogismo sofisticado, empregado na “arte do sofisma”.

⁴⁸ KRAEMER, Joel L. *Maimonides. Vida y enseñanzas del gran filósofo judío*. Op.cit., pp. 86 e 87, com tradução do espanhol pela autora.

Na sequência, Maimônides explica a terminologia da lógica e passa a analisar as distintas ciências, e com Kraemer, ressalto que no capítulo 14⁴⁹, onde trata também da ciência política, no início, a seguir transcrito, fala em uma grande nação, lembrando a Aristóteles em “Política”⁵⁰, o que na atualidade poderia ser equiparada a Organização das Nações Unidas - ONU:

A ciência política [*al-ilm al-madani*] se subdivide em quatro partes. A primeira delas é o autogoverno do indivíduo; a segunda se refere ao governo do grupo familiar; a terceira tem a ver com o governo da cidade, e em quarto se encontra o governo da grande nação [*al-umma al-kabira*] ou das diferentes nações [*al-umam*].

Para Maimônides é por meio da razão, instrumentalizada pela prova e pelo juízo verdadeiro, obtido com a aplicação da lógica como método, e como está no “Tratado sobre a arte da lógica”, ainda que anterior a “A Epístola do Iêmen”, é que surge a resposta à dúvida, extingue a perplexidade, ao tempo em que impede a crença por engano em falsos princípios. Maimônides foi médico do corpo e da alma.

Resumindo: a opção de retroceder à Idade Média para encontrar Maimônides, tem a finalidade de resgatar os ensinamentos da formação judaica de grande parte de crianças e jovens judeus até os dias atuais, não só em relação à religiosidade, como também em relação a tradição judaica, significando que Levinas passou por tal processo desde a tenra idade até a adolescência, ainda que não conste de qualquer de suas biografias a que tive acesso.

Qual o interesse em abordar a formação judaica no desenvolvimento do pequeno e do jovem Levinas? São as raízes. São elas que lhe dão o lastro para a vida adulta, para questionar a desumanização, ao tempo em que se lhe dá familiaridade com as metáforas,

⁴⁹ KRAEMER, Joel L. *Maimonides. Vida y enseñanzas del gran filósofo judío*. Op.cit.,mp. 89: *Maimónides también evidencia, en este tratado, su predilección por el simbolismo numérico. El libro, por ejemplo, está dividido en 14 capítulos y, en el, se abordan 175 términos (7 x 25). El capítulo 2 aborda 2 x 7 términos, mientras el capítulo 10 aborda las diez categorías aristotélicas. El capítulo 7 explica los catorce tipos de silogismos válidos. Por su parte, la sección dedicada a la filosofía y a la ciencia consta de siete partes. Salvo el capítulo 10, al finalizar cada capítulo se recapitulan los términos estudiados, haciendo que los cuatro últimos capítulos sean independientes del resto. Maimónides tenía una especial predilección por las tétradas (múltiplos de 4) y las héptadas (múltiplos de 7), un simbolismo numérico que no es sino un recurso mnemotécnico para el lector, una ayuda para los escribas y una especie de “signatura numérica” del autor.*

⁵⁰ Aristóteles em “Política”: (...) *do mesmo modo que a autoridade do pai é uma espécie de monarquia familiar, a monarquia absoluta consiste no domínio doméstico de uma cidade, de uma nação ou de muitas nações.*

as quais serão empregadas em suas futuras obras, especialmente em sua obra mais conhecida, discutida e analisada, que é *Totalidade e Infinito*.

O destaque dado a três das obras de Maimônides teve por objetivo enfatizar as que são inclusive estudadas, repito, ainda hoje, nas sinagogas, que em hebraico significa casa de estudos, em geral após as orações do Shabat, com crianças e adolescentes, também pelos adultos, não só para não olvidar, mas também para preservar a tradição religiosa e moral, conforme os objetivos educacionais traçados por Maimônides; com eles, tanto a Torá escrita como a oral estarão sendo reavivadas.

Na análise que será feita mais adiante neste trabalho sobre as obras de Emmanuel Levinas, de cunho não religioso, poderá ser notada a similitude com o método de Maimônides em “O Guia dos Perplexos”, ou melhor, o cuidado para com a prova; o aprofundamento no estudo científico distanciado totalmente da mística; a preocupação com a lógica da verdade; com a aplicação da metáfora no emprego de determinados termos, como chamados pelo sábio, tais como o Rosto, o olhar, ou face a face, a graduação e o distanciamento na aproximação e no toque, na referência a crítica social.

Os princípios fundamentais da ética contidos em “A Ética dos Pais”, tal como comentados por Maimônides, também estão presentes na obra levinasiana, como a verdade inserida na justiça e esta como integrante da ética; mais a responsabilidade para com o outro.

Também se encontra nas obras de Levinas, destacadas para este estudo, raízes em “A Epístola do Iêmen”, como a regra para a prova válida para que haja justiça e a busca da verdade, por meio do raciocínio científico na emissão do juízo verdadeiro.

Com o aporte de Maimônides a este estudo é possível compreender outros autores que antecederam a Levinas, ainda que lhe tenham sido contemporâneos. Dentro dessa perspectiva, em que medida esses autores propiciaram reflexões que resultaram no pensamento do filósofo ora estudado?

2 - MARTIN BUBER.

Martin Buber é polonês, nascido na Viena de 1878, em 8 de fevereiro; estava com 28 anos quando nasceu Levinas em 1906. São contemporâneos, fato que permitiu a Levinas conhecer e vivenciar o pensamento de quem lhe antecedeu.

Havia dito que muitos judeus foram formados no judaísmo também com as lições de Maimônides. Muitos, não todos, Buber se integra nesta exceção, sempre foi chassídico e os que seguem Maimônides são os sefaraditas e os asquenazitas, principalmente.

A primeira infância de Buber transcorreu em Lemberg, na Polônia, em casa de seus avós paternos por causa do divórcio de seus pais. Aos 14 anos voltou a morar com o pai.

Esse período primordial de sua formação foi conduzido por seu avô paterno, Salomão Buber, judeu chassídico⁵¹ (piedoso, devoto), pertencente ao movimento ou corrente ortodoxa do pensamento judaico, para o qual Deus está oculto, não há que ser questionado, os objetos de discussão são a Criação e a Revelação, em outras palavras, como Deus está enclausurado no *Ein-sof*, no infinito, só o que está ao Seu entorno e os mistérios divinos, é que podem ser objeto de reflexão por meio da mística, denominada Cabalah em hebraico, e das lendas impregnadas de metáforas que expressam a simbologia das coisas espirituais⁵².

⁵¹ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução do alemão, notas e introdução por Newton Aquiles Von Zuben. 6ª edição, São Paulo/Brasil: Centauro, 2003. Introdução, p. XXXVIII: *O Chassidismo concretizou profundamente, como nos mostram "As Histórias do Rabi" [Erzaehlungen der Chassidim], três virtudes que se tornaram essenciais para a realização da tarefa de cada um: o amor, a alegria e a humildade. Foi pelo amor que o mundo foi criado e é através dele que o mundo será levado à perfeição. (...) A alegria entusiástica provém do reconhecimento da presença de Deus em todas as coisas. A humildade é a procura constante do verdadeiro si-mesmo que atinge a perfeição como parte de um todo, de uma comunidade.*

⁵² BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Op. cit., Introdução p. XXXV: *O Chassidismo surgiu na Polônia, no século XVIII. Caracterizava-se por um esforço de renovação da mística judaica. Um traço comum a todas essas comunidades chassídicas é que por sua santidade, piedade e união com Deus, aspiravam a uma vida santificada aqui na terra. Esta nova manifestação do judaísmo é uma vida nova, na qual o antigo e o tradicional são aceitos e se mostram transformados na simples e cotidiana existência de cada um, para lhe proporcionar uma nova luz. Com o Chassidismo aparece um novo sentido de piedade. A manifestação deste espírito de renovação se concretizava na pessoa do "tzadik", o mestre, o líder da comunidade. O fundador do movimento foi Rabi Israel ben Eliezer, apelidado de Baal-Shen-Tov, o possuidor do bom Nome (1700 – 1760). Ele e seus discípulos se dedicaram à uma vida de fervor, alegria e piedade. Representavam uma reação contra o rabinismo tradicional, na sua tendência legalista e intelectual; enfatizavam a simplicidade, a devoção de cada dia, na concretude de cada momento e na*

A Torá rege os princípios fundamentais do judeu chassídico, transmitidos pela tradição, não é objeto primordial de estudo, ou como observou Martin Buber é *a Cabalah [que] é transformada em “ethos”*, isto é, a atividade do judeu chassídico dentro dos padrões morais, de sua elevação espiritual, é que o colocará em contato com Deus, abstrato, essa transcendência explodirá em alegria expressa em centelhas de luz que se dispersarão, multiplicando-se, fato muito melhor explicado na doutrina chassídica da elevação das centelhas.

O chassidismo é uma concepção ortodoxa do existencialismo judaico que valora o momento presente, em uma realidade do Aqui e Agora, que se concretiza na abstração da alegria. Os chassídicos são muito alegres, tem a alegria de viver como parte da Criação de Deus e do que por Ele foi revelado. O Chassidismo “*é o encontro de três correntes: a lei judaica apresentada na Halakhah talmúdica; a lenda judaica expressa na Haggadah, e a tradição mística judaica ou Cabalah*”, como citado por Von Zuben em referência a M. Friedman.

O avô Salomão Buber era autoridade respeitada entre os chassídicos por seus conhecimentos da Haskalah⁵³, corrente filosófica que enfatizava a tradição hebraica autêntica combinada com o espírito liberal. Essa foi a formação judaica de Buber na primeira infância.

Vivendo com o pai prossegue os estudos, amplia seu repertório de conhecimentos, afasta-se das práticas religiosas ortodoxas, participa ativamente dos movimentos estudantis e de juventude política. Na Universidade de Viena cursa história da arte, literatura e filosofia, prossegue seus estudos na Alemanha, em 1901 entra na Universidade de Berlim onde, em 1904, recebe o título de doutor com a tese: *A mística do Maestro Eckhart e de Jacob Böhme*.

Em 1898 Martin Buber descobre o movimento sionista que tinha o objetivo de estabelecer o Estado de Israel e com ele compromete-se por toda sua vida. Em 1899 casa-se com a judia Paula Winkler, poetisa que usava o pseudônimo de Georg Munk.

santificação de cada ação. Esta ênfase na piedade e no amor de Deus tem suas raízes nos Profetas e nos Salmos.

⁵³ Haskalah é a corrente filosófica do Iluminismo hebraico, centrada na literatura hebraica moderna, no amor por Sion, na volta à Israel e na pesquisa científica da cultura hebraica com ênfase na igualdade e na liberdade.

Esses dois acontecimentos o levam a retomar o chassidismo e o judaísmo, porém com visão crítica.

Sempre fiel a seus compromentimentos permanece em Frankfurt, onde era professor da Universidade de mesmo nome desde 1925, de Ciências da religião e ética judias, quando Hitler em 1933 o expulsa da Universidade, assim mesmo permanece na cidade até 1938, quando se vê pressionado por ameaças nazistas para deixar a Alemanha, vai então para a Palestina, fixando-se na cidade de Jerusalém, onde passa a trabalhar como professor de Filosofia social na Universidade de Jerusalém até sua aposentadoria em 1951. Continua com ativa vida intelectual até sua morte em 30 de junho de 1965 aos 87 anos.

Ainda que o chassidismo seja uma corrente judaica ortodoxa, que tem ela a ver com outras correntes judaicas tais como a sefaradita também ortodoxa e a liberal asquenazita? Quais são as raízes dos ensinamentos de Maimônides que se entrelaçam com as de Buber e de Levinas?

“atypischer Mensch”. Em quê Martin Buber se assemelha a Maimônides havendo mais de sete séculos de distância a separá-los? O óbvio de serem ambos judeus com formação ortodoxa, de poderem ser considerados carismáticos, piedosos e religiosos, cada um à sua maneira, Maimônides rabino e Buber, desde a adolescência, quando foi viver com seu pai, afastado das práticas religiosas, dizem que nos quase trinta anos que viveu em Jerusalém nunca entrou em uma sinagoga.

Os escritos de Maimônides eram exegeses, hermenêutica de textos bíblicos, orientações religiosas em conformidade com sua Teoria da Criação, ou Teologia Negativa, e ética, dirigidos a todos os judeus e não-judeus. Os escritos de Martin Buber eram direcionados aos judeus, para melhor conhecerem suas propostas renovadoras do chassidismo, para divulgá-lo como opção religiosa e também o judaísmo, para conhecimento dos não-judeus, e união entre os judeus. Atuavam conforme as circunstâncias e o contexto de suas épocas. Ambos tiveram suas ideias respeitadas porque as pautaram na filosofia.

Se Maimônides tem estilo literário claro, conciso e poético de grande beleza, Martin Buber tem estilo que chamo hermético em face do emprego de metáforas surpreendentes, como quando explica a categoria dialógica Eu-Tu desde a vida pré-natal

das crianças ⁵⁴, do uso ambíguo de palavras, variável de acordo com a finalidade que objetiva, como o faz com as palavras vida e presença, de neologismos como *coisidade* e *presentificar*, apesar disso, como diz Gershom Scholem: “*Nele ocorre a rara combinação de um espírito penetrante e elegância literária que faz um grande escritor.*” ⁵⁵, ousou dizer que Buber pode ser equivalente ao gênio de Ortega y Gasset.

Assim como Maimônides estabelece o *justo meio* ou *meio termo* como parâmetro para uma decisão justa, a partir de suas reflexões sobre a obra de Aristóteles “*Ética a Nicômaco*”, e cria a Teologia Negativa contrapondo-se a Teoria da Eternidade do Universo de Aristóteles, Buber adolescente, inquieto com as dúvidas sobre limites ou não do espaço e começo ou fim do tempo, como narra em sua obra “*O problema do homem*”, encontra para sua tenra idade as respostas nos livros “*Prolegômenos*” de Kant e “*Assim falava Zaratrusta*” de Nietzsche, e é especialmente com este que suas obras dialogarão.

Até aqui Martin Buber tem o perfil de um típico judeu, o que o faz, como ele mesmo se declarava, um “*atypischer Mensch*”?

Religião e Filosofia. O hermetismo de Buber convida a um aprofundamento em análise de sua obra, o qual não cabe neste estudo, todavia, para que sejam postas à luz as raízes judaicas, que se entrelaçam às de Levinas, destaco algumas características de suas ideias, como já havia feito com Maimônides. A primeira delas advém de uma de suas constantes preocupações, que é a de aproximação e distanciamento entre religião e filosofia, adotando como base a obra “*O eclipse de Deus*”, escrito em 1957, um diálogo com Nietzsche e outros pensadores.

Buber questiona o pensamento ocidental que só admite a relação sujeito-objeto, como produto do poder de abstração, frente ao pensamento oriental, que admite algo mais além da sabedoria comum, que é a busca da verdade inserida na realidade. E o que é a realidade?

Buber jovem foi formado na universalidade da identidade judaica constituída de cultura, história e religiosidade, o somatório desses conceitos é a realidade. Adulto não

⁵⁴ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Op. cit., 1ª Parte, 1ª, p.28

⁵⁵ SCHOLEM, Gershom. *O Golem, Benjamin, Buber e outros justos: Judaica I.* São Paulo/Brasil: Perspectiva, 1994. Tradução por Ruth Joanna Solon (Coleção Debates 265), p. 11.

dá importância à história, que para ele, sob seu ponto de vista sobre o chassidismo, considera a realidade como o Aqui e o Agora, não há que se falar em história.

Viver na modernidade é sentir-se abandonado, solitário no mundo. Se existe Deus, se Ele não está morto, ainda que não seja visto porque está nas alturas e não é sentido, por que o homem está perdido em algum lugar, sem encontrar o caminho que lhe leve ao sentido da vida, interrogando-se continuamente que caminho é esse? Seria o da salvação? Da sobrevivência? Da redenção? Deus é luz, luz, que não é vista, é só intuída. E por que não é vista? Porque há algo que se interpõe entre o homem e Deus, esse algo é o eclipse, o eclipse de Deus. Nessa sombra, nesse obscurecimento pelo eclipse, o homem não está na realidade, está na fronteira que o separa dela.

O eclipse de Deus, fronteira entre filosofia e religião.

O Deus da filosofia está consumado na relação abstrata, intuitiva e biunívoca da dualidade sujeito-objeto, de outro modo de dizer, trata-se de um ser que se esgota na contemplação e na reflexão em um polo, e de outro ser que se mantém estático como objeto de contemplação e reflexão, no outro polo, ou ainda pode ser dito que é apenas uma relação de correspondência entre dois polos.

Já o Deus da religião se mantém em um grau de abstração tal que só permite ao ser fixar-se na palavra que Ele diz, sem estabelecer a experiência de uma relação viva, a não ser em casos excepcionais, os quais, analisados por Buber, lhe permitiu ver que a religiosidade é o caminho para encontrar a espiritualidade e o demonstra por meio da filosofia. Como assim?

O ser tem que transcender a relação sujeito-objeto e isto se dá pelo acontecimento do encontro e do diálogo entre o **eu** e o **tu**, exatamente como ocorre nas relações inter-humanas, na realidade humana. Esse fenômeno é difícil de ser entendido pela filosofia ocidental, que o pensador entende ser insuficiente para abordar os problemas do conhecimento e da verdade, ficando distante da realidade. Estimulado pela leitura feita na juventude da obra “Princípios da filosofia do futuro” de Ludwig Andreas Feuerbach, e posteriormente de seus contemporâneos F.Rozenzweig, Gabriel Marcel, Ferdinand Ebner e outros, Buber desenvolve sua teoria dialógica, conhecida como filosofia do diálogo, e mais conhecida ainda como “**eu e tu**”, que abordarei adiante com um pouco mais de detalhes, para explicar esse processo da transcendência.

A primeira experiência do homem é a relação com outro ser humano, o que deve ser resolvido antes, e, tal como há um eclipse entre Deus e o homem, também há uma fronteira “entre” um e outro ser, que Buber chama de “protocategoria da realidade humana”⁵⁶ a qual se realiza em diferentes graus. O grau maior decorre da transcendência de um ser na relação dirigida ao “Tu eterno”, quando Deus se converte no tu do homem.

Luis Miguel Arroyo Arrayás, na Introdução de “Eclipse de Deus”, comenta que: “Levinas censurou Buber pelo caráter excessivamente formal, em sua opinião, da noção de encontro ou relação, inclusive quando essa noção é aplicada no âmbito da religiosidade”.⁵⁷ Continuando essa menção a Buber, Levinas ressalta a importância do grande tema que aporta a filosofia de Buber: “(...); que a esfera imanente possa ser quebrada, que uma proximidade irreduzível pudesse alterar a ordem”.⁵⁸

Por fim, em relação ao pensamento de Buber e o judaísmo contemporâneo, Levinas conclui, afastando-se da objetivação e da ontologia da filosofia ocidental criticada por esse pensador que:

... se possa sair do mundo ou do ser, e que mais além do ser e do ente, alguém possa aproximar-se ou ser aproximado, eis aqui o tema de uma investigação que postula Deus como um ser grande, nem como Outro humano maior que todo próximo, senão que quer, antes de falar de Deus, dizer a proximidade, descobrir de onde vem a voz e como se desenha a pegada [o sinal, o passo].⁵⁹ (Acrescentei o sinônimo).

Outra preocupação de Buber é com a religiosidade do judaísmo em diáspora, e é com fulcro no chassidismo que vai apresentar sua visão de judaísmo.

O “apóstolo de judaísmo para a humanidade”⁶⁰. Martin Buber nascido, criado e vivendo toda sua vida no chassidismo, sem sombra de dúvida, é considerado a melhor expressão do pensamento judaico desde que, mais conhecido, faz desse pensamento uma fonte de reflexão para adaptação à contemporaneidade para a busca de sentido à vida. Ele já havia discutido religião e filosofia, e detectado fronteiras entre o

⁵⁶ BUBER, Martin. *Eclipse de Dios*. Salamanca/ES: Ediciones Sígueme, 2003. Traduzido por Luis Miguel Arroyo Arrayás e José María Hernandez. (Colección Hermeneia, nº 56). Introdução, p. 23.

⁵⁷ BUBER, Martin. *Eclipse de Dios*. Op. cit. Introdução, p. 23 (Tradução livre do espanhol pela autora).

⁵⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós, 1997. Tradução por Roberto Ranz Torrejón e Cristina Jarillor Rodal. (Colección Esprit, nº 27), p.34. (Tradução do espanhol pela autora).

⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Op. cit., p.34. (Tradução do espanhol pela autora).

⁶⁰ SCHOLEM, Gershom. *O Golem, Benjamin, Buber e outros justos: Judaica I*. Op. cit., p. 131.

ser e Deus e entre dois seres, ambas coexistindo, a fronteira do eclipse de Deus, e o espaço, o entre, seres humanos. Não se trata agora da busca da garantia de salvação na religião, nem de crença por confiar cegamente na revelação sem questioná-la, nem tampouco de fé como argumento final, considerada por ele como uma decisão pessoal, a partir da realidade pessoal do eu.

Gershom Scholem critica Buber por seu método de análise, que coloca o chassidismo como fenômeno espiritual distanciado da história, que ele considera desinteressante, como consequência, omite, despreza muito material de valor histórico do chassidismo em um critério seletivo que só emprega o que está associado a sua própria interpretação, sobre seu significado.⁶¹

Levinas censura veementemente a Gershom Scholem que critica Buber no que se refere ao método por este empregado, ressaltando que Scholem “*o grande historiador da cabalá na Universidade de Jerusalém, compara a imagem do chassidismo obtida pelo método buberiano ao que seria a imagem do catolicismo traçada a partir da hagiografia, sem referência à teologia*”.⁶² Donde se deduz que Scholem não concebe a possibilidade de falar sobre chassidismo sem que haja referência à história e sem manter a tradição da cabalá, uma vez que é historiador e historiador da cabalá.

Da mesma forma Levinas reprocha Scholem quando critica Buber em relação ao conteúdo de suas obras posteriores, ao desconsiderar os elementos gnósticos e teosóficos da cabalá, os quais, em suas formas populares, deram origem ao chassidismo, dizendo que justamente as obras posteriores de Buber são as que criaram a reputação do chassidismo no mundo, pois, “*para Buber viver religiosamente jamais coincidiu com a vida segundo uma religião, mas tampouco há significado para ele o entusiasmo*

⁶¹ Esse método ou critério seletivo de Martin Buber não é novidade, já o havia feito Marcião, tido pelos historiadores como um heresiarca, ou seja, chefe de uma seita herética, que chegou a Roma por volta de 140 d.C., criando com seus fiéis uma comunidade própria. Buscando conquistar a simpatia dos romanos, propõe deixar o judaísmo para os judeus e do cristianismo só aceitar o que era realmente novo. Suas referências são Lucas e Paulo, que foi por aquele influenciado. Propõe o verdadeiro Evangelho, uma versão sua, que contém, sob sua ótica, só as cartas do Apóstolo Paulo e o evangelho de Lucas. A Igreja romana reagiu severamente contra o herege, mas assim mesmo sua igreja dissidente floresce e dura até pelo menos o final do século. O mesmo critério foi adotado pelo positivista Hans Kelsen, que faz referência a Marcião dizendo que agiu a seu exemplo, quando estuda a justiça nas Sagradas Escrituras, como cita em sua obra *O que é justiça*, traduzida por Luís Carlos Borges, publicada em 3ª edição, por São Paulo/Brasil: Martins Fontes, 2001, p. 378 e 379.

⁶² LEVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Op. cit., p. 24. (Tradução do espanhol pela autora).

místico".⁶³ E ainda critica Scholem por propor uma relação com Deus pelo temporal, que é mais platônico que existencial.

Levinas vai além, dando relevo ao humanismo de Buber com a exaltação dos instantes do tempo banal dizendo:

Como em numerosas visões modernas, o homem, ou o Eu, seria essencialmente o que é suscitado pelo mesmo drama do ser para reunir, para reparar, para erguer o caído. Emprego a mesma terminologia de Buber para enunciar o tema principal da interpretação que ele dá ao chassidismo.⁶⁴ [Grifei].

Buber enfatiza a religiosidade do chassidismo porque é a seu ver um fenômeno espiritual e não histórico, ora, se assim for, há de ser conhecido pela razão e sobre isso pensa desde a mais tenra idade.

Na primeira fase de sua vida, o misticismo chassídico encanta o adolescente Buber, era a cabalá transformada em *ethos*. Na fase adulta, participando de um pensamento ativado pelas circunstâncias da época, renuncia ao misticismo e, como diz Scholem, se coloca à frente do que hoje se denominaria existencialismo religioso. Sem embargo, na maturidade de muitos anos vividos, não se opõe a cabalá, mas a vê como gnose, como conhecimento esotérico transmitido por tradição.

Buber acaba por criticar o chassidismo porque nele vê duas formas de consciência religiosa, uma que considera um gnosticismo cabalístico na medida em que a tradição cabalística é submetida à especulação teosófica dos mistérios divinos, com a qual não concorda e outra, que lhe parece mais adequada, porque traz os mistérios divinos ao mundo do homem fazendo-o encontrar Deus. Esta é que permite a realização do Aqui e Agora, afirmando a realidade.

É na extensa coleção de lendas, biografias e contos, acessíveis ao mundo do homem que Buber baseia-se quase que exclusivamente, com isso ele retoma a tríada metafísica Deus-homem-mundo, um encontro que se dá pela transcendência, que mais tarde, lendo Levinas e usando sua terminologia, diria que é a intriga da transcendência e da responsabilidade.

⁶³ LEVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Op. cit., pp. 25 e 26. (Tradução do espanhol pela autora).

⁶⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Op. cit., p. 23. (Tradução do espanhol pela autora).

Sim, porque Buber coloca a responsabilidade do homem como infinitamente superior a qualquer dogma da religião instituída, quando diz: “*Não mais a ação estabelecida, mas a consagração de toda a ação torna-se decisiva*”, é quando Scholem observa que esta “consagração” tem o sentido de intensidade moral e a responsabilidade que determina o *como* na relação entre o homem e sua ação, mas não seu conteúdo ⁶⁵, inconformado com essa mal dita modernização do chassidismo, Scholem classifica o pensamento buberiano de anarquista religioso e existencialista.

Martin Buber é um pensador fascinante, todavia, de momento, não me é permitido derivar para um estudo mais acurado de sua obra, por essas pinceladas dadas até aqui, é possível constatar não somente a motivação de seu pensamento ao de Levinas, como sua importância na difusão do judaísmo, porque para ele o chassidismo é o judaísmo, dessa maneira, atualmente é possível constatar que, tal como Maimônides na Idade Média, esse grande pensador da modernidade serviu de ponte entre os pensamentos orientais e ocidentais ao apresentar pela primeira vez um cânon do que é o chassidismo, tendo ainda a preocupação de manter o judaísmo na diáspora, por meio da atualização da responsabilidade de acordo com as circunstâncias do ser no mundo.

Como é possível ter essa espiritualidade nas tormentosas modernidade e pós-modernidade? Como crer em Deus e não na ideia de Deus? Por que crer e até ter fé se Deus está morto? Se acaso Deus não está morto, por que ver somente a luz encoberta por seu eclipse?

2.1 - Eu e Tu

Martin Buber, esse homem que passou toda sua vida pensando em Deus, preocupado com a união do povo judeu em um Estado sionista, preocupado com a preservação do judaísmo religioso na diáspora, preocupado com o Outro e com a paz entre árabes e judeus em uma vida em comum, assolado por numerosas dúvidas decorrentes de cada uma de suas preocupações, finda por construir uma teoria dialógica que se torna conhecida comumente como “Eu e Tu” sobre a qual faço uma brevíssima

⁶⁵ SCHOLEM, Gershom. *O Golem, Benjamin, Buber e outros justos: Judaica I*. Op. cit., p. 31 a 34.

consideração neste tópico, em face de que o objetivo é destacar a reflexão de Levinas sobre sua teoria.

O jovem Martin Buber, do encantamento da mística chassídica, a seus olhos quase panteística, do mundo-em-Deus, na idade adulta, busca situar-se na espiritualidade real e sensível com Deus, sem abandonar o judaísmo onde estão suas raízes, o que levou Von Zuben atribuir-lhe “autoafirmação judaica”, uma vez que tem o propósito de manter-se leal a seu povo.

Buber crê que há um universo mais que o humano do existencialismo sartreano, ainda que esse universo esteja na subjetividade do Eu; não aceita a morte de Deus preconizada por Nietzsche, ao qual contesta com sua obra “O eclipse de Deus”; não aceita as ideias de Heidegger, de um Deus indigente e de negativa de toda religião, especialmente as consideradas proféticas, como o judaísmo e o cristianismo, de modo que o rejeita, pelo erro de vincular a verdade com as atrocidades de Hitler, também não lhe faz sentido o pensamento de Jung, de que Deus não é mais do que o conteúdo psíquico em si mesmo, o quê para ele é um gnosticismo.

Entre a razão e a experiência, pensamento e vivência, descobre a dualidade em tudo, onde dois conceitos mantêm entre si uma relação essencial, que pode inclusive ser de oposição, tanto que inicia sua obra mestra, “Eu e Tu”, com a seguinte proposição: “*O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude*”⁶⁶.

O judaísmo é real e vivencial, não cabe nele o misticismo, na dúvida, Buber vai procurar compreendê-lo também pesquisando no budismo, no taoísmo e no próprio judaísmo, particularmente no chassidismo, o resultado não é o rechaço total, porém, uma proposta de modernização do misticismo chassídico, totalmente distinto do panteísmo, mais real, mais acessível e separado do judaísmo, deste, que une os judeus mesmo estando na diáspora. Eis aí dualidades: judaísmo e misticismo, filosofia e religião, reflexão e ação.

O pensamento filosófico buberiano desenvolve-se amalgamado na sua experiência vital com a teoria filosófica, nesta, normalmente sofre influências teóricas de pensadores e movimentos filosóficos de sua época, nem sempre confessadas por ele,

⁶⁶ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Op. cit., 1ª Parte, 1ª, p. 3.

a exceção de Feuerbach, a chave com que abriu a porta para a construção de sua teoria dia-lógica, pois em “O problema do homem” declara “*sua dívida para com Feuerbach, que dele recebeu o impulso decisivo com relação ao sentido do Eu e do Tu e, de modo geral, no que diz respeito à questão antropológica*”⁶⁷.

Antes de fazer reduzidíssima leitura, ou melhor, breve anotação sobre a obra prima de Buber - “Eu e Tu” – é conveniente referir, como feito por Von Zuben⁶⁸, às principais categorias da teoria dialógica buberiana, que são: palavra, relação, diálogo, reciprocidade como ação totalizadora, subjetividade, pessoa, responsabilidade, decisão-liberdade, inter-humano, às quais acrescento *entre*. Com elas se instaura a fenomenologia da relação, a partir de um princípio ontológico, que se concretiza em um postulado antropológico, que refletirá na educação, na política e na sociologia.

O diá-logo. “Eu e Tu” é dividido em cinco partes, para este trabalho será enfocada a primeira delas, a qual por sua vez é subdividida em três seções: Palavra, História e Deus, que a meu ver são correlatas a Homem-Mundo-Deus, e porque nela está a estrutura da teoria dialógica de Buber, também conhecida como a teoria do encontro.

Se para o homem tudo é duplo em sua atitude, sua primeira forma de atuar é pela palavra, então a palavra há de ser dual, a essa palavra de vocábulos emparelhados Buber chamou de *palavra-princípio*, por ser um princípio ontológico e fenomenológico, por estabelecer a relação básica do homem com o outro e com as coisas.

Diz Buber que essas palavras-princípio são os pares EU-TU e EU-ISSO, ou, EU-ELE, EU-ELA, onde EU-TU só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade, e quando proferida, quem a proferiu, nela penetra e permanece. Em contrapartida, o ISSO domina alguma coisa por objeto e o TU é relação e do mesmo modo nela permanece⁶⁹.

Para que servem as palavras-princípio? A palavra-princípio EU-ISSO é para fundamentar a experiência que se processa no EU, nele, e não entre ele e o mundo; a EU-TU é para fundamentar a relação que Buber subdivide em três esferas: a vida com a

⁶⁷ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Op. cit., Introdução p. XXIII.

⁶⁸ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Op. cit., Introdução p. XLIII.

⁶⁹ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Op. cit., 1ª Parte, 1ª, p. 3.

natureza, a vida com os homens e a vida com os seres espirituais. É pela *presença* que o EU pode recepcionar o TU e fazer a invocação de cada esfera.

Como se estabelece a relação EU-TU? É por meio do *encontro*, o TU encontra-se com o EU, sendo que este só se torna EU essencial quando, em sua totalidade, endereça ao TU a palavra-princípio EU-TU. É nesse momento que o EU se realiza. E como acontece o encontro? Acontece quando não há obstáculo no meio, ou seja, no *entre* o EU e o TU.

A presença presente não é o momento presente impresso no tempo cronológico, e sim quando existe *presença*⁷⁰, *encontro*, *relação*. Para Buber: *O essencial é vivido na presença, as objetividades no passado*⁷¹.

A *relação* o que é? Quando se dá a relação? A relação é imediata e se dá em uma ação sobre o que está *face-a-face* (*Er Liebt mir Gegenueber*)⁷², momento em que o TU se revela e onde o EU está só. O *acontecer* do encontro e daí despontar a relação, é um *evento*, como a partir do evento do encontro tudo se sucede muito rapidamente, aflora o mundo do ISSO, onde o EU pode e deve viver, ou mais, “*o homem não pode viver sem o ISSO, mas aquele que vive somente com o ISSO não é homem*”⁷³. Para melhor entender trago as palavras do próprio Buber:

O sentimento da ação não é tão evidente quando se trata da relação com o TU humano. O ato essencial que instaura aqui a imediatez é comumente interpretado em termos de sentimentos e, por isso mesmo, desconhecido. Os sentimentos acompanham o fato metafísico e metapsíquico do amor, mas não o constituem: aliás estes sentimentos que o acompanham podem ser de várias qualidades. O sentimento de Jesus para com o possesso é diferente do sentimento para com o discípulo-amado; mas o amor é um. Os sentimentos, nós os possuímos, o amor acontece.

O amor que acontece quando é estabelecida a relação, de outro modo de dizer, estabelecida a relação da qual emana um sentimento, um sentimento que acontece é que

⁷⁰ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Op. cit., Nota do Tradutor 5, p. 159: *Gegenwart* significa presença e presente. É um dos termos chaves em EU e TU. Presente como oposto ao passado e ao futuro e presente como “em presença de”. O presente como momento presente transcende de algum modo o puro instante unidimensional na intersecção de duas facções do tempo. O presente em Buber evoca-nos o “instante” kierkegaardiano que é decisivo e pleno de eternidade; ele é a plenitude dos tempos. Na Primeira Parte de EU e TU Buber emprega o substantivo abstrato *Gegenwaertigkeit* que pode ser traduzido por presentidade.

⁷¹ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Op. cit., 1ª Parte, 1ª, p. 15.

⁷² BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Op. cit., 1ª Parte, 1ª, p. 16.

⁷³ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Op. cit., 1ª Parte, 1ª, p. 39.

é o amor, que nada mais é do que o acontecimento da responsabilidade, o amor é a responsabilidade do EU para com o TU, responsabilidade que se configura por estarem o EU e o TU em estado de *igualdade, de reciprocidade, de equidade*, conforme exemplo de Buber: “até aquele crucificado durante sua vida na cruz do mundo por ter podido e ousado algo inacreditável: amar os ‘homens’”⁷⁴. E só para fazer constar, para o autor em comento, o ódio é um amor que permanece cego, que tem atitudes negativas a impedir que o EU diga TU, sendo a mais difícil das hipóteses a de estabelecer a relação quando o EU não sente nem amor nem ódio.

Falando em sentimentos, considerando que na teoria buberiana é fato irremediável o de que cada TU, ao término, ou esgotamento da relação deve tornar-se um ISSO, num procedimento ou processo cíclico de partida, de ida, surge a *melancolia*, sentimento distinto quando da chegada do TU, que é de benevolência, ou como dito por Buber: “O ISSO é a crisálida, o TU a borboleta”⁷⁵. Como se trata de um processo cíclico, à melancolia segue a nostalgia, motor propulsor da busca do vínculo cósmico do ser para transformar-se no TU verdadeiro.

É sabido que o historiador Gershom Scholem critica Buber por não considerar a história do e no chassidismo, por que então na segunda parte da primeira de “EU e TU” Buber se dedica a falar da história? É que essa história dessa obra é a da relação entre o EU e o Mundo, é antropológica, é filosófica e não um estudo histórico-científico do chassidismo. Melhor resposta há sido dada por Levinas em “Fuera del Sujeto” ao questionar:

Ainda se impõe uma observação prévia. Poderíamos estranharmo-nos de que ante o desencadeamento de tantas forças, violências e voracidades que enchem nossa história, nossas sociedades e nossas almas, tenhamos ido a buscar em EU e TU ou na responsabilidade-de-um-homem-para-com-o-outro-homem as categorias do Humano. Assombros de muitos espíritos nobres. (...) A humanidade do humano, não está acaso na aparente contra natura da relação ética com o outro homem, a crise mesma do ser enquanto ser?⁷⁶

A terceira parte da primeira parte de “EU e TU” trata de Deus, ou o TU *eterno*, o completamente Outro, que Buber assim define:

⁷⁴ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Op. cit., 1ª Parte, 1ª, p. 17.

⁷⁵ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Op. cit., 1ª Parte, 1ª, p. 20.

⁷⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Op. cit., p. 57. (Tradução livre do espanhol pela autora).

O que é o eterno: o fenômeno primordial presente no aqui e agora que nós chamamos Revelação? É o fenômeno pelo qual o homem não sai do encontro supremo do mesmo modo como entrou. O momento do encontro não é “vivência” que surge na alma receptiva e se realiza perfeitamente; algo aí acontece no homem.⁷⁷

O TU eterno em essência não pode se reduzir a ISSO porque não é encontrado no mundo, nem fora dele, também não é metáfora como em “Eu creio que ele é”, vez que TU não é metáfora. E como é possível falar em encontro com Deus? É um encontro que não acontece para que o homem se ocupe de Deus, mas para que prove o sentido do encontro em suas ações no mundo.

Esse encontro exige que o EU esteja na totalidade, ou seja:

Esta é a atividade do homem que atingiu a totalidade, a atividade que se chamou o fazer-nada, onde nada mais isolado, nada parcial se move no homem e, também nada dele intervém no mundo; onde é o homem total, encerrado e repousado em sua totalidade que atua. Ter conquistado a firmeza nesta disposição, significa estar preparado para o encontro supremo.⁷⁸

Acontece o encontro EU-TU eterno por obra deste Tu eterno, e a relação se estabelece pelo Verbo, não propriamente uma palavra proferida e ouvida, mas como um sopro, algo mais íntimo, que supera o inter-valo e faz com que o EU confirme o TU eterno em seu ser, e confirme que lhe ocorre uma transformação, alteração ou *conversão*, que é o estabelecimento da *alteridade* nele, por quanto há sido contemplado com a *revelação*.⁷⁹

Resistindo a tentação de seguir adiante com Martin Buber, paro após ter dado uma visão panorâmica do porquê esse filósofo há provocado em Levinas a reflexão sobre o outro, ainda que indiretamente, como responsabilidade ética.

⁷⁷ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Op. cit., 1ª Parte, 3ª, p. 126.

⁷⁸ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Op. cit., 1ª Parte, 2ª, p. 89.

⁷⁹ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Op. cit., Nota do Tradutor (Von Zuben) 3, p. 168: Deus é o sentido para o homem, o ser-com-Deus, o diálogo do EU-TU eterno é o mesmo do “Terra e o Céu”, ou seja, criação, revelação e redenção.

Em suma, a influência do pensamento de Martin Buber em Emmanuel Levinas para reflexão é notória, confirmada não só pelas referências deste em suas obras, como pelos vários ensaios que escreveu sobre a obra buberiana.

O pensamento e a teoria de Buber são essencialmente judaicos, voltando alguns séculos atrás, é possível constatar as raízes quer sejam nos conceitos, nas categorias, na ética, na preocupação de adaptar os milhares ou seculares princípios à época contemporânea, além da grande preocupação para com o Outro e a permanente busca do sentido da vida.

Os efeitos do pensamento de Buber repercutiram até mais no Ocidente do que no Oriente, houve a divulgação e renovação do chassidismo, despertou o interesse do estudo científico da mística judaica sem abandonar a tradição, defendeu o sionismo como meio de união dos judeus mesmo que em diáspora, contribuiu para elevar o nível social e cultural dos judeus, ou como disse Levinas, foi ele quem chamou a atenção do mundo para um judaísmo vivo.

Buber não se identifica com nenhum movimento filosófico, ainda que possa ter uma ou outra aproximação com algum deles. Sem embargo, não há como negar que é um pensador essencialmente humanista, que acreditava no ser humano independente de ser judeu, sua intenção era fazer com que o ser humano se afastasse da nostalgia do humano, tão característica da época e encontrasse sentido para a existência, afinal *“Destino e liberdade juraram fidelidade mútua. Somente o homem que atualiza a liberdade encontra o destino”*⁸⁰

A obra de Buber não é religiosa no sentido de religião, é uma obra eivada de religiosidade, da sua própria religiosidade, fruto de sua vivência ou experiência, seja como for, ele tinha a meta de orientar o ser humano para um caminho que lhe desse sentido relacional na sociedade em comunidade. Ainda que isso soe como sionismo é bom lembrar que vida e obra de Buber estão vinculadas entre si e nele, em seu pensar. Seria como disse Levinas, reafirmando a realidade:

Um mundo sem Deus é, penso, um mundo no qual, segundo Dostoievsky, tudo está permitido, no qual o real esgota sua significação em suas aparências e no qual há que ser ‘realista’. Um Deus sem mundo é uma vida espiritual sem domínio sobre o real, uma vida de pura evasão, que

⁸⁰ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Op. cit., 1ª Parte, 2ª, p. 62.

um deixa de levar a sério quando terminam os momentos de ócio que se outorgaram a essa vida
81.

Não se trata de uma obra intimista, ao contrário, é universal, ela é feita como contestação de um *status quo*, ela é, como diria Maimônides, uma crítica social racional, à medida que mostra outro caminho para a existência das pessoas, é Buber um profeta. Sendo assim, é uma obra inserida no âmbito da política, o que levou Von Zuben a dizer: “*O seu socialismo utópico repousava sobre uma verdadeira metafísica da amizade, do encontro dialógico*”⁸².

Também se dedicou a educação, teve publicados alguns trabalhos da mesma forma pautados na ontologia da relação dialógica, como “Sobre a Educação”, “Sobre a formação do caráter” e “Discurso sobre a Educação”, como ele mesmo disse em seu Post-Scriptum de 1957: “*O curar como o educar não é possível, senão àquele que vive no face-a-face, sem contudo deixar-se absorver*”⁸³.

Para o filósofo o diálogo entre a Terra e o Céu contraria ao ser humano contemporâneo a verdadeira história da humanidade, assim é que de 1.925 a 1.962 dedicou-se a tradução da Bíblia hebraica para o alemão, fazendo uma verdadeira exegese, objetivando torná-la acessível à compreensão dos leitores. Nos quatro primeiros anos dessa tarefa teve a cooperação de Franz Rosenzweig, que veio a falecer e Buber prosseguiu só no trabalho. Apesar da morte prematura de Rosenzweig, este foi outra fonte de influência para Levinas.

3 – FRANZ ROSENZWEIG

Franz Rosenzweig nasceu em 25 de dezembro de 1886 na cidade de Kassel (até 1926 era designada Cassel), uma cidade independente alemã, situada no norte do Estado de Hessen, no Centro da Alemanha, fato que sugere ter sido judeu asquenazita, corrente liberal do judaísmo, seus pais eram considerados os mais ricos e influentes na cidade e ele foi filho único. Demorou a definir sua orientação profissional, estudou hebraico,

⁸¹ LEVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Op. cit., p. 22. (Tradução do espanhol pela autora).

⁸² BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Op. cit., Introdução, p. LXIX..

⁸³ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Op. cit., PS, p. 152.

violino, medicina, história, até descobrir a filosofia; tendo por Tutor Meineck concluiu o doutorado com tese sobre Hegel.

Influenciado por seu primo Eugen Rosenztock que se converteu ao cristianismo, pensou em fazer o mesmo no período entre julho a outubro de 1913, mas em 11 de outubro os judeus teriam a data religiosa do Yom Kippur, conhecido como o Dia do Perdão, quando a comunidade reunida na sinagoga faz orações silenciosas durante vinte e cinco horas, o mesmo tempo em que as pessoas permanecem em completo jejum, inclusive de água, para sentir as dificuldades por quantos passam por diversos sofrimentos pelo mundo. Ao final desse tempo de reflexões e orações, a comunidade se reúne na própria sinagoga para o desjejum em um jantar com as comidas típicas. Rosenzweig participou do ato religioso e resolveu permanecer no judaísmo.

Prosseguiu fazendo cursos, inclusive com o neokantiano Hermann Cohen, quando ocorre a Primeira Grande Guerra e ele participa como artilheiro nos Balcãs. Nesse período comunica-se por cartas com sua mãe, agora viúva e seu primo Rudolf Ehrenberg, a quem informa sobre seu projeto que resultou ser sua obra prima “A Estrela da Redenção”, afinal publicada em 1921.

Em 1918 regressa da Guerra, casa-se, tem um filho e abandona a carreira de professor universitário, para em 1920 mudar para Frankfurt del Main, cidade de Goethe, como observa Miguel García-Baró ⁸⁴, onde funda a Instituição Lehranstalt, que se torna o centro intelectual do judaísmo alemão, com professores como Buber, Scholem, Fromm, mais tarde transferido para Berlim.

Após a publicação de “A Estrela da Redenção”, sem uma data precisa, Rosenzweig é acometido pela gravíssima, rara e triste enfermidade esclerose lateral amiotrófica, conhecida atualmente como ELA; aos trinta e quatro anos, no verão de 1922 já tem dificuldade para falar e escrever. A enfermidade vai lhe limitando cada vez mais sem o impedir de trabalhar e são muitas as publicações, ao final, como indica García-Baró, ditando à sua mulher com o movimento dos lábios. Foram oito anos em que o EU Rosenzweig esteve aprisionado em um corpo inerte, até 12 de dezembro de 1929, quando morreu, poucos dias antes de completar 43 anos.

⁸⁴ ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la Redención*. Salamanca/Espanha: Sígueme, 2ª edição, 2006. Edição traduzida, preparada e edição de Miguel García-Baró. (Coleção Hermeneia, nº 43), p. 13..

Muito haveria para ser dito sobre as obras de Rosenzweig em uma análise teórica, distanciando do objeto deste trabalho. Como aqui o enfoque é a influência que exerceu em Levinas, considerando que pode ser pela convergência ou divergência de ideias, desta feita uso preferencialmente, como referência, a manifestação do próprio Levinas no ensaio “Franz Rosenzweig: um pensamento judeu moderno”, que faz parte da obra levinasiana “Fora do Sujeito”⁸⁵, e me atenho “A Estrela da Redenção”.

A simples análise do Índice de “A Estrela da Redenção” já apresenta uma estrutura totalmente diferenciada das obras de Maimônides, de Buber, vistas anteriormente. A obra é dividida em três capítulos, dos quais extraí tópicos que podem ser comparados entre eles, que dão ritmo à obra, onde é possível constatar uma progressão conforme quadro que fiz, a seguir:

<i>CAPÍTULO I</i>	<i>CAPÍTULO II</i>	<i>CAPÍTULO III</i>
Os elementos ou o mundo perpetuo ante mundo	A rota ou o mundo sempre renovado	A figura ou o supra mundo eterno
Mundo	Homem	Deus
Morte	Fé	Vida Eterna
Deus – Metafísica	Criação: Gramática de logos (a linguagem do conhecimento)	O fogo ou a vida eterna: judaísmo
Mundo – Metalógica	Islã: religião da razão	Os raios ou o caminho eterno: cristianismo
Homem – Metaética	Teoria da Arte	A estrela ou a verdade eterna: verificação
Conceitos estéticos fundamentais: essência	Revelação: Gramática do Eros (a linguagem do amor)	Porta
Caminho	Teoria da Arte (cont.)	Retrospectiva
Mirada retrospectiva	Redenção: Gramática do Pathos (a linguagem do ato)	Perspectiva
Mirada prospectiva	Teoria da Arte (conclusão)	
	Umbral	
	Retrospectiva	
	Perspectiva	

⁸⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Op. cit., pp. 63 a 80. Ensaio publicado em : “Revue de théologie et de philosophie, n° 98, Lausanne; 1965.

Nessa análise inicial, primeira, de mirar para entender, depois aproximar para conhecer aos poucos, o título chama a atenção, “A Estrela da Redenção”, é preciso entender o nome porque, se as obras judaicas não abandonam o uso da metáfora, em Rosenzweig há uma complicação a mais, o uso de signos. Questionado sobre o método aplicado, contestou que esse é o método judeu, o seu método, o qual foi defendido por Levinas em uma conferência em 1948, que afirmou ser a linguagem desse autor em estudo, uma linguagem viva, uma prioridade sobre aqueles que se contentam em tematizar as coisas a fim de as conhecer ⁸⁶.

O que é “A Estrela da Redenção”? Conforme o próprio autor, que só ao final, no Capítulo III revela, quando faz a comparação entre o ato cristão e o ato judeu, que é um ato judeu assim descrito:

...a nós o instante nos mostra de outro modo a eternidade: não no irmão que está junto a nós, senão naqueles mais distantes de nós que estão no tempo: no mais velho e no mais jovem: no ancião que repreende, no garoto que pergunta, no avô que abençoa e no neto que recebe a bênção. E assim a ponte da eternidade se estende para nós outros desde o céu estrelado da promessa [Cf. Gên. 15,5] – que forma a abóboda do monte da Revelação, onde nasce o rio de nossa vida eterna – até a areia incontável da promessa [Cf. Gên. 22,17], que banha o mar ao que aquele rio vai desembocar. O mar do qual um dia surgirá a Estrela da Redenção, quando, semelhante a suas ondas, o conhecimento do Senhor transborde a terra [Cf. Is 11.9] ⁸⁷.

Inspirado por viver na cidade de Goethe, Rosenzweig o utiliza como recurso narrativo para prender a atenção do leitor na introdução do Capítulo III, na seção A vida de Goethe, O orador, começa com o primeiro verso de “Esperança”: “*Faz que o trabalho cotidiano de minhas mãos possa, alto destino, concluí-lo*”. Segundo Buber:

Disse Franz Rosenzweig que a verdade divina quer que “se a implore com ambas mãos”, com as mãos da filosofia e as da teologia. E continua: “A quem a invoca com a dupla oração do crente e do incrédulo, não se lhe negará”. Mas, qual é a oração do incrédulo?

Rosenzweig entende por ela a oração de Goethe a seu próprio destino que, a margem de si é ou não genuína, recorda a pregaria da rainha de Eurípedes ao *Ananke*, pregaria cujo Tu não é em

⁸⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. França: Imec GRASSET, 2009, nº 2, p. 44.

⁸⁷ ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la Redención*. Op. cit. p. 410. (Tradução livre do espanhol pela autora)

definitivo nenhum tu. Mas há outra oração, ainda mais distante do Tu, ainda que eu creio mais importante, que é a oração do filósofo ⁸⁸

Também é só no terceiro Capítulo que o judaísmo vai aparecer. Outro detalhe a ser considerado é que para Rosenzweig Deus não criou a religião, criou o mundo, com isso a palavra religião não aparece em “A Estrela da Redenção”, porque a religião é anterior a totalização da filosofia, e acaba por contestar a Hegel.

Rosenzweig cria a teoria do conhecimento messiânico, que ele chama de teoria da verdade, por ela cria novas categorias, fundamenta com termos contraditórios, estabelece um núcleo, que é a eternidade, ao redor do qual gravitarão as categorias com as quais joga: passado, presente e futuro, ciente de que, em uma análise teórica aprofundada sobre esse autor implicasse um desenvolvimento de cada categoria, neste caso, mais a título de ilustração, é possível apresentar as relações de maneira esquematizada, como segue:

- Mundo – Homem – Deus, a relação entre eles três é a vida, interpolando as categorias, em outras palavras, um na vida do outro, tem-se:
- Deus e o mundo, o vínculo é *precisamente* Criação, tempo passado.
- Deus e o homem, o vínculo é *precisamente* Revelação, tempo presente.
- Homem e o mundo, o vínculo é *precisamente* Redenção, tempo futuro.

O tempo entra em relação com a eternidade na Redenção e esboça o porvir, torna-se tempo futuro, é onde o Eu aprende a dizer Tu a um Ele, e pode falar “nós outros”.

Outra característica do pensamento rosenzweigueano é a de que, não sendo um pensamento teológico, à semelhança da “Cidade de Deus” de Santo Agostinho, estabelece a vida em comunidade, onde, como diz Levinas, sendo uma comunidade de fiéis, defende a subjetividade e não o subjetivismo, e, ainda como Kierkegard não aborda a atuação dessa comunidade no sistema do Estado. Sem embargo, a comunidade religiosa propicia formação de conceitos religiosos, desde que com base na antecipação

⁸⁸ BUBER, Martin. *Eclipse de Dios*. Op. cit. p. 75.

da eternidade, da Redenção, e não sobre dogmas quaisquer. Isso é válido tanto para o judaísmo como para o cristianismo.

Essa formação de vida comunitária parte do que entende por judaísmo, na referência feita por Levinas: *Separado por uma separação sem fronteira e que não delimita nenhuma nação, o judaísmo vive a união de todos e o contato com todos. É a paz no mundo* ⁸⁹.

A teoria de Rosenzweig inclui o cristianismo, que diz ter a vocação messiânica, que evangeliza o mundo divulgando fé e dogma, e isso porque a via, ou o caminho, é feito pelo cristianismo, em palavras de Levinas: *“sua homenagem ao cristianismo consiste em seguir sendo judeu”* ⁹⁰. Mais ainda, adverte Levinas que a inclusão do cristianismo na teoria desse autor tem precedentes em Judah Halevi e Maimônides, que reconheciam a missão do cristianismo.

Ou seja, Franz Rosenzweig mantém sua teoria e inicia sua apresentação com a morte, dela afastando a totalidade, que não lhe dá sentido, para ele cada um morre irredutivelmente por sua conta, e Levinas registra que, a redução à irredutibilidade é o movimento do novo pensamento de uma filosofia caracterizada pelo retorno, o qual vai marcar o pensamento judeu contemporâneo.

Por ter se tornado contrário a Hegel, vindo a ter antagonistas entre os neo-hegelianos, que atribuíam a sua obra, ser mais de um pensador e de um teólogo do que de um filósofo, Rosenzweig lhes respondeu, de acordo com Levinas, deste modo:

...a experiência teológica não é a incomunicável experiência mística nem o recurso ao “conteúdo” da revelação, senão a existência objetiva das comunidades religiosas, a totalidade de significados que articula seu mesmo ser, existência religiosa tão antiga como a história” ⁹¹.

A vida de Rosenzweig foi curta, deixou uma obra vasta e de profundidade, abriu caminho para novas investigações, colocou o cristianismo ao lado do judaísmo, um complementando o outro em busca de paz ao mundo, não sabia que posteriormente viriam outros flagelos, o terror da Segunda Guerra Mundial e o Holocausto (Shoá em hebraico). *“Rosenzweig será o filósofo da universalidade judia, mas de uma*

⁸⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Op. cit., p. 75. (Tradução do espanhol pela autora)

⁹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Op. cit., p. 77 (Tradução do espanhol pela autora)

⁹¹ LEVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Op. cit., p. 67. (Tradução do espanhol pela autora)

*universalidade de eleição, de um particular que existe para todos”*⁹², síntese sobre Franz Rosenzweig feita por Levinas.

Muitas das referências aqui feitas, melhor dizendo, a maior parte, tem base na grande admiração de Levinas a Rosenzweig, entretanto há diferenças entre ambos pensadores, como as apontadas por Ricardo Tim de Souza: Rosenzweig se mantém em uma unidade ontológica, ao passo que Levinas em uma fenomenologia antropológica que reafirma a ética de não indiferença com relação ao outro real.⁹³

⁹² LEVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Op. cit., p. 75. (Tradução do espanhol pela autora)

⁹³ TIMM DE SOUZA, Ricardo. *Pensar e instaurar a Paz – o pensamento de Rosenzweig e Levinas no núcleo dos acontecimentos do século XX*, em *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Luís Carlos Susin et alii. Porto Alegre/Brasil: EDIPUCRS, 2003, p. 234 a 236.

PARTE II

Emmanuel Levinas e sua circunstância

Aqui, continuando a não fazer análise crítica individualizada das obras dos autores que aqui se apresentam, todavia, prosseguindo nas referências, os designo a partir do próprio ponto de vista de Levinas, conforme menções que fez a ditos autores, por um motivo: ressaltar sua circunstância, o momento em que pensadores que lhe são contemporâneos, representativos dos movimentos filosóficos existentes na época que acabaram por motivá-lo a serem pensados, a que fossem refletidos, no sentido de “razoá-los”, como se diria em espanhol, levando o protagonista deste estudo a assumir uma posição crítica, a qual lhe permitiu juntar as peças do quebra cabeça de sua teoria da responsabilidade ética, em outras palavras, essa circunstância do meio filosófico francês contemporâneo foi o esmeril que permitiu a lapidação da teoria levinasiana.

1 – Fenomenologia

Suscintamente, fenomenologia é a ciência ou investigação filosófica, que tem por objetivo a descrição de um fenômeno - este que pode ser em sua essência, com o objeto desvelando-se em si -, ou ainda como objeto do conhecimento humano, pela relação sujeito-objeto.

Na contemporaneidade o conceito de fenomenologia tem sido enunciado como o foi por Edmund Husserl a partir de suas *Investigações Lógicas*, onde é denominada “fenomenologia pura” ou “fenomenologia transcendental”, e considerado uma ciência de essências (eidética) porque se faz por meio da “redução eidética”, ou seja, exclui fenômenos psicológicos e também porque o faz por meio da “epoché”, contemplação desinteressada, que inibe qualquer juízo sobre o existente espaço-temporal.

[...] Todo e qualquer ser mundano, espaço-temporal, é para mim – isso significa: vale para mim, e certamente porquanto o experiencio, percepciono, dele me recordo, nele penso de algum modo, o ajuízo, valoro, desejo, etc. Como é bem sabido, Descartes designou tudo isto pela palavra *cogitatio*. [...] Nestas *cogitationes* decorre a minha vida mundana no seu todo, a que pertence também a minha vida de investigação científica e de fundamentação. Eu não posso imergir vivencialmente, experimentalmente, pelo pensamento, não posso imergir valorativamente ou ativamente em nenhum outro mundo senão naquele que tem em mim próprio e a partir de mim próprio o seu sentido e validade. Se me coloco por sobre esta inteira vida e me abstenho de toda e qualquer consumação de uma qualquer crença de ser, que toma diretamente o *mundo* enquanto existente – se dirijo exclusivamente o meu olhar para esta vida, enquanto

consciência do mundo, então aproprio-me de mim próprio enquanto *ego* puro, com a corrente pura das suas *cogitationes*.⁹⁴

1.1. Husserl

Em um determinado momento da primeira metade do século XX, 1930, Edmund Husserl⁹⁵ (8/4/1859 a 27/4/1938) procedente de família judia tcheca, da Moravia, que em 1886 renega sua ascendência judaica e converte-se ao luteranismo, surge no cenário do conhecimento francês apresentado pelo jovem Emmanuel Levinas, por meio da tese doutoral “*Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*”⁹⁶, a qual coloca em evidência a ideia da fenomenologia, resultado da dedicação da vida do autor, passada em sua maior parte na Alemanha e totalmente dedicada “*a busca infatigável de um fundamento inquestionável do conhecimento*”⁹⁷.

Essa apresentação consta dos dois parágrafos de abertura da tese de Levinas:

O movimento fenomenológico que domina, neste momento mais do que nunca, a vida filosófica em Alemanha, foi inaugurado no começo de nosso século pelos trabalhos de Edmund Husserl. Em 1900-1901 aparecem as “*Logische Untersuchungen*” (Investigações lógicas), que, em aparência, não se ocupam mais do que o problema bem particular do fundamento da lógica, porém, os aportam para o pleitear e para o resolver, um método no qual o valor e o interesse pela filosofia em geral não passou despercebido a um grupo restrito, mas entusiasta, que se formou imediatamente em torno do Mestre.

Este método, ou melhor, esta maneira de filosofar é a alma do movimento fenomenológico. Praticado pelo criador da fenomenologia em seus livros e sobre tudo em seus cursos, é ela que reúne espíritos assim tão diferentes como os de Husserl, Scheler e Heidegger⁹⁸.

⁹⁴ HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. De acordo com o texto de Husserliana I/ Edmund Husserl, editado por Stephan Strasser. Rio de Janeiro/Brasil: Forense, 1ª edição, 2013. Tradução de Pedro M. S. Alves, pp. 58-59.

⁹⁵ HERRERO HERNÁNDEZ, Francisco Javier. *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2005. (Bibliotheca Salmanticensis. Estudios 275). Uma leitura para um conhecimento mais amplo sobre o vínculo de Husserl com Levinas na fenomenologia.

⁹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Nouvelle Série), e versão em espanhol: *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca/Espanha: Sigueme e DF/México: Epidermes, 2004. Tradução e apresentação de Tania Checchi (Colección Hermeneutica; 62).

⁹⁷ HUSSERL, Edmund. *La idea de la fenomenología*. Barcelona/Espanha: Herder, 2012. Introdução, tradução e notas de Jesús Adrián Escudero, p. 11. (Tradução do espanhol pela autora).

⁹⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Op. cit. p. 11, em espanhol, p. 21. (Tradução do francês pela autora).

O que observou Levinas na ideia da fenomenologia husserliana, distintamente das referências ao mesmo tema fenomenológico anteriormente feito pelos alunos de Husserl: J. Hering e Heidegger, e ainda por Schestov? J. Hering foi o primeiro a publicar uma obra sobre fenomenologia em França (*Fenomenologia e filosofia religiosa*) sem, contudo, aprofundar-se na teoria husserliana. Schestov criticou o racionalismo dessa fenomenologia. A Heidegger me referirei mais adiante.

A fenomenologia husserliana é uma refutação ao psicologismo dominante à época, “às ciências naturais em colaboração com o positivismo”⁹⁹, que eram os eixos em torno dos quais gravitavam os movimentos filosóficos em França. Coube então ao jovem Levinas a missão de introduzir essa teoria no círculo do pensamento francês.

Levinas leitor e mais tarde tradutor de Husserl, constata que a teoria fenomenológica de seu mestre é uma nova possibilidade, um novo modo de pensar, dinâmico, que permite passar de uma ideia a outra ou a uma categoria, ou a um conceito, de maneira objetiva porque é quando as ideias são filtradas pela consciência, enquanto consciência intencional, revelando o “sentido do ser”, como afirma: “*Nós queríamos estudar e expor a filosofia de Husserl, como se estuda e se expõe uma filosofia viva*”.¹⁰⁰

Agora bem, considerando que o tema aqui tratado é outro, para atender o contorno deste trabalho, em resumo, em meu entender, Levinas destaca em sua tese doutoral que a filosofia de Husserl não é propriamente um método formal a ser aplicado, como se fora uma receita a ser seguida, ao contrário, é um estudo do “sentido do ser”, que fornecerá a matriz à fenomenologia como método, para o conhecimento real do ser. E por quê? Porque há um conhecimento *a priori*¹⁰¹ do ser da coisa mesma, que é a *intuição*.

⁹⁹ HUSSERL, Edmund. *La idea de la fenomenología*. Op. cit., p. 13.

¹⁰⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Op. cit, p. 14, em espanhol p. 23. (Tradução do francês pela autora).

¹⁰¹ HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida/São Paulo/Brasil: Ideias & Letras, 3ª edição, 2006. Trad. Mário Suzuki. (Coleção Subjetividade Contemporânea). Capítulo I, § 16, p.56: Significando *a priori* material: que faz a distinção entre os conhecimentos que podem ser obtidos com a razão pura e os que podem ser obtidos com a experiência, aceitando-se esta proposta a partir do pensamento kantiano, como para Husserl: “*Se quisermos, portanto, preservar aqui as ressonâncias da crítica da razão de Kant [...], será preciso entender por conhecimentos sintéticos a priori, os axiomas regionais, e teríamos tantas classes irreduzíveis desses conhecimentos quantas são as regiões*”.

A partir da fenomenologia ou, determinado o sentido do ser, é que será possível estudá-lo [o ser] em suas propriedades ou desdobramentos, o que é feito diretamente no ser em si mesmo, no campo da ontologia. Ou ainda, há um direcionamento consciente a um ser, que se intui que seja o ser por conhecimento *a priori* como objeto de estudo.

Analisado como objeto ele é identificado como ser e o seu sentido, o que permite passar à identificação do ser em si mesmo, não mais o objeto a ser identificado, agora o ser em si e suas propriedades, desdobramentos, efeitos, o fenômeno constituído, que passa a ser o objeto da ontologia.

Este é o conhecimento do conhecimento: “*E este é o lugar da filosofia*”¹⁰² segundo Levinas. Do ponto de partida é possível ir além, até a ontologia, transcender o conhecimento do sentido desse ser até sua significação real, que Husserl chamou de fenomenologia transcendental. “*Para pôr um exemplo concreto: Husserl sustém que o problema central da fenomenologia transcendental, o da constituição do mundo pela consciência pura, introduz uma ‘dimensão’ propriamente filosófica no estudo do ser: só ali a significação última do real nos será revelada*”¹⁰³.

Por que fenomenologia transcendental? Porque para os movimentos filosóficos de até então os estudos não ultrapassavam os limites da ontologia, a fenomenologia, esse novo modelo de pensar vai mais além, transcende, gerando uma nova filosofia, repetindo a Levinas: “*Husserl, como Bergson, teve a intuição de sua filosofia antes de convertê-la em uma filosofia da intuição*”¹⁰⁴.

1.1.1. Sobre a fenomenologia de Husserl

Acompanhando o filósofo italiano Nicola Abbagnano¹⁰⁵ destaco em resumo, quatro resultados fundamentais da investigação fenomenológica de Husserl:

¹⁰² LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Op. cit. p. 16, em espanhol p. 25. (Tradução do francês pela autora).

¹⁰³ LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Op. cit. p. 15, em espanhol p. 24. (Tradução do francês pela autora)

¹⁰⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Op. cit. p. 12, em espanhol p.22. (Tradução do francês pela autora).

¹⁰⁵ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo/Brasil: Martins Fontes, 4ª edição, 2000. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti, pp. 437- 439. Há um equívoco ao ser recusada uma das obras desse filósofo italiano por intitular-se Dicionário, porque não se trata de um dicionário de verbetes

- 1) O reconhecimento do caráter *intencional da consciência*, em virtude do qual a consciência é um movimento de *transcendência* em direção ao objeto e o objeto se dá ou se apresenta à consciência “em carne e osso” ou “pessoalmente”;
- 2) evidência da visão (intuição) do objeto devida à presença efetiva do objeto;
- 3) generalização da noção de objeto, que compreende não somente as coisas materiais, mas também as formas de categorias, as essências e os “objetos ideais” em geral (*Ideen*, I, § 15);
- 4) caráter privilegiado da “percepção imanente”, ou seja, da consciência que o eu tem das suas próprias experiências, porquanto nessa percepção aparecer e ser coincidem perfeitamente, ao passo que não coincidem na intuição do objeto externo, que nunca se identifica com suas aparições à consciência, mas permanece além delas (*Ibid.*, § 38).

Para Levinas o segundo dos resultados, o da evidência da visão ou intuição, é o mais interessante, tanto que o transforma no objetivo de sua tese doutoral. O interesse de Levinas pela intuição é possível de ser notado pela constante noção à vida, como vivida, cujo sentido intrínseco é a fonte de existência. Como o exemplo que segue com a transcrição do primeiro parágrafo do capítulo 4, consciência teórica, de sua tese doutoral em comento:

Nós já havíamos dito que a intencionalidade não é a pura representação do objeto. Os estados de consciência, Husserl os chamou de *Erlebnisse* – “estados vividos” ou o “vivido” – e desde esse termo, por ele mesmo, aproxima a noção de consciência da noção da vida, isto é, nos faz considerar sob o aspecto rico e multiforme que caracteriza nossa existência concreta.¹⁰⁶

Em outro momento Levinas concorda com J. Hering em *Phénoménologie et philosophie religieuse*, para não seguir a Husserl na hipótese de uma possível consciência sem mundo, ou seja, reduzida a sua imanência, não pelo motivo de Hering, de que para Husserl a existência é só fenomênica das coisas, rechaçando o idealismo, e sim porque o idealismo husserliano fica prejudicado com respeito ao “modo de existir” da consciência como intencionalidade, ressalvando que Husserl, acaba como que por atender essa observação do aluno, para corrigir esta afirmação em suas obras seguintes.

com seus significados, já que é constituído de conceitos, com detalhamento histórico-filosófico, uma fonte de informação, motivo pelo qual não sinto qualquer constrangimento em referenciá-lo como mais uma fonte de pesquisa.

¹⁰⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Op. cit. p. 86, em espanhol p. 81. (Tradução do francês pela autora).

Essa abordagem de Levinas introduz a noção do “eu” como pressuposto da intencionalidade, como estrutura fundamental da consciência, um fenômeno que respeita o modo transcendental de existir, que permite a distinção entre o “eu” e o objeto.

Mais da metade da tese doutoral levinasiana está contida no que ele diz ser o ponto mais interessante da doutrina de Husserl: a intuição, que o leva a chamar a fenomenologia de seu mestre de “intuicionismo”.

A intuição ¹⁰⁷ é uma capacidade de conhecer plenamente objetos e o mundo, na medida em que estes se dão (doação) a conhecer à intuição, portanto, com limite no que os objetos e mundo se dão a conhecer e nada além, ou ainda, *é essa autodoação da realidade efetiva (Wirklichkeit) das coisas e do mundo, que significa a expressão “carne e osso”* ¹⁰⁸, empregada por Husserl ao tratar da intuição originária.

Antes da intuição, Husserl ressalta a intencionalidade, que para ele é o que define a consciência, por isso Levinas enfatiza que o termo “intenção” deve ser tomado em seu sentido mais amplo: *de que cada ato da consciência é consciência de algo; de que toda percepção é percepção de um objeto; todo desejo, desejo de um objeto; todo juízo, juízo de um “estado de coisas” (Sachverhalt) sobre o que um se pronuncia, etc.* ¹⁰⁹.

Então, “a intencionalidade” constitui a subjetividade mesma do sujeito. Sua substancialidade mesma consiste em transcender-se.

Sendo o vínculo entre sujeito e objeto o fenômeno verdadeiramente primeiro, a ideia de intencionalidade estende essa relação para colocar no núcleo central da consciência o contato com o mundo, um mundo real de objetos de uso prático e de valores, analisa Levinas.

¹⁰⁷ HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Op.cit, p. 36, Nota 5: *Do ponto de vista linguístico, Husserl apoia-se aqui no parentesco lexical de “visão” (Erschauung) e “intuição (Anschauung). O português “intuição” perdeu a referência à “visão” contida no latim intueor, que significa “olhar”, “considerar”. (NT).*

¹⁰⁸ DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. (Título original francês: Husserl). Petrópolis/Rio de Janeiro/Brasil: 3ª edição, Vozes, 2.011. Tradução de Fábio dos Santos. (Serie Compreender), pp. 28-29.

¹⁰⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Op. cit. p. 69, em espanhol, p. 68. (Tradução do francês pela autora).

O jovem filósofo em comento vê nas investigações de seu mestre Husserl um direcionamento ao estudo da vida consciente, ela mesma questionada pela consciência, passando da teoria do conhecimento à teoria do ser por que: *existir não significa sempre a mesma coisa*¹¹⁰.

É notório que na tese doutoral de Levinas já está o embrião de seus futuros trabalhos e de sua doutrina, pois mantém um diálogo crítico com seu mestre, o que continuará nas obras posteriores, sendo que de maneira mais acentuada em *Totalidade e Infinito*, o que é notado, de um lado, pelo interesse intencional de melhor conhecer o conceito de intuição, do outro, porque adverte o mestre sobre uma grande lacuna em sua doutrina exposta em *Ideias*, a qual não foi esclarecida explicitamente, que é a que trata da dúvida sobre: se a atribuição de uma existência absoluta à consciência é um simples pressuposto, e, também porque dele discorda em algumas vezes:

Porém, forçamos um pouco o pensamento de Husserl se falamos de equivalência. Em sua filosofia (e aqui é onde nos separamos de sua proposta), o conhecimento e a representação não são modos de vida no mesmo grau que os outros; tampouco são um modo secundário. A teoria e a representação jogam um papel preponderante na vida; servem de base a toda vida consciente, são a forma de intencionalidade que assegura o fundamento de todas as demais¹¹¹. (Sublinhei).

Natalie Depraz¹¹² diz que Husserl não confere certeza inabalável do “eu” à evidência de um objeto, partindo desse pressuposto ele distinguirá três formas de evidência de um objeto, às quais corresponderão três qualidades de intuição¹¹³, a saber:

Evidência *apodítica*, que confere ao “eu” um poder de verdade indubitável, enquanto não é feita a prova do real do sentido da coisa; a ela corresponde a qualidade da intuição *categorial*, formal, porque em nenhum momento faz prova real, então sua verdade é apodítica.

Evidência *adequada*, que é um ideal regulador experimentado pelo sujeito na persistência do em-sí da natureza; a ela corresponde a qualidade da intuição *aidética*, que tem início no real sensível, ou de inadequação do mundo sensível, para se dirigir ao adequado na busca do invariável.

¹¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Op. cit. p. 22, em espanhol, p. 30. (Tradução do francês pela autora).

¹¹¹ LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Op. cit. p. 86, em espanhol, p. 81. (Tradução do francês pela autora).

¹¹² DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Op. cit., pp. 29-30.

¹¹³ DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*, Op. cit. p.29: “evidência intuitiva”: *videre como intuerere remetem ao paradigma da visão como critério primeiro e último da verdade, ao contrário de toda especulação imaginária ou de ou de toda construção mítica.*

Evidência *presuntiva* ou hipotética, em que o sujeito só pode dar seu assentimento com garantia de prova; corresponde-lhe a qualidade da intuição *sensível*, quando o sujeito experimenta sua fragilidade passiva, que Merleau-Ponty tratou como “fé perceptiva”.

Que importância tem a evidência intuitiva como verdade, ainda que detalhada e classificada nas três formas por Husserl, para Levinas? Tem que Levinas aprofunda-se nesses conceitos e seus correlatos, inclusive opostos, como a adequação e a inadequação, que vão lhe possibilitar abrir passo para o método descritivo, a descrição do objeto fenomênico que se dá a conhecer a partir da evidência, estabelecer a relação espaço-tempo, que será bem analisada em sua futura obra *Totalidade e Infinito*, por exemplo, já que o infinito é uma inadequação.

A relevância do método descritivo está em ser mais completo que o método argumentativo, por permitir a coerência lógica do encadeamento das proposições, ao tempo que preserva o espírito crítico para recusar contradições. E também como observa Depraz, por utilizar a hermenêutica a partir de uma experiência, valorizando a linguagem e não tendo como base somente uma hermenêutica textual, em outras palavras, o método descritivo husserliano complementa-se com os métodos da argumentação e da hermenêutica, fazendo da linguagem a dimensão absoluta da experiência, tornando-se mais preciso na trajetória ao conhecimento real do ser.

O método husserliano, porém, não está completo, falta-lhe o principal para atingir seu objetivo ou o conhecimento real do ser, conhecimento do objeto, que é o ato da *redução*. O que será alterado no “eu” (*ego*) em relação ao mundo a partir da descrição do objeto?

A resposta está no ato da redução. A partir de uma intuição sensível, pela intencionalidade, o sujeito isolará o objeto de tudo que lhe é contingente, para que seja possível conhecer-lhe a essência, a *eidética*; conhecida a essência, é o momento em que suspende (*epoché*, *epoché* em português), interrompe todas as informações que tem sobre tal objeto no mundo, nem as aceitando nem as negando, para afinal sair de sua subjetividade, aproximando-se, e podendo ter a *visão* da transcendência, da exteriorização do objeto, na medida em que este se doa para constituir o sentido de tal objeto para si (sujeito), modificando seu olhar sobre o mundo.

O primeiro passo para atingir a verdade é dado pela presença dos objetos perante a consciência, quando começa a fenomenologia, pela intuição, desse modo Husserl transformou os conceitos de verdade e de razão porque com o procedimento

fenomenológico alcança o ser, permitindo dele ter a *visão*, cuja função é a de “justificar”, é a prova do que é o objeto, no dizer de Levinas: *a visão é a própria razão*. A intuição é o procedimento do pensamento direcionado à verdade e sua prova.

Referindo-se a Husserl (Ideias, § 142), o autor comenta que com a transformação da noção da verdade, é também revolucionada a noção do ser. O ser não é outra coisa que o correlativo da vida intuitiva, a existência do mundo vai corresponder ao fato de ser tal como encontrado pela consciência. (Sublinhei)

Tal modo de conhecer implica na pergunta: *como*, como o objeto se dá para querer dizer-se: ser como um objeto.

Dessa forma não há a relação de dominante sujeito para com dominado objeto, não há essa intencionalidade de dominação, somente a relação de conhecer, principalmente quando esse objeto é o outro, ou o estrangeiro. No desenrolar da obra levinasiana é possível constatar a preocupação do autor com a experiência do absoluto, o outro, a diminuição de atenção à descrição e o aumento da experiência direcionada à “metafísica fenomenológica”.

Desvincula-se Levinas de seu mestre ao apartar-se da fenomenologia e ontologia husserlianas, declarando a ética como filosofia primeira com a ambiguidade do rosto, do estrangeiro, da viúva, do órfão e do Terceiro, com a entrada deste último pela justiça, estabelece a medida ética, como nota Depraz:

À ética da desmedida, gerada pela desmedida que provoca a infinita singularidade de outrem, se substitui – mas nunca completamente – uma ética da desmedida que, de acordo com Aristóteles, satisfaz a todos da mesma maneira, ao modo de uma justiça de tipo distributivo ¹¹⁴.

O conjunto do pensamento levinasiano é a radicalização da doutrina filosófica no campo da metafísica, com uma intuição plena de forças vitais que influencie o destino da vida, em outras palavras, as de Tania Checchi:

O “modo” do pensamento, sua mais alta aspiração, que é a paz como reconhecimento do outro – e não como pacto de servidão do que se obstina em perseverar em seu ser – este pensamento que se tenta como abertura a uma transcendência que não se modifica em saber - que sempre é mais do que podemos pensar - ...¹¹⁵.

¹¹⁴ DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*, Op. cit. p. 98.

¹¹⁵ CHECCHI, Tania. Em *Estudio Conclusivo. De la intencionalidad a la herida: la radicalización de la fenomenología en Emmanuel Levinas*, em Emmanuel Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*.

O jovem Levinas concluiu sua tese doutoral contestando a excessiva teorização de Husserl sem, contudo, deixar de relevar a importância da doutrina husserliana na busca do lugar do ser na vida concreta, ainda que conteste o fato de a mesma fixar o ser aí, sem possibilidade de mudar o destino da própria vida:

Por consequência, malgrado o caráter revolucionário da redução fenomenológica, a revolução que leva a cabo, é na filosofia de Husserl, possível enquanto natureza da atitude natural, na medida em que ela é teórica. O papel histórico da redução, a significação de sua intervenção em um determinado momento, não é mesmo um problema ¹¹⁶.

Estas breves notas permitem mostrar o vínculo mestre-aluno havido entre Husserl e Levinas, o primeiro contato com outro modo de pensar, a fenomenologia, o leitor e posteriormente tradutor de seu mestre com a responsabilidade de dar a conhecer essa nova filosofia em outro país, que acabou por transformar-se em mais um movimento filosófico a época, e por meio do próprio Levinas, usando sua tese doutoral.

Edmund Husserl fez escola, a da fenomenologia, notável por seu rigor, precisão e fecundidade, que teve como órgão de difusão, desde 1913, o “Jahrbuch für Philosophie and phänomenologische Forschung” (Anuário de filosofia e investigação fenomenológica) ¹¹⁷, motivou muitos pensadores da época a analisarem criticamente e inclusive utilizá-la como método em suas teorias, ressaltados seus pontos de vista. Passo agora a indicá-los, ou alguns desses pensadores, referencialmente.

1.2. Martin Heidegger

Martin Heidegger nasceu em 1889 em Messkirch no distrito de Kaden, atualmente Estado de Baden-Württemberg, na Alemanha, e morreu em 1976, na mesma cidade, Messkirch. Recebeu educação católica, foi seminarista em seminários jesuítas. Mesmo casado manteve relação amorosa com sua aluna Hannah Arendt, cujo fim deveu-se a saída dela da Alemanha em razão da perseguição dos nazistas aos judeus.

Salamanca/Espanha: Sigueme e DF/México: Epidermes, 2004. (Colección Hermeneutica, 62), p. 221. (Tradução do espanhol pela autora).

¹¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Op. cit. p. 222, em espanhol, p. 192. (Tradução do francês pela autora).

¹¹⁷ MARÍAS, Julián. *História da Filosofia*. São Paulo/Brasil: Martins Fontes, 2004. Prólogo de Xavier Zubiri; Epílogo de José Ortega y Gasset; Tradução de Claudia Berliner, p. 450: *Entre os fenomenólogos estão os mais importantes filósofos da Alemanha, sobretudo Scheler e Heidegger, que representam uma posição original dentro da fenomenologia*.

Foi o aluno mais brilhante de Husserl à época, tanto que, por indicação do mestre em 1928 assumiu a titularidade da disciplina de filosofia na Universidade de Friburgo, em Brisgovia, Alemanha, substituindo o professor que aposentava, e o havia indicado como seu sucessor. Em abril de 1933 assume a reitoria daquela universidade, já como catedrático, ocasião que gera enorme polêmica quando do discurso de posse ao anunciar sua adesão ao nacionalismo de Hitler, a quem devia dita nomeação. Sem embargo, ocupou por pouco tempo o cargo, renunciando ao mesmo em abril de 1934, alegando sua insatisfação com os rumos que estavam sendo tomados pelo hitlerismo, por causa disso, em 1945 foi destituído da universidade, à qual voltou em 1952, sem grande entusiasmo.

Sua obra mestra é *Ser e Tempo*. Em filosofia é considerado pela aceitação da filosofia grega pré-socrática, pela independência dos conceitos de seu ex-professor Husserl, transformando a fenomenologia transcendental em fenomenologia existencial, com propriedade e genialidade, e segundo algumas opiniões, por aportar um discurso humanístico, o quê Levinas, sendo judeu, discorda porque jamais perdoou seu também ex-professor que um dia apoiou o nazismo, como revelou várias vezes, especialmente na conversação com Roger Pol-Droit, publicada no periódico *Le Monde*, em 2 de junho de 1992, p.2, respondendo a duas perguntas que lhe foram feitas, evidenciando a confluência e a divergência entre eles:

RPD: Entre suas recordações, seu mestre, Martin Heidegger, ocupa um lugar destacado. De fato, o senhor construiu sua própria obra em uma relação crítica com o pensamento heideggeriano. Que opinião tem hoje sobre ele?

EL: Sempre recorro com uma grande emoção meus estudos sob a tutela de Heidegger. Independentemente das reservas que eu possa sentir com respeito ao homem e ao seu compromisso político ao lado dos nazistas, se trata, sem nenhum tipo de dúvida, de um gênio, do autor de uma obra filosófica extremamente profunda, que não é possível despachar com umas quantas frases.

RPD: O senhor poderia, contudo, indicar-nos qual é a conexão entre o pensamento de Heidegger e seu compromisso político?

EL: Para Heidegger, o ser está animado pelo esforço de ser, não lhe vale outra coisa que seu próprio ser: antes que nada e a seu próprio preço. Esta resolução, fechada e inquebrantável como o aço, conduz a lutas entre indivíduos, nações ou classes. Há em Heidegger um sonho da nobreza do sangue e da espada. Agora bem, o humanismo é algo diametralmente oposto. É uma resposta ao outro que aceita deixar-lhe passar a primeiro termo, que cede ante ele em lugar de combatê-lo.

A ausência em Heidegger de solicitação pelo outro e sua aventura política pessoal estão atadas. E apesar de toda minha admiração pela grandeza de seu pensamento, não pude jamais compartilhar este duplo aspecto de sua política ¹¹⁸.

E também na entrevista com François Poirié, publicada sob o título *Conversações*, em 1987, na revista *La Manufacture*, posteriormente referida por Miguel Abensour em seu ensaio *El Mal Elemental*, inserido nas reflexões levinasianas sobre a filosofia do hitlerismo:

Quanto às relações de Heidegger com o nazismo, Levinas expressa seu desassossego, sua incompreensão: “eu não sei... é a parte mais negra de meus pensamentos sobre Heidegger e não posso olvidá-lo”. E acrescenta: “Como é possível?” Assinala também seu rechaço categórico ao esquecimento: “Por certo, não olvidarei nunca as relações de Heidegger com Hitler. Ainda que tenham sido breves, são para sempre” ¹¹⁹

Do quê deduzo: que, apesar da genialidade de sua filosofia, Heidegger pessoalmente não tinha ética e era um egoísta.

Husserl e Heidegger são presenças filosóficas constantes nos diálogos e tertúlias com Levinas em todos seus textos editados, como se fossem debates sobre os mais variados conceitos e categorias, como aqui proponho em uma esquemática apresentação.

Início com uma obra de Levinas, pouco comentada, ou não tão comentada como deveria sê-lo, por filósofos que a isto se propõem, trata-se de *Deus, a morte e o tempo*¹²⁰, uma obra que reúne aulas ministradas em dois cursos pelo autor durante o ano

¹¹⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia*. Salamanca/Espanha: Sigueme, 2006. Tradução de Tania Checchi. (Hermeneia 68), pp. 203-204. (Tradução do espanhol pela autora).

¹¹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos Aires/Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2006. Traduções de Ricardo Ibarlucía para Levinas e Beatriz Horrac para o ensaio de miguel Abensour (*El Mal elemental*), (Serie Breves, Colección Popular 626), p. 31. (Tradução do espanhol pela autora).

¹²⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Catedra, 3ª edição, 2005. Tradução de María Luisa Rodríguez Tapia. (Colección Teorema), p. 9: *Advertencia. Los textos que vamos a leer aquí reproducen dos cursos impartidos por Emmanuel Levinas durante el año académico 1975-1976, su último año de docencia regular en la Sorbona. Uno de ellos lo dictaba de 10 a 11 de la mañana y el otro de 12 a 1, todos los viernes. Esta proximidad en el tiempo representa la concreción de su proximidad filosófica. Es necesario hacer ciertas observaciones, algunas de las cuales recuperaremos y explicaremos en el epílogo de este volumen. La proximidad de los dos cursos se explica por el hecho de que, si bien uno aborda el tema cruzado de la muerte y del tiempo y el otro investiga esa palabra desmesurada que es el Nombre de Dios, ambos lo hacen al hilo de una explicación del filósofo sobre la cuestión que constituye el núcleo de su pensamiento: la relación inter-humana, entendida como relación ética.* Jacques Rolland.

acadêmico de 1975-1976. O primeiro curso apresentado em forma de diálogo é basicamente uma contestação a Heidegger sobre os conceitos da morte e do tempo, mesmo havendo algumas poucas referências a outros filósofos de tradição, já o segundo é bastante duro contra Heidegger porque trata do conceito de Deus, do qual se afastou Heidegger para privilegiar o ser, não mais em forma de diálogo, sim em forma de palestra fundamentada na história da filosofia, como bem adverte Jacques Rolland.

Para Heidegger em *Ser e Tempo*, a morte é a própria certeza; a certeza (Gewissheit) é absolutamente certa no que nela há de verdadeiro, sendo assim, é a origem da consciência. A morte de outros provoca o medo da própria morte, essa desconhecida, que atinge a afetividade, cuja origem está na *angústia*, estabelecendo a experiência do *nada* no tempo, é *a mortalidade exigida pela duração do tempo*, um tempo que para Heidegger é mensurável a partir do tempo original.

Levinas discorda da proposição de Heidegger. Então o enfrentamento do tema da morte é com o nada na angústia? Para o autor a morte é uma interrogação, um mistério, um enigma; uma pergunta inquietante, mais que um problema porque é sem resposta, é essa inquietude que não permite o repouso e faz dela, morte, emoção, não a que vem do par ser-nada, como diz, mas daquela que é totalmente desconhecida, cuja origem está no abalo do ser sem conhecê-la, essa é a origem da angústia, por isso não é ela que deve ser afrontada com o nada, propondo “algo humano, mais humano que o *conatus*”, ou seja, a *vigilância*, no sentido de o ser estar desperto “para si”, para o infinito, como uma chamada irresistível à responsabilidade, a que assiste com passividade, ou paciência, por não poder absorver a alteridade do outro, que já não responde. Essa passividade ou paciência que se alarga no tempo:

Trata-se de um despertar no qual o desconhecido, o sem sentido da morte, impede toda a instalação em uma virtude qualquer da paciência, e no qual o temido surge como a desproporção entre eu e o infinito, como o estar diante de Deus, como o próprio “*a Deus*”¹²¹.

Toda dialética estabelecida entre Levinas e Heidegger em *Deus, a morte e o tempo*, é resultado do recorte feito pelo autor em *Ser e Tempo* de Heidegger, limitando-a aos capítulos de 1 a 44, porque entende que o contestado fez afirmações que contém outra intenção, o distanciamento heideggeriano do humano, sua intenção está *no*

¹²¹ LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Op. cit, p.35. (Tradução do espanhol pela autora).

desinteresse pelo significado da existência humana em si mesma. Nesse ângulo, o humano só surge na reflexão de Heidegger além do fato que é mesmo, o fato de que o ser se submeta a juízo na epopeia do ser ¹²², é, portanto, uma preocupação ontológica.

Inobstante, Levinas expõe seus conceitos de morte e tempo, que aqui trago:

Assim chegamos a uma caracterização completa da morte. Afirmar que a morte é certa é dizer que é sempre possível, possível em cada instante, mas que, por isso, seu “quando” é indeterminado. Este será o conceito completo da morte: a possibilidade mais própria, possibilidade insuperável, isoladora, certa, indeterminada. (Sublinhei).

[...]

Eis aqui como se concebe o homem em sua totalidade, como o “Dasein” é algo inteiro em todo momento: em sua relação com a morte.

Nesta descrição se vê que o tempo, ao largo destas análises, se deduzia de sua longitude como tal, deste lado mensurável e medido. Vê-se que o tempo mensurável não é o tempo original, que há uma prioridade da relação com o futuro como relação com uma possibilidade e não como uma realidade: por conseguinte, a maneira concreta de conceber tal ideia é a análise da morte. Graças a morte existe o tempo e existe o “Dasein”.¹²³

Levinas também faz uma análise crítica a Heidegger quanto ao conceito de Deus a partir da onto-teo-logia, que, em detrimento da metafísica, abarca toda a filosofia, em outras palavras, Heidegger coloca o pensar em Deus como um fundamento como ser, esse deslocamento do conceito, inserindo o objeto na filosofia faz com que a metafísica perca sua razão de ser.

A antítese de Levinas vai em resposta também a esta pergunta que ele se faz: acaso Deus não significa o mais além do ser? Seu objetivo é recuperar a metafísica como ética, o caminho seguido está bem traçado por Jacques Rolland:

Todo o esforço de Levinas em *Autrement qu'être*, nos textos contemporâneos e neste curso, consiste, por assim dizer, *em conceder a Deus Sua liberdade, cativa da filosofia, do que

¹²² LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Op. cit, pp.46-47: *El “Dasein” es precisamente el hecho de que el ser se someta a juicio. La forma de dirigirse Heidegger hacia la muerte está completamente regida por la preocupación ontológica.*

¹²³ LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Op. cit, pp. 66-68. (Tradução do espanhol pela autora).

Heidegger denominou com justeza a onto-teo-logia, como sub-reptício do *pensamento* pela *metafísica*¹²⁴.

Heidegger proclama o fim da metafísica porque a seu ver o sujeito não tem nada interiormente para exprimir, não lhe vale a interpretação psicológica do sentido em Mim, não lhe vale a lógica porque não é linguagem, não lhe vale a matemática porque não é texto, tudo existe a partir do ser, da subjetividade a que chama ente. Uma visão ocidental, com orientação de filosofia europeia, alemã de então¹²⁵. A contraposição de Levinas vem a partir da fenomenologia, que emprega a linguagem para descrever o objeto, como em uma frase sua: *mas é preciso que o filósofo retorne à linguagem para traduzir – mesmo que seja à custa de sua traição – o puro e o indizível*¹²⁶, e a identificação da subjetividade do ser como refém de sua responsabilidade para com o outro, ampla até permitir a substituição de um pelo outro, colocando-se um no lugar do outro sem intercâmbio, mas efetivada no *eu* subjetivo, que o autor chama de *moi*, em contraposição ao *Moi* (o Eu), na transcendência da alteridade do outro.

A primeira fase da filosofia de Heidegger é existencialista caracterizada pela possibilidade da impossibilidade da existência, porque a existência é o que já passou e o projeto para o futuro é uma impossibilidade total porque é o nada. Para Heidegger nessa fase, qualquer análise da existência conduz à impossibilidade, de tal maneira que o viver é para a morte, o nada.

No final do Prólogo-ensaio de Jacques Rolland: *Sair do ser por uma nova via* (“Sortir de l’être par une nouvelle voie”), para a doutrina levinasiana contida em “*De l’évasion*”, na Nota 70, estão as últimas palavras de Levinas proferidas em uma conversação com Richard Kearney, publicada na revista *Esprit* de julho de 1997, que transcrevo:

É verdade que a filosofia, em sua forma tradicional de onto-teo-logia e de logocentrismo – para empregar um termo de Heidegger e de Derrida -, alcançou um limite. Mas isso não é verdade no sentido da especulação e da interrogação crítica. Os exercícios especulativos da filosofia não estão em nenhum caso prontos para se acabar. Com efeito, todo discurso contemporâneo sobre a

¹²⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Op. cit, em Epílogo, p.283. (Tradução livre do espanhol pela autora).

¹²⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis/Rio de Janeiro/Brasil: Vozes, 2ª edição, 1993. Tradução coordenada por Pergentino S. Pivatto. (Coleção Textos Filosóficos), pp.96-97.

¹²⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Op.cit, pp 102 a 106, incluindo Nota 4, para uma leitura mais acurada.

desconstrução da metafísica é bem mais especulativo que a metafísica ela mesma. A razão não é jamais mais versátil que quando ela se põe em questão. No fim contemporâneo da filosofia, a filosofia encontrou sua vitalidade ¹²⁷.

É notória a importância de Heidegger no pensamento de Levinas, ainda que prevalentemente na contestação, ele se faz presente mais do que Husserl no conjunto da obra levinasiana, e com esses registros, pinçados objetivamente para indicar referida influência dentro do limite do tema proposto e cujo desenvolvimento continuará na Parte III deste trabalho, passo a mais dois pensadores, considerados pelo próprio autor como que merecedores de sua especial atenção, tratam-se de Jean Paul Sartre e Gabriel Marcel, entretanto, para falar sobre estes pensadores é necessário fazer menção a outro movimento filosófico da época circunstancial de Levinas, o existencialismo.

2. Existencialismo

A atenção dos filósofos franceses à fenomenologia de Husserl na década de 30 do século XX, apresentada por Levinas em França, foi destacada pelo grande interesse em razão do conceito husserliano de transcendência pelos que se dedicavam a análise da existência; era uma nova visão da relação sujeito-objeto, estando este fora do sujeito conforme se dava a conhecer, “em carne e osso” (Ideias, I, § 43), permitindo-lhes reavaliar o quê, de certa forma já vinham pesquisando sobre as relações entre o *ser-aí* (o ente que existe) e o mundo, relação onde o homem existe e age por sua própria conta e risco em uma existência que lhe é finita.

O existencialismo, em suas diferentes formas, se opunha ao positivismo, especialmente o do Círculo de Viena, ao idealismo e ao romantismo oitocentista.

É o existencialismo um movimento filosófico que aglutina várias correntes de pensamento, diferentes em objetivos, porém, com o mesmo método: análise da existência. A análise existencial é a investigação da relação do homem com o mundo, seja com as coisas ou com outros homens de um modo utilitário, materialista; um homem (ente) finito e a realidade ou mundo em sua totalidade.

¹²⁷ LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*. Paris: Librairie Générale Française, 2ª edição, 2011. Introdução e Notas de Jacques Rolland. (biblio essais; Le Livre de Poche, 4261), p. 88.

A materialidade exclui a imanência, fragiliza certezas ante inúmeros obstáculos da realidade que condiciona a vida humana, transformando a existência em uma possibilidade, em uma experiência utilitária conforme a situação do momento.

A primeira e única fase existencialista de Heidegger, a de *Ser e Tempo*, segue a tendência kierkegaardiana, de relações de angústia do homem com o mundo pela limitação e esgotamento das possibilidades de existir, indo mais além ao priorizar a impossibilidade de realizar qualquer projeto, tudo é totalmente nada em termos de futuro, tudo é desanimador. Como já visto na parte anterior, para esse filósofo o homem no mundo *vive-para-a-morte*, a existência lhe é impossível e ele deve compreender que é assim.

Para Heidegger a possibilidade é de impossibilidade. Essa postura do dinamarquês Kierkegaard e do alemão Heidegger é uma das tendências do existencialismo, caracterizada por ser categórica no fundamento da impossibilidade do possível.

O existencialismo foi a mais importante das tendências filosóficas da época, estendendo-se até fora do âmbito da filosofia, gerando moda mesmo, quase tudo era existencialista.

Estando na França, como Levinas sentiu a repercussão da fenomenologia no seio de novas tendências do pensamento? O movimento do existencialismo influenciou Levinas? Quais as impressões de Levinas sobre os pensadores existencialistas que conheceu?

2.1. Jean Paul Sartre

Vejo importante detalhar um pouco mais a referência a Jean Paul Sartre, na qualidade de filósofo representativo da corrente existencialista, para ter elementos comparativos com Emmanuel Levinas.

Jean Paul Charles Aymard Sartre, mais conhecido como Jean Paul Sartre ou somente Sartre, nasceu em 21 de junho de 1905 em Paris, ficou órfão de pai, que era oficial naval da marinha francesa, com apenas quinze meses, tendo sido criado por sua mãe e seus avós maternos até a adolescência, quando sua mãe casa-se pela segunda vez

e ele vai viver com ela. No seio dessa família burguesa e luterana, ele trava contato com obras clássicas francesas e alemãs por indicação do avô e de seu tio Albert Schweitzer, irmão de sua mãe, contemplado em 1952 com o Prêmio Nobel da Paz. Sartre não se casou, mas viveu toda sua vida com Simone de Beauvoir, também filósofa existencialista e escritora, igualmente famosa e de grande influência em movimentos sociais e políticos feministas, a qual, na contemporaneidade é ainda mais conhecida que o filósofo companheiro. Morreu em Paris aos 15 de abril de 1980.

Desde a adolescência Sartre contestou sua classe social como consta já em seu primeiro texto filosófico de 1936 *A imaginação*. Viveu sua vida inteira exatamente em acordo ao seu projeto existencial, fazendo-se filósofo (*O Ser e o Nada*), escritor de contos, novelas, romances (*A náusea*; *O muro*); dramaturgo (*As moscas*; *As mãos sujas*); crítico literário e político (*Reflexões sobre a questão judaica*; *Baudelaire*; *O idiota da família*); diretor de representações (*A causa do povo*; *Liberação*); fundou revistas, foi forte ativista político participando de muitos movimentos sociais de protestos como o havido para a libertação da Argélia; movimento estudantil francês de 1968; Revolução Cultural na China; Revolução Cubana; foi contrário à Guerra no Vietnã, dentre muitas outras obras e atuações. Essa intensa atividade intelectual, social e política, o levou a abandonar o magistério em liceus, nunca foi professor universitário, para ser somente filósofo e escritor, passando a viver exclusivamente de seus livros e atividades filosóficas, tornando-se conhecido do grande público e dando a conhecer a filosofia às pessoas comuns.

Sartre desde a mais tenra juventude foi um rebelde, pensador inesquecível por fatos que bem caracterizaram tal rebeldia como sua recusa ao Prêmio Nobel de Literatura de 1964, justificando-a por não querer perder sua identidade de filósofo pela vinculação com instituições, em um protesto ao sistema.

Serviu o exército francês de 1929 a 1931 como soldado meteorologista, a ele voltando em 1939 na mesma função durante a Segunda Grande Guerra, sendo preso em 1940, pelos alemães em Padoux, e como prisioneiro de guerra foi levado primeiro a Nancy e depois a Stalag, esse périplo durou nove meses. Voltou a Paris, em 1941 ingressou na Resistência Francesa nela permanecendo até 1943, sem pegar armas somente atuando com seus escritos. Na década de 50 do século passado acaba por definir-se comunista como ideologia política.

A formação filosófica de Sartre iniciada na França está vinculada a ontologia idealista-racionalista (Kant; Descartes; Hegel), mais tarde conheceu a fenomenologia de Husserl na França, tal como traduzida por Levinas, até conseguir uma bolsa de estudo para cursar filosofia, em 1933, que o leva a Berlin e lá, conhece Heidegger e por mãos de seu amigo Raymond Aron conhece Husserl. Foi o existencialismo ateu de Heidegger que o influenciou para o desenvolvimento de seu radicalismo existencialista, o quê não cai bem a Igreja que o pune em 1948, colocando todos os seus livros editados no Index Librorum Prohibitorum, fato que não o afeta e ele continua a divulgar seu pensamento por meio de livros e textos.

Juntamente com Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir, fundou a revista *Tempos Modernos*, marco referencial em filosofia, com a finalidade de dar apoio às lutas sociais e econômicas de esquerda, visando a libertação humana, como consta da apresentação feita em junho de 1946, indo mais além:

Mas a equipe de *Tempos Modernos* se reserva a liberdade crítica: Nós nos posicionamos do lado daqueles que querem mudar tanto a condição social do homem quanto a concepção que ele tem de si mesmo. Também, a propósito dos eventos políticos e sociais que acontecem, nossa revista tomará posição caso acaso. Ela não o fará politicamente, ou seja, não servirá partido algum.¹²⁸

Essas afirmações que vinham sendo conhecidas em seu pensamento e já o haviam colocado em choque com comunistas, que reagiram com críticas hostis por não o considerarem um materialista, também com os cristãos por ateísmo, situação turbulenta entre seus detratores, já o havia levado a explicar tais divergências em vários de seus textos, como em *Questões e método*, onde diz que *o existencialismo, não é para o marxismo, uma filosofia inoportuna*.

Em que pese como pensador ter-se tornado a referência do movimento do existencialismo em geral, mesmo sendo autor de um existencialismo ateu, cuja tese é desenvolvida em *O Ser e o Nada* (1943), Sartre continuava a viver entre dois fogos cruzados, de acordo com Arlette Elkaim-Sartre: de um lado os cristãos o reprovavam por colocar arbitrariamente a primazia no em-si-mesmo (en-soi) e do outro os

¹²⁸ SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis/Rio de Janeiro/Brasil: Vozes, 2ª edição, 2013. Apresentação de Arlette Elkaim-Sartre. Tradução de João Batista Kreuch. (Vozes de Bolso) Em apresentação, p. 11.

comunistas que não o admitiam materialista dado seu subjetivismo, sendo que ambos os grupos se revoltavam com as noções de contingência, de desamparo e de angústia. Tinha, pois, razão quanto a sua célebre frase extraída da peça de sua autoria *Porta Cerrada*, ainda que fora do contexto, *o inferno são os outros*.

Foi tentando resolver essa duradoura situação que Sartre participou da conferência em Paris em 29 de outubro de 1945, a pedido do Club Maintenant, criado no Liberation por Jacques Calmy e Marc Beigbeder, com o objetivo de “animação literária e intelectual”, cujo texto foi publicado em 1946 por Éditions Nagel, sob o título *O existencialismo é um humanismo*, que começa com a seguinte frase: *Eu gostaria aqui, de defender o existencialismo de algumas acusações que lhe têm sido dirigidas*¹²⁹. O texto é colocado em linguagem corrente, sem tecnicismos para ser mais bem compreendido pelas pessoas comuns.

Dessa conferência, que bem resume o pensamento sartreano, cuja evolução e aperfeiçoamento foram desenvolvidos nas obras seguintes, tem o ápice na sua última obra, *Crítica da razão dialética*, incluso influenciada pela teoria marxista assumida com ressalvas por um Sartre maduro, destaco alguns conceitos emitidos nessa conferência a seguir.

O existencialismo de Sartre é, para ele, para ser vivido pelo homem, pelo ser humano com liberdade, de acordo com sua escola de pensamento do existencialismo ateu, a mesma de Heidegger e de alguns dos existencialistas franceses. Esse ramo do existencialismo mantém o mesmo princípio de que a existência precede a essência, onde a existência é a realidade humana, o homem, o que começa a existir, quando surge no mundo, antes disso ele não é nada, só a partir desse momento é que ele se fará, se definirá.

Não havendo nada antes do surgimento da existência humana, significa que nem Deus há, cabe então ao homem estabelecer o projeto do que ele é, não do que quer ser, porque ainda não tem como proceder a uma decisão consciente. Se o projeto do que é, é traçado pelo homem, então ele é o totalmente responsável por sua própria existência.

¹²⁹ SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Op. cit. p. 15.

Quando o homem se faz, está elegendo o que é para si, para os outros e para toda a humanidade, essa imensa responsabilidade é causadora de angústia, porque é sua exclusiva decisão, com Deus ou sem Deus, a decisão é sua (do homem) como dita a invocação de Dostoievsky: *Se Deus não existisse, tudo estaria permitido*, para mostrar que o homem está abandonado no mundo sem ter a possibilidade de aferrar-se em algo.

Angústia e desamparo estão juntos, tem o homem a liberdade de decidir, então o homem é a própria liberdade, a ela está condenado:

Condenado, porque não se criou a si mesmo, e sem embargo, por outro lado, livre, porque uma vez arrojado ao mundo é responsável de tudo o que faz ¹³⁰.

[...]

Certamente a liberdade, como definição do homem, não depende dos demais, mas enquanto há compromisso, estou obrigado a querer, ao mesmo tempo em que minha liberdade, a liberdade dos outros, não posso tomar minha liberdade como fim se não tomo igualmente a dos outros como fim. Em consequência, quando no plano da autenticidade total, reconheci que o homem é um ser no qual a essência está precedida pela existência, que é um ser livre que não pode, em circunstâncias diversas, senão querer sua liberdade, reconheci ao mesmo tempo em que não posso menos do que querer a liberdade dos outros ¹³¹.

Diferente do desamparo é a desesperação que é o contar exclusivamente com a própria vontade, ou conjunto de probabilidades que fazem possível uma ação, é necessário considerar as probabilidades comprometidas com a ação, isso significa que o homem não é nada mais do que sua vida, isso prova que o existencialismo é uma doutrina otimista à medida que o homem age, atua.

O homem não está encerrado e isolado em sua subjetividade, o ponto de partida do existencialismo é a verdade absoluta da consciência captando-se (a consciência) a si mesma: *penso, logo existo*, diz Sartre porque fora do *cogito* cartesiano tudo é só probabilidade. Da mesma forma o homem não está só no mundo, para que ele seja reconhecido de acordo com seu projeto do que é, tem que ser identificado assim pelo

¹³⁰ SARTRE, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Orbis, 2ª edición, 1985. Introducción: José María Ortega Ortiz; Traducción: Victoria Prati de Fernández. (Historia del Pensamiento, 40), p. 69. (Tradução do espanhol pela autora).

¹³¹ SARTRE, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Op. cit., p. 94. (Tradução do espanhol pela autora).

outro, ao mesmo tempo em que o mesmo ocorre com esse outro, que é pelo homem igualmente identificado, ou nas palavras de Sartre:

O outro é indispensável à minha existência, tanto quanto, o conhecimento que tenho de mim mesmo. Nestas condições, o descobrimento de minha intimidade revela-me, ao mesmo tempo, o outro, como uma liberdade colocada frente a mim, que não pensa e que não quer senão estar contra mim ¹³².

O humanismo existencialista tem o sentido de que o universo é o da subjetividade humana, onde o homem é um *ser-em-si*, *para-si* (consciência) e *para-outro*, é seu próprio legislador, quem decide sobre si mesmo no desamparo, está sempre fora de si projetando-se, buscando fins transcendentais prováveis para existir, diferentemente do *ser-aí* de Heidegger que está fixado no mundo.

Muito mais poderia ser acrescido a partir de *O Ser e o Nada*, que deixo de aqui estender-me dando prevalência ao estudo sobre o objeto deste trabalho, referente à Levinas. E como Levinas via a Sartre?

São bastante conhecidas algumas fotos com os dois filósofos juntos, conversando tranquilamente como velhos e bons amigos. Em 1986, entre abril e maio, Levinas concedeu quatro entrevistas a François Poirié, e respondendo à pergunta sobre o relacionamento dele com alguns pensadores que ocupavam a cena intelectual parisiense à época, disse que ele havia visto Sartre, ao todo, somente três vezes, a primeira vez foi quando o conheceu, foi antes da guerra e depois da publicação de *A náusea*, Sartre fez uma palestra na casa do amigo comum Gabriel Marcel, que patrocinava uma reunião por mês de filósofos, nos sábados à noite. Depois viu Sartre após a guerra, com a popularidade no auge, chegou a estar na casa dele quando este o convidou para participar de um número da revista *Tempos Modernos*, com um texto sobre o problema palestino. Também houve uma quarta vez, quando o viu em Paris recebendo o doutorado *honoris causa* da Universidade de Jerusalém.

Conta Levinas que ante a recusa de Sartre ao prêmio Nobel, mandou-lhe uma carta, mas disseram que Sartre não identificou Levinas, chegando a perguntar “quem é esse Levinas?”, comentando que provavelmente havia esquecido de sua tradução a obra de Husserl. Quanto ao conjunto da obra de Sartre, Levinas não escasseia louvores por

¹³² SARTRE, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Op. cit. p. 85. (Tradução do espanhol pela autora).

sua genialidade, vitalidade, vivacidade, coragem, e imprudências como a de levar ao palco a peça *Ocupação*, anti-alemã, durante a presença dos alemães em Paris. Mas o mais admirável para Levinas sobre Sartre: *E o que me contaram recentemente de sua desatenção para com as condições pecuniárias de sua própria vida, da maneira como gastava o dinheiro, com os outros, de sua maneira de se doar. É a medida do Humano.*

133

Isto posto se conclui que o relacionamento entre Levinas e Sartre se deu em um diálogo entre pensamentos por meio das obras publicadas. Como assim? Comparando as obras de ambos e detectando os pontos de aproximação e distanciamento, aqui limitado ao escopo espaço-temporal do trabalho, cujo objetivo é a análise da categoria Rosto.

Então exemplificando: o horizonte da filosofia para o existencialismo sartreano é o homem inserido em um universo humano onde atua e se realiza com sua subjetividade e transcendência, em outras palavras, é a relação do homem com o mundo diretamente, sem intermediários e sem determinismos, ou ainda, é o homem subjetivamente finito em relação à totalidade do mundo, como em *A náusea* e em *O ser e o Nada*. O horizonte da filosofia levinasiana é a ética como filosofia primeira, em outras palavras, é o homem ou ser, que tem necessidade de pensar o outro em sua alteridade, de outro modo de dizer, é o ser que em sua subjetividade se encontra em sua totalidade, e tem que pensar como relacionar-se com o outro homem, que por sua vez lhe é totalmente exterior, infinito em sua indeterminação, como em *Da evasão* e em *Totalidade e Infinito*.

Na fenomenologia sartreana a existência humana está condenada a liberdade, na metafísica levinasiana a existência se desperta para o humano quando é julgada e considerada como liberdade. À Levinas agrada Sartre englobar em suas análises nos ensaios como *Reflexões sobre a questão judia*, a situação histórica, econômica e social, invocando o universalismo dos direitos do homem, o que ele também faz em *Algumas*

¹³³ POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo/Brasil: Perspectiva, 2007. Op. cit., pp.77 a 79.

reflexões sobre a filosofia do hitlerismo, com a diferença de que Levinas analisa e reclama que todas as análises devem partir da interrogação ética e moral.¹³⁴

Há autores que dizem que nos anos 30 do século passado Levinas havia influenciado o pensamento de Sartre, não entendo que tenha sido assim, a influência havida foi da fenomenologia de Husserl, que se tornou conhecida na França, como já dito, pelas traduções para o francês feitas por Levinas. Da mesma forma não creio que Sartre tenha influenciado a Levinas, embora dialoguem em alguns de seus escritos.

Visto o expoente francês do existencialismo ateu, a seguir, em função da proximidade com Levinas, abordo referências sobre um representante do existencialismo cristão, que é Gabriel Marcel.

2.2. Gabriel Marcel

Gabriel Marcel, amigo de Levinas, não o influenciou, nem foi influenciado pelo autor franco-lituano, mas tiveram uma convivência bastante próxima, e certamente vários momentos para intercâmbio de ideias.

Gabriel Marcel nasceu em Paris em 7 de dezembro de 1889 e morreu na mesma Paris em 8 de outubro de 1973; ficou órfão de mãe aos quatro anos de idade passando a ser criado pelas avó e tia maternas, esta que mais tarde tornou-se sua madrasta. Ambas, tal como sua falecida mãe, eram judias de origem, convertidas ao protestantismo liberal. O pai era diplomata, foi conselheiro de Estado, ocupou vários cargos vinculados a arte dada sua cultura, era agnóstico. Marcel era, pois, judeu, que em 23 de março de 1929¹³⁵ converteu-se ao catolicismo para casar-se com uma jovem católica.

Marcel filósofo, professor, dramaturgo, músico e crítico teatral, foi o primeiro representante do existencialismo em França, porém, do movimento existencialista cristão, conhecido igualmente como personalismo, pensamento tão peculiar que talvez seja o motivo da limitada difusão de seus princípios.

¹³⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Los imprevistos de la Historia*. Salamanca: Sígueme, 2006. Trad. de Tania Checci. (Colección Hermeneia 68), pp. 14 a 20, leitura recomendada para mais detalhes. (N.A.).

¹³⁵ MARCEL, Gabriel. *Diário Metafísico*. Madrid: Guadarrama, 1969. Tradução de Felix del Hoyo. (Colección Universitaria de Bolsillo Punto Omega 83), p. 30: *23 de março: Fui batizado esta manhã com uma disposição interior que apenas ousava esperar: nada de exaltação, mas sim um sentimento de paz, de equilíbrio, de esperança, de fé.* (Tradução do espanhol pela autora).

Inconformado com a situação desordenada, violenta e nada ética dos países europeus, especialmente depois da Segunda Grande Guerra, ou como dizia, com a ruína do mundo, *um mundo quebrado*, aprofundou seus estudos vinculados ao tema da existência, sobre a qual falava desde 1914, os quais compuseram sua filosofia e integraram sua obra literária.

O pensamento inicial de Marcel é influenciado por Henri Bergson, que foi seu professor. A partir de 1946, após a Guerra, vai refletir em seus trabalhos a filosofia neo-socrática, sendo que a respeito da verdade, a influência predominante será de Heidegger. Apesar da diversificação de influências busca sempre salientar o primado da filosofia do conhecimento, mesmo que dê preferência ao concreto, palavra que aparece muitas vezes em seus escritos, sobre o abstrato, em outras palavras seu pensamento valoriza a experiência em detrimento dos conceitos dogmáticos, vejo que Marcel se coloca como o sujeito da experiência quase sempre, é sempre o sujeito na primeira pessoa do singular, seja no pronome pessoal ou no possessivo, ou no verbo.

Três obras de Marcel foram um marco em sua época, e ainda são como representativas do existencialismo cristão: *Diário Metafísico* (1927), *Ser e Ter* (1935) e *Homo Viator* (1944).

Ao que parece Marcel iniciou alguns apontamentos sobre questões principalmente metafísicas em 1909, depois de um período de interrupção foram retomados em 10 de novembro de 1928¹³⁶, incluindo dúvidas que antecederiam alguma conferência que faria ou já havia feito, para no futuro escrever uma obra dogmática, o quê nunca aconteceu, ao contrário, os apontamentos foram reunidos e editados sob o título de *Diário Metafísico*, cuja primeira anotação é justamente sobre a existência de uma ideia, que caso seja representada em um objeto, este, é *in-existente* como tal em si, sem embargo, ganha existência *quando participa da natureza de meu corpo*, isto é, quando é pensado não como objeto. A expressão *meu corpo* vinculada com o *eu*, para o autor, é que gradua o juízo existencial por meio da associação da existência, com a da consciência de si como existente, também com a da consciência de si como ligado a um corpo e com a do corpo encarnado.

¹³⁶ MARCEL, Gabriel. *Diário Metafísico*. Op. cit., p. 11: 10 de novembro de 1928. Hoje tomo a firme resolução de reiniciar meu diário metafísico, quiçá sob a forma de uma série de meditações continuadas. (Tradução do espanhol pela autora).

Tomando como ponto de partida a experiência material e concreta do corpo encarnado começa especular sobre se há união entre alma e corpo, uma vez que a imortalidade da alma e a encarnação, considerada como a situação de um ser ligado a um corpo, são temas da metafísica e, de repente, essa situação dialética ontológica se vê ameaçada, interrompida pela antinomia ¹³⁷, a morte ¹³⁸.

Os apontamentos marcelianos tinham em comum a intenção de reunir conceitos metafísicos válidos *erga omnis* (para todos) na categoria Ser, a bem dizer, integrar todos os seres no Ser; meditar sobre o tempo e sobre sua antinomia o intemporal, do que está dentro e fora do tempo, do antes e do depois do tempo presente ¹³⁹; contrapor-se veementemente contra Spinoza ¹⁴⁰, todavia, o conjunto de anotações não é de princípios dogmáticos fechados, mas sim abertos à dialética. Em *Diário Metafísico* já estão estruturados os conceitos que Marcel tratará em suas outras obras.

A seguir relaciono alguns conceitos da doutrina de Gabriel Marcel de modo sucinto, constantes de seus diversos escritos:

- O existencialismo é a filosofia do indemonstrável porque é a apreensão dos elementos da realidade, que não podem ser apreendidos mediante conhecimento objetivo.
- O método é o da segunda potência, isto é, há uma primeira análise reflexiva e seu resultado é levado a uma segunda reflexão para certeza e validação:

¹³⁷ MARCEL, Gabriel. *Diário Metafísico*. Op. cit., p. 47: *Porém a dificuldade é sempre a mesma: não é, apesar de tudo, por pensar a existência de certa maneira, ou seja, por formar-se certa ideia dela, pelo que nego que esta ideia seja possível? Antinomia.* (Tradução do espanhol pela autora). O pensamento de Gabriel Marcel se desenvolve com a antinomia como método, plenamente justificado por sua aversão ao pensamento abstrato e exaltação a experiência material e concreta. (N.A.).

¹³⁸ MARCEL, Gabriel. *Diário Metafísico*. Op. cit., p. 40: *Sem embargo, não olvidemos que já há o fato de pensar em alguém uma ativa negação do espaço; quer dizer, do mais material e do mais ilusório que há no com. Negação do espaço – negação da morte -, já que a morte é, em certo sentido, o triunfo, a expressão mais radical da separação, tal como pode realizar-se no espaço. O morto é aquele que não está nem sequer em outra parte, pois já não está em nenhuma.* (Tradução do espanhol pela autora).

¹³⁹ MARCEL, Gabriel. *Diário Metafísico*. Op. cit., p. 39: *Refleti muito sobre a diferença entre pensar e pensar em. Pensar é reconhecer (ou edificar, ou fazer ressaltar) uma estrutura; pensar em é completamente diferente. Podemos servir-nos do alemão: denken an etwas denken, andenken, Andacht [pensar em algo, pensar, recordar, ofício divino]. Pensa-se em um ser ou em um acontecimento (passado e futuro).* (Traduções do alemão e do espanhol pela autora).

¹⁴⁰ MARCEL, Gabriel. *Diário Metafísico*. Op. cit., p. 108: *A metafísica como exorcismo da desesperação. Há evidentemente uma filosofia que pretende exorcizar ao mesmo tempo a esperança e a desesperação: a de Spinoza. Eu o censuro, sobre tudo, um desconhecimento radical da estrutura temporal da existência humana. Sob esse aspecto a posição bergsoniana parece inexpugnável.* (Tradução do espanhol pela autora)

A atitude metafísica essencial consistiria então em uma reflexão sobre esta reflexão, em uma reflexão à segunda potência, pela qual o pensamento *tende* a recuperação de uma intuição que se perde, pelo contrário, em certo modo, na proporção em que se exerce ¹⁴¹.

- Transcender é ter experiência do transcendente porque além da experiência não há nada.

- Problema e mistério (*engajé*) são diferentes:

Entre um problema e um mistério, com efeito, parece haver a diferença de que um problema é algo com o que me enfrento, algo que se acha por inteiro diante de mim, e que pelo mesmo posso aproximar e reduzir, enquanto que um mistério é algo no que eu mesmo estou comprometido e que não pode conceber-se senão como *uma esfera na qual a distinção do em mim e do diante de mim perde seu significado e seu valor inicial*. Enquanto para um problema cabe certa técnica apropriada em função da qual se define, um mistério transcende por definição qualquer técnica concebível ¹⁴². E mais adiante: *o próprio dos problemas é poder detalhá-los, o mistério, em troca, é o que não se pode detalhar*.

- O humano é um ponto de apoio (*fulcrum existencial*), se faz pelo corpo, isto é, é a manifestação do nexa que une o sujeito ao mundo (*eu sou meu corpo*), então o existencial se refere ao ser encarnado, ao fato de estar no mundo (*chez soi*), por isso sente, e se sente, participa:

Definirei a corporeidade como uma propriedade em virtude da qual, só posso considerar um corpo como vivo à condição de pensá-lo, como o corpo de.

A corporeidade como zona fronteira entre o ser e o ter. Todo ter se define em certo modo em função de *meu corpo*, quer dizer, de algo que sendo um valor absoluto, cessa pelo fato mesmo de ser um ter, em qualquer sentido que seja ¹⁴³.

Marcel propõe uma “filosofia concreta” onde são temas: a morte, o suicídio, a traição, a fidelidade, a crença no tu, significando um compromisso desmedido e a esperança¹⁴⁴ como crédito infinito. Trata da escatologia como fé na imortalidade pessoal, mas como amor: *Você que eu amo, não morrerá!*

¹⁴¹ MARCEL, Gabriel. *Diário Metafísico*. Op. cit., p. 146. (Tradução do espanhol pela autora)

¹⁴² MARCEL, Gabriel. *Diário Metafísico*. Op. cit., p. 145. (Tradução do espanhol pela autora)

¹⁴³ MARCEL, Gabriel. *Diário Metafísico*. Op. cit., p. 102. (Tradução do espanhol pela autora)

¹⁴⁴ MARCEL, Gabriel. *Diário Metafísico*. Op. cit., p. 115: *9 de dezembro de 1931. Volto ao problema da esperança. Parece-me que as condições de possibilidade da esperança coincidem rigorosamente com as da desesperação. A morte como trampolim de uma esperança absoluta. Um mundo em que viesse a faltar a morte, seria um mundo no qual a esperança só existiria em estado latente*. (Tradução do espanhol pela autora).

A fenomenologia é do mistério do ser, que é contrária à reivindicação possessiva utilitarista da época, que chama de o espírito do ter, para Marcel a doutrina é do mistério ontológico.

Os outros também são objeto da reflexão marceliana:

Não somente temos direito a afirmar que os outros existem, como também que eu estaria disposto a sustentar que a existência não pode ser atribuída senão aos outros em tanto que outros, e que eu não posso pensar-me a mim mesmo como existente senão enquanto me concebo como que não sou os outros; por conseguinte, como diferente deles. Atrever-me-ia inclusive a dizer que é próprio da essência do outro o existir; não posso pensá-lo como outro sem pensá-lo ao mesmo tempo como existente; a dúvida não surge senão quando esta alteridade se derruba, por assim dizer, em meu espírito.

[...]

Isto merece a pena ser aprofundado. O ser absolutamente disponível para os outros não se reconhece ao direito de dispor livremente de si. O suicídio ligado a indisponibilidade ¹⁴⁵

Depois desses conceitos pinçados das anotações da primeira parte do *Diário Metafísico*, passo a destacar sumária e brevemente referências da segunda parte em forma de pequeno texto denominado *Esboço de uma fenomenologia do Ter*, que foi encaminhado em novembro de 1933 à Sociedade Filosófica de Lyon, como preparatório da futura publicação do autor, denominada *Ser e Ter*. Nesse texto estão condensadas as anotações da primeira parte do *Dicionário Metafísico*, por meio de um andamento correspondente ao desenvolvimento de seu raciocínio, reafirmando a antinomia, como por exemplo, ao pensar sobre o *haver*, o *haver interior* e o *haver exterior*:

A reflexão, com efeito, põe aqui de manifesto a existência de uma espécie de dialética da interioridade. *Haver* pode certamente significar, e em princípio significa *ter como próprio*, guardar para si, dissimular. Aqui o exemplo mais interessante, mais típico, é *ter um segredo* ¹⁴⁶.

[...]

Aqui vemos que se verifica a passagem da primeira fórmula à segunda: só podemos expressar-nos em termos de *haver* em uma ordem que comporte referências a outro enquanto outro. Não há contradição alguma entre esta fórmula e o que disse antes sobre o *tenho*. Porque o *tenho* não pode apresentar-se como tal senão em sua tensão com *outro*, sentido como outro. ¹⁴⁷

¹⁴⁵ MARCEL, Gabriel. *Diário Metafísico*. Op. cit., pp. 129 e 154. (Tradução do espanhol pela autora).

¹⁴⁶ MARCEL, Gabriel. *Diário Metafísico*. Op. cit., p. 200. (Tradução do espanhol pela autora).

¹⁴⁷ MARCEL, Gabriel. *Diário Metafísico*. Op. cit., p. 201. (Tradução do espanhol pela autora).

O modo de Marcel expor suas ideias em forma literária é, digo, barroca, por isso dou um salto, avançando no texto para destacar a designação que faz do corpo como um *haver-tipo*, situando-o como momento crucial da reflexão metafísica, o quê coloca o homem frente não ao problema, mas ao mistério essencial: a religião, a arte e a metafísica, fora do qual [mistério] é tão somente puro nada, tal qual a frase final do texto:

É preciso, sem embargo, que estas atividades, estas funções autônomas, encontrem sua compensação nas atividades centrais pelas quais o homem se situa frente ao mistério que o funda e fora do qual não é senão puro nada: a religião, a arte, a metafísica ¹⁴⁸.

O arcabouço da doutrina cristã de Marcel está no *Diário Metafísico*, a partir do qual se desenvolverão as obras posteriores.

Em *Ser e Ter*, também dividida em duas partes, Marcel faz da primeira parte a continuidade da obra anteriormente citada, sob o título *Esboço de uma fenomenologia do Ter*, a segunda é composta de três estudos sobre fé e realidade.

Homo Viator é um conjunto de onze ensaios, que juntos, formam o delineamento de uma metafísica da esperança, oriunda da intersubjetividade, obtida pela fé, pelo amor, pela alegria e pela salvação, em uma relação viva com o próximo, em oposição ao pensamento existencialista ateu de Sartre, por meio da crítica ao *O Ser e o Nada*. Como nada se há esperança e salvação? Está posto um megaproblema cuja solução está na esperança.

Para este trabalho, entretanto, há outra obra de Marcel com interesse que é *Os homens contra o humano*, uma análise da liberdade na primeira parte, do mundo que lhe é circunstancial na segunda parte, do pessimismo e da ética na terceira parte, concluindo com o ensaio, como continuidade do mesmo com que havia começado no prefácio, sob o título *O universal contra as massas*.

Por que tratar aqui de *Os homens contra o humano*? Porque a abordagem concreta de Marcel reproduz as circunstâncias de Levinas, porque lhe é contemporânea, porque é atual até o presente especialmente em América latina, porque coloca o pensamento no patamar da realidade.

¹⁴⁸ MARCEL, Gabriel. *Diário Metafísico*. Op. cit., p. 217. (Tradução do espanhol pela autora).

Quê é um homem livre? Pergunta Marcel e, para responder descreve:

Seguindo esta linha de pensamento, chegaríamos a reconhecer que o próprio indivíduo, esteja no país que esteja se encontra, não só dependente, senão inclusive, em grande número de casos, forçado a realizar atos que sua consciência desaprova (basta com pensar no recrutamento e em suas consequências para dar-se conta). O mais que se pode dizer é que, em um país no qual se reconhece que, de maneira muito geral, se denomina direitos da pessoa humana, subsiste certo número de garantias, mas há que acrescentar em seguida que são cada vez menos numerosas e que, a menos que se produza um giro do desenrolar das coisas, bastante improvável atualmente, estão chamadas a seguir reduzindo-se mais e mais. É, pois, contrário à realidade admitir que, no que denominamos *grosso modo* países livres, os homens desfrutam ainda, não de uma real independência absoluta, algo sem dúvida inconcebível, salvo para anarquistas doutrinários, senão inclusive do poder de ajustar sua conduta às exigências de sua consciência ¹⁴⁹.

Este livro de Gabriel Marcel tem tom mais realista, considerando que ele sempre valorizou a experiência concreta, e o momento da edição era o de clima de guerras, e a maior delas, Segunda Grande Guerra, há um abrandamento da linguagem para fazê-la mais acessível, menos teórica, ainda que esteja presente sua doutrina, é como se quisesse gritar para ser escutado por todos sobre fatos circunstanciais, para escutarem uma proposta de tomar consciência para subvertê-los, como disse Paul Ricœur em seu prefácio sob o título *De uma lucidez inquieta: Não deixaremos de ressaltar, neste ponto, que esse filósofo é um filósofo cristão e que, em sua fé, é donde encontra os motivos para não desesperar* ¹⁵⁰.

Este livro é dividido em três partes: Na primeira parte Marcel discute a liberdade a partir da pergunta *o que é um homem livre?* Já observado há pouco ao qual acrescento que o homem, neste caso, são todos, de todo o mundo, porém, mais especificamente o homem francês. O homem livre é o que tem consciência de sua subjetividade e assume o compromisso, no que lhe cabe na sociedade, de garantir a liberdade, mas também, em sendo livre, pode optar em deixar-se subjugar pelo poder totalitário em detrimento da liberdade, sua e dos demais, como diz o autor: *Apenas quedam circunstâncias no mundo atual nas quais devemos perguntar-nos se, por nossa eleição, por nossa opção concreta, não nos tornamos culpáveis dessa cumplicidade* ¹⁵¹.

¹⁴⁹ MARCEL, Gabriel. *Os homens contra o humano*. Madrid: Caparrós, 2001. Tradução de Jesús María Ayuso Diez. (Colección Esprit 41), p. 29. (Tradução do espanhol pela autora).

¹⁵⁰ MARCEL, Gabriel. *Os homens contra o humano*. Op. cit., p. 12. (Tradução do espanhol pela autora).

¹⁵¹ MARCEL, Gabriel. *Os homens contra o humano*. Op. cit., p. 34. (Tradução do espanhol pela autora).

Marcel elenca as liberdades já perdidas como a da igualdade, usurpadas por poderes políticos totalitários. Fala sobre as técnicas de degradação, especialmente, o emprego de metáforas e mentiras para destruir os indivíduos de determinadas categorias, transformando-os em lixos sociais; sobre o uso da propaganda do Estado para reduzir os homens, tirando-lhes toda capacidade de reação individual; sobre o cerceamento das práticas religiosas pela substituição do progresso técnico, propiciando a idolatria, igualmente levando os seres a degradação pelo fomento da inveja.

A primeira parte é encerrada com o que chama *Técnica e Pecado*, e para não perder a lucidez de Marcel sobre o desenvolvimento da técnica e suas consequências:

Na medida em que a técnica se adquire, pode ser assimilada a uma possessão – como o costume, que no fundo é uma técnica -. Já podemos dar-nos conta de que, se o homem pode voltar-se escravo de seus costumes, há de poder igualmente converter-se em prisioneiro de suas técnicas.¹⁵²

[...]

Em outros termos, esse aperfeiçoamento das comunicações se realiza em todas as partes a expensas da individualidade que tende a desaparecer cada vez mais: e se trata tanto das crenças, dos costumes, das tradições, como das vestimentas, das práticas artesanais, etc.

A experiência contemporânea permite afirmar que disto não há nada e que a uniformidade, longe de encaminhar aos homens até alguma assimilação concreta do universal, parece tender, em troca, a desenvolver neles uns particularismos cada vez mais agressivos e a enfrentar a uns contra os outros ¹⁵³.

Conforme Marcel, o mundo das técnicas, acompanha e direciona-se diretamente à desesperança, momento em que passa a afrontar o materialismo que se impõe, isso porque, a técnica instaura a “categoria do rendimento”, como designa, isto é, quem não atinge o rendimento esperado pelo mundo tecnocratizado é rebaixado de nível, cada vez mais, até ser nulo, anulado, tornando-se um peso à sociedade, que se vê obrigada a mantê-lo, situação idêntica a de manutenção de uma máquina, o homem passa a ser tratado como um material e nada mais. O materialismo só se concretiza quando se faz coerente para os homens.

¹⁵² MARCEL, Gabriel. *Os homens contra o humano*. Op. cit., p. 69. (Tradução do espanhol pela autora)

¹⁵³ MARCEL, Gabriel. *Os homens contra o humano*. Op. cit., p. 71. (Tradução do espanhol pela autora)

O pecado é a soberba que o homem, como detentor da técnica, passa a se sentir capaz de chegar à perfeição e com ela a reger o cosmos, para evitá-lo o filósofo cristão propõe uma solução: *Agora sim, podemos afirmar que só no recolhimento podem nascer e congregarem-se as potências de amor e de humildade, capazes de contrapesar à larga a soberba cega e cegadora do técnico encerrado em sua técnica* ¹⁵⁴.

Pouco a pouco Gabriel Marcel vai desenhando a realidade. Na segunda parte do livro em comento, o filósofo situa-se frente ao mundo contemporâneo e o faz para pensar sobre a consciência, o espírito de abstração como fator de guerra, e suas consequências: a crise de valores, a degradação da ideia de serviço e a despersonalização das relações humanas.

A terceira e última parte é a mais significativa da chamada metafísica de Gabriel Marcel, neste livro, por apresentar a aplicação de sua doutrina, é o quê efetivamente caracteriza seu existencialismo cristão. “Mundo ameaça” sugere a visão escatológica da proximidade do apocalipse, isso entre homens cristãos, sem importar de que segmento religioso. À visão escatológica reinante o *eu*, não a nega, mas prepara-se com o *eu* amor e a oração para vivenciá-la como consciência escatológica, para que possa realizar-se com alegria.

Tudo que expôs no corpo do livro em comento, mostra o constrangimento do viver, do existir, no mundo pós-moderno, a diferença do existencialismo de Marcel é que apesar de não fugir à realidade duríssima, com efeitos futuros inclusive, há a perspectiva da esperança, não somente em termos espirituais, mas terrenos também, porque é a existência no mundo que trará a possibilidade da consciência espiritual e o eixo está na honra:

Assim, creio que se poderia dizer que uma ética da honra não é só uma ética da fidelidade, senão ainda uma ética da gratidão e que, em último extremo, essa gratidão comporta um caráter ontológico, pois recai sobre o fato mesmo de haver sido admitido a ser, quer dizer, no fundo, de haver sido criado. Precisamente contra esta ética ou contra esta metafísica peca o niilista que declara que não pôde viver: estamos tocando aqui a raiz da impiedade que tende a generalizar-se ante nossos olhos nas relações familiares mesmas – assim como de uma muito perigosa disposição que é como sua contrapartida nos pais, ali donde estes testemunham, pela debilidade às vezes quase adúladora da que dão prova ante seus filhos, da má consciência ou da vergonha

¹⁵⁴ MARCEL, Gabriel. *Os homens contra o humano*. Op. cit., p. 80. (Tradução do espanhol pela autora)

que parece ir unida hoje ao fato de ter dado a vida, de tê-la literalmente ferido a quem não era devido.

[...]

Agora sim, justamente são essas as relações que tendem a desaparecer em um mundo no qual os indivíduos, reduzidos a elementos abstratos, cada vez se justapõem mais, um mundo no qual as únicas hierarquias que subsistem se fundam ou no dinheiro ou em uns diplomas cuja significação humana é praticamente nula.

Em todos os casos, a honra aparece unida a certa simplicidade grandiosa das relações humanas fundamentais.¹⁵⁵

O texto que literalmente abraça esta obra sobre a realidade política e social aos olhos de Marcel, uma vez que inicia com o prefácio e termina com e nas conclusões – *O universo contra as massas* – justifica a troca de estilo de linguagem, mais coloquial do que a usada pelo autor em sua doutrina propriamente dita.

Gabriel Marcel chama a atenção para esse detalhe reafirmando que sua filosofia, toda ela, *se apresenta como uma luta tenaz e sem descanso contra o espírito de abstração*. O universal que integra o título do texto, dividido em prefácio e conclusão, é o espírito, que é o amor, que permanece associado à inteligência, fora desse plano é formada a massa, que preparada pelo adestramento pode chegar ao extremo da fanatização. Somente a pessoa, como indivíduo pode ser educada, logo, universal e massa são conceitos antagônicos, por esse motivo o livro aborda os temas da liberdade, do mundo, do pessimismo e ética, tendo a esperança como substituta da escatologia, como fim, e que afasta o desespero na existência. É a esperança que está na responsabilidade do filósofo o despertá-la no homem, para que se conscientize do si mesmo e possa resistir, e opor-se, a desumanização nem sempre percebida.

Marcel contesta o niilismo de Nietzsche, que decretou a morte de Deus em face da agonia do homem no mundo, dizendo que é uma dialética não pensada e sim padecida. Ao contrário, entende que Deus está morto para e no próprio homem que se desumaniza e sucumbe, por falta de religiosidade, que se faz somente sujeito no singular e objeto - homens – no plural, no coletivo, que a tudo negam e repudiam na realidade.

¹⁵⁵ MARCEL, Gabriel. *Os homens contra o humano*. Op. cit., pp. 188-189. (Tradução do espanhol pela autora).

Em coletividade, a massa, manipulada, galvanizada ou magnetizada ao redor de uma ditadura central, existe na condição servil e de terror que detém o domínio da técnica, em outras palavras, a massa está subjugada pela tecnocracia composta de tecnologia (conhecimentos, processos e métodos) e de técnica (prática, experiência), coisa nenhuma na significação humana, é só mais uma engrenagem da estrutura tecnocrata.

Ao homem que pensa, raciocina, desperta a responsabilidade participativa no estado em que se encontra o mundo, roto, quebrado. Essa responsabilidade é fundamental por ser ética, como extrema identidade da Verdade e do Amor, que Marcel chama de “luz”, não a considerando como uma metáfora e sim como uma característica existencial, a mais universal possível, fundamentando-a no Evangelho de João, no que crê cristãmente, também, por que não? Com certa influência da filosofia de Rosenzweig.

Romper a esfera onde está contida a massa para assumir a consciência da responsabilidade ética, contra o estado de desumanização em que se encontra o mundo é um projeto, chamado por Marcel de pretensão, cuja concretização só pode se dar, só pode ser possível pela liberdade, que é a própria liberdade.

Liberdade para assumir a consciência de si mesmo, para refletir, para pensar e atuar no campo próprio: o *próximo*. Marcel entende que o próximo não é o “prestígio do número”, ou seja, não é assumir quantitativamente, por abstrações, milhões ou mais de pessoas, mas sim que pode ser uma única pessoa enfrentando a realidade do sofrimento, sem fazer parte do espelhismo numérico, por assim entender pede que seu pensamento seja designado por neo-socratismo, com o seguinte significado:

Voltar ao próximo aparece verdadeiramente como a condição de uma aproximação efetiva ao ser; e acrescentarei que, quanto mais nos afastamos do próximo, mais nos perdemos em uma noite na qual nem sequer somos capazes de discernir o ser e o não ser. E como não ver que a tecnocracia consiste precisamente, antes de tudo, em fazer abstração do próximo e, afinal de contas, em negá-lo? ¹⁵⁶

A ação voltada ao ser não descaracteriza a universalidade porque ela pode se estender a grupos, ainda que restritos, porém, formados por homens com espiritualidade ou intersubjetividade. A universalidade se opõe a unidade, esta vista à época, como

¹⁵⁶ MARCEL, Gabriel. *Os homens contra o humano*. Op. cit., p. 196. (Tradução do espanhol pela autora).

unificação do mundo sob aspectos social e político, a qual o levará [o mundo] à sua destruição. E conclui:

Termo assim como comecei: o filósofo não pode contribuir para salvar o homem de si mesmo por mais que se denuncia sem piedade e sem descanso as devastações causadas pelo espírito de abstração. Não cabe dúvida de que se verá tratado de conservador, de reacionário, quem sabe, de fascista – quando se sabe obrigado a denunciar o fascismo como um câncer da democracia – Quem mais lhe dá! Essas acusações, é a massa que as profere contra ele, ou o que, em cada um, não é mais que um eco da massa. Mas ele sabe que a massa é mentira, *e contra ela e em prol do universal* deve dar testemunho ¹⁵⁷.

Parece que Gabriel Marcel, como diria o poeta brasileiro Carlos Drummond de Andrade, é “um gauche na vida”, é distinto de todos vistos até o momento, então, por que resenhar sua obra neste trabalho sobre Emmanuel Levinas? Simplesmente porque ele teve importância destacada para o filósofo franco-lituano.

Levinas dedicou um pequeno texto – *Uma nova racionalidade sobre Gabriel Marcel* – inserto em seu *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade* – referindo-se ao *Diário Metafísico*, que no texto trata pelo nome original de *Journal*, e de onde destaco o seguinte:

Texto essencial! Nele há muita referência ao ser, ao espírito e ao espiritual e o amor vem indicado no fim. Mas o ser, aqui, não é consciência de si, é a relação ao outro que não ele próprio, e despertar. E esse outro não é Outrem? E o amor significa, antes de tudo, o acolhimento de outrem como *tu*, quer dizer, as mãos cheias. O espírito não é o Dito, é o Dizer que vai do Mesmo ao Outro, sem suprimir a diferença. Abre passagem lá onde nada é comum. Não-indiferença de um para com o outro! Sob a espiritualidade do *eu* despertado pelo *tu* em Marcel, em convergência com Buber, significa uma nova significância. Nem não-identidade do idêntico e do não-idêntico; nem sua identidade! Apesar da restauração de tantas fórmulas e de tantas instituições tradicionais nos escritos de Marcel, desde o *Journal*, esta obra tão importante é trabalhada à luz da nova significância do sentido (*sensé*) que a perpassa. ¹⁵⁸

Em 1978 a *Revue Internationale de Philosophie* publicou o texto de uma apresentação feita por Emmanuel Levinas em um colóquio consagrado a Buber na Universidad Ben Gourion de Beer-Sheva nesse mesmo ano, com o título *Martin Buber, Gabriel Marcel e a filosofia*, posteriormente integrado ao corpo de sua obra *Fora do*

¹⁵⁷ MARCEL, Gabriel. *Os homens contra o humano*. Op. cit., p. 201. (Tradução do espanhol pela autora).

¹⁵⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis/Rio de Janeiro/Brasil: Vozes, 2ª ed., 2005. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (coord.). (Coleção Textos Filosóficos), p. 96

Sujeito. Nele Levinas faz uma análise das aproximações e distanciamentos entre os dois filósofos que fazem parte do que ele chama de filosofia do diálogo.

Para o propósito deste trabalho, nesta parte, o interesse está em destacar o que há de importante em Marcel para a filosofia levinasiana, então, do texto referido no parágrafo anterior, trago o que Levinas considerou como o essencial comum aos dois filósofos em um primeiro momento:

Há entre Gabriel Marcel e Martin Buber uma notável comunidade nos pontos de vista essenciais: a relação Eu-Tu descrita em sua originalidade a respeito do que Buber designa como Eu-Ele; a originalidade do socializável a respeito da estrutura sujeito-objeto, não sendo este sequer necessário ao fundamento daquele; o Tu por excelência, invocado em Deus, que Buber chama Tu Eterno e que, para Marcel, estaria já ausente se o nomeássemos em terceira pessoa; a invocação ou a interpelação em Deus de um Tu eterno que traça a dimensão em que unicamente faz possível o encontro com um tu humano (ainda quando o humano se deixasse tratar como objeto); e, deste modo, o fundamento em uma religião originária de toda relação verdadeiramente interpessoal ¹⁵⁹.

Levinas ainda faz notar o comum entre ambos, Buber e Marcel, que é a negação da pretensão do ato intelectual do saber, do saber de ser, como ato espiritual por excelência, tal como no existencialismo.

Em algumas vezes em que foi entrevistado Levinas fez referências a Gabriel Marcel, por exemplo, na concedida a François Poirié, já mencionada anteriormente, perguntado sobre Buber disse que o havia conhecido pessoalmente depois da guerra, e que tinha muito interesse pela relação intersubjetiva que havia sido abordada no *Eu e Tu*, um tema que lhe é principal, o qual, portanto, já havia sido objeto de reflexão anteriormente por Buber. *Quando alguém trabalhou, mesmo sem que o saiba, sobre um terreno que já havia sido laborado por outro, ele deve lealdade e gratidão ao pioneiro*, disse Levinas, mesmo não sendo Buber quem o tenha influenciado sobre o tema, e cita outro exemplo que é Gabriel Marcel, pesquisador do mesmo tema chegando, porém, a ele de maneira totalmente independente.

A realidade contextual descrita por Gabriel Marcel como retrato de um mundo quebrado no qual vivia, acolheu o desenvolvimento imparável da tecnologia, bem como sua difusão na aplicação em muitos campos, incluído o da vida cotidiana, a existência

¹⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Op. cit., p. 36. (Tradução do espanhol pela autora).

estava em total mutação, houve, contudo, quem a contestasse, surgiram pensamentos radicais, rebeldes e de novas propostas de estruturação de pensamentos, de políticas e de vida social, até aflorou o que vinha sendo construído paulatinamente na Escola de Frankfurt, -naquele momento com muitos de seus integrantes dispersados pela Segunda Grande Guerra-, que é uma ideologia para construir uma Nova Ordem Mundial, a meu ver, algo suficientemente perigoso para abalar princípios, inclusive éticos, já conquistados no mundo ocidental. Surgiu também uma corrente de pensamento de crítica contundente ao *status quo* político, social, filosófico, propondo trilhar outra via para chegar a Verdade, que passou a ser conhecida como desconstrução.

3. Desconstrutivismo

Além da evolução imparável da tecnologia que continua na atualidade, a barbárie das atrocidades praticadas, as maldades cometidas na Segunda Grande Guerra refletiram nas sociedades provocando o declínio da moral. O pensamento como conhecimento, perplexo, começou a questionar os conceitos da modernidade gerando movimentos complexos e difusos, marcadamente no período de 1968 a 1991, em pleno final do século XX, que transformou a existência no mundo, a qual, por convenção para esse período, passou a ser denominada como posmodernidade.

A turbulência sócio-política provocada pelos efeitos da Segunda Grande Guerra atingiu todos os setores da vida humana, acentuadamente no Ocidente onde foi agravada por outros acontecimentos como a guerra no Vietnã comandada pelos Estados Unidos, as mortes violentas de dois grandes defensores dos direitos civis nos Estados Unidos, que foram Robert Kennedy e Martin Luther King, o enfraquecimento do ideal comunista que culminou com a derrubada do muro de Berlim, a crise do petróleo no mundo árabe e o surgimento do fundamentalismo islâmico, dentre outros ¹⁶⁰.

Essa agitadíssima posmodernidade proporcionou o erguimento de muitas vozes **contra** tudo e todos; o ser humano sentia-se abandonado no mundo e quase tudo passou a ser designado com o prefixo *des*: *desumanização*, *desencantamento*, *desvalorização*, a arte ficou *desestetizada*, os objetos foram *desmaterializados*, até Deus estava morto

¹⁶⁰ Para mais detalhes e análise consultar: DUQUE, Félix. *Introducción. El paradigma postmoderno*, em *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2ª ed., 2007. Manuel Garrido et alii (Coord.), pp. 445-465.

como havia declarado Nietzsche, tudo passou a ser *nada, nihil*, o imperativo do niilismo.

O que já vinha sendo formado desde a Revolução Russa, mais no campo da linguística, passou a ser corrente, me refiro ao uso abundante de siglas e a unificação padronizada de grupos de mesma natureza em sistemas. No cenário da filosofia, aparece uma corrente de pensamento, que tenta construir uma nova perspectiva existencial a partir da formação de sistemas, denominada estruturalismo, pautado justamente na linguística e na semiologia para ser contra, o negar prevalece.

Há quem pense diferente e fomenta a dialética opondo-se contra o estruturalismo e resolve *desconstruir* o discurso filosófico ocidental.

Forma-se assim a escola da desconstrução, contrária ao sistema logocêntrico platônico, onde o logos é origem e fundamento de toda verdade do pensamento como consciência, que existe em uma sociedade organizada em pares opostos, uma herança da metafísica que está sempre buscando o sentido do ser, atuando como manifestação da técnica e da ciência, para encontrar e reter a pré-compreensão e o pré-entendimento do que significa a humanidade.

O logocentrismo é uma maneira de proceder a análise aplicada na literatura, linguística, filosofia, jurisprudência e arquitetura, pela qual é entendido que um texto tem significado imutável e unificado, permitindo várias interpretações, desde que legítimas, ou, a considerar que o sentido do texto é único, mesmo que analisado sob vários pontos de vista, negando a possibilidade de perspectiva de outro sentido.

O brasileiro mestre em pós-modernismo, Jair Ferreira dos Santos, apresentou uma definição clara e concisa, ainda que coloquial, da *desconstrução*, cuja origem está no termo grego *destrukion*:

Desconstruir o discurso não é destruí-lo, nem mostrar como foi construído, mas por a nu o não-dito por trás do que foi dito, buscar o silenciado (reprimido) sob o qual foi falado.¹⁶¹

Por que discurso? Porque o expoente do movimento da desconstrução, Jacques Derrida, fulcra sua teoria no discurso, porque discurso é fala, o dito, ou, desconstrução

¹⁶¹ SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é pós-moderno*. São Paulo/Brasil: Brasiliense, 24ª reimpressão, 2006. (Coleção Primeiros passos, 165), p. 71.

significa desmontagem, decomposição dos elementos da escrita para deixar a descoberto partes do texto que estão dissimuladas e que impedem certas condutas, de certa maneira há uma associação com o pós-estruturalismo, porém, vinculada ao texto.

A partir do niilismo de Nietzsche, Jacques Derrida, quem usou o termo desconstrução, - que havia sido usado pela primeira vez na introdução de *Origem da Geometria*, de Husserl, isso em 1962, - para designar esse novo modo de pensar, tornou-se o mais conhecido dentre os filósofos dessa linha de pensamento, por se opor veementemente contra o que chama logocentrismo ocidental, afirmando que no Ocidente só se sabia pensar pelo logos, razão e espírito; com sua teoria põe fim às diferenças em identidades, na hierarquização e valorização de elementos como razão, ciência, consciência e outros. É uma crítica aos pressupostos dos conceitos filosóficos.

Por que o interesse de Jacques Derrida na teoria da responsabilidade ética de Emmanuel Levinas? Qual o vínculo, ou aproximação e distâncias nos pensamentos de Derrida e de Levinas?

3.1 Jacques Derrida

O filósofo Jacques Derrida nasceu em El Biar na Argélia francesa em 15 de julho de 1930, morreu em Paris aos 8 de outubro de 2004. Pertencia a uma família judia sefaradita originária de Toledo da classe média acomodada. Em 1942 com a idade de 12 anos como consequência da política racista do governo de Vichy, foi privado da nacionalidade francesa, excluído do colégio francês e enviado a um centro de judiaria na Argélia. Em 1949 vai para Paris para cursar filosofia na Escola Superior de Paris. Foi professor em Sorbone de 1960 a 1965, além de outras instituições na França e também nos Estados Unidos, nas universidades de Johns Hopkins, Cornell, Yale e Califórnia. Em 2002 recebeu o prêmio Theodor W. Adorno.

Em 1983 fundou e dirigiu o Colégio Internacional de Filosofia em Paris. Escreveu e publicou cerca de oitenta textos sobre ética, religião, política, linguagem e psicanálise. Independentemente de sua filosofia também se fez conhecer por seu ativismo político e social, mesmo sem nunca ter se filiado a algum partido político ou participado da vida política em si. Sua postura foi sempre de crítica ao sistema sócio-político imperante, por isso apoiou com reservas os estudantes no protesto conhecido

como Maio/68; opôs-se a guerra do Vietnam publicando nos Estados Unidos o texto *Os fins do Homem*; ajudou a fundar a Associação Jan Hus para ajudar os intelectuais checos dissidentes; em 1981 foi preso em Praga por ter participado de um seminário clandestino de filosofia, sendo vítima de um ardil para poder ser preso porque colocaram drogas em sua maleta. Participou de atividades culturais em favor de Nelson Mandela, esteve inclusive em Robben Island onde o líder negro estava preso; em 1988 em visita a Jerusalém reuniu-se com intelectuais palestinos; participou de protestos contra a pena de morte nos Estados Unidos; em 2003 foi contra a invasão do Iraque e em 11 de setembro de 2001 solidarizou-se com as vítimas do ataque as torres gêmeas em Nova York.

Se de um lado foi bastante crítico para com Levinas, às vezes duramente, recebendo as devidas contestações por meio de textos, por outro lado, foi muito criticado por Noam Chomsky, que em verdade jamais o aceitou, e Derrida jamais se preocupou com isso.

Esse essencialmente pensador crítico, paradoxalmente, construiu uma teoria desconstrutivista. Suas obras mais conhecidas são: *Da gramatologia* (1967), *Escritura e Diferença* (1967) e *Glas* (em português *Dobre*, em espanhol *Doble*, de 1974). Juntas com as que lhes sucederam, apresentam os conceitos fundamentais da teoria desconstrutivista, especialmente a última com paginação especial para análise crítica dos conceitos fundamentais da filosofia de Hegel.

Sendo Jacques Derrida um desconstrutivista, um de seus interesses é o da análise da palavra, da língua, nos conceitos da teoria da responsabilidade ética levinasiana, mais do que isso são os laços de grande amizade e da origem judaica de ambos. E para melhor apresentar esses nós que os atam na tecedura do conhecimento, ao tempo em que se entrelaçam as raízes, não são as obras doutrinárias de Derrida que trago para comento, e sim outras que o colocam em diálogo aberto, ou que tem algum vínculo crítico para com Levinas, que reproduzem uma experiência na vivência de trinta anos de amizade desses dois grandes filósofos, dos saudosos encontros na Rua Michel-Ange.

Há um discurso derridiano célebre, pronunciado em 27 de dezembro de 1975, no cemitério de Pantin, que marca a separação de dois grandes amigos pela morte, morte de Levinas. Esse discurso foi editado em grego por Vanghélis Bitsoris com o título de *Adeus a Emmanuel Levinas de Jacques Derrida*, posteriormente traduzido para

outros idiomas ¹⁶². É sobre esse discurso, hoje editado, em texto curto, que faço uma resenha de alguns conceitos de Levinas, sob o ponto de vista de Derrida.

Há muito tempo, há muito tempo, eu temia ter de dizer *Adeus* a Emmanuel Levinas.

Sabia que minha voz tremeria no momento de fazê-lo, e sobretudo de fazê-lo em voz alta, aqui, diante dele, tão perto dele, pronunciando esta palavra de adeus, esta palavra “a Deus” que de uma certa maneira, recebi dele, esta palavra que ele me ensinou a pensar ou a pronunciar de outra forma¹⁶³.

Derrida conclui seu discurso explicando como aprendeu de Levinas a entender essa questão-oração, “a-Deus” é uma saudação, não um fim, contrapondo-se a alternativa do ser e do nada, também não é a última, repetindo Levinas “O a-Deus saúda o outro para além do ser, naquilo que significa, para além do ser, a palavra glória”.

Porém, eu disse que não queria apenas lembrar o que ele nos confiou do a-Deus, mas sobretudo dizer-lhe *adeus*, chamá-lo por seu sobrenome, seu nome, tal como ele se chama no momento em que, se ele não responde mais, é também porque ele responde em nós, no fundo de nosso coração, em nós mas antes de nós, em nós diante de nós – chamando-nos, lembrando-nos: “a-Deus”.

Adeus, Emmanuel ¹⁶⁴.

Ressalta Derrida outra palavra aprendida de Levinas: *retidão*, palavra que é, segundo Levinas, “mais forte que a morte”. Segundo Levinas, *retidão* (Temimut) é um movimento ¹⁶⁵ para o outro, é *a integridade, tomada no sentido lógico e não como*

¹⁶² DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas de Jacques Derrida*. São Paulo/Brasil: Perspectiva. 2ª reimpressão, 2013. Notas de Vanghélis Bitsoris. Trad. de Fábio Landa e Eva Landa. (Debates; 296).

¹⁶³ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas de Jacques Derrida*. Op. cit., p. 15: Transcrevo a Nota 1 do pé de página porque ela justifica o pensamento agora do próprio Derrida sobre a diferença que faz entre *adeus* e *a-Deus*: Cf. J. Derrida, ‘Donner la mort’, em ‘L’Éthique du don. Paris: Métailié, 1992, pp.50-51: “suponho que adieu possa significar ao menos três coisas: 1. A saudação ou a bênção dada (antes de toda linguagem constativa, ‘adeus’ pode também significar ‘bom dia’, ‘vejo você’, ‘vejo que você está aí’, falo com você antes de dizer qualquer coisa – e em francês, ocorre que em alguns lugares, se diz adeus no momento do encontro e não no da separação). 2. A saudação ou a bênção dada no momento de se separar, e de se deixar por vezes e para sempre (e não se pode jamais excluir essa possibilidade): sem retorno aqui em baixo, no momento da morte. 3. O a-Deus (a-Dieu), o para Deus ou o diante de Deus antes de tudo e em toda relação com o outro, em qualquer outro adeus. Toda relação com o outro seria, antes e depois de tudo, um adeus.

¹⁶⁴ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas de Jacques Derrida*. Op. cit., p. 30.

¹⁶⁵ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas de Jacques Derrida*. Op. cit. da Nota 12, p. 18: *Em “La Trace de l’autre” (1963) Levinas define assim a Obra: A Obra pensada radicalmente é efetivamente um movimento do Mesmo em direção ao Outro que não retorna jamais ao Mesmo. [...] A Obra pensada até as últimas consequências exige uma generosidade radical do Mesmo que na Obra vai em direção ao Outro. Ela exige consequentemente uma ingratidão do Outro. A gratidão seria precisamente o retorno do movimento a sua origem.*

característica de um natural infantil, desenha, quando se a pensa até o fim, uma configuração ética ¹⁶⁶.

A retidão que implica na responsabilidade ilimitada e incondicional, acima da própria liberdade que se vê limitada à medida que não é possível exercê-la por meio de opção já que é um dever. É um dever ético que existe desde antes do rosto do outro e vai para além da ética, no pensamento de Levinas é a “santidade do santo”, ou seja, a transcendência do santo em relação ao sagrado, o que será visto adiante.

Ainda sem aprofundar-me em outras proposições levinasianas lembradas por Derrida, neste específico discurso, prefiro citar o próprio discursante ao final do trecho em que discorre a trajetória histórica de Levinas:

Isto é passado, esta mutação aconteceu por *intermédio dele*, por Emmanuel Levinas, que tinha, creio, dessa imensa responsabilidade uma consciência ao mesmo tempo clara, confiante, calma e modesta, como a de um **profeta**.

Um dos indícios dessa onda de choque histórica, é a influência desse pensamento bem além da filosofia, bem além também do pensamento judaico, nos meios da teologia cristã, por exemplo. Permitam-me evocar o dia em que, por ocasião de um Congresso dos Intelectuais Judeus, no momento em que ambos escutávamos uma conferência de André Neher, Emmanuel Levinas disse-me *a parte*, com a doce ironia que nos é familiar: “Veja você, ele é o judeu protestante, eu sou o judeu católico”, anedota que mereceria uma longa e séria reflexão.

Um ano após a morte de Levinas, em 7 de dezembro de 1996, na homenagem a ele prestada durante dois dias, organizada pelo Colégio Internacional de Filosofia, sob a responsabilidade de Danielle Cohen-Levinas, intitulada “Rosto e Sinai”, coube a Jacques Derrida pronunciar no Anfiteatro Richelieu da instituição, a conferência sob o título *A palavra acolhimento*.

Não há dúvida que a palavra acolhimento tem relação com a palavra hospitalidade. Neste ponto é possível destacar como Derrida apreendeu o significado de hospitalidade por Levinas.

Conforme Derrida *Totalidade e Infinito* é um imenso tratado sobre a hospitalidade, e pergunta: Como interpretar, em nome de Levinas, essa hospitalidade? Abro aqui um parêntese para reforçar a preocupação de Levinas com o outro, atendo-

¹⁶⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo/Brasil: Perspectiva, 2003. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. (Coleção Elos; 51), p. 99

me ao capítulo IV do texto *A palavra acolhimento*, sobre o qual estou comentando, porque me parece importante pela atualidade da vida real.

Pela economia necessária a este trabalho, tentarei extrair de todo o texto ora comentado, a estrutura do pensamento de Levinas sob o ponto de vista de Derrida.

Considerando que *acolher* o outro é o mesmo que *receber* o outro para além da capacidade do Eu, então, acolher e receber são sinônimos. Para que o acolhimento seja hospitaleiro deve ser oferecido ao outro, o que permite dizer: a razão é ela própria um receber; a consequência é colocar a liberdade em questão perante a presença do outro, ou aquilo que afeta o *recolhimento*. A partir daí Levinas faz todo o desenvolvimento do recolhimento que se dá na *habitação*, o lugar onde há o recolhimento em-sí, mas também é onde está a figura da *mulher*, a alteridade feminina.

O outro deve ser acolhido com *retidão*, se apresenta, pois, como *justiça*, quando é permitida a interrupção do acolhimento pela presença do *Terceiro*. Como se pode apreender é um processo em movimento: acolhimento/recebimento, recolhimento na habitação onde está a mulher, a alteridade feminina que participa ou que garante a retidão do acolhimento, como um caso de justiça, esta que é o Terceiro com sua presença. O Terceiro surge no instante do face-a-face, porém, *vem depois do sim ao outro e do sim do outro*, é uma questão de justiça entre seres, principiando a delinear, a esboçar, a traçar a figura do Estado.

Para Derrida a questão centra-se no Terceiro, vez que quase todo o discurso de Levinas, quase todo o espaço de sua inteligibilidade refere-se ao terceiro, a inteligibilidade sobre a justiça do inter-humano e a *estrutura política da sociedade*. É um salto do “sem questão” ao surgimento dessa que é a primeira questão, é a passagem da responsabilidade ética à responsabilidade jurídica, política e filosófica.

O Terceiro seria a ameaça à *estrutura política da sociedade submetida às leis*, a dignidade do cidadão, onde deve haver a distinção entre o sujeito ético e o sujeito cívico. O discurso, a justiça e a retidão ética são componentes do acolhimento, que tem seus limites na habitação e na alteridade feminina; a superação desses limites estará no amor onde a carícia é tratada como fenomenologia do Eros.

Eros vai permitir, digo eu, completar a feminilidade do acolhimento com a fecundidade paterna, como está em *Totalidade e Infinito*, não é a fecundidade biológica,

é o instante do erotismo e do infinito da paternidade na relação com o filho, mesmo que sejam mais de um, cada um dos filhos é “filho único”, é “filho eleito”, outro.

Para Levinas a hospitalidade é intencionalidade, quando o sujeito, o Mesmo, abre-se ao acolhimento, portanto, é a própria ética excluída naturalmente a hostilidade. A hospitalidade para o hóspede é uma interrupção para traduzir o *enigma* de um rosto, essa interrupção faz com que a subjetividade do Eu, ou seja, o eis-me-aqui, venha a substituir o outro na responsabilidade para outros, é uma perda da liberdade que o transforma no que Levinas chama de *sujeito-refém* e que Derrida explica:

E se a eleidade do terceiro marca sempre – lembremo-nos – o nascimento da questão ao mesmo tempo em que o “é preciso” da justiça, a palavra “questão” encontra-se agora submetida à situação do refém: o sujeito é refém enquanto ele é menos “questão” do que “em questão”.

[...]

O hóspede é um refém enquanto é um sujeito colocado em questão, obcecado (portanto sitiado), perseguido, no próprio lugar em que ele tem lugar, lá onde, emigrado, exilado, estrangeiro, hóspede sempre, ele se encontra domiciliado antes de eleger domicílio ¹⁶⁷.

O que importa no momento é mostrar que, para Levinas, a hospitalidade sem propriedade e a “obsessão persecutória” do refém, são figuras da mesma ética, registra Derrida.

Levinas sempre considerou como grande violência para com todos os *reféns*, - que são os estrangeiros, o imigrante, o exilado, o refugiado, o apátrida, o sem-Estado, o asilado, a pessoa ou a população deslocada (tantas noções a distinguir prudentemente) expostas em todos os continentes, - como crueldade sem precedentes ¹⁶⁸.

Nesse nóculo onde cruzam dois feixes nervosos, sujeito-hóspede e sujeito-refém, Derrida arrisca salientar três conceitos direcionando-se à Levinas que certa vez disse: *no coração de um quiasma*, e que são resumidamente:

1. *Fraternidade*: ocupa o centro de toda a obra levinasiana, que para Derrida estaria na figura da feminilidade;
2. *Humanidade*: precisamente como fraternidade do próximo com origem simultânea grega e bíblica;

¹⁶⁷ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas de Jacques Derrida*. Op. cit., p. 73.

¹⁶⁸ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas de Jacques Derrida*. Op. cit., pp. 83-84.

3. *Hospitalidade*: com valor mais radical do que a hospitalidade universal, como política, porque é apenas política e jurídica, estatal e civil (sempre regulada pela cidadania).

Atrai a atenção de Derrida a chamada discreta, transparente, de Levinas para o que ocorria naquela época, ou será que é hoje em dia? São fatos posteriores a Primeira Guerra Mundial, continuados após a Segunda Guerra Mundial, ocorrendo em Israel, na Europa, com destaque a França, na África, na Ásia e na América, seria o que Hannah Arendt denominou *O declínio do Estado-Nação*. Especificando, reproduzo palavras de Derrida:

[Declínio] onipresente onde os refugiados de toda espécie, imigrados com ou sem cidadania, exilados ou deslocados, com ou sem documentos, do coração da Europa nazista à Ex-Iugoslávia, do Oriente Médio a Ruanda, do Zaire à Califórnia, da Igreja São Bernardo ao bairro XIII, de Paris, cambojanos, armênios, palestinos, argelinos e tantos e tantos outros pedem ao espaço sócio e geopolítico uma mutuação – mutuação jurídico-política, mas, sobretudo, se este limite guarda ainda sua pertinência, conversão ética.

[...]

É agravado, poder-se-ia dizer, pelos crimes contra a hospitalidade que sofrem os hóspedes e os reféns de nosso tempo, dia após dia, encarcerados ou expulsos, de campo de concentração em campo de retenção, de fronteira em fronteira, perto ou longe de nós – (sim, os crimes contra a *hospitalidade*, a distinguir do “delito da hospitalidade”, hoje reatualizado sob essa denominação pelo direito francês, no espírito dos decretos e diretrizes de 1938 e 1945, para sancionar incluindo pena de prisão, qualquer um que albergue um estrangeiro em situação ilegal) ¹⁶⁹.

Para Levinas o dever da hospitalidade abre à humanidade do humano em geral, acrescentando Derrida, hoje até o dever humanitário, um dever que estende às organizações não governamentais.

Fecho o parênteses para apresentar referências sobre a hospitalidade por Jacques Derrida, a partir de um seminário, que foi assistido também pela filósofa e psicanalista Anne Dufourmantelle, a qual solicita ao filósofo confiar-lhe duas dessas sessões que resultam na publicação *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade*.

¹⁶⁹ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas de Jacques Derrida*. Op. cit., pp. 91-92.

Para introduzir a questão do estrangeiro Derrida pensa na situação do terceiro e na justiça, que Levinas analisa como o “nascimento da questão”.

Para Derrida a hospitalidade começa pela questão da questão, e pela questão do sujeito e do nome como hipótese de geração. No diálogo sobre a hospitalidade com Anne Dufourmantelle ele dá o seu significado do termo estrangeiro:

[O estrangeiro] é entendido a partir do campo circunscrito do *ethos* ou da *Sittlichkeit*, da moralidade objetiva, notadamente nas três instâncias determinadas pelo direito e pela filosofia do direito de Hegel: a família, a sociedade burguesa ou civil e o Estado (ou Estado-Nação)¹⁷⁰.

O estrangeiro que é recebido em hospitalidade, ou por hospitalidade, implica no surgimento da questão sobre limites porque, pelas derivações latinas, o estrangeiro (*hostis*) pode ser recebido como hóspede ou como inimigo¹⁷¹, tendo como correlatos: hospitalidade, hostilidade, *hostipitalidade*. Já as derivações da Grécia clássica ficam muito difíceis na atualidade pelo que Derrida denomina de *mutação técnico-político-científica*, todavia, é possível estabelecer delimitações por fronteiras entre espaços, tais como: o familiar e o não-familiar; entre o estrangeiro e o não-estrangeiro; entre o cidadão e o não-cidadão, e principalmente entre o privado e o público, o direito privado e o direito público.

O filósofo faz uma análise crítica sobre a intrusão do público no privado, que produz uma turbulência jurídico-política em vias de desestruturação-estruturação, desafiando o direito existente e as normas estabelecidas, como por exemplo:

Meu “em-casa” era constituído pelo campo de acesso de minha linha telefônica (graças à qual posso dar meu tempo, minha palavra, minha amizade, meu amor, meu socorro a quem quero., portanto, posso convidar quem eu queira a me visitar, primeiro em minhas orelhas, quando quero, a não importa que horas do dia ou da noite, quer o outro seja um vizinho de andar, um concidadão ou um amigo ou um desconhecido do outro lado do mundo). Ora, se meu “em-casa”, em princípio inviolável, é assim constituído, e de maneira cada vez mais essencial, interior, por minha linha telefônica, [...] então a intervenção do Estado torna-se uma violação do inviolável, ali onde a inviolabilidade continua uma condição da hospitalidade.¹⁷²

¹⁷⁰ DERRIDA, Jacques (Entrevistado); DUFOURMANTELLE, Anne. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo/Brasil: Escuta, 2003. Trad. de Antonio Romane, p. 39.

¹⁷¹ *Hostis*, em latim significa hóspede, mas também hostil, inimigo.

¹⁷² DERRIDA, Jacques (Entrevistado); DUFOURMANTELLE, Anne. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. Op. cit., pp. 45 e 47.

Essa intrusão é uma ameaça à propriedade privada, atinge o sujeito e por via de consequência a própria hospitalidade, uma vez mais, no dito de Derrida:

Começo por considerar estrangeiro indesejável, e virtualmente como inimigo, quem quer que pisoteie meu *chez-moi*, minha ipseidade, minha soberania de hospedeiro. O hóspede torna-se um sujeito hostil de quem me arrisco a ser refém ¹⁷³

Nessa circunstância surge a necessidade seletiva de eleger o hóspede, aquele que o será, ou que pode sê-lo, o que pode ser o núcleo de uma injustiça a partir do limite do direito à hospitalidade. O desenvolvimento tecnológico e a intrusão do público no privado ampliará o poder de polícia, facultando a interceptação da hospitalidade por meio de “parasitas”, tais como a escuta telefônica, e outros “hóspedes abusivos”, ilegítimos, clandestinos, fato que apaga o limite entre público e privado.

Concluindo sua explanação Derrida deixa em aberto a questão das questões, propondo pensar a resposta a partir de dois protocolos: primeiro, a distinção entre hospitalidade incondicional, o desejo absoluto de hospitalidade, ¹⁷⁴ segundo, o problema da violência do poder de hospitalidade, problema coextensivo à própria ética, também quando a lei da hospitalidade é posta acima de uma “moral” ou de certa “ética”. O problema que é o fato de o hóspede ser sempre estrangeiro, mesmo quando essa hospitalidade é dada à morte e aos seus mortos. ¹⁷⁵

Anne Dufourmantelle, faz comentário paralelo a exposição de Derrida (constantes das páginas pares do livro), do qual seleciono o fragmento, com cujo teor compartilho, sobre o que seria a resposta a questão das questões sugerida e não respondida pelo filósofo:

¹⁷³ DERRIDA, Jacques (Entrevistado); DUFOURMANTELLE, Anne. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. Op. cit. p.49.

¹⁷⁴ DERRIDA, Jacques (Entrevistado); DUFOURMANTELLE, Anne. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. Op. cit., pp. 23 e 25: *Em outros termos, a hospitalidade absoluta exige que eu abra minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe ceda lugar, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada em um pacto), nem mesmo seu nome. A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei, ou a justiça como direito. A hospitalidade justa rompe com a hospitalidade de direito; não que ela a condene ou se lhe oponha, mas pode, ao contrário, colocá-la ou mantê-la num movimento incessante de progresso; mas também lhe é tão estranhamente heterogênea quanto à justiça é heterogênea no direito do qual, no entanto, está tão próxima (na verdade, indissociável).*

¹⁷⁵ Jacques Derrida expõe essa situação lembrando as últimas cenas de Édipo em Colona.

De respondê-la como se responde dando-se a palavra num duelo, pois que se trata de um combate. Essa questão que nos dirige o estrangeiro. Eu a entendo como uma *utopia*, no sentido grego de topos, o lugar. A utopia, essa “nenhuma parte”, profeticamente pensada por Morus, seria hoje em dia esse “fora de lugar” com base no qual uma questão nos é intimada. [...] Mas a loucura da utopia política já não teria feito tanto mal ao século XX para que não nos defendamos dela? De fato, a utopia, ao se ver ideologia, dotou-se de uma língua que a liga à lógica implacável da *efficiency* econômica que ela pretendia combater. As utopias, do marxismo ao fascismo, inscrevendo-se no real de um lugar, de um poder, derreteram-se no mesmo lugar em que tinham se constituído, numa nostalgia de fixidez intemporal, que teria em mãos os meios de exercê-las. Sob nossos olhos, a política se desfaz nos sutis cordões desse novo valor econômico, a eficácia, apagando com ela rastros e marcas.

Mas ainda daria, nos dias atuais, partindo dessa não-familiaridade radical da língua e da morte em terra estrangeira – tal como pensam Derrida ou Levinas – para se perceber na utopia política um “sem-lugar”, que abra a possibilidade da “cidade” humana? Que essa “utopia” não possa ser ouvida, hoje em dia, apenas porque ela vem fracionar a partir do outro, desse hóspede inesperado e sempre inquietante, aí está um dos “espectros” – no sentido que o entende Derrida – do nosso fim de século.¹⁷⁶

Na carta do “a-Deus” de Jacques Derrida a Emmanuel Levinas, bem como na explanação feita na celebração do primeiro aniversário da morte de Levinas, em *A palavra acolhimento*, a palavra rosto aparece por mais ou menos vinte e sete vezes.

Como vê Derrida o rosto na teoria da responsabilidade ética de Levinas? A categoria rosto é importante ao conceito de hospitalidade? Ou a hospitalidade é que é importante para a categoria rosto? Como desconstrutivista Derrida analisa a presença do rosto na filosofia levinasiana? Seria necessária uma tese só para responder estas questões, entretanto, por economia de tempo e espaço e, para permanecer no tema deste trabalho, parece ser coerente outra vez sumariar, sem criticar, a leitura que fiz a partir dos dois textos elencados, porque o desconstrutivista é coerente no conjunto de sua obra.

Em *A palavra acolhimento*, Derrida chama a atenção para Levinas quando da descrição fenomenológica da hospitalidade, onde faz uma interrupção (*epoché*) na tematização, para ser fiel à sua consciência intencional, para analisá-la sob a ética, de uma linguagem ética, em essa interrupção de si mesmo que o faz empregando um “paradoxo”: *Este não traduz outra coisa que o “enigma” de um rosto que só se*

¹⁷⁶ DERRIDA, Jacques (Entrevistado); DUFOURMANTELLE, Anne. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. Op. cit., pp. 66, 68 e 70.

apresenta, se pudermos dizer ainda, lá onde, recolhendo-se a descrição, ele é “refratário” ao desvelamento e à manifestação, senão à luz da “glória”¹⁷⁷ (para além do ser). É uma prescrição necessária à descrição, assim comentada por Derrida.

Desenvolvendo a série de proposições analíticas que acordam a hospitalidade à metafísica do rosto, uma redefinição da subjetividade do sujeito nomeia de passagem o acolhimento, a habitação e a casa. *Totalidade e Infinito* já tinha tratado esses motivos mais acima, lembremos, sob o título de “A Habitação”, do “em-si” para além do “para si”, da “*terra de asilo*” e antes de tudo do feminino: “alteridade feminina”, acolhimento por excelência, doçura do rosto feminino, linguagem feminina que se cala na descrição de um silêncio que não tem nada de natural ou de animal etc.¹⁷⁸.

O paradoxo referido por Derrida é o abordar a hospitalidade como intencionalidade ou acolhimento como “rosto”, que evoca a alteridade, é a separação do inseparável, como sendo uma atualização do conceito da “metafísica”:

Tal separação significa aquilo justamente que Levinas re-nomeia a “metafísica”: ética ou filosofia primeira por oposição à ontologia. Porque ela se abre, para acolhê-la, à irrupção da ideia de infinito no finito, esta metafísica é uma experiência da hospitalidade. Levinas justificava assim a vinda da palavra *hospitalidade*, ele preparava o seu limiar. A passagem *meta ta physica* passa pela hospitalidade de um limiar finito que se abre ao infinito, porém essa passagem *meta-física* tem lugar, ela se passa e passa pelo abismo ou pela transcendência da separação¹⁷⁹. (Sublinhei).¹⁸⁰

Vê-se, pois, que o acolhimento não é o rosto, mas sem o rosto não há acolhimento. É preciso pensar sobretudo a possibilidade do acolhimento para pensar o rosto e tudo que se abre ou se desloca com ele, a ética, a metafísica ou a filosofia primeira – no sentido que Levinas pretende dar a esses termos¹⁸¹. E para pensar é preciso o recolhimento para que seja uma retidão antes de tudo ética. Em sendo ética a análise fenomenológica do acolhimento não é o rosto, mas ele é imprescindível para que o fenômeno se realize.

¹⁷⁷ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas de Jacques Derrida*. Op. cit., pp. 69-70.

¹⁷⁸ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas de Jacques Derrida*. Op. cit., pp. 70-71.

¹⁷⁹ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas de Jacques Derrida*. Op. cit., p. 64.

¹⁸⁰ Nota da autora. Na religião judaica não há Trindade, mas sim um Deus único, observando que em hebraico a unidade é *echade*, uma unidade que admite plural *elohim*, ou multiplicidade, sendo Deus espírito, pode multiplicar-se na concretude do Messias, sua Voz (Jesus), a esperança ou na sabedoria (Espírito Santo), daí porque a separação ser tão importante para Levinas, fazendo presente o messianismo em sua obra.

¹⁸¹ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas de Jacques Derrida*. Op. cit., p. 43.

Então a intencionalidade é hospitalidade, ela acolhe o rosto, é ética ou eticidade propriamente dita, que tem início exatamente na retidão: *a retidão extrema do rosto do próximo como retidão de uma exposição à morte, sem defesa*¹⁸².

Na teoria levinasiana o acolhimento do outro é independente de seus atributos e propriedades “reais”, o acolhimento é o de sua alteridade, daí o rosto apresentar-se em sua nudez, totalmente vulnerável e de imediato, é uma acolhida inquietante por isso, é o estrangeiro, o desconhecido que se apresenta, é o espectro, segundo dizer de Derrida, não há hospitalidade sem a implicação da espectralidade, do espectro da morte.

A análise fenomenológica do acolhimento, em sendo ética, deve ser feita a partir da “altitude” do rosto, ou seja, do desnivelamento da transcendência decorrente da alteridade, acima do finito onde a fala é a linguagem humana sem transcendência, como ocorre com a alteridade feminina. A linguagem da hospitalidade como “terra de asilo” é silenciosa. A alteridade feminina é limite da violência, ainda que permita ir além do possível na significância de Eros.

É no sentido filosófico que o rosto excede o acontecimento do face-a-face, com a interrupção do Terceiro a exigir justiça ao fazer o acolhedor refém, afetado em sua singularidade individual, em sua ipseidade, que se vê na substituição do hóspede, outro paradoxo que é do único e sua substituição.

O terceiro está presente desde a manifestação do outro no face-a-face, e ele não espera para ver como a subjetividade do sujeito-hóspede será afetada, sua eleidade¹⁸³ como diz Levinas, essa é a questão, o enigma por estar colocando a ética pura, da hospitalidade absoluta, em intriga com a lei da hospitalidade de direito e com a justiça como direito, é o conflito entre o sujeito ético e o sujeito cívico e o Terceiro a conclamar a manifestação da responsabilidade sobre o outro desde o face-a-face, é o rompedor da hospitalidade de direito.

Encerrando esta resenha, ainda referindo-me a Derrida, recordo a narrativa que fez sobre os diálogos de Platão, dentre eles o *Sofista*, onde Sócrates de Platão fala por

¹⁸² DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas de Jacques Derrida*. Op. cit., p. 18.

¹⁸³ *Eleidade* é neologismo criado por Levinas para mostrar a maneira como a subjetividade é afetada pelo Terceiro, correspondendo ao que existe na subjetividade como intriga, ou enigma, como infinito, e em suas obras teofilosóficas a Deus.

meio do rosto das Leis, por intermédio da voz de sua prosopopeia: *Prosopopeia quer dizer rosto, máscara, uma persona, uma voz sem olhar*¹⁸⁴. E no face-a-face o outro diz: Não matarás.

O que é o rosto? É o rosto uma categoria? Ou o rosto é uma metáfora? O rosto é tão somente a figura de linguagem prosopopeia? Por quê o rosto? Por que pensar no rosto? Quem é o rosto?

Rosto não é um neologismo criado por Levinas, é algo que lhe foi por demais familiar, é um vocábulo que ouviu desde criança, desde a mais curta idade, empregado nos ensinamentos para sua formação mesmo que dito em diferentes circunstâncias, às vezes com diferentes designações como face-a-face, o outro, o próximo, sempre uma metáfora conhecida. Mesmo assim, Rosto é muito mais do que isso.

De outro lado, o itinerário existencial de Levinas foi marcado por peculiaridades individuais que lhe conferiram singularidade. Essas características me levam a considerar Levinas um sobrevivente, não apenas no significado do vocábulo de aquele que sobrevive a outro, que vem e acontece depois de outros e de depois de acontecimentos inesperados e imprevistos, que continua a existir depois de outras pessoas e/ou de outros fatos, mas no sentido de transcender sua subjetividade para acolher os outros em suas alteridades impulsionando-os a vida com sentido, ao tempo em que dá sentido à vida.

Trago uma breve observação sobre sentido que com intencionalidade há relação recíproca; *sentido é mais fruto do encontro entre o homem e o mundo, resultado também de uma sedimentação, assim como de uma constelação de elementos que escapam a alternativa entre imanência da vida da consciência e a exterioridade dos comportamentos verificáveis*, sob ponto de vista de Heidegger, em publicação de Maria del Carmen Paredes Martín.¹⁸⁵

Em meu ponto de vista Levinas não é um caso de superação, não é um vencedor de contendas que subjuguou e dominou vencidos, não foi além do esperado de um

¹⁸⁴ DERRIDA, Jacques (Entrevistado); DUFOURMANTELLE, Anne. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. Op. cit., p.29.

¹⁸⁵ PAREDES MARTÍN, María del Carmen. *Intencionalidad, Mundo y Sentido. Problemas de fenomenología y Metafísica*. Salamanca/Espanha: Ed. Universidad de Salamanca, 2003, pp 9-10. (Tradução do espanhol pela autora).

cidadão comum, não ultrapassou limites sociais ou de cidadania, não solucionou ou resolveu situações que lhe exaltassem como pessoa pública. Então, o que o faz excepcional?

A excepcionalidade de Emmanuel Levinas está em ter assimilado as lições recebidas desde a infância e ter vivido conforme os ensinamentos recebidos, viveu sim a ética, como ser ético, e colocou a razão como testemunha da verdade ética, que transformou em uma teoria da responsabilidade, praticável e aplicável, superando tempo e espaço; com ela, foi e é professor, orientador, filósofo, profeta.

Levinas formou-se como pessoa (*Mensch*), em sendo judeu, nas lições éticas do judaísmo, especialmente nas de Maimônides, com elas, pacificamente, na “fadiga do ser” vivenciou guerras, sofreu as consequências da violência sem enfrentamentos pessoais violentos, atuou como espectador observador de fatos, de acontecimentos, registrando-os, investigando-os e analisando-os. Com a mesma racionalidade somou os conhecimentos de Martin Buber e Franz Rosenzweig, sem deixar de lado a postura crítica, raízes judaicas que o levaram a dividir sua obra em uma filosofia sem influência religiosa no período de 1961 a 1976, e outra com influência religiosa porque não isento do judaísmo.

A França para Levinas foi o manancial da filosofia ocidental, já tinha parâmetros de comparação, prosseguiu sempre ampliando conhecimentos, soube aproveitar os contatos com Husserl e Heidegger dentre outros na fenomenologia, que se transformou em tese doutoral em filosofia – *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl* (1930) – e divulgou a teoria fenomenológica no país acolhedor, não só isso, adotou-a como método de investigação em seus estudos, quando cabia.

Inconformado com a violência e a barbárie alastrando-se pelo mundo durante e depois da Segunda Grande Guerra, como testemunha ocular e existencial da desumanidade crescente, interessou-se pelos movimentos filosóficos ditos pós-modernos, do Existencialismo ateo representado por Jean Paul Sartre, do Existencialismo cristão de Gabriel Marcel, bem como para o Desconstrutivismo representado por seu grande amigo Jacques Derrida, com eles ampliando seu repertório de conhecimentos.

Em geral estudiosos de Levinas não se referem a Gabriel Marcel, no entanto, o próprio filósofo franco-lituano a ele se refere inclusive em entrevistas, tornando impossível negar a proximidade entre ambos, ainda que sob diferentes pontos de vista, Marcel e Levinas posicionam-se como antimaterialistas e contrários a desumanização, a diferença é que Marcel confia no messianismo da esperança, cristão que é, e Levinas na responsabilidade ética para com o outro, messianismo na espiritualidade, na transcendência, fruto das raízes judaicas.

Historicamente seriam esses os fatos propulsores do desenvolvimento de um pensamento voltado para a ética, esse o motivo de ter trazido a este trabalho as referências feitas, com a finalidade de destacar em cada um dos pensadores nominados, conceitos, proposições, categorias, que depois de criteriosa e racionalmente analisados por Levinas, como se pode apreender de seus *Cadernos do cativo*, *Escritos sobre o cativo*, *Notas filosóficas diversas*, acabaram por ingressar na filosofia levinasiana como fundamentos de sua teoria da responsabilidade ética.

Intencionalmente deixei de fazer crítica sobre essas teorias e movimentos citados, por não ser esse o objetivo, e não o seria porque Levinas não recebeu deles influência, como respondeu a Poirié: *Fui mais leitor e espectador do que participante*¹⁸⁶, apenas foram fontes de investigação, porque seu pensamento já havia sido formado com objetivos bem definidos desde a juventude, desde o período de estudos em Friburgo (1928-1930) e no cativo, faltava-lhe maturidade argumentativa com lastro em profundo conhecimento para concretizá-lo e expô-lo acertadamente. Foram trinta anos de meditação racional até a conclusão da tese doutoral em letras: *Totalidade e Infinito*, publicado em 1961, aos seus cinquenta e cinco anos de idade, em sua maturidade.

É disso que trata esta Parte II, como que pavimentando o caminho para o estudo do Rosto do Outro a seguir.

¹⁸⁶ POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo/Brasil: Perspectiva, 2007. Op. cit., p. 127.

PARTE III

O ROSTO, VIDA

A minha tarefa não consiste em construir a ética, procuro apenas encontrar-lhe o sentido. [...] Sem dúvida, pode construir-se uma ética em função do que acabo de dizer, mas não é propriamente este o meu tema.

*Emmanuel Levinas*¹⁸⁷

Encantamento

Paris, 12 de fevereiro de 1976, Emmanuel Levinas fez uma apresentação especial para a edição castelhana de *Totalidade e Infinito*, que seria publicada em 2006 pela Editora salmantina Sígueme, dizendo que a humanidade contemporânea, que chama de moderna, tem o temor de deixar-se enfeitiçar.

Deixar-se enfeitiçar pelo feitiço de fazer a humanidade cativa, prisioneira da ideologia¹⁸⁸, da transformação de ideias dominantes em ideias de todos os dominados, nos planos material (econômico, social, pessoal e político) e das ideias mesmas, ou seja, da transformação de ideias, ou ilusões, sistematizadas por um grupo dominador em ideias universais de todos e para todos os membros da sociedade, consumidores passivos de tais ideias, as quais não correspondem à realidade.

Ideias vigentes, quer sejam boas ou más, conduzindo os homens a enganar e a serem enganados, o que é reforçado pelas ciências humanas, que tornam ambígua a possibilidade de o homem sair de si para ser, de tal modo, que esse ser nada mais é do que uma aparência, é a prisão do homem em si mesmo.

É intenção de Levinas levar o homem a romper com tal prisão de si mesmo até tornar-se efetivo *ser*, como explica em *Totalidade e Infinito*.

Esse movimento de ir de *si* ao *ser*, no dizer do autor “a epifania do rosto”, é que desfaz o enfeitiçamento, é o desenfeitiçamento, que ocorre no aparecimento não divino, porém, no face-a-face, uma relação ética. Para dizer essa “aventura especulativa”, a

¹⁸⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2007. Trad. João Gama. (Coleção Biblioteca de Filosofia Contemporânea), p. 73.

¹⁸⁸ CHAUI, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo/Brasil: Brasiliense, 2ª ed., 2008. (Coleção Primeiros Passos; 13). Para mais informações sobre ideologia.

partir do texto mais extenso intitulado *Dom Quixote, o feitiço e a fome*, componente de seu livro *Deus, a morte e o tempo*, de mesma data, fevereiro de 1976, cita parte do capítulo 48 da obra mestra de Miguel de Cervantes Saavedra, *O talentoso fidalgo Dom Quixote de la Mancha*, que é o diálogo entre Dom Quixote e seu fiel escudeiro Sancho Pança, este que tenta amenizar a situação dizendo ao senhor:

[...] que nesta desgraça há mais malícia que encantamento, enquanto o fidalgo feito prisioneiro é conduzido à sua casa dentro de uma gaiola de ferro, acompanhado do sacerdote e do barbeiro de seu povoado natal:

Dom Quixote lhe responderá [a Sancho Pança]: Bem poderá ser que pareça que são eles mesmos; mas que o sejam realmente e, com efeito, isso não creia de nenhuma maneira... os que me encantaram tomaram essa aparência e semelhança, porque é fácil aos encantadores tomar a figura que se lhes deseje, e foram as desses nossos amigos, para dar a ti ocasião de que penses o que pensas e pôr-te em um *labirinto de incerteza, que não acertes a sair dele mesmo que tivesses o fio de Teseu*; e também o fizeram para que eu vacile em meu entendimento e não saiba atinar de onde me vem essa dano; porque se por uma parte tu me dizes – continua Dom Quixote – que me acompanham o barbeiro e o sacerdote de nosso povoado, e por outra eu me vejo engaiolado, e sei de mim que forças humanas, como não fossem sobrenaturais, não foram bastante para me engaiolar, que queres que diga e pense, senão que a maneira de meu encantamento excede a quantas eu li em todas as histórias que tratam de cavaleiros andantes que foram encantados?

[...] eu sei e tenho para mim que vou encantado, e isto me basta para a segurança de minha consciência, que a formaria muito grande se eu pensasse que não estava encantado e me deixasse estar nesta gaiola preguiçoso e covarde, defraudando o socorro que poderia dar a muitos indigentes e necessitados que devam ter a hora presente, precisa e extrema necessidade de minha ajuda e proteção ¹⁸⁹.

O medo do homem moderno de deixar-se enfeitiçar está perfeito neste segmento de Dom Quixote, que tem o encantamento, o enfeitiçamento como tema principal, é um exemplo perfeito da realidade que deve ser o campo experimental para a aplicação da teoria filosófica levinasiana, da possibilidade da transcendência, na conformidade das palavras do autor:

¹⁸⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Salamanca/Espanha: Sígueme, 2006. Trad. Daniel E. Guillot. (Hermeneia; 8). Apresentação da edição castelhana, pp. 10 e 11. (Tradução do espanhol pela autora).

Eis aqui que Dom Quixote formula explicitamente a modernidade de seu encarceramento. Ela está sem dúvida, no “labirinto da incerteza” sem fio condutor, em meio de rostos que são máscaras, com o entendimento vacilante e sem juízo sobre as causas do mal ¹⁹⁰.

O filósofo franco-lituano conclui essa sua apresentação dizendo que a certeza desse encantamento, enfeitiçamento de Quixote, não é uma reflexão do pensamento sobre si mesmo, a consciência pode vir a reconhecer o enfeitiçamento caso a voz dos aflitos seja o próprio desenfeitiçamento da ambiguidade, da dúvida, quando há o desdobramento da aparição do ser enquanto *ser*, tanto que, mesmo enfeitiçado, Dom Quixote recorda sua responsabilidade intransferível de ajuda e proteção para com aqueles que estão em extrema necessidade ¹⁹¹.

A - FRONTEIRA: METAFÍSICA, BEM, ÉTICA

A fronteira é dupla, ambígua. Às vezes é uma ponte para encontrar o outro lado; às vezes, uma barreira para rechaçá-lo, para situar a todos os demais da outra parte.

[...] Todos estamos tão prontos de um lado da fronteira como do outro lado. ¹⁹²

*Claudio Magris
Gilda Waldman*

Antes de tratar do tema propriamente dito deste momento no trabalho – o Rosto – faço observações sobre três conceitos: a Metafísica, o Bem e a Ética, que comporão o desenvolvimento deste estudo, sendo necessário que tenham o sentido que lhes é dado para tal procedimento, segundo minha leitura dos textos firmados por Levinas.

Por que cuidar isoladamente do conceito de Metafísica? Por que falar em Bem? Por que da Ética? O questionamento da Metafísica decorre do fato de que, na atualidade, há movimentos do pensamento que a negam pelos mais diversos motivos, para esses já não há que se falar do que não existe mais. O Bem, por sua estreita vinculação com a bondade, a gratuidade e a justiça, presentes na teoria da

¹⁹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Op. cit., em Apresentação da edição castelhana, p. 10. (Tradução do espanhol pela autora).

¹⁹¹ LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Op. cit., pp. 200 a 205.

¹⁹² WALDMAN, Gilda. *El rostro en la frontera*, em *Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*. Emma León (Ed.). Barcelona: Anthropos em coedição com CRIM – México, 2009, p. 9.

responsabilidade ética de Levinas. A Ética assume diferentes nuances, inclusive há quem a veja distinta da Moral e quem a entenda como parte integrante daquela, como penso eu, sem distingui-las.

1. Metafísica. Nesta época de pós-posmodernidade, caracterizada pelo eclipse da responsabilidade, pelos egoísmo, hipocrisia e egocentrismo, cujo Deus não é a salvação e sim o mercado, o materialismo, o conflito da subjetividade contra a objetividade da realidade, é uma constante, é guerra pela sobrevivência custe o que custar, com a perda dos valores morais, uma vida de insegurança, de competitividade, de violência, de medo, fatos que começaram na modernidade e seguem *crescendo*, fizeram com que alguns pensadores dessem a metafísica já por inexistente, já não se pensa mais em Deus, na cosmovisão.

A metafísica está morta? É possível falar de metafísica hoje? A vida, o viver está perturbado e parece que as circunstâncias contagiam os pensadores em seus contextos, de maneira que desde Kant há certo desprezo pela metafísica.

As críticas à metafísica se multiplicaram também na filosofia contemporânea desde diferentes frentes: positivismo, historicismo, filosofia da vida, neopositivismo, filosofia da ciência, filosofia da linguagem, teoria crítica da sociedade, filosofia pósmoderna, para nomear as mais importantes¹⁹³.

Heidegger, por exemplo, via no fato de que sendo o ser a principal questão da filosofia, leva ao desaparecimento do interesse pela metafísica, porque ela se desloca desse questionamento central para cuidar do *ente*, que é aparência e não realidade, o efeito é que a análise da realidade pela consciência passa a ser feita subjetivamente, fato que o levou a chamá-la de “metafísica da subjetividade”. Carente do sentido da objetividade, o objeto é o que é, tal como está diante do sujeito, como melhor dito por Antonio Pintor-Ramos:

O resultado será, logo, um intento da conscientização universal, de submeter a inteira realidade às exigências lógicas internas da consciência, com o quê o seu jeito humano se converte de fato em um ente privilegiado e absoluto, sobre o qual recaem os atributos antes reservados ao ente divino. A metafísica da subjetividade se transforma assim, em uma *ontologia* (...) mas Heidegger crê que soube revelar na fórmula [Razão de Estado] o núcleo último da metafísica ocidental.

¹⁹³ BERCIANO VILLALIBRE, Modesto. *Metafísica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012. (Sapientia Rerum – Serie de Manuales de Filosofía), pp. 6-7. (Tradução do espanhol pela autora).

Ante esta poderosa visão, para Heidegger é evidente que a *metafísica* não há como prosseguir. Por razões internas, pois, fracionou a questão unitária do ser, reduzindo-a a um fragmento enganoso e encobridor. Mas também por uma razão mais originária: a filosofia deve eliminar todo suposto não tematizado e a metafísica inteira se alimenta de um gigantesco “prejuízo” incapaz de suportar uma crítica radical.¹⁹⁴

A metafísica sempre se fez presente na maioria dos estudos dos pensadores orientais, ou seja, os problemas da relação sujeito-objeto e mundo foram questionados na metafísica, não só pelos judeus como por outros também, dentre eles Avicena e Averroes, em contrapartida, hoje, ainda há quem a negue, mesmo não estando morta, nem agonizando, porque ela se superou adaptando-se ao momento, agora ela é um processo dialético e hermenêutico do pensamento.

Por que falar disso é importante? Que tem isso a ver com Emmanuel Levinas? Os gregos tinham o conceito de mundo como ordem imutável do universo, uma ordem lógica, assim, estavam no campo da Metalógica. Mais adiante, os pensadores medievais pensavam em Deus no campo da teologia, pensavam no mundo, até mesmo como criação de Deus no campo da filosofia; pensavam na filosofia como ciência primeira do conhecimento nos domínios da metafísica, e, pensar no Homem como Ser, no ente que por estar no mundo tem que atribuir valor a seus atos, é estar no campo da metaética, então, ainda que a metaética tenha sua autonomia é uma espécie da meta-física (mais além da física).

Um equívoco surge no pensamento de Emmanuel Levinas, distintamente de Kant e de Schopenhauer, ele não compreende o mundo como uma representação pessoal, como um sonho, todavia está de acordo com que haja uma *necessidade metafísica de uma realidade e o assombro diante da existência ao ver neste mundo um enigma a ser decifrado*, um enigma que está na fronteira, entre o Bem e o Mal na fronteira do pensamento filosófico, fronteira, é o lugar da ética, por isso considera a ética como ciência primeira, um *entre* caminhos. O pensamento de Levinas é ético-metafísico, é o processo dialético e hermenêutico do pensamento sobre a ética, é uma radicalização anárquica.

¹⁹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca/Espanha: Sígueme, 5ª ed., 2011. Trad. Antonio Pintor-Ramos. Em “Introducción a la edición castellana”, pp.17-18. (Tradução do espanhol pela autora).

Tanto assim é que Levinas não pensa no mundo, no cosmo, como objeto. Voltarei a falar de mundo mais vezes e adiante, bem como de outras categorias, de acordo com o momento em que aparecem. Há um interessante ensaio de Cláudia Gutierrez ¹⁹⁵: *La filosofía sin mundo de Emmanuel Levinas*, aonde cita da obra do autor *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, o seguinte:

O outro como rosto, não nos vem somente a partir de um contexto, senão sem mediação, ele significa por si mesmo (...) presença, abstrata, não integrada ao mundo (...) o rosto não é então o descobrimento de um mundo (...) é um despojamento sem nenhum ornamento cultural – uma absolvição – um desprendimento (...) ele é “extra-ordinário”. ¹⁹⁶

O mundo ou o cosmo, não é o objeto de interesse de Levinas e sim o Ser na vida humana, em sua existência, ao qual apresenta proposta de outra maneira de viver com sentido, inclusive porque a errância e a diáspora, resultados das frequentes perseguições, fazem do judeu um sem mundo. Sem embargo, o Ser está-no-mundo já o dizia Heidegger. Em uma filosofia sem mundo, o ser está na existência e o homem quer saber *como* isso se dá.

É de ser observado que Heidegger não negou totalmente a metafísica, disse que ela deve ser deslocada da questão principal da filosofia, que é o ser, porque baseada em conceitos não obtidos pela experiência, a onto-teo-logia, mas pode ser pensada aparte, em uma superação, segundo Berciano Villalibre:

(...), donde disse Heidegger: “O final da metafísica é só o começo de sua *ressureição* em formas transformadas” [*Ser e Tempo*]. E pouco mais adiante se pergunta: “Não poderiam permanecer ainda possibilidades da metafísica do futuro, das quais não temos nem suspeita?” [Nietzsche] E mais tarde fala de superação (*Überwindung*) da metafísica. Superação não significa eliminação. “Esta superação não deixa de lado a metafísica” [Wegmarken]. “A superação da metafísica só se pode representar a partir da mesma metafísica, a maneira de uma elevação da mesma por meio dela mesma”. A superação da metafísica é uma recuperação, de maneira semelhante a como se recupera alguém de uma enfermidade: “A superação (*Überwindung*) da metafísica só merece

¹⁹⁵ Trata-se de um ensaio que faz parte do Projeto de Pós-doutorado Fondecity 3090011 do Departamento de Filosofia da Universidade do Chile.

GUTIERREZ, Claudia. *La filosofía sin mundo de Emmanuel Levinas*. Revista Filos (online), 2012, vol. 68 [citado em 4/1/2015]. Disponível em: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-43602012000100008&Ing=es&nrm=iso>. ISSN 0718-4360. <http://dx.doi.org/104067/S0718-43602012000100008>.

¹⁹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2001 [Links].

pensar-se na medida em que se pensa na recuperação (*Verwindung*)” (Berciano: Heidegger substitui o nome metafísica pelo de *pensar*).¹⁹⁷

Passa que a metafísica, como a ave Fênix, está sempre ressurgindo das cinzas, ainda com a palavra de Berciano Villalibre:

A metafísica retorna porque o homem se sente interrogado acerca da origem do mundo, do sentido da história e do sentido da própria existência. Retorna também porque o homem sente necessidade de justificar ou de orientar sua práxis histórica e a eticidade de seus atos. Todas essas questões que o homem se faz e as que os estudos positivos não podem dar resposta, deixam um lugar aberto para uma reflexão metafísica.

E de maneira mais geral, as perguntas metafísicas retornam porque, como afirma Aristóteles no começo da *Metafísica*: “Todos os homens desejam saber”. Ou como disse Kant: “A experiência nos deixa insatisfeitos e nos manda retroceder sempre e mais e mais, em vez de deixar sempre sem encher um vazio infinito” [*Crítica da razão pura*]. O ser humano não pode deixar de fazer-se essas perguntas, ainda que não se possam dar respostas definitivas.

Levinas não aceita essa proposição e critica Heidegger por colocar em paralelo o caráter onto-teo-lógico da metafísica a certa *época*, que é a filosofia ocidental, a qual historicamente chega a atualidade com predominância de características técnicas: *O fim da metafísica, a crise do mundo técnico, que conduz à morte de Deus, é na realidade o prolongamento da onto-teo-logia*¹⁹⁸.

Tal postura levinasiana indica que a filosofia ocidental tem uma limitação no ser, mas não se acaba porque a especulação não se acaba, o que pode ser compreendido da citação de Jacques Rolland referindo-se a *Crítica* de R. Kearney (1981) sobre a metafísica:

Com efeito, todo discurso contemporâneo sobre a desconstrução e rebaixamento da metafísica é bem mais especulativo do que a metafísica mesma. A razão não é jamais mais versátil do que quando se põe a questionar. No fim contemporâneo da metafísica, a filosofia encontrou uma renovação da vitalidade¹⁹⁹.

¹⁹⁷ BERCIANO VILLALIBRE, Modesto. *Metafísica*. Op. cit., pp. 44-45. (Tradução do espanhol pela autora).

¹⁹⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Op. cit., p.146 (Tradução do espanhol pela autora).

¹⁹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Payot & Rivage, 1998. Prefácio e Notas de Jacques Rolland. (Rivages Poche/Petite Bibliothèque; 254), Nota 1, p. 22. (Tradução do francês pela autora).

A existência humana, do que aqui se trata, é o período compreendido entre a vida e a morte, sua preservação, socialmente necessária, em termos gerais, requer condições materiais como habitação, alimentação, além de outras especiais, é a experiência da realidade concreta e vivida, o que contraria Heidegger por alijar a metafísica.

Nas conclusões em *Totalidade e Infinito* Levinas expressa meridianamente o que é sua metafísica:

Nesta obra, a metafísica tem um sentido de fato diferente. Se seu movimento se dirige ao transcendente como tal, a transcendência não significa apropriação de *o que é*, senão respeito a ele. A verdade como respeito do ser: tal é o sentido da verdade metafísica. ²⁰⁰

O ser pode estar abandonado no mundo, como dizia Sartre, mas para o autor em comento, o que importa é **como** o ser está em sua vivência, em sua experiência de vida, e qual é o sentido de vida decorrente dessa experiência, não se trata de imposição de conceitos estanques, trata-se de um pensamento em movimento, de ação, radical e anárquico, é uma total inversão da ontologia da filosofia como ciência primeira, é de outro modo que ser além da essência, é Ética, é fronteira entre o Bem e o Mal.

2. Bem. Ora, a fonte de todo Ser é o Bem, antes considerado Deus como supremo Bem, só que, em sua *Ética como filosofia primeira*, sequer por uma só vez, Levinas menciona Deus. Então, a que Bem se refere Levinas? Como e por que atingir a santidade? Está o Bem na espiritualidade? ²⁰¹

²⁰⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff Publishers/ La Haye/Boston/Londres: 4ª ed., 3ª impressão, 1980. (Phaenomenologica; 8), p. 279. (Tradução livre do francês pela autora). Também em *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca/Espanha: Sígueme, 2ª ed., 2012. Trad. Miguel García-Baró. (Hermeneia; 8), p. 341. Também em *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca/Espanha: Sígueme, 7ª ed., 2.006. Trad. Daniel E. Guillot. (Hermeneia; 8), p. 306, e em *Totalidade e Infinito. Ensaio sobre a Exterioridade*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 3ª ed., 2008. Trad. de José Pinto Ribeiro. (Biblioteca de Filosofia contemporânea; 5), p. 300. N.A.: Neste caso, de todas as traduções dou preferência a de Miguel García-Baró que traduz *ce qui est* por *lo que es*, por suposto, a tradução a meu ver exata, enquanto que Daniel Guillot traduz por *aquello que es* e José Pinto Ribeiro por *do que é*.

²⁰¹ GARCÍA-BARÓ, Miguel. *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*. Salamanca/Espanha: Sígueme, 2007. (Hermeneia 75), p. 9: *Prólogo. El peor peligro para un filósofo de hoy me parece que consiste en la tentación de desconocer la verdadera cima de la problematidad del mal, en especial de la perversidad o mal moral, pero también del dolor, del mal que la tradición llamaba mal físico.*

Cinco anos vividos em cativeiro no *stalag*, condenado a trabalho forçado, isolado do mundo, sem ter notícias dos seus, sem ter praticado qualquer ilícito, só por ser judeu em um momento histórico sob império do regime nazista, a prática da desumanização só quebrantada pela presença do cachorrinho Bobby, fez com que angústia, temor e medo se unissem em um horror maior, situação a que Levinas chamou de *possibilidade essencial de Mal elementar*, a qual abalou a compreensão do ser como *si mesmo*. Na busca para resgatá-lo [o “si mesmo”], as reflexões do filósofo o fizeram distanciar-se de Heidegger, a contrariar o *Dasein*, à medida que construía *Da evasão até Da existência ao existente*.

Um complemento à visão do sem mundo de Claudia :Gutierrez. Nesse caminhar foi deparando com a negação de todos os parâmetros do *ser* até então conhecidos e radicalizou rebaixando-os ao ponto de estabelecer um rol do negativo: *sem* identidade, *sem* intenção, *sem* lugar no mundo só cabível na *Ética como filosofia primeira*, na forma de conceitos pertencentes à *má-consciência*, até então não considerada em filosofia:

Má-consciência é esta implicação do não-intencional: sem intenções, sem metas, sem máscara protetora do personagem que se contempla, tranquilo, no espelho do mundo e se posiciona. Sem nome, sem situação. sem títulos. Presença que teme a presença, que teme a insistência do Eu (moi) idêntico, desprovida de qualquer atributo. Em sua não-intencionalidade, mais além de todo querer, antes de qualquer culpa, em sua identificação não-intencional, a identidade retrocede ante sua afirmação, se inquieta ante o que pode comportar de insistência ao retorno a si da identificação [...]. Talvez se trate originalmente da interioridade do mental, desta falta de audácia para afirmar se em seu ser, em sua carne e em sua pele ²⁰².

O que é o Mal elementar? Como superar o Mal elementar ou radical? Como encontrar o sentido do ser como *si mesmo*? Como reencontrar o humano? Perguntas e respostas que sempre se fizeram os pensadores judeus, especialmente a partir de Maimônides. A proposta de Levinas é o começar de novo, não o recomeçar, é iniciar a fazer o caminho como se nunca houvera sido feito, é voltar-se à interioridade da consciência não-intencional, pré-reflexiva, por meio da qual confiscará os valores já

²⁰² LEVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Op. cit., p. 107. (Tradução do francês pela autora).

sabidos para o trabalho de pensar, agora, via intencionalidade, para reduzir a injustiça com o encontro do conceito de Bem ²⁰³. Ou nas palavras de García-Baró:

Frente a tudo, o problema mais premente para poder colocar, à sinistra luz da Catástrofe [Holocausto] e seus ecos, a questão do mal – e do Bem – e a questão do outro, do próximo, é analisar de novo a relação *eu-tu*. Fazê-lo, precisamente, em tais termos que o Tu não comece por ser identificado com um mero caso, um caso qualquer, de um conceito geral que desfaça sua individualidade ²⁰⁴.

O Mal elementar é des-valor na conduta do homem, como o não-ser, está no próprio homem que libera sua inumanidade em sua essência, nela permanece e assim atua. O Mal é ausência ou privação do Bem, não está nas coisas porque elas não são más em si, serão más como resultado da consciência do Ser, em outras palavras, para o Mal estar presente o Bem não existe. O Mal permanece no finito, a ele anclado, mas o Bem pode ser elevado ao infinito pela transcendência.

O Mal se revela na *maldade*, para o filósofo é o limite do conhecimento interior, pois não é conhecida por dentro em seu mal. Sendo o conhecimento interior do outro como simpatia, a maldade não se revelará porque a exteriorização é a da simpatia ²⁰⁵.

Bem, em sentido genérico é algo que possui qualquer valor, este, introduzido pelos estoicos e incorporado à filosofia tal como é aceito na modernidade; uma de suas espécies, a referente a conduta humana intersubjetiva, da moralidade (*mores*) é o Bem moral, que é o objeto da Ética, seu correlato é o Bom, além do correlato oposto que é o Mal.

Na história da filosofia, mais precisamente na Grécia clássica, são encontradas duas linhas de pensamento que conceituam o Bem: a teoria metafísica de Platão e a teoria subjetivista de Aristóteles, formadas praticamente dos mesmos elementos, porém, dispostos em ordem distinta, o que limita a teoria aristotélica no espaço finito do ser. Em outras palavras: na Grécia clássica o Bem era uma entidade real, metafísica, pois Platão identificava Bem com Ser; - valor ontológico, ideia do Bem, o acompanhou

²⁰³ GARCÍA-BARÓ, Miguel. *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*. Op. cit., p. 33: *El mal no dirá la última palabra en la historia; no será él quien tenga por fin la razón, pase lo que pase hasta ese momento. Dios suscitará la salvación.*

²⁰⁴ GARCÍA-BARÓ, Miguel. *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*. Op. cit., p. 55.

²⁰⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos inéditos I. Cuadernos del cautiverio, seguidos por Escritos sobre el cautiverio y Notas Filosóficas diversas*. Op. cit., p. 62. (Tradução do espanhol pela autora)

Santo Agostinho na idade Média, todavia, Aristóteles entendia o Bem como a perfeição de cada coisa, para Kant o conceito formal sobre conteúdo do Bem é igual a boa vontade ou vida digna.

Em Levinas, para a construção de sua teoria, o ponto de partida é a teoria metafísica de Platão ²⁰⁶, para quem, o Bem é o que confere verdade aos objetos cognoscíveis, que confere ao homem o poder de conhecê-los, isto é, é a fonte de todo ser, no homem e fora dele, ou seja, no finito e no infinito.

No Caderno 7 do Cativeiro, em 1945 Levinas fez o seguinte registro:

<14> [...] explica o papel da filosofia na perseguição do soberano Bem [...] Portanto, a filosofia não é idêntica a salvação. Ela mesma não é a aventura da existência, <15> como quer Heidegger. Não é o conhecimento do Bem, nem metafísica = contemplação. Senão um elemento de aventura do tempo ²⁰⁷.

Levinas considera a teoria de Vassilij Grosman, em *Vie et Destin* ²⁰⁸ “como notável utopia” porque nela o Mal circunda todos os seres em uma organização, universalidade e sistema, quando é doutrina, é tratado, é política e de teologia, Partido, Estado e mesmo Igreja. De fato o Mal não paira concretamente sobre os seres e sim na intencionalidade à medida que está na ação de brutalizar a bondade de um homem para seu próximo, considerada pequena bondade.

Em *Ensaio sobre o cativeiro* ²⁰⁹ a experiência em vivência pelo filósofo o conduz a narrá-la, sob a fronteira do Bem e do Mal nesta nota:

E esta verdade mesma, esta verdade ensinada desde a infância, que o injusto e o forte sucumbem, que o débil e o pobre são salvos e triunfam, se mostrou maravilhosa em sua simplicidade. Depois de muitos anos nos quais o bem e o mal haviam trocado de lugar, e quando começávamos a nos

²⁰⁶ GARCÍA-BARÓ, Miguel. *El Bien Perfecto. Invitación a la filosofía platónica*. Salamanca/Espanha: Sígueme, 2008, p. 99: [“Gorgias”. *O que el Bien todo lo sufre*]. *El gran secreto de la vida humana es persuadir, para así ganar reconocimiento y, en definitiva, hacer depender, para ser uno mismo libre. Del mal peligrosísimo que es la marginación, la insignificancia, la invisibilidad, el no importar nada a nadie, el perfecto no ser reconocido, no salva al hombre el exhaustivo conocimiento de la realidad natural del mundo, sino saber muy bien cómo es la sociedad, cómo funciona, qué busca, cómo se comporta cada individuo en cuanto miembro de su conjunto. El arma sin a que no se puede vivir vida de hombre no es tanto la ley –acogida con temor reverencial por unos e impuesta cínicamente por los otros- cuanto la persuasión.*

²⁰⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos inéditos I. Cuadernos del cautiverio, seguidos por Escritos sobre el cautiverio y Notas Filosóficas diversas*. Op. cit., pp. 105-106. (Tradução do espanhol pela autora).

²⁰⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Op. cit., p. 295.

²⁰⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos inéditos I. Cuadernos del cautiverio, seguidos por Escritos sobre el cautiverio y Notas Filosóficas diversas*. Op. cit., p. 135. (Tradução do espanhol pela autora)

acostumar a ele, depois de anos de wagnerismo, de nietzscheanismo, de gobinismo, pelos quais um mesmo se viu afetado, voltar à verdade de quando se tem seis anos, vê-la confirmada pelos acontecimentos mundiais, é algo que te deixa sem respiração, que quase te afoga. O Bem volta a ser Bem, o Mal, Mal. A máscara lúgubre terminou.

Mais tarde, as decepções virão a embaçar quiçá esta alegria reencontrada do sentido literal, da simples verdade recuperada. Veremos quiçá renascer o mal, enfraquecer aos homens. Haverá que reiniciar tudo. Mas isto não tirará nada a esses instantes de maravilha incomunicável ante a verdade de um texto ao que o Universo inteiro vem, em um único impulso, a aportar confirmação. Ante essa verdade vivida com toda a intensidade do atual, ante esta observância que nossos próprios olhos veem.

Levinas não acreditava no total desaparecimento do Mal porque os homens não mudam.

O Bem, em Platão, é concebido como doutrina Ética das virtudes, com o paralelismo do ser e da alma, onde, por exemplo, no caso do Estado que compreende todas as virtudes inseridas na justiça, a qual executaria cada uma de suas partes, no cumprimento para suas funções.

Em *Humanismo do outro homem* ²¹⁰ Levinas ressalta o grande ensinamento de Platão em *A República: O Estado que se funda sobre as necessidades dos homens não pode subsistir, nem mesmo surgir, sem os filósofos que dominaram suas necessidades e que contemplam as Ideias e o Bem*. Trata-se de um registro que encerra o texto *A significação econômica* ²¹¹. O texto platônico não menciona, portanto não faz eco ao futuro, do que vem acontecendo em nossa realidade atual, que é a dissolução cultural fruto de uma reengenharia social, para ressoar na construção de uma “nova ordem mundial” ou estrutura mundial de poder, um pouco mais técnica, porém, fato que não passou despercebido ao profeta Levinas, como é possível constatar em uma advertência, especialmente neste fragmento de texto, e isto é Mal:

Por outro lado, não é seguro que a significação científica e técnica do mundo possam “dissolver” a multiplicidade das significações culturais. Disso se podem duvidar, efetivamente, quando se percebe as ameaças que fazem pesar sobre a unidade da nova sociedade internacional- posta sob o signo do desenvolvimento científico e industrial moderno, e sob o signo do reagrupamento da

²¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Op. cit., p. 38.

²¹¹ Esse texto é objeto da conferência proferida na Faculté Universitaire Saint-Louis, de Bruxelas nos idos de 1963.

humanidade em torno dos imperativos unívocos do materialismo- os particularismos nacionais, como se estes particularismos respondessem, por si mesmos, às necessidades.²¹² (Sublinhei).

Uma distinção entre o Bem e o Mal é a de que o Bem não é uma livre eleição do homem, senão um compromisso existente na passividade do *suportar*, circunscrita à responsabilidade para com o outro, ou seja, é o Bem que elege o Eu pela *bondade*, a bondade do Bem. O Bem antes do ser, a que o filósofo denomina *Diaconia: diferença não liberada entre Bem e o Eu sem simultaneidade de termos heterogêneos*²¹³ Em Levinas, a relação do ser com o Bem é anárquica à medida que o Bem vem antes do ser, a este se impõe, sem que o ser dele se faça escravo:

No sujeito a bondade é a mesma an-arquia enquanto responsabilidade com respeito a liberdade do outro, anterior a qualquer liberdade em mim, porém, precedendo também a violência em mim, que seria o contrário da liberdade posto que, se ninguém é bom voluntariamente, tampouco ninguém é o escravo do Bem. A intriga da bondade e do Bem, à margem da consciência e da essência, é a intriga excepcional da substituição, que traduz perante nós o Dito traidor em suas verdades dissimulada.²¹⁴ (Sublinhei).

No mesmo *De outro modo que ser ou mais além da essência*, Levinas insiste para reafirmar que ninguém é escravo do Bem. É a responsabilidade da bondade do Bem, que promove o desejo do não-desejado, o próximo, que faz do Eu, já “o mesmo”, refém pela substituição na subjetividade, na *eleidade* identificável pela pegada, pelo rasto que deixa gravado no ser. A brutalidade do encontro entre o Eu e o outro, decorrente da falta de liberdade, da passividade do Eu é reabsorvido pelo Bem permitindo pensar o valor. Então, o Bem qualifica a liberdade e é o mesmo que o infinito.

O Bem não pode fazer-se presente nem penetrar na representação. O presente é começo em minha liberdade, enquanto que o Bem não se oferece à liberdade, senão, que me elegeu antes de que eu o eleja. Ninguém é bom de modo voluntário. Mas a subjetividade, que não tem tempo para elege o Bem e que, em consequência, se impregna de seus raios inconscientemente, coisa que delimita a estrutura formal da não-liberdade; essa subjetividade vê reconquistar de modo

²¹² LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Op. cit., p. 37.

²¹³ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Op. cit., p.194. (Tradução do espanhol pela autora).

²¹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Op. cit., p.213. (Tradução do espanhol pela autora).

excepcional esta não-liberdade, por meio da bondade do Bem. O excepcional é único. E se nada é bom de modo voluntário, tampouco ninguém é escravo do Bem²¹⁵. (Sublinhei).

Talvez, sem muita propriedade, denomino de características do Bem levinasiano sua racionalidade e o fato de ele ultrapassar o ser, em movimento, em direção para além do ser. O ser obstinado, arraigado na finitude, em suas guerras, no ser aí, não transcende ao *si mesmo*, estanca em um des-in-teressamento, interrompe o humano no caminho da santidade possível. Destaco três momentos em Levinas onde são identificadas tais características:

Em *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*: Ao interessamento do ser, à sua essência primordial que é *conatus essendi*, perseverança para com e contra tudo e todos, obstinação a ser-aí, o humano – amor do outro, responsabilidade pelo próximo, eventual morrer-para-o-outro, o sacrifício até o louco pensamento em que o morrer do outro pode me preocupar bem antes, e mais, que minha própria morte – o humano significa Racionalidade do Bem, mais alta que toda a essência. Inteligibilidade da bondade²¹⁶. (Sublinhei).

Nos idos de 1942, no Caderno 2 do Cativo, Levinas encerra a nota de número 13 dizendo que *o Bem ultrapassa ao ser*, porque ter consciência é saber, porém, não é o saber ou a sabedoria pensada em termos do conhecimento, que invocará a responsabilidade por outrem, como o próprio Levinas esclarece:

Eu disse que meu ensinamento permanece, no fim das contas, muito clássico: repete, após Platão que não é a consciência que funda o Bem, mas que é o Bem que chama a consciência. A sabedoria “é o que o Bem ordena. É em vista do Bem que toda alma faz o que faz” (República, 505 e)²¹⁷.

É pelo Bem que a obrigação à responsabilidade irrevogável, irreversível e irrecusável, situa uma “interioridade” que precede liberdade e não-liberdade. O Bem que estabelece um valor único do qual não é possível escapar, ou seja, a bondade (do tempo) é o que está no entendimento levinasiano.

²¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Op. cit., p. 55. (Tradução do espanhol pela autora).

²¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Em *O Outro, Utopia e Justiça*. Op. cit., p. 292.

²¹⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Em *Diálogo sobre o pensar-no-outro*. Op. cit., p. 272.

2.1. Gratuidade. Na teoria levinasiana o ser como “si mesmo” mantém-se em total passividade ante o fato de ter sido *eleito* pelo Bem, o que lhe confere uma responsabilidade sem fim, uma benevolência, que é motivação ética des-interessada, ou seja, é a *gratuidade*, intrínseca ao judaísmo onde é denominada em hebraico de *Guemilut Chassadim*, ou a bondade exercida com gratuidade, sem expectativa de retorno ou de agradecimento porque é de responsabilidade sem fim.

O que é gratuidade como espécie de bondade do Bem? Não encontrei uma definição conceitual de gratuidade, nem menção ao seu tratamento epistemológico, sequer seu significado em dicionários de filosofia, nada além de que gratuidade é qualidade do que é gratuito, de feito ou concedido de graça, desinteressadamente.

Levinas fez análise do Bem e seu correlato oposto Mal, entretanto, não se referiu a gratuidade negativa. Que diferença faz? Não seria o caso de mera ausência da gratuidade? Sem gratuidade deixaria de estar presente a bondade do Bem? Para começar a encontrar respostas a esses questionamentos recorro ao filósofo contemporâneo, cristão, Roberto Mancini, nascido em 1958 em Macerata na Itália, pesquisador de filosofia teórica no Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Macerata, autor de um ensaio que enfrenta o desafio da posmodernidade referente às relações humanas, onde enfatiza a busca da gratuidade como raiz do existir- como origem e destino, fazendo o percurso teórico na filosofia dialógica dos pensadores judeus: Buber, Levinas, Benjamin e Hannah Arendt ²¹⁸.

Mancini busca a legitimidade do papel da gratuidade na formação da identidade pessoal e nas relações inter-humanas, sendo que é nesta da categoria gratuidade, onde se dá a dimensão relacional e coletiva, em uma hermenêutica e em uma crítica de uma antropologia da partilha, cujo berço está na antropologia da comunicação.

O que interessa neste momento é que Mancini invoca cinco motivos a favor da categoria gratuidade como referência crítico-hermenêutica, a saber:

- motivo do amor incondicionado, próprio da gratuidade, que segundo Levinas, tem a força de destruir a trama ideológica que justifica a autoafirmação exclusiva do sujeito;

²¹⁸ MANCINI, Roberto. *Existência e gratuidade: antropologia da partilha*. São Paulo/Brasil: Paulinas, 1999. Trad. Comercindo B. Dalla Costa. (Coleção Novos Horizontes), pp. 26 e seguintes.

- motivo de que só o amor incondicionado proporciona a possibilidade de abrir espaço contextual para discutir a lógica da necessidade, que deforma o sentido da liberdade, como proposta do *nihilismo*, aqui entendido como uma atitude de negação de um grupo social, pela negação dos valores intelectuais e morais desse grupo;
- motivo metodológico de não “valorizar” a gratuidade, e sim de captar, fenomenologicamente, sua ocorrência na vida real para depois interpretá-la, uma vez que se configura como fenômeno que pode ser interpretado tanto como uma ocorrência positiva, como também *via negationes*, quando são constatados resultados negativos, ou os prejuízos decorrentes da ausência de gratuidade e partilha na convivência;
- motivo com sentido antropológico vez que, por parte da hermenêutica do gratuito, retoma a busca dos vínculos intersubjetivos, e sobretudo, do alcance da fraternidade na vida humana;
- motivo da recuperação do valor incondicionado *gratuito*, do ser humano, que possibilitará a percepção da autêntica peculiaridade do trabalho e da comunicação, bem como de qualquer outra dimensão da existência.

Como é possível constatar, os cinco motivos da categoria gratuidade, elencados por Mancini, encadeiam-se em forma cíclica, da força do amor incondicionado, próprio da gratuidade, destruidora da autoafirmação exclusiva do ser, até a retomada da busca do valor incondicionado e gratuito do ser humano.

Mancini vai mais adiante, faz o importante registro da existência avassaladora da *gratuidade do Mal na história*, que se caracteriza pela ausência das dinâmicas de comunicação, da fala, pela negação da liberdade comunicativa e de oferta piedosa (caridade, esmola), pela concretude da má-fé. É o paradoxo necessário para que a gratuidade exista.

Onde está a gratuidade positiva? Está na descoberta dos valores do Outro, que acontece na co-presença da alteridade, momento em que acontece o “Dom”, ou *doar*, de uma livre gratuidade, segundo Mancini, não é o caso de gratidão no sentido comum, senão no sentido da capacidade do reconhecimento da responsabilidade de quem doa gratuitamente um valor irredutível não derivado do ato de doar, mas sim da responsabilidade da bondade do Bem.

Em Levinas a inquietação em relação ao Outro é um Dom (dar), ato desinteressado, que tem sua repercussão do mais próximo para o mais próximo do próximo, numa sucessão infinita.

Ainda, segundo Mancini: *o ato de doar, justamente porque supera a lógica retributiva da reciprocidade mercantil ou jurídica, é o modo mais “justo” para participar da relação com o outro*, trata-se de uma ética provinda da gratuidade e não de ética da gratuidade.

Um elemento inovador em Levinas, a meu ver e acompanhando Fernanda Bernardo ²¹⁹, está na categoria *evasão* ²²⁰, que resulta de sua crítica ao pensamento grego, cuja designação foi tomada emprestada da linguagem da crítica literária contemporânea, não como palavra da moda, porém, como um mal do século, ou seja, com o aparecimento do terceiro, o ser se renovará enquanto ser, como origem da origem, pautado na justiça a partir da incondicionalidade do Bem, para ser de outro modo que ser.

A bondade do Bem como gratuidade é fundamental na Ética judaica porque é um dos Três Pilares do judaísmo, ou seja, o Mundo se sustém sobre três pilares: a Torá, o culto a Deus e as obras de Bem, estas que são exatamente a gratuidade, em hebraico *Guemilut Chassadím*, como foi ensinado, por exemplo, por Shimon o Justo I, um dos últimos grandes sábios da Grande Assembleia, para ele a gratuidade consiste em vestir o que estiver nu, dar de comer ao faminto, assistir a viúva e sustentar o órfão, por Justiça.

Estando no campo da Ética, a gratuidade como justiça sublimada, é uma virtude.

2.2. Justiça. Quem (pessoa ou instituição) está legitimado (a) a determinar o que é eticamente correto e/ou incorreto, nas diferentes questões que afetam a vida, a vivência, especialmente nas manifestações des-interessadas de bondade? Que espécie de justiça, considerando a bondade como gênero, propicia a coexistência humana? Começo por esquadrihar a espécie de justiça do gênero bondade como ordem das relações

²¹⁹ BERNARDO, Fernanda. *A assinatura ético-metafísica da experiência do cativo de Emmanuel Levinas. Uma nova orientação para a filosofia – Uma outra condição para o humano*. Coimbra/Portugal: Revista Filosófica de Coimbra nº 41, 2012. (Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da FLUC), p. 156.

²²⁰ LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*. Op. cit., p. 94.

humanas, da sociabilidade, nos campos racional e de comportamento, que propicia a coexistência humana.

Não é minha intenção abordar a Justiça como tema central, ou buscar-lhe novo conceito, descabidas preocupações quando é outro o objeto do estudo. A abordagem da justiça que aqui cabe é a de pretender a identificação da espécie de justiça cujo critério de ordem, da socialidade, esteja contida na gratuidade.

Nesta pós-posmodernidade ainda há prevalência da corrente filosófica do positivismo, que leva o homem à verificabilidade pela análise experimental dos fatos reais chegando a rejeitar a metafísica como visto anteriormente. Em nenhuma das teorias consentâneas, coerentes, ao positivismo, há fundamentos para a Justiça como virtude obrigando o desviar do olhar para o conhecimento clássico grego, por razão do valor conceitual.

A Grécia clássica, como uma concha, abrigou três pérolas do saber: Sócrates, Platão e Aristóteles, beneficiadas com o tempo, sem pressa, do ócio produtivo; lhes foi permitido contemplar e pensar. A finalidade era estabelecer os conceitos fundamentais que servissem de ponto de partida para as ramificações do pensamento humano, acabando por influenciar inclusive as correntes filosóficas atuais.

O período clássico é também antropológico, à medida que o homem passa a ser o centro dos questionamentos. Centrar-me-ei em Platão, selecionado que foi por Levinas para com ele dialogar e desenvolver a sua filosofia.

Inconformado com a morte de Sócrates, seu mestre, Platão (428 – 347 a.C.), um conservador aristocrata, muda a tradição filosófica e é quem realmente transforma a filosofia grega em clássica como consequência da incredibilidade na Justiça da polis, ele cria o idealismo absoluto, *só as ideias existem*.

Platão busca no idealismo grego (o Bem e o Mal, a unidade e a pluralidade, o mundo das sombras e o mundo da luz ou das ideias) os dois mundos que estruturam suas reflexões: o sensível, onde vivemos, e o das ideias, só acessível pela alma, onde está o Bem Supremo, como bem explicitado no *mito da caverna*.

Seria um deleite poder falar só sobre os pensadores clássicos gregos, um assunto inesgotável, mas estaria deixando de tratar do tema deste trabalho, desse modo teço breve comentário sobre o período clássico do pensamento, mais para mostrar os efeitos

de seus conhecimentos, colocando em relevo a Justiça para que seja possível entender a Justiça segundo Levinas.

Em *A República*, Platão dá a Sócrates a palavra (signo) Justiça como uma virtude própria, um atributo, que se insere na espécie de bens que devem ser buscados sem preocupação com suas consequências, mas simplesmente por eles [bens] em si mesmos, cujo efeito é a plena felicidade ²²¹.

Em *A República*, Platão narra no Livro I, a busca socrática do conceito de justiça; no Livro II questiona a essência e os atributos da Justiça; no Livro X está *o mito de Er* que reforça a importância da consciência do agente moral, ou o caráter e a conduta, que na concepção socrática vai influir na vida espiritual após a morte, na reencarnação da alma. Ainda no mesmo Livro X, Sócrates mostra a Glauco a importância da filosofia para os processos do julgamento e da escolha da vida futura pelas almas, concluindo a análise dos mitos de *Er*:

E foi assim Glauco, que o mito foi salvo do esquecimento e não se perdeu, e pode salvar-nos, se lhe prestarmos fé; então atravessaremos com facilidade o Lete e não mancharemos a nossa alma. Portanto, se acreditas em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males, assim como todos os bens, nos manteremos sempre na estrada ascendente e, de qualquer maneira, praticaremos a justiça e a sabedoria. Assim estaremos de acordo conosco e com os deuses, enquanto estivermos neste mundo e quando tivermos conseguido os prêmios da justiça, como os vencedores que se dirigem a assembleia para receberem os seus presentes. E seremos felizes neste mundo e ao longo da viagem de mil anos que acabamos de relatar ²²².

Com o *mito de Er* fica claro que a Justiça prevalece sobre a injustiça, não podendo ser por esta destruída, embora possam coexistir, ou seja, é a plena, a verdadeira Justiça, última etapa da alma, após ter conhecido várias vidas, ou em outras palavras, a verdadeira Justiça é a felicidade, conclusão do idealismo jurídico platônico.

Da lição socrática apreendemos que é importante falarmos em virtude, pois como diz Aristóteles, é graças a ela que os homens tendem a praticar ações nobres.

Por oportuno, ainda que não exposto à luz por Levinas, é bom trazer à tona uma referência às virtudes cardeais aristotélicas, estudadas por Maimônides, fonte em que

²²¹ PLATÃO. *A República*. São Paulo/Brasil: Nova Cultura, 1997. Trad. Enrico Corvisieri, pp. 38, 39, 41, 42 e 53.

²²² PLATÃO. *A República*. Op. cit., p. 352.

Levinas bebeu conhecimentos, permitindo entender que esse saber de Aristóteles a ele chegou mesmo que indiretamente.

Aristóteles diz que a virtude humana *é uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões, e consiste numa mediania* ²²³, cuja essência [da virtude humana] está no justo meio, ou mediania.

O justo termo aristotélico é o termo médio representativo da substância que permite a conclusão, é a teoria do silogismo dedutivo categórico que fundamenta o raciocínio lógico, aplicável somente às virtudes éticas porque oscilam de acordo com o agir dos homens. Para entender melhor a *mediania* aristotélica, sem aprofundamento, tomo o justo como referência.

A virtude é uma mediania, porém, como referência ao sumo bem e ao mais justo, ela é um extremo. Os extremos são os fins almejados, então os meios são aquilo sobre o quê deliberamos para atingir os fins. Se há deliberação é porque as ações, relativas aos meios, devem concordar com a escolha e serem voluntárias, conforme o próprio Aristóteles diz: *depende de nós sermos virtuosos ou viciosos* ²²⁴.

Aristóteles classificou a virtude em duas espécies: *virtudes intelectuais* como a sabedoria filosófica, a sabedoria prática e a compreensão, e *virtudes morais*, ou éticas, que são: coragem, temperança, liberalidade, magnanimidade, mansidão, fraqueza e a maior e mais importante de todas, Justiça.

A Justiça é a mais importante de todas as virtudes morais por ser a mais completa, isto é, é a virtude que contém todas as outras virtudes naquele que a exerce, como justo, porém, relativamente ao Outro, destinatário da prática virtuosa, ela é somente Justiça, diferindo do conceito platônico de Justiça, que a tem como instrumento de convivência da socialidade.

Para Aristóteles *a compreensão do outro supõe engajar-se numa causa justa, e por meio desta, a descoberta de um vínculo com o outro. Nessa situação está o caráter puramente virtuoso do saber ético*, diferentemente da pessoa que obtém proveito de qualquer situação, sem nenhuma consideração ética, longe de ser virtuosa é temível.

²²³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo/Brasil: Martin Claret, 2003, pp. 37, 49, 106.

²²⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Livro III, 5. Op. cit., p. 65.

Mesmo discordando da existência de um mundo superior, o das ideias, como propõe seu mestre Platão, Aristóteles mantém a definição geral de Justiça vigente em sua época: *Justiça é aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e a desejar o que é justo*²²⁵. Ao contrário, a injustiça é a disposição que leva as pessoas a agir injustamente e a desejar o que é injusto.

Não cabe nesta oportunidade fazer um exame minudente da mediania aplicada a cada uma das virtudes morais aristotélicas, apenas cabe dar relevo a Maimônides que acompanha Aristóteles quanto ao meio-termo, este, resultado de deliberação voluntária, conforme o filósofo grego, como ditame da reta-razão a que denominou de disposição de caráter, de modo que a pessoa boa pode deliberar bem e nos termos da virtude moral porque a detém.

Não resta dúvida sobre a colaboração dos três filósofos gregos da Grécia clássica ao pensamento contemporâneo, mesmo divergindo entre eles em alguns aspectos do conceito de Justiça, findaram por propiciar a abertura do caminho da realidade da gratuidade, uma virtude ética que será apresentada por Levinas de um outro modo que ser, um outro sentido de Justiça.

Da existência ao existente, obra levinasiana considerada preparatória da teoria da responsabilidade ética, é muito significativa, reflete bem o período concentracionário ao cuidar dos limites do psiquismo (insônia, fadiga, preguiça, tempo), faz aflorar o *cogito*, essa certeza de que o ser pensante existe, ou como ele designa *il y a*, ou simplesmente *há*, de tal modo que existir é o evento de que no ser há entes, ou coisas criadas, que inserem o ser na existência.

Stéphane Moses, da Universidade Hebraica de Jerusalém fez um estudo detalhado do sentido de Justiça na filosofia de Levinas, a partir da visão do outro como tema central da obra filosófica do filósofo autor estudado. Assim, a relação do Eu com o Outro é de um único sentido, onde o Eu renuncia ao seu narcisismo [egoísmo] e, sem nada esperar em retorno se coloca a serviço do outro. A relação ética levinasiana não consiste em se servir do Outro, mas se coloca a serviço do Outro, diferindo do diálogo simétrico de Buber em *Eu e Tu*.

²²⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Livro V, 1. Op. cit., p. 103.

Stéphane deixa bem claro:

A alteridade radical do Outro na relação ética significa, antes de tudo, que ela não é recíproca. Ele não se inquieta com uma troca onde o Outro será destinado a me restituir o bem que lhe fiz.

Uma tal reciprocidade caracteriza a circulação das trocas econômicas, regidas pelo benefício mútuo, mas não a unicidade do proveito ético, onde o eu se anula diante do outro, numa ação de generosidade fundamentalmente desinteressada ²²⁶.

Levinas concebeu uma ideia de Justiça trazendo em si mesma a exigência de um “perfeccionismo infinito”. Qual seria a Justiça no âmbito da socialidade? Para Levinas o Estado liberal é aquele onde a Justiça se observa e se esforça para ser cada dia melhor. Por que, esse salto do conceito de Justiça ao Estado político? É porque o Estado liberal não é uma noção puramente empírica, ele é uma categoria da ética, pois no lugar da generalidade das leis, os homens conservam o sentido de sua responsabilidade, quer dizer, de sua unicidade.

Uma ambiguidade, ou equívoco na filosofia de Levinas, no tocante a Justiça é o terceiro, tão próximo do próximo, que é único em uma relação ética, é um indivíduo entre os Outros, submetido a todos os critérios de igualdade para todos. Como é possível aceitar o Outro sem prejudicar o Terceiro? O que se depreende de Levinas é que a ética como bondade original se extingue no sistema de leis universais, nesse caso, a Justiça a exige, mas suporta o prejuízo dessa extinção, essa é a ambiguidade.

O efeito da ambiguidade mencionada é o de que a democracia formal, sem os necessários princípios democráticos e igualitários a uma sociedade justa, ou os tendo insuficientemente, arrisca-se a ser uma máscara que oculta atrás de si a violência dos fatos contra os fracos, as vítimas e os excluídos.

A bondade incluindo sua forma exponencial, mais além da bondade, é a gratuidade. O filósofo franco-lituano afirma que *a Justiça só tem sentido se conservar o espírito do des-inter-esse que anima a ideia da responsabilidade pelo outro homem* ²²⁷.

A Justiça se torna mais sábia quando exercida em razão da bondade original, pode ser que seja esse o ponto em que esteja a excelência da democracia liberal, com a

²²⁶ MOSES, Stéphane. *L’idée de justice dans la philosophie d’Emmanuel Levinas*. Em *La storia de la filosofia ebraica*. Irene Kajon (Org.). Milão/Itália: Casa Editrice Dott Antonio, 1993. (Archivio di filosofia; 1-3), P. 449. (Tradução do francês pela autora).

²²⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Op. cit., p. 83.

legislação sempre inacabada, sempre retomada, aberta ao melhor. Por outro lado, também a Justiça está fadada a Má consciência como preconiza Levinas:

Ela [a democracia] atesta uma excelência ética e sua origem na bondade, da qual a distanciam todavia – talvez cada dia um pouco menos – os necessários cálculos que uma sociedade múltipla impõe, cálculos que recomeçam sem cessar. Haveria assim – na vivência do Bem sob a liberdade das revisões – progresso da Razão. Má consciência da Justiça! Ela sabe que não é tão justa quanto é boa a bondade que a suscita. Contudo, quando ela a esquece, corre o risco de soçobrar num regime totalitário e stalinista, e de perder, nas deduções ideológicas, o dom da invenção de formas novas de humana coexistência ²²⁸.

No pensamento levinasiano a Justiça se torna mais sábia quando exercida em razão da bondade original, ou da responsabilidade ética do homem para com seu outro,

A relação cara-a-cara faz possível a verdade, que ao enlaçar-se a relação social plural constitui a Justiça, não é retórica e sim respeito à palavra, que ouve a voz do Outro e recebe a resposta do Mesmo transcendente, impondo a igualdade, portanto, sem subjetividade, sem a identidade, não é possível a Justiça, tal como foi dito por Levinas, a razão formal só se encarna em um ser na medida em que este perde sua eleição e vale como todos os demais, fato que só é questionado na moral, que tem que predominar na verdade. É no questionamento da moral que também se questiona a liberdade, a fraternidade e a igualdade; a Justiça que julga é primeira socialidade, onde se produz a ideia do infinito, que por sua vez se opõe sem mais ao discurso.

A consequência disto é que aquele que julga é detentor da mesma responsabilidade ética para emitir seu juízo, há que ter alguém que julgue, na unicidade ou na pluralidade, já havia advertido Levinas que é inumano ser julgado sem que haja alguém que julgue:

Até nas teorias da justiça, que são forjadas nas lutas sociais e em que as ideias morais parecem traduzir as necessidades de uma sociedade ou de uma classe, apela-se também a uma consciência moral ideal, a uma justiça ideal donde se busca uma última justificação e o direito de erigir estas necessidades, todas relativas, em acesso ao absoluto. Expressão das relações objetivas da sociedade, estas ideias devem também satisfazer uma consciência viva que julga estas relações objetivas. O mundo humano é um mundo em que se pode julgar a história. Não um mundo

²²⁸ LEVINAS, Emanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Em *O outro, utopia e Justiça*. Op. cit., p.294.

necessariamente racional, mas onde se pode julgar. O inumano é ser julgado sem que haja alguém que julgue ²²⁹

Responsabilidade para com o outro advinda do clamor à Justiça, quando racional, ela fica restrita aos rigores da lei, mas quando o apelo à Justiça é respondido pela bondade desinteressada, decorrente da responsabilidade ética, ela se faz mais justa, vai mais além de justa até o infinito. A inevitável Justiça é ética.

2.3. Ética. O que é Ética? O que Ética em Levinas?

Em Heidegger a ética é *ethos*, morada, lugar onde viver, que bem se adequa ao *Dasein* - ser-no-mundo, entretanto, para Levinas haveria de ter outra significação, primeiro porque sua teoria é sem mundo, mundo da filosofia, como já visto, segundo, se para Heidegger o ser é o núcleo da própria existência, portanto, com significação existencial, havendo também o uso predicativo do verbo ser, como relação copulativa em um juízo, em uma ideia, para Levinas não existe ser predicativo, pois em hebraico nos tempos verbais presentes não existem os verbos ser e estar, cujas sentenças formadas sem o verbo são chamadas cláusulas nominais. Em *Ética e Infinito*, que reproduz dez conversas havidas com Philippe Nemo, o autor explica o uso do ser na filosofia heideggeriana, que sabidamente não é seu ideal:

Habitualmente, fala-se da palavra ser como se fosse um substantivo, embora seja, por excelência, um verbo. Em francês, diz-se “l’être” (o ser), ou “un être” (um ser). Com Heidegger, na palavra ser revelou-se a sua “versatilidade”, o que nele é acontecimento, o “passar-se” do ser. Como se as coisas e tudo o que existe se “ocupassem em estar a ser”, “fizessem uma profissão de ser”. Foi a esta sonoridade verbal que Heidegger nos habituou. É inesquecível, ainda que banal atualmente, esta reeducação dos nossos ouvidos! A filosofia teria assim sido – mesmo quando não se dava conta – uma tentativa por responder à questão do significado do ser, como verbo. Enquanto Husserl ainda propunha – ou parecia propor – um programa transcendental à filosofia, Heidegger define claramente a filosofia em relação aos outros modos de conhecimento como “ontologia fundamental”.

[...]

É precisamente a compreensão do verbo “ser”. A ontologia distingue-se de todas as disciplinas que exploram o que existe, os seres, isto é, os “entes”, a sua natureza, as suas relações –

²²⁹ LEVINAS, Emanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Em *O eu e a totalidade*. Op. cit., p. 56.

esquecendo-se de que, ao falar dos entes, elas já compreenderam o sentido da palavra ser, sem contudo o terem explicitado. Estas disciplinas não se preocupam com tal explicação ²³⁰.

Levinas não faz distinção entre ética e moral, usando ambos os termos indistintamente, tal como encontrados em seus textos, mesmo tendo feito advertência em relação a moral:

A moral, com efeito, tem má reputação. Costuma confundir-se com o moralismo. O que há de essencial na ética se perde frequentemente nesse moralismo reduzido a um conjunto de obrigações particulares. ²³¹.

Em razão da leitura que faço da obra levinasiana, penso que assim está justificado o uso do *Eu*, e não do “ser”, assim como a não distinção entre ética e moral ²³², ambos os termos empregados indistintamente em seus textos, um exemplo está no comentário feito nas entrevistas que concedeu a Roger Pol-Droit, referindo-se a ética: *a ética não é um simples moralismo, de regras ditadas pelos virtuosos*, e, a Bertrand Révillon, quando inquirido sobre o que é ética: *ética é o reconhecimento da santidade*.

Se ética não são regras ditadas por virtuosos, o que é ética? Se ética não é moralismo, então o que é moral? Se for o reconhecimento da santidade, o que é santidade? Ao dizer o que é santidade para si, Levinas em sua resposta justifica o que até então foi dito aqui: os seres vivos, homens, animais, plantas, tem a preocupação de preservar a própria existência, todavia, o ser humano tem também a noção do “Eu” como o único em um grupo de outros “Eu”, com os quais se relaciona na *socialidade*, e não gregariamente como os animais. Essa relação do “Eu”, em uma unicidade é uma abertura para o início do humano e da espiritualidade, é a responsabilidade, ou a obrigação de responder pelas consequências dos próprios atos ou pelos dos outros, para

²³⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2007. Trad. João Gama. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea; 7), p. 24.

²³¹ LEVINAS, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia*. Op. cit., Resposta a Bertrand Révillon em entrevista, p.193.

²³² É meu entendimento que ética e moral não são distintas concepções, sendo Moral o mesmo que Ética a iniciar pela significação dos termos. Ética tem origem no grego Ethike e moral tem origem no latim Moralis, ambas com a mesma significação de conjunto de princípios que orientam a conduta e a atuação livre dos seres humanos. Todavia, os termos **podem**, *não devem*, ser empregados semanticamente em conformidade com o contexto, caso em que a Ética seria sempre para o domínio teórico, conceptual, e a Moral como processo de aplicação ética. O mesmo se reflete nos correlatos: *eticidade*, resultado do pensamento abstrato, situado no infinito e a *moralidade*, como posituação desse pensamento, passível de avaliação em parâmetros éticos entre o Bem e o Mal, aplicável no plano finito. Não confundir com *moralismo*, doutrina que pauta na atividade moral para interpretação da realidade.

tanto, o “Eu” deve ter liberdade de eleição do próprio comportamento com previsão dos efeitos dele decorrentes e assunção das consequências.

Em Levinas a *socialidade* é um modo de sair do ser, sem que seja pelo conhecimento, ele conta em *Ética e Infinito*, que a primeira vez que tratou desse tema da intersubjetividade foi em *Totalidade e Infinito*, mas a preocupação com o assunto partiu da pergunta que se fez: em que consiste, positivamente, a “socialidade” diferente da socialidade total e adicional? Ressalva que em sua tese publicada em formato de livro não deprecia a aspiração da razão à universalidade, e sim deduzir exigência de um intersubjetivo da necessidade de um social racional, para tanto apresenta duas situações: a primeira é a política que sempre pode ser controlada e criticada a partir da ética, evitando a guerra entre os homens no social, por meio dos limites impostos por suas instituições e leis; a segunda é a responsabilidade pelo outro, que no acontecimento ético do encontro é contínua, como um princípio de individuação absoluta, de que o homem é *para* o homem, a que chama de *segredo*, por ser a vida de cada um, cuja socialidade faria assim justiça.

Na teoria de Levinas um dos equívocos, inclusive por ele próprio considerado, é um absurdo ontológico: a preocupação pelo outro acima do cuidado de si. Isso é o que ele denomina *santidad*.²³³ A proposta do filósofo é a de uma responsabilidade ética, que tem como componentes o humano e a espiritualidade é uma filosofia do “amor”, cujo horizonte é a ética e não o “ser”, como na filosofia de Heidegger.

Tal proposta é anárquica à medida que introduz uma nova maneira de pensar a ética, diferente da até então tida consensualmente como a ética filosófica, por isso Fernanda Bernardo diz: *E isto, porque a ética em Levinas, segundo Levinas, de Levinas não é mais a ética*.²³⁴ É sim a Ética, a ética investigada pela ética, ou meta-ética, com o objetivo de conhecer sua origem ética, ou ainda no dizer de Fernanda Bernardo: *indagar pela condição de possibilidade (ético-metafísica) da própria ética*.

²³³ GARCÍA-BARÓ, Miguel. *El Bien Perfecto. Invitación a la filosofía platónica*. Salamanca/Espanha: Sígueme, 2008, p. 286: *Para simplificar la discusión, llamaremos ahora a la areté con la palabra santidad; por su parte, a las acciones que conducen al hombre hacia ella las denominaremos santas, y a las opuestas las llamaremos impías. Lo filosófico consiste principalmente en que sabemos muy bien que hay esta diferencia, porque el problema primero es cómo se debe vivir, y él implica que no toda acción, no todo episodio de la humana, es feliz, y que olvidarse del cuidado del bien es ya tanto como decaer y perjudicarse en lo que más desdichados nos hará a la larga – y definitivamente-*.

²³⁴ BERNARDO, Fernanda; BENSUSSAN, Gérard. *Os equívocos da Ética. A propósito dos Carnets de Captivité de Levinas*. Op. cit., p. 19.

Falar em ética pressupõe uma relação inter-humana, onde está o enigma, no **inter**, *entre* humanos, é uma *incondição* haver “outro homem” para a relação. A acepção usual do termo “santidade”, em Levinas, tem um sentido subjetivo e circunstancial, tem conotação com o termo hebraico *kadosh*, como consta do Livro Levítico na Torá, no sentido de separado:

E lhe disse o Eterno em Moisés: Já lhes disse que possuireis a terra deles, terra que brota leite e mel. O prometi Eu, o Eterno vosso Deus, que os separou dos demais povos. (Levítico 20:24).²³⁵

Não é estranho estar a falar de um estudo sobre obras sem influência religiosa de Levinas, em época de Estados politicamente laicos, e o autor em comento emprega um léxico de origem religiosa, ainda que presente eventualmente no âmbito religioso, porém, é sabida a importância da linguagem para o filósofo franco-lituano, motivo de observação de quantos o estudam dada a dificuldade encontrada para melhor compreendê-lo, entre metáforas, equívocos, paráfrases, neologismos, que conferem a seus textos o ar que chamo de barroco, como havia feito ao comentar Gabriel Marcel.

Nas já referidas conversações entre Levinas e Philippe Nemo, constantes de *Ética e Infinito*, à questão de como o entrevistado havia conciliado ou conseguido uma coexistência pacífica entre as duas “bibliotecas”, ou seja, a teologia bíblica e a tradição filosófica, a resposta foi de que a concordância foi espontânea decorrente do fato de todo pensamento filosófico se fundar em experiências pré-filosóficas, e a teologia bíblica para Levinas é uma experiência fundadora, e ao final da resposta critica a filosofia ocidental:

Em nenhuma ocasião a tradição filosófica ocidental, em minha opinião, perdia o direito à última palavra; com efeito, tudo deve ser expresso na sua linguagem; mas talvez ela não seja o lugar do primeiro sentido dos seres, o lugar em que o sentido começa.²³⁶

Em verdade não há o que estranhar no uso de um termo oriundo de outro contexto se ele tem uma significação mais completa, mais adequada para dizer a ideia a

²³⁵ *Kadosh* não é termo de uso corrente no hebraico moderno, idioma falado em Israel, embora existente no hebraico bíblico onde tem origem, foi adotado em tempos passados em vários cultos cristãos, templários, maçons, e outros, com diferentes significados adicionados aos de santo, santidade, separado, tais como puro, consagrado, purificado, sagrado, apartado, distinto, especial, reservado, distinguido, diferente. No ritual ortodoxo hebraico antigo significava separado de toda seita, livre de toda ambição, que abre seus braços a todos os homens e cujos inimigos são o vício, o crime, o fanatismo e a superstição. Com a mesma raiz há o termo *kadish*, que é a oração para os mortos.

²³⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Op. cit., p. 14.

ser transmitida, seria o mesmo que fazer referência a um termo em outro idioma, ou como propõe Fernanda Bernardo, *santidade* ou *separação* para designar a alteridade *absoluta*.

Em Levinas, ética é pois sinônimo, tanto de pensamento do separado, do infinito ou da alteridade absoluta – um pensamento que a todo o instante pensa mais do que pensa, como ele diz amiúde -, como sinônimo da incondição do “humano enquanto humano” (Entre Nós, p. 127).²³⁷.

Qual o objetivo de Levinas ao deslocar na Ética o objeto “ser”, abrindo a possibilidade para um novo objeto que é a própria Ética, na filosofia? Questionando de outro modo, qual o objetivo de Levinas fazendo da Ética o objeto a ser investigado na filosofia?

2.3.1. Filosofia primeira

Levinas considera Ética como pensamento do *que é*, um sentido, que se configura na possibilidade da significação do pensamento no presente, e nas representações que são o passado e o futuro, uma questão de tempo.

O pensamento a que se refere o filósofo está além do finito, é o que é externo sendo além do conhecimento oriundo do psiquismo, da percepção, é, pois, um movimento, o que se desloca do saber para compreender o conhecido, por meio de um processo como energia que produz esse movimento.

O início do movimento, uma pré-reflexão, chamada por Levinas de “prática encarnada do confisco”, porque já é um saber que se apropria, confisca, do que foi anteriormente compreendido do que era conhecido, para iniciar o trabalho de pensar fora do ser (ente), porém nele mesmo como sendo o outro.

O elemento chave para que esse processo seja executado é a intencionalidade, que não é um ato totalmente voluntário por ser ato e estrutura fundamental da consciência.

A compreensão desse fenômeno pode ser entendida pelo método fenomenológico. É a própria existência real do homem no mundo que ele habita, o vivido como experiência, seja individualmente, coletivamente ou religiosamente, que

²³⁷ BERNARDO, Fernanda; BENSUSSAN, Gérard. *Os equívocos da Ética. A propósito dos Carnets de Captivité de Levinas*. Op. cit, p. 23.

formará o saber designado por Descartes de *cogito*, o qual se encerra na unidade do Eu, *a unidade do saber onde o compreende ou l'Auffassen é também, onde sempre foi, em compreender/conhecer Fassen*.²³⁸

Em Levinas esse é o saber que será confiscado para iniciar uma nova maneira de pensar a partir da razão de toda alteridade das coisas e dos homens: *constituirá a intriga do ser enquanto ser, que é o conhecido do saber*.²³⁹ É quando o ser, como outro do pensamento, se faz o próprio do pensar-saber.²⁴⁰ Em outras palavras, a consciência se abre à mundanidade para apreender, captar, compreender e apropriar-se de um conceito, que será remetido à razão da alteridade, ou pensamento, para exercer o trabalho de pensar:

A unidade do “eu penso” é a forma última do espírito como saber. E a esta unidade do “eu penso” são reconduzidas todas as coisas que constituem um sistema. O sistema do inteligível é, no fim das contas, consciência de si.²⁴¹

O pensar, além do saber, é o pensamento entendido como o saber desde, a partir, da ontologia primeira. É no mais além do saber, no pensamento da razão da alteridade, que o ser se identifica como *si mesmo, essa é a filosofia primeira. A sensatez da filosofia primeira se reduz à consciência de “si mesmo”*.²⁴²

O correlato da intencionalidade é a *não-intencionalidade*, se aquela é movimento, esta é passividade, quer dizer, antes de saber a consciência de si vigora a não-intencionalidade, de tal modo que há presença, porém, não identificada, daí se falar de uma má-consciência ou timidez, quer dizer, sem intenções.

A consciência não-intencional, pré-reflexiva, em seu estado de passividade, vê-se com a angústia de estar sendo questionada pela finitude do ser, pela morte, sendo que estará presente na má-consciência sem direito de ser. Ser este que deve ser preservado

²³⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Op. cit., p. 70, e Nota 2, p. 112. (Tradução do francês pela Autora).

²³⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Op. cit., p. 73. (Tradução do francês pela Autora).

²⁴⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Op. cit., p. 68. (Tradução do francês pela Autora).

²⁴¹ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Op. cit., p. 169.

²⁴² LEVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Op. cit., p. 73. (Tradução do francês pela Autora).

por questão de justiça, para tanto terá que falar Eu (*je*), dizer *eu mesmo (moi)*, sem abdicar de seu direito de ser, como bem pontua Levinas, é o sentido profundo da palavra de Pascal: “o eu detestável”.²⁴³

Por que o Ser tem que falar? Falar com quem? O ser, além de seu direito de ser, existe, tem seu “lugar ao sol” como dito por Pascal, qualquer ameaça à perda de seu lugar, ou à sua própria existência só pode ser decorrente da presença de outro homem. Não mais se trata de angústia e sim de temor, que lhe faz responder a presença estrangeira.

A presença de outrem é uma súplica, ou uma ordem exigente de uma resposta que justifique a presença do ser com a “consciência de si”, e sua própria responsabilidade para com seu existir, pois a reação pode se realizar como violência e/ou como assassinato. Suplicar e/ou ordenar para Levinas é *Pede-me como se pede a alguém a quem se ordena, como quando se diz: Pedimos-lhe.*²⁴⁴

A presença de outrem se dá face-a-face, é um acontecimento, um exemplo, a meu ver, é o que está ocorrendo atualmente em muitos países, fenômeno chamado de crise, decorrente do grande número de refugiados de catástrofes naturais ou guerras, que gritam: *Não matarás*, porque buscam uma existência, ou mesmo a sobrevivência, como haitianos, senegaleses e nigerianos e outros mais no Brasil, africanos, iraquianos e principalmente sírios na Europa. Quem são eles, hóspedes ou hostis? A resposta está em Levinas:

Temor que me vem do rosto de outrem. Retidão de uma exposição à morte, sem defesa; e, antes de toda linguagem e de toda mímica, uma súplica a mim dirigida do fundo de uma solidão absoluta; súplica dirigida ou ordem significada, questionamento de minha presença e de minha responsabilidade.

Temor e responsabilidade pela morte de outro homem, mesmo que o sentido último desta responsabilidade pela morte de outrem seja responsabilidade diante do inexorável, derradeiramente, a obrigação de não deixar o outro homem só face a morte. Mesmo que, face à morte – em que a própria retidão do rosto que me suplica revele enfim plenamente tanto sua exposição sem defesa quanto seu próprio fazer – face – mesmo que, no ponto derradeiro, nesta confrontação e impotente afrontamento, o não-deixar-o-outro-homem-só não consista senão em

²⁴³ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Op. cit., p. 174.

²⁴⁴.LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2007. Trad. João Gama. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea; 7), p. 81.

responder *eis-me aqui* à súplica que me interpela. É isto, sem dúvida, que me interpela. É isto, sem dúvida, o segredo da socialidade e, em sua derradeira gratuidade e vaidade, o amor do próximo, amor sem concupiscência.²⁴⁵

Em Levinas o segredo da socialidade é o limite do princípio de que o homem é “para” o homem na sociedade, isto é, a limitação do infinito que surge da relação ética do homem com o homem. O segredo é individuação absoluta na responsabilidade pelo outro. O pluralismo desse segredo só é possível na relação intersubjetiva, que rompe a continuidade do tempo histórico a partir da intencionalidade.

O temor pela morte do outro não inibe ou tem a ver com a angústia da própria morte do Ser, é um “excedente” de significância, que Levinas nomeia de glória, no sentido de mais além do Ser.

A responsabilidade pelo outro homem é uma questão de justiça cuja intencionalidade é a do des-in-ter-esse, ou des-inter-ente (esse), isto é, o Ser que elimina sua condição de ser, para ser *de outro modo que ser*, uma utopia, porque a humanidade do humano está ausente, dando lugar à espiritualidade humana, daí a designação de Ética como “santidade”. Porém, sendo utopia, permite ao ser, por meio da responsabilidade ética, afirmar a própria identidade do Eu humano: *A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar.*²⁴⁶

Ética como filosofia primeira tem sua força motriz na responsabilidade como sua justiça, ao definir as formas do saber, a intencionalidade do conhecimento do outro, e sua representação como semelhante ao *si mesmo*.

Iniciei a Parte III deste estudo por coincidência com um vocábulo sugestivo, não de minha eleição, mas sim da de Levinas: encantamento. Em verdade, elegi a eleição de Levinas porque tem conotação com um dos objetivos deste trabalho, que é o da busca do humano como sentido da existência do ser.

Levar o homem a romper com a prisão do encantamento ou enfeitiçamento de si, decorrente de ideologias que lhe des-identificam, para que tome a consciência de ser, assuma sua subjetividade ao ponto de exercer sua responsabilidade para com o Outro, é possível, como no que vou chamar de mito de Quixote. O fragmento de texto do

²⁴⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Op. cit., pp. 174-175.

²⁴⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Op. cit., p. 84.

Quixote de Cervantes bem caracteriza o des-enfeitiçamento, ou *epifania do Rosto*, ao mesmo tempo em que mantém a preocupação de Quixote com a intransferível responsabilidade para com o Outro.

Fixando um aspecto próprio de Levinas que é sua coerência no conjunto de sua obra, inclusive nas entrevistas que deu, optei por destacar no início deste, três conceitos gerais, fundamentais e estruturais na obra do autor franco-lituano: Metafísica, Bem e Ética.

A Metafísica porque vem sendo negada pelos movimentos positivistas da posmodernidade sob argumento de que já não se fala em cosmovisão, então não há metafísica, que a tinha como centro do pensamento até o início da modernidade, sem embargo, ela nunca deixou de estar presente nas reflexões dos pensadores orientais, judeus e árabes. De certa forma, contestando Heidegger, Levinas propugna por ela atribuindo também ao tecnicismo que levou o niilismo a proclamar a morte de Deus, sem contudo deixar de ser onto-teo-logia, e na contemporaneidade o que importa é *como* o ser está em sua vivência.

Após a experiência do cativo no stalag, vivendo essa experiência que só ele experienciou, porque a experiência de seus companheiros prisioneiros foi de cada um, portanto, não a sua, tomou corpo a importância da fronteira entre o Bem e o Mal, este vivenciado em grau elevado e por Levinas chamado de Mal elementar, na verdade, um Mal radical. O Mal é a privação do Bem e do correlato deste, o Bom. Concorro com Levinas de que o Mal nunca desaparecerá, da mesma maneira que o Bem, porque ambos necessitam um do outro para existirem.

A relação do Bem com o ser é anárquica, ambígua, porque ele vem antes do ser, o ultrapassa e pode ir além, por isso elege o ser, que a ele se submete sem se tornar seu escravo. O ser que não toma consciência de si, não transcende ao si Mesmo em face de seu des-inter-esse, será despertado dessa letargia pela presença do Outro, e pelo Bem exercerá sua responsabilidade irrevogável, irreversível e irrecusável.

Quando a atuação da responsabilidade para com o Outro não objetiva retorno, agradecimento, é gratuita (Guemilut Chassadim) no exercício de uma responsabilidade sem fim, positiva no Outro, abre campo para a Ética.

A Justiça se torna mais sábia quando exercida em razão da bondade original, pode ser que seja esse o ponto em que esteja a excelência da democracia liberal. Esse salto do conceito ético de Justiça para o político se deve ao fato de que o Estado liberal não é uma noção puramente empírica, ele é uma categoria da ética, pois no lugar da generalidade das leis, os homens conservam o sentido de sua responsabilidade, quer dizer, de sua unicidade.

Então a Justiça é imperfeita na aplicação no âmbito do Estado e perfeita no campo da Ética pelos motivos expostos anteriormente.

Na teoria levinasiana Ética é santidade, que é a alteridade absoluta, logo uma separação do ser pela transcendência. A categoria Ética pode chegar ao extremo da superação da angústia da própria morte, pela preocupação com a morte do Outro, dos Outros ou do Terceiro. Pensar mais nos outros do que em si mesmo, um caso de santidade. Os juízos de valor são julgados segundo regras que estão na teoria ética.

Para deduzir a exigência de uma relação inter-subjetiva da necessidade de uma relação social racional, Levinas vê duas situações: uma política contida na ética e outra da responsabilidade para com o outro, onde o segredo de homem para homem está no inter, entre, fronteira, de tal maneira que na Ética, falar em relação entre humanos é um enigma.

Considerando Ética como pensamento do que é sentido implica na significação do pensamento no presente, e representações no passado e no futuro, estas são pré-reflexão em uma questão de tempo. O que caracteriza a filosofia primeira é o encontro, o face-a-face e a responsabilidade que repercute na hospitalidade, o que só ocorrerá com a consciência de si mesmo pelo ser.

Em suma: A importância de ativar a consciência do ser para a possibilidade de firmar sua subjetividade para assenhorear-se de como está sua existência, o coloca na fronteira entre o Bem e o Mal, entre uma gratuidade positiva ou absoluta, **entre** uma Justiça praticada por, e em, um Estado liberal, ou subjetivamente ante relação inter-subjetiva com Outro, sempre tendo presente o valor ético que faz da Ética a filosofia primeira.

B - BUSCA DA SUBJETIVIDADE COMO SIGNIFICAÇÃO

Louca pretensão do invisível, quando a experiência aguda do humano mostra, no século XX, que os pensamentos dos homens vão suportados pelas necessidades, as quais explicam a sociedade e a história; que a fome e o medo podem acabar com toda resistência humana e com toda liberdade. Desta miséria dos homens, deste império que as coisas e os males exercem sobre o homem, desta animalidade, não se trata de duvidar. Mas ser homem é saber que é assim. A liberdade consiste em saber que a liberdade está em perigo. E saber ou ter consciência é ter tempo para evitar e prevenir o instante da desumanidade. É este adiar perpetuamente a hora da traição: diferença ínfima entre o homem e o não-homem, que supõe o desinteresse da bondade, o desejo do absolutamente Outro ou a nobreza, a dimensão da metafísica.

*Emmanuel Levinas*²⁴⁷

A moral nos engana?

Por que é muito importante saber se a moral nos engana?

Antes de entrar neste mérito, cabe lembrar que a vivência de Levinas lhe permite diagnosticar a necessidade de o filósofo posicionar-se sobre o fulcro de toda a problemática de sua circunstância. Se referi no seu passado, quando na Identificação na Parte I deste trabalho, cabe agora a referência a seu presente, na obra central analisada, cuja repercussão está no futuro que nos contém.

Levinas publicou *Totalidade e Infinito. Ensaio sobre a exterioridade* em 1961, cujo Prefácio inicia justamente com essa questão, em pleno centro de um movimento intelectual pessimista, da prevalência do egoísmo e da ênfase à economia de capital.

O momento é posterior a, então, ainda recente em seus efeitos, 2ª Guerra Mundial; o muro de Berlim é construído; o primeiro astronauta Yuri Gagarin é lançado fora do planeta Terra e a mídia festeja a chegada do primeiro terrestre a pisar o solo lunar. Foi tão significativo que Levinas escreve um artigo *Heidegger, Gagarin e nós*, inserido em *Difícil Liberdade*, que inicia com o seguinte parágrafo:

²⁴⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2ª ed., 2015. Trad. Miguel García-Baró. [Hermeneia; 8], p. 29. (Tradução do espanhol pela autora).

Será urgente defender o homem contra a tecnologia de nosso século. O homem aqui perdeu sua identidade por entrar como uma engrenagem dentro de uma imensa maquinaria onde giram coisas e seres. Daqui para frente, existir equivalerá a aproveitar a natureza, mas dentro do turbilhão desta empresa que se devora ela mesma, não se manterá em nenhum ponto fixo. O caminhante solitário que deambula pelo campo com a certeza de se pertencer não será, de fato, um cliente de uma indústria hoteleira e turística livre às suas custas, à cálculos, à estatísticas, à planificações. A Pessoa não existirá por si.²⁴⁸

Inobstante, os fatos históricos e culturais já vinham prenunciando um novo outro caminho para a Humanidade. Surgiu a literatura distópica, como por exemplo: em 1932 Aldous Huxley publica *Admirável Mundo Novo*, título da tradução para o português e *Um Mundo Feliz*, título da tradução para o espanhol; em 1949 George Orwell publica *1984*; em 1953 é Ray Bradbury quem publica *Fahrenheit 451*. Todos tiveram sua versão cinematográfica, o último em 1967 sob direção de François Truffaut. Também em 1965, Jean Luc-Godard dirige o filme *Alphaville, uma estranha aventura de Lemmy Caution*, cuja temática é ficção científica projetando o futuro.

Sem comentários críticos sobre tais obras culturais, para não desviar da temática deste escrito, aqui referidos tão somente porque circunstanciam o contexto da época da publicação de *Totalidade e Infinito*, e também como diz Theodore Dalrymple: *tornaram-se tão completamente parte do arcabouço mental do homem ocidental, que mesmo aquelas pessoas sem cultura literária os invocam a fim de criticar o presente.*²⁴⁹

Esclarecendo a falta de otimismo no futuro, justificada pela temática das obras anteriormente citadas: *Admirável Mundo Novo* de Huxley trata de manipulação genética, negação da instituição familiar, descontinuidade histórica com a eliminação do passado, ênfase a uma boa vida com gratificações sensoriais imediatas, todos desejam a mesma coisa, há uma intervenção tecnológica em suas vidas. Orwell prevê a data de 1984 como fato consumado, história e passado são eliminados, a instituição familiar perde o valor, filhos não respeitam e são inimigos dos pais, as relações sociais são tênues, as denúncias são comuns, não há liberdade em face do controle tecnológico, o excesso de artigos produzidos pelas máquinas para consumo é problema, a

²⁴⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel, 3ª ed., 1976. (Biblio essais, collection dans Le Livre de Poche), p. 347. (Tradução livre do francês pela autora).

²⁴⁹ DALRYMPLE, Theodore. *Nossa cultura...ou o que restou dela: 26 ensaios sobre a degradação dos valores*. São Paulo/Brasil: É Realizações, 1ª ed., 3ª impressão, 2015. Trad. Mauricio G. Righi, p. 136.

individualidade é destruída, todos tem a mesma linguagem – a novalíngua, que padroniza os termos ditos politicamente corretos.

Fahrenheit 451 é a temperatura sob a qual o papel dos livros se inflama e arde, essa a missão do bombeiro, principal personagem, queimar livros porque em seu país são proibidos porque estimulam o pensar, que também é proibido, além do sacrifício à liberdade e aos sentimentos como amar e chorar, tudo o que é proibido visa atingir o bem comum e a felicidade.

Na década de 1980 expõe-se o início da política da globalização, ainda que gestada muitos anos antes. Em 1989 cai o muro de Berlim, para muitos significando o início da posmodernidade, a qual, ante todos os acontecimentos, volta a atenção para a ciência e a tecnologia, para a descentralização do sujeito, e a reversão de consumo e produção, que pode ser chamada de dinheiro, ou novo deus.

Note-se que nas obras distópicas citadas, ainda que tratadas sob diferentes pontos de vista, todas, sem exceção, vislumbram a perda da liberdade, o egoísmo, o descaso para com a verdade, a destruição da subjetividade, levando à desumanização dos indivíduos e da sociedade.

Esse é o esboço para se entender a declaração de Alain Touraine: a *morte da definição do ser humano como ser social, definido por seu lugar em uma sociedade que determina suas ações e comportamentos*.²⁵⁰

Qual o cerne dessa questão? Destruir o humano é destruir a Ética, ou a Ética destruída implica no humano destruído? Diante desses fatos reais, nas devidas proporções, os ditos preceitos morais foram um engano? Como recuperar o humano do humano? Sem desprezar tais eventos, todavia, considerando-os, como simplesmente ignorando-os, Levinas segue na construção de sua teoria da responsabilidade ética.

Infinição e ideatum. A ideia de o infinito é o espírito que já existe antes do último ato do Eu, a quem se revela quando desbordado do pensamento que pensa, ou, quando o Eu transcende para o exterior do pensamento em direção ao *mais além*, momento em que se relaciona com o infinito, o absolutamente outro, porque não é finito, ora, *se a experiência significa precisamente relação com o absolutamente outro*,

²⁵⁰ Citado por BAUMAN, Zygmunt, em *Modernidade líquida*. DF/México: Fundo de Cultura Económica, 1ª ed, 2003, 1ª reimpressão 2005. Trad. Mirta Rosemberg e Jaime Arrambide Squirru. (Sociologia), p. 27. (Tradução do espanhol pela autora).

ou seja, com o que sempre desborda o pensamento, a relação com o infinito cumpre a experiência por excelência. ²⁵¹

Essa experiência não é e não pode ser a, ou, como a experiência objetiva da totalidade, ela é, como disse Levinas, sua própria *Infinição*, característica da subjetividade *fundada na ideia de o infinito*, como modo de ser, ou, quando sua ideia de infinito é posta como hóspede no ser do Eu, na revelação.

Ideia de o infinito não significa representação do mesmo, tampouco é desvelamento como em Heidegger e protestado por Levinas, senão que é um acontecimento que ocorre além da consciência, motivado pela intencionalidade como saber, fazendo com que o pensamento provoque um movimento positivo em direção a seu *ideatum* – o infinito –, inadequação que será detalhada mais à frente. Sem embargo, caso o pensamento permanecesse na direção única e limitada ao objeto finito, seria apenas uma adequação restrita ao limite da consciência.

Esse itinerário percorrido pelo Eu, consciente de sua subjetividade, não tendo necessidade alguma, por meio de sua intencionalidade como saber, dirigido à exterioridade do pensamento pela transcendência até encontrar o *ideatum*, objeto do infinito, e com ele estabelecer uma relação, além da consciência, é a própria *Infinição*, cujo ponto da saída é a escatologia nos termos propostos por Levinas.

Esse movimento, ato vital, produz o infinito nos dois sentidos do verbo produzir, segundo Levinas: tanto indica a produção do ser em sua subjetividade, quanto a revelação, ou aparecimento messiânico, ou exposição do mesmo dando-se a conhecer. O autor em comentário chama a atenção para evitar a desproporção entre a ideia de o infinito e o infinito de que é ideia. A ideia de infinito é a *Infinição* ou itinerário até a exterioridade do pensamento, da consciência, enquanto que o infinito de que é a ideia se produz pela revelação, quando já hospedada na subjetividade do Eu. A subjetividade acolhendo o infinito está contendo mais do que lhe é possível conter.

Ou ainda, de acordo com James Mensch:

O significado de *infinito* é o que Levinas alcunha de sua própria razão. Não significa um ser, como em um “infinito ser”, mas melhor dizendo, um modo de ser. Gramaticalmente, esse referente não é um substantivo, mais bem um verbo designando uma atividade do ser. A ação é aquela do desbordamento. Nas palavras de Levinas: *o desbordamento do infinito é o pensamento*

²⁵¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 18. (Tradução do espanhol pela autora).

que pensa. Verdadeira Infinição é produzida precisamente no desbordamento. (...) Infinição é a ação do infinito. (...) O infinito então é manifestado pelo excedente, o excesso do objeto. Como verbo, designa excedido.²⁵²

De “em casa” ao estrangeiro, ou Mesmo e Outro. Seguindo o conselho de Emmanuel Levinas, detenho-me na 1ª Seção de *Totalidade e Infinito*, dado o caráter preparatório que estabelece *o horizonte de todas suas investigações*.

Como visto no item anterior, pelo método fenomenológico, o autor em estudo vai de um “em casa” familiar na direção ao fora *de si (hors-de-soi)* estrangeiro, até o *mais além*, termo final da viagem, por ele denominado *outro*, no sentido de elevado, eminente, outra parte.

No § 41 de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que o desejo seria tão somente nostalgia, saudade:

O estar voltado para as possibilidades [para o poder ser] se revela então, ordinariamente, como um mero *desejar*. No desejo, o Dasein projeta seu ser às possibilidades que não só ficam sem assumir na ocupação, senão que nem sequer se pensa nem se espera que se cumpram. Pelo contrário: o predomínio do antecipar-se-a-si na modalidade de mero desejo, leva consigo uma falta de compreensão para as possibilidades fáticas. O estar-no-mundo, cujo mundo foi primariamente projetado como um mundo de desejos, perdeu-se irremediavelmente no disponível, sem embargo, jamais logra satisfazer. O desejo é uma modificação existencial do projetar-se compressor, que, desaparecido na condição de arrojado, se limita a ter “saudade” [nostalgia] das possibilidades. Essa saudade desejada “fecha” as possibilidades; o presente na saudade desejada se converte no “mundo real”. O desejo pressupõe ontologicamente o cuidado.²⁵³

Levinas contesta Heidegger alegando que essa é uma interpretação comum, centrada na necessidade de um ser decaído, consciente de suas perdas, incapaz de reerguer-se, essencialmente nostálgico e egoísta, sequer respeitando o que é o verdadeiro outro e, contrapõe com o desejo metafísico do Outro, que é o movimento em direção a *algo totalmente outro, ao absolutamente outro*.

A metáfora empregada por Levinas é *saciar*, negando que seja de algo material como o pão, o país que habita, a paisagem que contempla, ou necessidades sexuais, morais e religiosas, de amor, a própria voluptuosidade, porque: o significado geral de desejo é o de apetite como princípio que impele um ser vivo com vistas à ação para

²⁵² MENSCH, James R. *Levinas's Existential Analytic. A commentary on Totality and Infinity*. Illinois/USA: Northwestern University Press, 2015. (Northwestern University studies in phenomenology & existential philosophy), pp. 20 -21. (Tradução do inglês pela autora).

²⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Madrid: Trotta, 1ª ed 2003, 2ª reimpressão 2006. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía), pp. 216-217. (Tradução do espanhol pela autora).

satisfação de um desejo. Aristóteles já havia incluído ao apetite o desejo, mais a irascibilidade e a vontade.

Levinas retira o desejo da interpretação comum, por não se tratar de uma necessidade material e, sim, de querer, de desejar ardentemente, de pretender, de aspirar intencionalmente o absolutamente outro, o *mais além*, por isso é um desejo metafísico que ele compara com a bondade: *o Desejado não preenche e sim o aprofunda. O desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível.*²⁵⁴

Para o Ser ser mortal é condição que tenha vida, que seja existente, para que possa com seu desejo inverter seu egoísmo, seu discurso de defesa em uma ação como Mesmo, atendendo e recebendo outro ser. No desejo o ser se torna bondade quando *suspende seu movimento espontâneo de existir e dá outro sentido à sua insuperável apologia.*²⁵⁵ A relação com o desconhecido, com o que não está dado, ultrapassa a medida normal do Desejo.²⁵⁶

Se ultrapassa a medida normal do Desejo, ocorre aqui uma inadequação porque: é o saber enquanto intencionalidade que busca o *mais além* da adequação, assim, ultrapassa limites, desborda da ideia adequada. O que não é dado é invisível, mas existe, está além, está afastado, sendo possível recebe-lo em sua alteridade como absolutamente Outro.

O Outro está nas alturas ou elevação acima do Desejo do Eu, separados um do outro ainda que possam relacionar-se. Tal separação, extremamente importante porque é a distância ética entre o Eu e o Outro, será muitas vezes mencionada e justificada por

²⁵⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 28. (Tradução do espanhol pela autora).

²⁵⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 63. (Tradução do espanhol pela autora).

²⁵⁶ Cabe aqui uma Nota do filósofo italiano existencialista e criador do movimento neoiluminismo italiano, autor do léxico filosófico passivo, Nicola Abbagnano (1901-1990), cujas referências podem ser encontradas no site web oficial Abbagnanofilosofo.it: *A definição da verdade como "adequação do intelecto e da coisa" foi dada pela primeira vez pelo filósofo hebraico Isac Ben Salomão Israel (que viveu no Egito entre 845 e 940) no seu "Liber de definitionibus". Essa definição foi retomada por S. Tomás que lhe deu uma exposição clássica (S. Th. I, 16, 2; Contra Gent. I, 59; De ver. q. 1, a. 1). As coisas naturais, cuja ciência o nosso intelecto recebe, são a medida do intelecto, já que este possui a verdade só na medida em que se conforma às coisas. As próprias coisas são, por sua vez, medidas pelo intelecto divino, no qual subsistem suas formas tal como as formas das coisas artificiais subsistem no intelecto do artífice. Deus, portanto, é a verdade suprema porquanto o seu entendimento é a medida de tudo o que é e de todos os outros entendimentos.* Essa medida é para a adequação. Está em ABBAGNANO Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo/Brasil: Martins Fontes, 4ª ed., 2000. Trads. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti, p. 16.

Levinas, também porque em função dela é que o filósofo franco-lituano denomina sua ética de *santidade*, como quando questionado por Bertrand Révillon, como anteriormente referido:

BR – Que é ética?

EL – É o reconhecimento da *santidade*. Me explico. O traço fundamental do ser é a preocupação que cada ser particular sente por seu próprio ser. As plantas, os animais, o conjunto dos viventes se atrincheiram em sua existência. Para cada um deles, se trata da luta pela vida. Acaso não é a matéria, em sua essencial dureza, torpeza e conflito? E é aí donde encontramos no humano a provável aparição de um absurdo ontológico: a preocupação pelo outro acima do cuidado de si. Isto é o que denomino *santidade*.²⁵⁷

Como bem observou Fernanda Bernardo:

... “*santidade*” ou separação, dizia, que, no fundo, não deixa de ser também ainda, da parte de Levinas, uma meditação acerca do modo como um humano *humano* é acolhido no mundo e nele se de-mora.

Em Levinas, ética é pois sinônimo, tanto de pensamento *do* separado, *do* infinito, ou *da* alteridade ab-soluta – um pensamento que a todo instante pensa mais do que pensa, como ele diz amiúde -, como sinônimo da *incondição* do “*humano enquanto humano*” (Entre Nós, p.127).²⁵⁸

Por que a “*separação*” é extremamente importante para Levinas denominar sua ética de “*santidade*”?²⁵⁹ Porque a ética de Levinas não se confunde com *ethos* grego para morada e sim, tem vinculação com os termos aramaico *kadish* e/ou hebraico *kadosch*, esses termos, em qualquer desses idiomas, significam exatamente, dependendo do contexto em que estão inseridos: “*separado*”, apartado, distinto, especial, distinguido no sentido de elevado e, diferente. Se o Invisível, separado do Eu, é a elevação, a altura, elevado, nobre, pela *santidade*, é justo (de justiça): “*morrer por ele (Invisível)*”, para Levinas isto é a metafísica, não matarás, porém, podes morrer pelo Outro, um sentido contrário a ontologia.

Oportuna a lição de Miguel García-Baró na apresentação de *Totalidade e Infinito*, que traduziu para o espanhol, pela clareza:

²⁵⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia*. Em *Conversaciones; 14 Conversación con Bertrand Révillon: De la utilidad de los insomnios*. Salamanca: Sígueme, 2006. Trad. Tania Checchi (Hermeneia; 68), p. 193. (Tradução livre do espanhol pela autora).

²⁵⁸ BERNARDO, Fernanda e BENSUSSAN, Gérard. *Os equívocos da Ética. A propósito dos Carnets de Captivité de Levinas*. Porto/Portugal: Fundação Eng. António de Almeida, 2013, p. 23.

²⁵⁹ Complementando o referido nesta Parte III, A, 2, 2.3, 2.3.1, sobre Ética, Filosofia Primeira e C, 3.

A transcendência é a bondade; mas a bondade não brota espontaneamente de mim (Mesmo), senão que vem santamente ordenada pelo mandamento e o mandamento é a presença (a expressão direta, mais evidente que a evidência) do outro (Outro).²⁶⁰

A separação é igualmente importante para que o *eu*, enquanto *eu*, possa firmar sua identidade fora da totalidade e da história antes mesmo de que tenha o Desejo do Outro, ou, usando as palavras de Levinas, na presença de *si a si mesmo*. Todavia, essa busca da própria identidade é provocada pela ideia de Infinito, em assim sendo, o eu tem que transcender, ir *mais além* de si em direção ao seu exterior, trata-se de um movimento metafísico, que é irreduzível.

O movimento metafísico, em Levinas, tem a particularidade de expressar uma distância peculiar porque vai configurar uma “maneira de existir” do ser exterior, *cujas características formais (ser outro) constituem seu conteúdo*.²⁶¹ Desse modo, o Eu metafísico, Mesmo, está totalmente separado, daí não poder tal movimento ser reduzido a um retorno à totalidade. Então, como fica a relação do Eu metafísico, identificado como Mesmo, e o Outro?

A entrada na relação ética. Somente um ser devidamente identificado como si-mesmo, como Eu (Moi), pode permanecer em termos absolutos no ponto de partida da relação como outro, de tal modo que possa servir de entrada na relação efetiva com o Outro, podendo recebê-lo em sua alteridade na exterioridade como absoluto Mesmo.

O Eu, em primeira pessoa, tem identidade universal, é o *eu penso*, inobstante, se surpreende ante a alteridade que se lhe apresenta, quando, com este acontecimento, se identificará como Mesmo. Observa Levinas que este Eu não é tal como o projetado por Hegel, distinto de toda diferença, fixado em uma evidência imediata. Com vista a entrada na relação ética entre o Mesmo e o Outro, o que antecede a responsabilidade, Levinas começa a construção do Eu (Moi), até sua identificação como Mesmo.

²⁶⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 9. (Tradução do espanhol pela autora).

²⁶¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 30. (Tradução do espanhol pela autora).

O Eu levinasiano identifica-se ao ir contra outro que é o mundo, onde há trabalho e, nele, mundo, existir *em casa*, lugar em que é nativo, autóctone²⁶², ou seja, no mundo, este, como outro, o eu é nativo, tem casa e lugar, tem-se a si e para si, onde *pode*, tem poder e portanto, é livre. Nesse lugar, o meio ambiente lhe dá tudo que pode pegar e possuir, até pegar para possuir porque o mundo se oferece, podendo negar a posse. Conforme o autor em comentário:

Há que levar a sério esta reversão da alteridade do mundo na identificação de si. Os “momentos” desta identificação (o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia) não devem figurar como dados empíricos e contingentes que se pegam sobre o esqueleto formal do Mesmo, são as articulações dessa estrutura. A identificação do Mesmo não é o vazio de uma tautologia nem uma oposição dialética a Outro, senão o concreto do egoísmo.²⁶³

Dados empíricos e contingentes na relação eu-mundo não ultrapassam a alteridade formal no interior do sistema sob o poder do eu, em cujo lugar trabalha e se recolhe “em casa”. Sem embargo, com o Outro metafísico na relação, como Eu, a alteridade não é formal, é anterior a toda iniciativa e imperialismo do Mesmo, também não limita e não se soma a este porque estão separados, e mais, o Outro é estrangeiro ao lugar do Mesmo, ainda que seja uma perturbação ao “em casa” do Eu, este não tem poderes sobre o Outro.

A relação metafísica entre o Mesmo e o Outro é a *linguagem*, a que Levinas chama *Discurso: em que o Mesmo, recolhido em sua ipseidade de “eu” – de ente particular único e autóctone – sai de si.*²⁶⁴ A linguagem ou discurso se estabelece no *face-a-face* porque não é a mesma do eu com liberdade na sua relação com o mundo, daí porque a relação tem entrada com o Eu identificado. Para consolidar a relação o Eu deve percorrer a distância ao seu exterior, sem voltar porque a relação estabelecida é irreversível. Esse movimento é feito, se dá, com o “pensamento” e a “interioridade” que produzem a transcendência, é o fato que reafirma: *a alteridade não é possível mais que partindo de “mim”,*²⁶⁵ esse o motivo de o Eu ser a entrada.

²⁶² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 32. (Tradução do espanhol pela autora).

²⁶³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 33. (Tradução do espanhol pela autora).

²⁶⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 34. (Tradução do espanhol pela autora).

²⁶⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 35. (Tradução do espanhol pela autora).

Para Levinas a ruptura da totalidade não é uma operação do pensamento, mas com o pensamento, que “consiste em falar”, o que ele chamou de religião para designar a sociedade que se estabelece entre o Mesmo e o Outro sem constituir uma totalidade, ainda que o Eu tenha se identificado no interior do sistema, a prevalência do Mesmo no interior é impedida pelo Outro que nega o sistema: *Não sou eu que nego o sistema, como pensava Kierkegaard, é o Outro.*²⁶⁶

Movimento metafísico.

No século III d.C., Diógenes Laércio disse: “Da Inteligência emana o logos e emana sempre, enquanto o Intelecto está presente em todos os seres.”²⁶⁷ E diz Levinas: *Porém, teoria significa também inteligência – logos do ser -, ou seja, uma maneira tal de abordar ao ser conhecido, que sua alteridade, a respeito do ser cognoscente se desvanece.*²⁶⁸ Aqui cabe um destaque: na teoria da razão de Diógenes há a diferença entre inteligência e intelecto, se aquela tem por objeto o conhecimento conceitual e racional, onde há a faculdade de compreender em sentido geral, sem embargo, em Levinas o sentido é forte, a teoria é inteligência e tem por objeto o conhecimento conceitual e racional que gera a razão, no caso, origem do mundo, mas o mundo do ser, cuja alteridade se restringe a esse mundo, nesse limite, nessa totalidade, daí o processo do conhecimento, nesse momento, se confundir com a liberdade limitada porque estará fechado à qualquer alteridade.

Ora, como pode o Eu afastar-se da negatividade ou até mesmo rechaçá-la e mover-se no metafísico? Entende Levinas que é por meio de um terceiro termo que chama de *sensação*:

O terceiro termo pode chamar-se sensação, na qual se confundem a qualidade objetiva e a afeição subjetiva. Pode manifestar-se como o *ser*, diferenciado do *ente*: ser que, ao mesmo tempo, não é (ou seja, que não se coloca como ente) e, sem embargo, está em correspondência com a obra na qual o ente se exerce, e não é um nada. Ser sem espessura do ente: é a luz em que

²⁶⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. Cit., p. 369. (Tradução do espanhol pela autora).

²⁶⁷ LAÉRCIO, Diógenes. *Vitae et placita philosopharum*. (III, 2,2) Ed. Cobet, 1878. Citado por Nicolas Abbagnano (Op. Cit., p.630).

²⁶⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. Cit., p. 38. (Tradução do espanhol pela autora).

os entes se fazem inteligíveis. À teoria como inteligência dos seres lhe convém o título geral de ontologia.²⁶⁹

A teoria ontológica se distancia por renúncia ao Desejo metafísico, fixa-se na inteligência do ser porque é dogmática. Em contrapartida uma intenção crítica, provida de razão, mostra que ante a presença do Outro, o estrangeiro, aflora a *espontaneidade* de uma reação humana que impede o egoísmo do Eu, que agora se identifica como Mesmo, que não absorve o Outro, mas o recebe em sua alteridade, estabelece uma relação, que é ética. Esse processo é expresso na proposição levinasiana:

A metafísica, a transcendência, a acolhida do Outro pelo Mesmo, do Outro por Mim [Je], se produz concretamente como aposta em questão do Mesmo por Outro, ou seja, como ética, que cumpre a essência crítica do saber. E como crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia.²⁷⁰

Quando Mesmo identificado se assenhora da essência crítica do Saber, está em liberdade, cujo sentido é a Razão. O conhecimento é o desdobramento da identidade, é liberdade, segundo o filósofo de Kaunas.

Espontaneidade da Liberdade

O conceito levinasiano de liberdade é pouco comentado ainda que importante para a possibilidade de outros conceitos como na política, por exemplo, mas não se pode olvidar que neste caso trata-se de um conceito vinculado a espontaneidade, tanto assim que o filósofo em apreço, ainda na Primeira Parte de *Totalidade e Infinito* volta a abordá-lo agora no âmbito da Verdade e Justiça.

Levinas critica o pensamento europeu que sempre limitou a espontaneidade da liberdade, à medida em que não a coloca em questão, ao contrário, descreve uma liberdade criada conceitualmente nas relações humanas, engendrada no fracasso do eu no mundo, observando que a consciência do fracasso já é teórica:

²⁶⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 38. (Tradução do espanhol pela autora).

²⁷⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 39. (Tradução do espanhol pela autora).

A teoria político deriva da justiça do valor não discutido da espontaneidade, a propósito do qual se trata de garantir-lhe, conhecendo o mundo, seu mais completo exercício, pondo de acordo minha liberdade com a liberdade dos demais.²⁷¹

Esse entendimento tem valor mas não vai além da totalidade. Todavia, pela análise da crítica da espontaneidade formada “pela consciência da indignidade moral, anterior à verdade, que é a subordinação ao Outro, é este que provoca a ideia de Infinito, logo, passa a ser um fato moral e não teórico”. Como isso se dá? Como ocorre a ideia de Infinito na espontaneidade da liberdade?

A primeira diferença é a de que a ideia de totalidade é teórica e a ideia de Infinito é moral. É um processo que antecede a verdade, ou seja, está no Desejo do Outro, não como objeto, mas como Desejo da perfeição do Infinito porque nesse momento o Eu reconhece sua imperfeição e dela se envergonha, só com a acolhida do Outro inicia a consciência moral que vai questionar a liberdade do Eu (Moi), *se cumpre como vergonha na qual a liberdade, ao mesmo tempo que “descobre” na consciência da vergonha, se “esconde” na vergonha mesma.*²⁷² O que condiciona a vergonha é a descoberta no discurso do Outro e no Desejo dele, que o “Mesmo já não pode”, não pode matar o desconhecido que no primeiro instante lhe dá medo justamente por ser desconhecido. No primeiro instante o Eu reconhece que não é inocente mas usurpador e assassino, porém, o Outro motiva a vergonha e domina ao Eu com sua perfeição, vale dizer, que o Outro pode investir o Eu e sua liberdade. Levinas adverte que esse fato só é obtido por meio de estruturas muito complexas.

O Outro, ao ser acolhido pela consciência moral do Mesmo, afasta-lhe do fracasso e o instiga a reagir e prosseguir porque:

A moral começa quando a liberdade, em vez de justificar-se por si mesma, se sente arbitrária e violenta. A investigação do inteligível [que pode ser compreendido], mas também a manifestação da essência crítica do saber [razão] – que um ser remonte mais para cá de sua condição-, começam juntas.²⁷³

²⁷¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 86. (Tradução do espanhol pela autora).

²⁷² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 87. (Tradução do espanhol pela autora).

²⁷³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 88. (Tradução do espanhol pela autora e observações entre colchetes).

Mais adiante Levinas volta a explicar esse conceito de espontaneidade da liberdade, muito importante também para o desenvolvimento de sua teoria da responsabilidade ética.

Não trago aqui todo o desenrolar do escrito do filósofo franco-lituano, insiro no destaque de seus conceitos, onde critica a filosofia ocidental, o idealismo de Berkeley, a mediação fenomenológica de Husserl e especialmente “o primado da ontologia de Heidegger”, por fugir à meta proposta para este trabalho, já que as críticas levinasianas a tais pensadores são sobejamente conhecidas e bastante comentadas. A proposta deste trabalho está centrada na teoria mesma do filósofo, em duas leituras que buscam trazê-la à evidência quanto a seus efeitos na existência contemporânea. Desse modo prossigo.²⁷⁴

Para Levinas há um risco em afirmar a prioridade do *ser* antes do *ente* dentro do Mesmo, que pensa e pode apropriar-se, tirá-lo e dominar o Outro, em si mesmo, portanto, uma filosofia de injustiça como a desenhada por Heidegger, de tal modo que a ontologia antecede a metafísica, à isso Levinas propõe uma inversão de termos onde o primeiro seria a identificação do *ser* na sua exterioridade, por via de consequência, quando isso ocorre, o ser do *ente* também já está identificado, já é conhecido e em nenhuma hipótese o ser é neutralizado pelo ente, o ser não se pergunta por si mesmo, “ele sempre está de cara” a ser perguntado sobre sua significação. Isso é liberdade e assim, a relação ética do ente com o Outro é de linguagem e bondade, é justa porque o Outro é interlocutor, é quem interroga.

A relação ética precede a toda ontologia e, esta, supõe a metafísica como último ato do ser em sua exterioridade para prosseguir o caminho à verdade.

O que acontece nas relações: ser-ente e Mesmo-Outro no ponto de vista de Levinas? Uma vez mais o filósofo se opõe ao pensamento ocidental, neste, o ser surge

²⁷⁴ DEL MASTRO, Cesare. *La Métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité*. Bruxelas/Bélgica: Lessius, 2012. (Donner raison – philosophie), p. 37: *O anonimato do “il y a” acarreta por suposto a impossibilidade da ética, mas esta impossibilidade é um tanto mais radical porque ela caracteriza todo o processo ontológico, na ocorrência esta, de Heidegger. A oposição entrincheirada entre ontologia e ética, tal qual é apresentada nas primeiras páginas de Totalidade e Infinito nos permite estabelecer um paralelo segundo o qual o plano do Ser – verdade ontológica – aniquila aquele do ente [sendo] – verdade ôntica que só pode fundar a ética. Este plano onde “il y a”, principalmente o Ser, não é aquele lugar que deixará ocorrerem as coisas em sua presença, na abertura na qual tudo pode ser dado. Ele é o contrário, definido pela exclusão do Outro: o ser não é o que tem a condição de aparecer na luz do Ser em sua chegada, descansando no destino do Ser. Veem se juntar a este paralelo os critérios opostos da identidade do Mesmo, a interioridade e a liberdade (saber) à alteridade (Outro), a exterioridade e a justiça (responsabilidade).* (Tradução do francês e nota entre colchetes pela autora).

do nada e é entregue ao nada, ou seja, ele é finito, não tem alteridade e absorve a alteridade do outro, aí ficando preso como em uma masmorra. Exemplificando com lição de Sócrates, Levinas utiliza a luz ou claridade como metáfora, assim, em síntese: a razão decorrente da liberdade do Mesmo, que só a si próprio conhece, neutraliza o Outro convertendo-o em objeto, este que se situa na claridade e acaba por reduzir-se a si como o Mesmo, em outro modo de dizer, conhece-se a partir do nada e segue para o nada tão logo apareça o primeiro raio de luz. A luz que tira a resistência do ser “porque abre um horizonte e esvazia o espaço: entrega o ser a partir do nada”.²⁷⁵

Já ao trazer a fenomenologia desde Husserl como fundamento para seu argumento, Levinas, ainda que de certo modo contrário, permanece empregando a metáfora da luz ao comentar Heidegger:

Mas o que manda sobre a não-coincidência entre o ente e o pensamento (o ser do ente, que garante a independência e estranheza do ente) é uma fosforescência, uma luminosidade, uma expansão generosa. O existir do existente se converte em inteligibilidade; sua independência é uma rendição por irradiação. Abordar o ente a partir do ser é, ao mesmo tempo, deixá-lo ser e compreendê-lo. A razão se apodera do existente graças ao vazio e ao nada do existir – todo ele, luz e fosforescência. A partir do ser, a partir do horizonte luminoso no qual o ente tem uma silhueta mas há perdido seu rosto, esta é a chamada mesma dirigida à inteligência.²⁷⁶

Nesta abordagem para estabelecer a ideia do primado da metafísica sobre a ontologia, Levinas põe em destaque mais uma função: da mediação e uma categoria: do horizonte. Opõe-se a mediação característica da filosofia ocidental: *não tem sentido mais que se não se limita a reduzir distâncias e, a mediação fenomenológica toma outro caminho, no qual o “imperialismo ontológico” é ainda mais visível. O “médium” da verdade é o ser do ente.*^{277 278}

²⁷⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 40. (Tradução do espanhol pela autora).

²⁷⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 41. (Tradução do espanhol pela autora).

²⁷⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 40. (Tradução do espanhol pela autora).

²⁷⁸ Parece-me que Levinas segue Hegel que identifica a mediação na reflexão: *um conteúdo pode ser conhecido como verdade só quando não é mediado por outro, quando não é finito, quando, portanto, medeia-se consigo mesmo, sendo assim, o todo em um, mediação e relação imediata consigo mesmo. Em outras palavras, a reflexão exclui não só a imediação, que é a intuição abstrata, o saber imediato, mas também a relação abstrata, a mediação de um conceito diferente (as provas de Locke), que Hegel considera típica (e com razão) do século do Iluminismo* [Enc. § 74/ Werke, ed. Glockner, II, p.25, IV, p. 553] in Nicolas Abbagnano, Dicionário de Filosofia, Op. Cit., pp. 653-654.

Quanto ao *horizonte*, há uma percepção que é espacial, contrariando, quiçá completando, o limite temporal de Husserl,²⁷⁹ que me faz trazer como adendo a formar as coordenadas cartesianas, o ponto de vista de Manuel E. Vásquez:

Sem embargo, há na visão algo que a limita [ética é uma óptica]. Não só a apreensão a que convida e que o fato prolonga. Tão pouco o fato de que inaugura uma perspectiva, abre um horizonte e traça o espaço de uma distância franqueável. Antes de tudo trata-se da limitação associada à figura do horizonte. Em seu interior se desenha um espaço homogêneo no qual as coisas vem a ser significativas ao ser visíveis. Um espaço homogêneo demarcado pelo limite que o horizonte lhes concede. Tão logo se fazem visíveis, se tornam traduzíveis no meio coerente da significação que a visão lhes brinda. A essa tradução não lhe es alheia nem a apropriação nem a integração: a apropriação do visto o integra no mundo já aberto de significações.

É verdade que mais além do horizonte que a luz traça pode encontrar-se-o todavia em penumbra. Mas também é verdade que nada impede que esse horizonte seja luminosamente transpassado, ampliando assim o espaço da visão. O limite móvel do horizonte se desloca sobre o espaço homogêneo que se resolve na oposição entre a escuridão do todavia não iluminado e, portanto, não visível, frente a claridade do já visível: o fora e o dentro que encurta o limite do horizonte. Ao franqueá-lo se segue acessando ao que é, não ao diferente do ser alheio à oposição entre ser e não-ser, transparência e opacidade.

Essa visão assim contemplada, remete à objetividade e à identidade, à imanência e à homogeneidade, concluindo na totalidade.²⁸⁰

Para Levinas o *horizonte* é parâmetro de medida da transcendência do pensamento para compreender o *ente*:

Toda a fenomenologia desde Husserl, consiste em promover a ideia de *horizonte*, que para ela desempenha um papel equivalente ao do *conceito* no idealismo clássico: o ente surge sobre um fundo que sobrepõe – como o indivíduo a partir do conceito.²⁸¹

A luz que determina espaço de visão no *horizonte* permite ver no “agora” todas as vivências do ser do ente, identificando-o como *médium* da verdade. De momento o que se tem é a objetividade.

²⁷⁹ ABBAGNANO, Nicolas. *Possibilità e libertà*. 1956, pp. 95 e segs. *Horizonte: conceito retomado na filosofia contemporânea por Husserl e depois por Jaspers. Para Husserl: o horizonte é limite temporal (compreendido como presente ou “agora”, no qual estão todas as vivências) (Ideen, I, § 82)*.

²⁸⁰ VÁSQUEZ, Manuel E. *El precio de la justicia. La retórica hiperbólica de E. Lévinas*. Em Emmanuel Lévinas. *La filosofía como ética*. Andrés Alonso Martos, ed. Valência: Publicaciones Universidad de Valência, 2008. (Filosofía Coberta; 159), p. 236. (Tradução do espanhol e nota entre colchetes pela autora).

²⁸¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 41. (Tradução do espanhol pela autora).

Objetividade e transcendência

A crítica feita por Levinas a filosofia ocidental não é excludente, ao contrário, visa suplementá-la de um pensamento antes não pensado, porém, que já estava presente na filosofia oriental, no judaísmo. Assim é que reconhece o mérito do pensamento grego que estabeleceu a comunicação entre seres distintos que permanecem em si mesmos, tal como são em sua imaterialidade, em relações espirituais, diferentes das religiosas, ou seja, ser conhecente permanece separado do ser conhecido.

Retomando a ideia de infinito, Levinas recorda que há uma distância entre a ideia e o próprio infinito e que é essa distância entre ideia e o próprio infinito é que é o próprio *ideatum* e, ainda que, o infinito está no ser em tanto que transcendente, fato que ocorre no seu exterior. Em outro modo de dizer, a distância infinita, que existe a partir da ideia e penetra na exterioridade infinita, ou *ideatum*, é o único transcendente, não tendo a faculdade de possuir o objeto porque este é o Outro.

Mais do que ter a ideia de transcendência é a *intencionalidade* da transcendência, decorrente do *ideatum*, que desborda a capacidade do pensamento, tal como lembra Levinas na teoria do intelecto ativo de Aristóteles e mais ainda em “Fedro” de Platão:

A quarta espécie do delírio é a razão mesma elevando-se às ideias, pensamento no sentido superior. A posse por um deus (o entusiasmo) não é o irracional, senão o fim do pensamento solitário (e que nós chamaremos mais tarde de *econômico*) ou interior, o princípio de uma verdadeira experiência do *novo* e do númeno: já Desejo.²⁸²

Essa diferença entre objetividade e transcendência, adverte o filósofo, será indicação geral em todas as análises em *Totalidade e Infinito*. Vale dizer que: se a ideia de infinito aproxima o Mesmo do Estrangeiro, a distância infinita ou *ideatum*, propiciará a relação singular e sem comparação que essa ideia provoca. Passa Levinas, na Seção I de *Totalidade e Infinito* a determinar, a fixar com precisão, a definir a ideia de infinito.

²⁸² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 47. (Tradução do espanhol pela autora).

O que produz a ideia de infinito? O Desejo o faz. Não para permitir a posse sobre o Desejável e sim como Desejo do Infinito que o desejável suscita, sem embargo, como Desejo totalmente desinteressado, isto é, como bondade.

O Mesmo na relação com o Desejável é por este contido em toda sua negatividade de poder e dominação, ao contrário, ofertará ao Outro tudo que possui no mundo material, pois, estará frente-a-frente a um rosto do qual não pode afastar a mirada. Tal relação é o discurso, comunicam-se pela linguagem.

O rosto é como o Outro se apresenta superando a *ideia do Outro em mim*, permanecendo a *ideia adequada* à medida do *ideatum*, já que se manifesta por si mesmo e se expressa:

Contra a ontologia contemporânea, o rosto aporta uma noção de verdade que não é o desvelamento de um Neutro impessoal senão uma *expressão*: o ente perfura todas as cobertas e generalidades do ser, para exhibir em sua *forma* a totalidade de seu conteúdo (o qual não se obtém modificando de qualquer maneira o conhecimento que tematiza, senão precisamente fazendo virar a *tematização* a discurso.²⁸³

O Mesmo recebe o Outro além da capacidade do Eu, ou seja, na ideia do infinito, é pois, uma relação ética pelo desbordamento de sua capacidade para poder receber o outro. Com isso o Outro (rosto) que vem do exterior, por meio do discurso, ensina que é possível ao Eu aportar mais do que já contém, acolher uma excedência de forma não violenta, como *epifania* (aparição ou manifestação divina) mesma do rosto.

A ideia de infinito supera o subjetivo do Eu que atua por liberdade espontânea, entretanto, respeitando o sentido anterior à sua dação de sentido (*Sinngebung*), que é independente da iniciativa e ao poder do Eu por estar na anterioridade filosófica do ente em relação ao ser, é a irredutibilidade da exterioridade.

Levinas ainda destaca a noção do *imediato*, cuja filosofia não se realiza no idealismo de Berkeley, nem na ontologia moderna.

²⁸³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 48. (Tradução do espanhol pela autora).

Que é o imediato? Se o contato entre o Mesmo e o Outro se dá na transcendência ao exterior, então, de conformidade com o *horizonte*, o imediato é a fala, a manifestação da linguagem ou discurso, mais precisamente é o acontecimento do face-a-face.²⁸⁴

Levinas esclarece uma vez mais que se propõe a descrever no desenvolvimento da existência terrena, por ele chamada de existência econômica, uma relação com o Outro, que é a ideia de infinito, porque essa relação é a metafísica mesma.

C – ESTRUTURA DA RESPONSABILIDADE ÉTICA

MC – O senhor quer dizer que o deserto seria o verdadeiro lugar da palavra?

EJ – Sim. A palavra tem permissão de residência unicamente no silêncio das demais palavras. Em primeiro lugar, falar é apoiar-se sobre uma metáfora do deserto, é ocupar uma brancura, um espaço de pó ou de cinza, donde a palavra vitoriosa se oferece em sua nudez liberada.

*Edmond Jabés*²⁸⁵

Depois de apresentar seus conceitos, em *Totalidade e Infinito*, Levinas os retoma organizando-os nos pares que instrumentalizarão seu sistema ético. Em pares, os conceitos correspondentes vão formando a armação estrutural do “edifício” da responsabilidade ética. Em pares, os conceitos mostram a vinculação ou a desvinculação que tem entre si, ou porque não podem ser empregados juntos, ou porque há de ser feita

²⁸⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. Cit., p. 50. (Tradução do espanhol pela autora). Neste ponto abro um parêntesis para trazer uma Nota de rodapé do tradutor Miguel García-Baró por esclarecedora quanto ao emprego de termos por Levinas no original em francês e sua aplicação no idioma espanhol, acrescentando depois o reflexo neste trabalho, em idioma português. 10. “Visage”, “rosto”, tem em francês uma conotação que é essencial não perder quando se lê em espanhol o texto de Levinas, mas que não se pode reproduzir em nossa língua com a simples versão desta palavra. Trata-se de que toda vivência intencional “aponta” a seu correlato, mas o “rosto” inverte a direção desse apontar. Para o “apontar intencional”, o francês usa visée (a mira, o ponto de mira). Visage é a situação inversa de toda visée intencional. Em português do Brasil Visage é rosto como fisionomia, semblante, e, o “apontar intencional” é visar, não podendo ser confundidos com visagem em desuso e com visão, que significa modo de entender ou compreender alguma coisa.

²⁸⁵ Edmond Jabés. *Del desierto al libro. Entrevista com Marcel Cohen. Presentación de Carlos Padrón Estarriol*. Madrid: Trotta, 2000. Trad. De Ana Carrazón Atienza e Carmen Dominique Sanchez (Minima Trotta Histórica/Poética), p. 95. (Tradução do espanhol para o português pela autora).

a opção de um ou de outro. Essa meticulosa organização põe à prova o pensamento do autor, por ele mesmo, como afirmava Maimônides.

Compreendida assim, a filosofia não pode ser a narração de uma *experiência*, senão, mais bem, uma *prova*. Isto quer dizer que a filosofia, a juízo de Levinas, há de basear-se na união da ideia de uma vida e da ideia de uma *verificação* crítica que desbanca o Eu, entendendo-o simplesmente como *cena* na qual se desenvolve a trama *do humano*.

(...)

Em uma situação assim, o desafio de *mirar o outro* deixando-o ser *é*, sem mais, uma *prova*, uma *opção ética* que é prévia e anterior à conceitualização e ao sistema, e que é mais originária que a política e ao direito.

(...)

Ler Levinas é, assim, re-ler, estar atento ao texto; interpretar uma mensagem ouvida muitas vezes, porém, que é preciso e urgente pensar *de outra maneira*. E não porque valha mais que outras reflexões filosóficas, senão porque deixa transluzir um rosto – o humano – ante o qual ninguém pode permanecer indiferente. Ser filósofo supõe, por conseguinte, assumir a responsabilidade de aprofundar *o humano* em toda sua diversidade, desde a manifestação do rosto. Esta é a *prova* de toda filosofia.²⁸⁶

Os conceitos individualmente apresentados por Levinas foram por ele cuidadosamente pensados, analisados, estudados desde a publicação de *Da evasão* em 1935, já aparecem em *Da existência ao existente* em 1947, para afinal serem apresentados em *Totalidade e Infinito* em 1961, como agora se vê, por suposto, em termos de pensamento eles já estavam presentes como atualmente comprovam os *Carnets de Captivité*, que vieram à luz mais recentemente.

Da leitura sequencial dessas obras é possível notar que não há contradição, ao contrário, os conceitos vão sendo lapidados pouco a pouco, aperfeiçoando-se e chegam ao término do que fazer, ao ápice, em *De outro modo que ser ou mais além da essência*, publicado em 1974, e, de certa maneira, são respaldados nas demais publicações de Levinas, inclusive nas referentes ao judaísmo e de cunho religioso.²⁸⁷

²⁸⁶ ARNÁIZ, G. González R. *Emmanuel Levinas: Humanismo y Ética*. Op.cit. pp. 82 a 84. (Tradução do espanhol pela autora)

²⁸⁷ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo/Brasil: Perspectiva, 2013. Trad. Fabio Landa e Eva Landa. (Debates; 296), p.18: Nota 12: (...) Levinas define assim a Obra: A Obra pensada radicalmente é efetivamente um movimento do Mesmo em direção ao Outro que não retorna jamais ao Mesmo. (...) A Obra pensada até as últimas consequências exige uma generosidade radical do Mesmo que

À retomada constante dos conceitos e a cada momento mais detalhados, objetiva e concisamente entalhados por Levinas, cabe a observação de Derrida em *Violence et Metaphysique* (1967) sobre isso, mencionada por González Arnaíz (Op. cit., p.47) e por Gérard Bensussan (Op. cit, p.137):

Da insistência infinita do rebentar das ondas contra a praia: na ressaca da mesma onda contra a mesma margem; na qual, sem embargo, pela repetição, cada vez se concentra renovando-se e enriquecendo-se infinitamente.

Aqui não há pretensão de efetuar uma análise crítica filosófica de *Totalidade e Infinito* e sim de buscar compreendê-la para poder conciliá-la praticamente com a existência do humano. Dessa forma, a partir desse instante em que Levinas retoma seus conceitos, reorganizando-os para fazer a estrutura do edifício da responsabilidade ética, considerando a noção de cada conceito fundamental, passo à síntese deles em conjunto, que sustentará as partes que integrarão o todo ético da responsabilidade.

Separação

Reafirma Levinas que a ideia de Infinito supõe a separação do Mesmo a respeito do Outro, não como uma separação de opostos, mas como separações individuais, ao mesmo tempo, resumidas, sinópticas, em uma totalidade relativa, porque não se integram como partes de um todo. A separação do Eu, já habitado pela ideia de Infinito, de uma ideia inadequada, há de se concretizar como uma experiência moral.

A experiência moral de mais fácil entendimento é a de que: *o que me permito exigir de mim [e a mim mesmo] não é comparável ao que estou em meu direito de exigir do Outro.* ²⁸⁸ Essa é uma *assimetria metafísica* porque é a impossibilidade da totalização, o Eu não pode se ver, não pode falar por si, tão pouco falar pelos demais.

A separação do Eu acontece em seu interior a que Levinas chama de *psiquismo*, que é um *acontecimento* no ser, um paradoxo da reflexão porque já é *uma maneira de ser* que poderá ser o rechaço à totalidade. O psiquismo tem dimensão que confere a resistência oposta à totalização pelo ser, preparando a separação radical.

na Obra vai em direção ao Outro. Ela exige consequentemente uma *ingratidão do Outro*. A gratidão seria precisamente o *retorno* do movimento à sua origem.

²⁸⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 51. (Tradução do espanhol e acréscimo entre colchetes pela autora).

A dimensão do psiquismo relembra a evidência do *cogito* cartesiano: “penso logo sou” (cogito ergo sum), auto evidência do ser que pensa, que tem certeza de sua existência, porém, Levinas diz que esse é o segundo passo em sua teoria, o primeiro é a separação, em um momento não cronológico e sim, lógico, que se executa em um processo que tem vários momentos.

Em metafísica levinasiana o *cogito* não é o primeiro porque o ser ainda não é Eu, é mais memória e ilusão do pensamento, ainda que sejam estes, principalmente o pensamento, os que irão transformá-lo em Eu, é depois desse momento que o pensamento irá articular a separação para a transcendência:

O Depois ou o Efeito condiciona aqui o Antes ou a Causa: o Antes *aparece* e é, tão somente acolhido. Igualmente, pelo psiquismo o ser que está em um *lugar* permanece livre a respeito deste lugar; posto em um lugar em que está, é ele que vem a este lugar de outra parte; o presente do *cogito*, pese o apoio que descobre *depois* para si no absoluto que o ultrapassa, se sustém só, ainda que não seja mais que um instante: o espaço de um *cogito*.²⁸⁹

Até esse momento, nesse tempo, nesse instante, ainda que tenha inconsciente, liberdade em um determinismo, e pense em uma separação, tudo isso ocorre em uma ontologia do metafísico e deste metafísico também, frutos da ignorância que só indica o egoísmo, o desfrutar de si, sua separação é pura ilusão. Esse tempo é de ordem cronológica na história, portanto, ontológico.

É no tempo cronológico da história universal, onde o nascimento e a morte são momentos pontuais, sendo que a morte se superada o é pelo sobrevivente, ou seja, aquele que ao morrer segue em outra direção. Neste plano, o ser separado que se mantém só na existência, só em si mesmo em sua própria casa, é *egoísta*, é Eu como o mesmo e como Eu, isso é o que Levinas compreende como *ateísmo*.

Até então o ser se manterá no psiquismo. Esse estado de psiquismo ontológico, na totalidade em que o Eu se encontra, é loucura porque para ele “tudo é possível”. Entretanto, o Eu pode ter *vontade* de ir mais adiante do que a história, então dela se separa, esse acontecimento absurdo propicia assim, do nada, o nascimento do Ser, não olvidando que ainda está no psiquismo, e começa a vir à tona a memória:

Graças à memória, me fundo posteriormente, retroativamente: assumo hoje o que no passado absoluto da origem não tinha sujeito que o recebesse e, desde então, portanto, pesava como uma

²⁸⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., pp. 52-53. (Tradução do espanhol pela autora).

fatalidade Pela memória assumo e volto a pôr em questão [morte]. A memória realiza a impossibilidade: a memória, posteriormente, assume a passividade do passado e o domina. A memória, como inversão do tempo histórico, é a essência da interioridade.²⁹⁰

Neste estudo, a morte segundo Levinas será vista adiante em escatologia. A interioridade está essencialmente vinculada a primeira pessoa do eu, diz Levinas. Enquanto o psiquismo vai pouco a pouco desfazendo a existência que sempre volta ao passado, vai ganhando força a *interioridade* que tenta desvencilhar-se da memória sobre o passado, interrompendo o tempo histórico e resistindo à totalização, semeando a ideia de Infinito.

O Eu, na vida psíquica vai tomando conhecimento também do real, do pluralismo da sociedade com o qual está em contato, esse fato de totalidade humana também há de ser considerado na *interioridade* do Eu que, tal como a crisálida, vai se transformando em Ser, movimento esse denominado *segredo* pelo filósofo de Kaunas porque se dá em sigilo, na interioridade. Faço notar que Levinas aperfeiçoa o “segredo”, como já mencionado, esse termo é designado para a socialidade no que tange à responsabilidade pelo outro. *A vida interior é a única maneira que tem o real para existir como uma pluralidade.*²⁹¹

O ser separado de si mesmo em seu egoísmo, continua em seu desenvolvimento e, ainda nessa separação atea continua motivado pela ideia de Infinito rumo à relação com o Outro, já que ambos buscam a verdade, sendo o ponto de encontro na exterioridade. A ideia de exterioridade é que guia à busca da verdade, mais que a ideia de infinito porque esta foi pensada, motivada pelo Desejo do Outro.

Verdade e Discurso

O Ser que busca a verdade não precisa de nada da totalidade, tem tudo e de tudo, está separado em sua interioridade, está a caminho agora da busca do Desejado, não pode retornar para que juntos a encontrem (a verdade). O que ambos temem comum para essa empreitada é a *linguagem* por meio da qual se interpelarão. Explica Levinas

²⁹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 54. (Tradução do espanhol e acréscimo entre colchetes pela autora).

²⁹¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 57. (Tradução do espanhol pela autora).

que separação e interioridade, verdade e linguagem, constituem as categorias da ideia de Infinito ou a metafísica.

O Desejo insaciável é superior a própria existência que pode ser sacrificada em detrimento dele porque é nessa relação, entre o Desejo e o Desejável, que surgirá a *revelação*, e com ela a verdade. Ora, só há interpelação entre dois seres desde que separados e, separados, há distância entre eles. Se há distância entre eles, a busca da verdade lhes dará aparição de formas, conforme Kant, a relação mesma como ordem, ou, epifania à distância para Levinas. Uma distância sem medida a que o filósofo franco-lituano chama Rosto. Essa distância é a própria linguagem como dimensão de interioridade na verdade metafísica, em assim sendo: *A experiência absoluta não é desvelamento e sim revelação.*²⁹²

O Rosto é mais que forma, ao contrário do conceito de Kant, é expressão, que fala, é presença na exterioridade, para a qual o Mesmo, ente do ser, transcendeu. O verdadeiro Discurso é filosófico, é a própria justiça.

Se de um lado a retórica camufla sua intenção com propaganda, com demagogia, com psicopedagogia, e outras técnicas, proibitivas para que o Outro seja encarado, sendo puros disfarces que conduzem o olhar ao soslaio com objetivo de obter resposta objetiva, conduzida, orientada, ou seja, prática que violenta a liberdade do Outro, e que para ser superada é preciso abordar o Outro de frente, face-a-face, respeitando o *Outro em tanto que outro é Outro*, relação essa franca e corajosa proveniente de um Discurso, chamado pelo autor em comento de *justiça*. A justiça supera a retórica ao reconhecer no Outro sua condição de mestre e por isso respeita sua liberdade.

Se a verdade surge na experiência absoluta, na qual o ser brilha com sua luz própria, a verdade não se produz mais que no verdadeiro Discurso ou a justiça.²⁹³

Para Levinas: *A metafísica ou a transcendência se reconhece na obra do intelecto que aspira a exterioridade, que é o Desejo.*²⁹⁴ E ele pergunta: “Qual é a relação entre justiça e verdade?”

²⁹² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 66. (Tradução do espanhol pela autora).

²⁹³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 72. (Tradução do espanhol pela autora).

²⁹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 83. (Tradução do espanhol pela autora).

O alicerce: ideia de o Infinito e Objetividade

Separado o material: posto ao lado o ser separado na fruição da felicidade, em si e para si, em absoluta independência, a que o filósofo chama “ateísmo”, que se cumpre na existência econômica, simplesmente existe, e existe egoisticamente, será colocado como um material a mais na formação do alicerce do edifício em construção; ainda assim, não preenche o vazio da forma dada pela fôrma do sujeito, é o vazio da Alma que suscita o desejo de concretá-lo com o que está a pensar mais do que o até então pensado, pensa na infinidade do infinito, ou seja, o pensamento de preocupação por outro ser, a ideia de o infinito, para fixar o lugar do encontro com aquele que deseja, para defrontar-se com a verdade e a justiça.

O ser inverte seu movimento espontâneo de egoísmo para bondade à medida que transcende ou, ideia de o infinito que é a transcendência mesma, “o desbordamento da ideia adequada”, movimento para a relação metafísica, com um interlocutor que fala, não é só pensado, um númeno.

É preciso ter cuidado! Levinas adverte sobre a “anarquia do espetáculo”: o gênio maligno. O mundo é um espetáculo? Seria aquele que se degradaria em aparência e seria um equívoco, caso a fala fosse mentira, uma auto-apresentação como previu Husserl, como confusão de duas noções, duas substâncias e duas propriedades; o que se apresenta com o brilho da pele, já abandonada pelo outro real que agora está nu, mesmo que fale, a palavra que fala ao responder o faz com uma mistificação dentro da outra, a palavra falada está no fundo do silêncio porque pertence a um mundo absolutamente silencioso.

O espetáculo do mundo silencioso dos fatos está encantado: todo fenômeno emascara, mistifica infinitamente e faz impossível a atualidade. Uma situação que criam esses seres cheios de sarcasmo e que se comunicam mediante um labirinto de sobre-entendidos, que fazem aparecer Shakespeare e Goethe nas cenas das bruxas, donde se fala antilíngua e responder seria cobrir-se de ridículo.²⁹⁵

[...]

Assim, o mundo silencioso seria an-árquico. O saber não poderia começar com ele. Mas, já como an-árquico – no limite do semsentido –, sua presença à consciência está em sua espera da palavra que não chega. Aparece, pois, no seio de uma relação com o Outro, como signo expedido pelo

²⁹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 97. (Tradução do espanhol pela autora).

Outro, ainda que dissimule esse seu rosto, ou seja, ainda que iluda o auxílio que teria que prestar aos signos que manda e que, portanto, os manda equivocadamente.²⁹⁶

Tal advertência feita pelo filósofo tem cabida para que a relação metafísica esteja purificada, isto é, isenta e livre de toda e qualquer mistificação, sem transes, sem êxtases, sem toda e qualquer influência, que seja distinta do objeto do Desejo, que possa impedir a transcendência ao infinito, por isso, utiliza termos como santidade, religião, porque são figuras de linguagem que transportam significados de analogia subentendida com o que é respeitado, que não deve ser violado ou infringido.

O *objetivo* do Desejo é o encontro com o Outro, não para a contemplação e sim para a objetividade que implica no distanciamento, no abandono da materialidade do egoísmo. Não se trata de uma ideia geral e abstrata, ideal, e sim, a partir dos bens do mundo das coisas possuídas, que pelo *don* poderá reconhecer o Outro, instaurando a comunidade e a universalidade.

Na objetividade o ponto de chegada é onde a objetividade prática, “a mundanidade do mundo”, é deixada para trás. Foi esse o caminho até aqui, daqui para frente cede lugar à “pura objetividade”, que abre o horizonte para a aparição do objeto, dispõe Levinas.²⁹⁷

O abandono da objetividade prática é uma ruptura, todavia, o movimento transcendente não para, “está de caminho”, a consciência já não se preocupa com a finalidade dos objetos e sim na captação da significação do Outro pelo Mesmo, onde o *para si* se encerra sobre *si* e, satisfeito, perde toda significação.²⁹⁸

Levinas critica toda a filosofia ocidental desde Platão, na qual a inteligência e o inteligível são considerados como movimentos e nunca como intuição, até Husserl, que dá um sentido idealista. A tudo isso o filósofo de Kaunas contrapõe seu entendimento: a significação começa na consciência onde a objetividade expressa fenomenologicamente, que o objeto e sua significação vem da linguagem. Trata-se de o Mesmo entender o signo emanado pelo Outro, que é a palavra:

²⁹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 99. (Tradução do espanhol pela autora).

²⁹⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., pp. 99 a 100. Tradução do espanhol pela autora).

²⁹⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p.104. (Tradução do espanhol pela autora).

Esta maneira, para o objeto, de estar posto como tema que se oferece, envolve o fato de significar, não o fato de remeter ao pensador que o fixa no que está significado (e que forma parte do mesmo sistema), senão o fato de manifestar a quem significa, ao emissor do signo: uma alteridade absoluta que, sem embargo, a fala e, por ele mesmo, tematiza, ou seja, propõe um mundo.²⁹⁹

[...]

A significação ou a inteligibilidade não tem a ver com a identidade do Mesmo que permanece em si, senão com o rosto do Outro, que chama nela mesmo.³⁰⁰

Erguendo a estrutura: linguagem. O mesmo, sempre lembrando que ele é o ente do ser, quando é interpelado pelo Outro, é chamado à palavra interpelante, e deve se fazer *presente*, em uma dinâmica temporal porque é uma presença que a faz atual em cada instante do discurso, *sem cessar*, é a própria vida no presente, é a produção de sentido, mais do que uma modificação da intuição ou do pensamento. É dar sentido à presença, é tornar o presente evidente, é captar a presença de um ente que lhe é superior, que ensina pela expressão, cuja maestria apresenta a objetivação (conhecimento objetivo) e o tema. *O objeto se oferece quando nós tivermos acolhido o interlocutor.*³⁰¹ Essa objetividade é instaurada na exterioridade pela transcendência e sempre com valor positivo.

A fala permite reconhecer o outro e no discurso, pelo *don*, cria lugares e posses comuns na comunicação, no pensamento, na universalidade.

A apresentação do Outro ao Mesmo é o *acontecimento original da significação*, então, o outro é o princípio do fenômeno que é dele deduzido, como maneira de pensar aplicada a objetos dados. Nesta oportunidade Levinas contesta o *cogito* de Descartes, principia afirmando que esta relação é necessária para que um dado apareça, como signo que assinala um falante, sob qualquer significado do tal signo e, ainda que seja impossível decifrá-lo, e segue conforme o trecho que apresenta-se com o seguinte recorte:

²⁹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 102. (Tradução do espanhol pela autora).

³⁰⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 103. (Tradução do espanhol pela autora).

³⁰¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 71. (Tradução do espanhol pela autora).

É preciso que o dado, o dado ³⁰², funcione como signo, simplesmente para que se dê. O que se assinala mediante um signo, senão que expede o signo e o dá. O dado remete ao doador, mas esta remissão não é a causalidade, como não é tampouco a relação entre o signo e sua significação. ³⁰³

[...]

Descartes busca uma certeza e se detém já na primeira troca de nível deste vertiginoso descenso. E é porque, na realidade, possui a ideia de o infinito e pode de antemão medir como voltará a afirmação após a negação. Entretanto, possuir a ideia de o infinito é já ter acolhido o Outro.³⁰⁴

O Outro se manifesta propondo o mundo, essa tematização é uma proposição, que por sua vez tem seu próprio caráter, ou código conforme Husserl, de interpretação: *a presença de quem pode prestar auxílio a seu discurso; o caráter de ensino que tem toda palavra. O discurso oral é a plenitude do discurso.* ³⁰⁵ O Mesmo acolhe o Outro por meio dos temas, mantidos os signos dados. O Outro propõe ou recebe dele, entre perguntas e respostas.

A essência da linguagem é o auxílio dado pela significação do verbo (palavra) de tematização do mundo, interpretado porque o signo permanece com quem o emite e o recupera no *sem cessar*. É pois, na significação dos seres, que ocorre na linguagem que há o ensinamento: *ter sentido é ensinar ou ser ensinado, falar ou poder ser dito.* ³⁰⁶

O começo do saber mesmo não é possível mais que se, se rompe o encantamento e o equívoco permanente de um mundo no qual toda aparição é dissimulação possível, no qual o começo falta. A palavra introduz um princípio nesta anarquia. A palavra libera do encantamento porque nela o ser que fala garante sua aparição e se presta auxílio, assiste sua própria manifestação. Seu ser se efetua nesta *assistência*. ³⁰⁷

A palavra é a origem de toda significação, ou seja, o efeito produzido pelo signo interpretador em condições que permitem ao signo exercer seu efeito total, é um sentido universal por ser comum a todos, no caso da metafísica, comum em ética.

³⁰² Nota da autora: esclarecendo em razão do idioma português: trata-se de *o dado dado*.

³⁰³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 98. (Tradução do espanhol pela autora).

³⁰⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 99. (Tradução do espanhol pela autora).

³⁰⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 103. (Tradução do espanhol pela autora).

³⁰⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 104. (Tradução do espanhol pela autora).

³⁰⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 104. (Tradução do espanhol pela autora).

Assim sendo, a palavra é ensinamento, tem sua universalidade ao se instaurar na comunidade como *don* do fenômeno dado e tematizado, inserido em uma fase que já é proposição, que ocorre na exterioridade. É definição lógica *per genesim o per genus et differentiam specificam* (pelo gênero ou pelo gênero e diferença específica, trata-se de uma técnica sistemática capaz de buscar e selecionar acontecimentos dados).

A importância da tematização é chamar a atenção para o ensinamento. A atenção é para alguém que está presente, que “desfaz o feitiço”, que leva a proferir o “sim” a que o Eu é incapaz de dizer, isto feito, forma-se uma as-sociação, que é uma estrutura moral *de modo que a verdade se funda sobre minha relação com o Outro ou a justiça*.

³⁰⁸ Essa é a resposta à pergunta: Qual a relação entre Justiça e Verdade?

Sem embargo, essa associação, essa sociedade do Mesmo com o Mestre (Outro), coloca em questão a liberdade do Mesmo para acolher ou não ao Outro, tal posicionamento evoca sua consciência moral, oposta a consciência cognitiva. A consciência moral é uma experiência sem *a priori*, porque não tem conceito, tal como o Desejo, é uma condição da consciência: acolher o Outro por meio de um juízo. *Minha liberdade, portanto, está posta em tela de juízo por um Mestre que pode investir-me com ela. Então, é quando a verdade, exercício soberano da liberdade, se faz possível*.

³⁰⁹

A investidura da liberdade. A investidura é a posse em uma função ou cargo com certas finalidades, para Levinas é uma crítica – *A existência não está condenada à liberdade, senão que investida como liberdade*.³¹⁰

O filósofo franco-lituano diz que a essência do saber é a crítica ou a filosofia. O saber tem o privilégio de questionar-se, colocar-se em questão, para isso necessita do conhecimento, vale dizer, perguntar-se para compreender as coisas, como é feito na psicologia ou teoria do conhecimento, alinhada com as ciências que tratam dos objetos. Esse não é o caminho seguido por Levinas.

³⁰⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 106. (Tradução do espanhol pela autora).

³⁰⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 109. (Tradução do espanhol pela autora).

³¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 88. (Tradução do espanhol pela autora).

Para o filósofo de Kaunas, na objetividade há o conhecimento prévio de que a liberdade tem fundamento em si mesma, como movimento da representação e de sua evidência, porém, o conhecimento do conhecimento objetivo afasta a este (conhecimento objetivo). O fundamento da liberdade está na resposta à questão de qual conhecimento da liberdade é que conduz à acolhida do Outro.

A essência crítica do saber também vai além do conhecimento do *cogito*, onde conhecimento e conhecido coincidem, é que o conhecimento está sempre no seu começo porque o *cogito* é anterior à essência crítica da existência de tal modo que no presente da situação aflora a dúvida, instigadora da busca da certeza, onde está o Perfeito que é a ideia de o Infinito, é uma contestação a Descartes onde diz:

O saber como ato que comove sua condição mesma se desenvolve justo assim, acima de todo ato. E se remontar, partindo de uma condição, a mais à frente desta condição descreve o estatuto da criatura, em quem se juntam a incerteza da liberdade e seu recurso à justificação; se o saber é uma atividade de criatura, esta comoção da condição e esta justificação vem do Outro. O Outro é o único que escapa da tematização. A tematização não pode servir para fundar a tematização, porque já a supõe fundada; é o exercício de uma liberdade segura de si mesma em sua espontaneidade ingênua. Em câmbio, a presença do Outro não equivale à sua tematização e, portanto, não requer esta espontaneidade ingênua e segura de si. A acolhida do outro é *ipso facto* consciência de minha injustiça: a vergonha de si mesma que espezinha a liberdade.³¹¹

Observa-se que Levinas, pela primeira vez neste *Totalidade e Infinito* fala em *criatura*, não em Eu, Mesmo ou Outro. Julia Urabayen deteve-se nesse conceito que entende essencial:

Para Levinas esta compreensão do ser humano como ser que se pergunta por si mesmo, cujo ser é uma pergunta, remete à criação *ex nihilo*, à absoluta novidade, que não pode ser pensada desde as categorias da filosofia grega, que sempre apela a uma matéria pré-existente e à ação de um demiurgo, porque não possui a noção de Deus criador nem de nada. O ser humano é um ser criado do nada, que recebe como don tudo o que é, e, por ele, é abertura ou exposição ao outro.

312

³¹¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 90. (Tradução do espanhol e sublinhado pela autora).

³¹² URABAYEN, Julia. *Las huellas del judaísmo en la filosofía de Emmanuel Levinas*, em Emmanuel Levinas. *La filosofía como ética*. André Alonso Martos ed. Valencia: P. Universitat de Velencia, 2008, p. 118. (Tradução livre do espanhol pela autora)

Indo mais além, Antonio Dominguez Rey, na introdução de outra obra de Levinas, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Transcendencia y altura*, por ele traduzida diz:

O rastro de sombra que assoma nas bordas do ser apreendido, resulta ser anúncio de um desbordamento infinito do ser na criatura. A noção de criatura dá um giro e se diferencia da noção entitativa do ser enquanto reflexo seu no eu: “É em tanto que criatura como o ser se distingue de seu reflexo em Mim”. Não se trata, portanto, de desvelar a sombra oculta, como faz Heidegger, senão de tocar o foco matriz da revelação que a ilumina. E isto sucede sempre entre Eu e Outro, mas sem tiranias mútuas nem subterfúgios de servilismo: em plena liberdade de doação espontânea.³¹³

Como já dito, o filósofo franco-lituano vai aperfeiçoando seus conceitos em cada um de seus escritos sucessivos, não é diferente com seu conceito de criatura; em *De outro modo que ser ou mais além da essência*, editado pela primeira vez em 1974, onde a *criatura* está inserida na consciência, que é o saber de si mesmo por si mesmo, na subjetividade ontológica, como o apego ao passado irreversível, afastado da memória e da recordação, conhecer-se a si mesmo sem ter conhecida sua origem:

Tecido em um tempo irrecuperável que o presente, representado pela recordação, em um tempo do nascimento ou da criação, do qual a natureza e a criatura conservam uma pegada que não se pode converter em recordação. A recorrência é mais passado que qualquer passado que se possa converter em presente. Criatura, porém, órfã de nascimento ou ateia, que ignora sem dúvida a seu Criador porque, se o conhecesse, todavia assumiria seu começo. A recorrência de si mesmo remete mais à frente do presente, na qual se constitui toda identidade identificada no dito; ela está já decididamente constituída quando o ato de constituição aparece tão só para captar a origem. Mas, para que no estiramento da *essência*, surgindo como um fio incolor da roca das Parcas, se produza uma ruptura do Mesmo, a nostalgia do retorno, a caça do Mesmo, as recuperações e esta claridade na qual se joga a consciência; para que se produza esta separação de si e este reencontro – a retenção e a prospecção pelas que todo o presente é re-presentação -, é necessária a recorrência de *si mesmo* detrás das articulações destes movimentos.³¹⁴

(...)

(...) Deste modo, na criação *ex nihilo* – a menos que seja um puro sem-sentido – está pensada uma passividade “mais passiva” que a passividade da matéria, é dizer, mais à frente da virtual

³¹³ DOMINGUEZ REY, Antonio. *Emmanuel Levinas. La realidad y su sombra, Libertad y mandato, Transcendencia y altura*. Madrid: Trotta, 2011. Trad. Antonio Dominguez Rey (Minima Trotta), p. 18. (Tradução do espanhol pela autora).

³¹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2011. Trad. Antonio Pintor Ramos, pp.170 e 171. (Tradução do espanhol e sublinhados pela autora).

coincidência de um termo consigo mesmo. O *si mesmo* deve pensar-se à margem de toda coincidência substancial de si consigo mesmo e sem que a coincidência seja, como o quer o pensamento ocidental, que une subjetividade e substancialidade, a norma que dirige já toda não-coincidência, dirigindo à sob a forma da investigação que suscita.³¹⁵

A recorrência, quando a identidade ultrapassa seus limites, se converte nessa identidade como o princípio do ser, não sua origem, que por sua vez, tornando-se Ser em si, identificará o *ente* do Ser. Não se trata pois de um “para si”, ainda latente na criatura, tampouco, é um “conhece-te a ti mesmo”, essa é uma fase pela qual transita o Eu, ou: *A união da liberdade espontânea, que vai toda direita à sua obra, e da crítica, na qual a liberdade é capaz de pôr-se em tela de juízo e, por ele, de preceder-se, se chama criatura.*³¹⁶

Não, não em metafísica, quando o saber identificado com a tematização resulta na justiça, como transcendência e, a condição de saber; não é um aspecto subjetivo da vivência que busca apreender o objeto, correlato do aspecto objetivo da vivência, que, ainda que distinto do próprio objeto, reflete nos diversos modos que lhe são dados por predicados e modos de ser, percebidos pela experiência, ao que Husserl chamaria de noeses de um noema.

Trata-se da liberdade de um Ser existente, já criado e identificado, o Mesmo, que busca na filosofia o modo crítico como essência do saber, submetido que está à transcendência ao Infinito, não tem alternativa em razão de sua perda de poder, perda de seu imperialismo, ante a presença superior do Outro, quer dizer, é o Outro que investe sua (do Mesmo) liberdade para aceitá-lo.

Não é o saber da existência da criatura que a ela lhe assegura a liberdade de aceitar a presença do Outro, é a existência do Mesmo que lhe está *investida* como liberdade à medida em que o Outro a liberta do arbitrário, ou seja, a existência do Mesmo está *investida* em função da finalidade da busca da verdade e da justiça, pelo Outro, para que possam relacionar-se eticamente.

³¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2011. Trad. Antonio Pintor Ramos, (Hermeneia 26), p.182. (Tradução do espanhol e sublinhados pela autora).

³¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 93. (Tradução do espanhol pela autora).

Ética. Na primeira abordagem neste trabalho sobre o conceito – Ética –o foco foi o de caracterizá-la como filosofia primeira no pensamento levinasiano. Agora, obedecendo a motivação deste tema, que é não seguir adiante na leitura de *Totalidade e Infinito*, sem antes ocupar a atenção com o significado de seus conceitos expostos na primeira seção de tal obra, recupero o conceito para entender sua significação própria na teoria do filósofo de Kaunas.

Jacques Rolland, no Prefácio de *Éthique comme philosophie première*, recorda Derrida que desde 1963 alertava sobre a ética de Levinas: *Não nos olvidemos que Levinas não nos proporá leis ou regras morais, não vai determinar uma moral, mas a essência da relação ética em geral.*³¹⁷

A Ética de Levinas é a relação ética, é a santidade, não é uma definição, pois, só o ser humano pode ser santificado em sua espiritualidade, ou transcendência, porém, como Mesmo, absolutamente único, que tem outro modo de ser na exterioridade, é aquele que tem a preocupação em cuidar de outro acima do cuidado de si.

É o momento em que não há diferença e sim separação, estão separados o Mesmo e o Outro. Segundo o próprio Levinas, *todos os homens são iguais, mas eles não são os mesmos*³¹⁸, princípio da individuação absoluta.

Contrariando toda a filosofia ocidental, na ética levinasiana a preocupação com o Ser dá lugar a Ética como filosofia primeira, para isso é preciso compreender *como* o Ser está no Infinito a partir de seu trânsito pela totalidade.

Agora bem, do encontro do Mesmo com o Outro no Infinito acontece com início na revelação o Discurso, a relação entre ambos, que Levinas chama de *comércio*, a qual já é ética. Esse *comércio*, realizado na exterioridade com a transcendência objetiva a verdade, onde o Mesmo disponibiliza ao Outro os bens possuídos na totalidade, que até então, usufruía egoisticamente.

Sem embargo, o filósofo franco-lituano também se refere a essa relação entre o Mesmo e o Outro como *intriga*, como já havia feito em *Descobrendo a existência com Husserl y Heidegger*, publicado originalmente em 1949, em novos comentários

³¹⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Op. cit., p. 42. (Tradução do francês pela autora).

³¹⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Op. cit., p. 43. (Tradução do francês pela autora).

constantes por adição na reedição de 1967: *A intriga insólita que solicita ao Eu e se amarra, mais além do conhecimento e do desvelamento, no Enigma, é Ética*.³¹⁹ Ainda em relação a essa obra levinasiana, há a citação de uma Nota constante da referida reedição de 1967, igualmente citada por Arnáiz³²⁰ e Miguel Batista Pereira³²¹, que é a seguinte:

Qualificamos como ética uma relação entre termos donde um e outro não estão unidos nem por uma síntese do entendimento, nem pela relação do sujeito com o objeto, e na qual, sem embargo, um pesa, importa ou é significante para o outro, na qual estão unidos por uma intriga que o saber não seria capaz nem de esgotar nem de desvelar.³²²

Em que isso, emprego do termo intriga, importa? Se intriga pode significar episódio misterioso, confusão, emboscada, cilada, traição, estratagemas, lugar oculto onde se espera o inimigo, armadilha, e, comércio por sua vez pode significar intercâmbio, relações de negócio, de um lado e, de outro, na estruturação da teoria quando Levinas passa a chamar a relação entre o Mesmo e o Outro de *economia*, enquanto o Mesmo ainda está no Desejo do outro no Infinito: *A existência econômica (como a existência animal), pese a infinita extensão de necessidades que faz possível, permanece, mora, no Mesmo [Même]. Seu movimento centrípeto*.³²³

Portanto, já não se trata de um episódio misterioso, mas sim de uma relação onde se desenvolve um Discurso, um intercâmbio, um negócio. Em minha leitura, o movimento do Mesmo enquanto Mesmo (Même) até estar em presença do Outro no encontro, está na relação de intriga, entretanto, iniciado o Discurso, fica estabelecido o comércio, cujo início estava na economia, oriunda da separação.

Sendo a relação ética e a Ética a ótica espiritual, cabe trazer à colação deste a lição de Manuel Vázquez:

³¹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2009. Trad. Manuel E. Vázquez (Perspectiva), p. 306. (Tradução do espanhol pela autora).

³²⁰ ARNÁIZ, G. González R. *Emmanuel Levinas: Humanismo y Ética*. Op. cit. p. 44. (Tradução do espanhol pela autora).

³²¹ BATISTA PEREIRA, Miguel. *Fenomenologia e Transcendência. A propósito de Emmanuel Levinas (1906;1995)*, em Revista Filosófica de Coimbra, v. 6, nº 11, Março de 1997, patrocinada pela Fundação Eng. Antônio de Almeida, p. 14.

³²² LEVINAS, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2009. Trad. Manuel E. Vázquez (Perspectiva), Nota 3, p.320. (Tradução do espanhol pela autora).

³²³ ARNÁIZ, G. González R. em *Emmanuel Levinas: Humanismo y Ética*, apresenta um glossário onde traduz esse Mesmo como Eu mismizado, consciente de si mesmo como Ser, que seria o Même na obra original em francês.

Em *De outro modo que ser ou mais além da essência*, ao menos em três ocasiões aparece a expressão *o olho que escuta*. Uma expressão quanto menos difícil e sem embargo, como reconhece Levinas, *não monstruosa*, justificada pelos fins aos que serve: “acercarmos a temporalidade do verdadeiro, dado que na temporalidade desprende-se de sua essência o ser”

Convém reter, pois, esse contínuo que não deixará de acompanhar-nos entre o ver, o escutar, o tempo e o ser. Restaria por elucidar o que escuta esse olho do qual cabe admitir sua natureza não monstruosa, mas do qual também devemos descartar toda referência empírica.

O olho que escuta e todas as expressões em torno desta se articulam, são um simples excesso retórico? (...) ³²⁴

(...)

Tudo deve começar, pois, pela relação entre visão e ética: “A ética é a ótica espiritual” assinala Levinas em *Totalidade e Infinito* já no Prefácio, com o caráter próprio da antecipação programática, se nos havia indicado que: “A ética é uma ótica. Mas visão sem imagem, desprovida das virtudes objetivamente sinóticas e totalizantes da visão, relação ou intencionalidade de um tipo completamente diferente e que justamente este trabalho tenta descrever.” ³²⁵

O ensaio *El precio de la Justicia. La retórica hiperbólica de E. Levinas* de autoria de Manuel Vázquez, é bastante elucidativo motivo pelo qual apresento alguns fragmentos como por exemplo:

Se na ética se dá a ver a transcendência donde encontra seu correlato a aspiração à exterioridade própria da metafísica, nesse caso, dita ética, não seria uma propedêutica da teoria que converte a transcendência em objeto de visão. Só assim se entende que para Levinas o acesso à exterioridade passe pela “via real” que a ética traça e o rosto orienta. ³²⁶

Destaco ainda desse autor a claridade com que ilumina o trânsito desde *Totalidade e Infinito* a *De outro modo que ser* na ética levinasiana:

Dois seriam os supostos do trajeto a percorrer. O primeiro indica que a visão do ser e o ser remetem a um tempo imemorial, irrecuperável em forma alguma de coleta, inconciliável com toda sincronia e que, portanto, excede à ordem homogênea articulada na oposição entre o sensível e o inteligível, o ser e o não-ser.

³²⁴ VÁSQUEZ, Manuel E. *El precio de la justicia. La retórica hiperbólica de E. Lévinas*. Em Emmanuel Lévinas. *La filosofía como ética*. Andrés Alonso Martos, ed. Op. cit. p. 234. (Tradução do espanhol pela autora).

³²⁵ VÁSQUEZ, Manuel E. *El precio de la justicia. La retórica hiperbólica de E. Lévinas*. Em Emmanuel Lévinas. *La filosofía como ética*. Andrés Alonso Martos, ed. Op. cit. p. 235. (Tradução do espanhol pela autora).

³²⁶ VÁSQUEZ, Manuel E. *El precio de la justicia. La retórica hiperbólica de E. Lévinas*. Em Emmanuel Lévinas. *La filosofía como ética*. Andrés Alonso Martos, ed. Op. cit. p. 238. (Tradução do espanhol pela autora).

Em segundo, por sua parte, assinala que a essência do ser equivale a temporalização do tempo. Por ele, “a temporalidade, mediante a separação do idêntico a respeito de si mesmo, é essência e luz original”. A essência fica assim identificada como “luz primeira” e a filosofia com sua aurora ou crepúsculo”.

Cabe deduzir que o assunto já não é o da visão – como havia ocorrido até *Totalidade e Infinito*, donde é desbordada a favor da audição – e ainda menos o da visão do ser – como é próprio da ontologia -. Não se trata, pois, de reatualizar uma experiência que, como tal, permanece irrecuperável e à qual agora sobre a luz e sua identificação com a temporalidade. O deslocamento operado conduz, pois, da visão à luz e desta ao tempo.³²⁷

Essa é a ética levinasiana, o primado da relação de homem a homem, como ensinamento e justiça com a qual coincide a visão, portanto, metafísica no sentido espiritual (mente e alma), uma estrutura irreduzível sobre a qual se apoiam as demais estruturas, especialmente as que põem em contato com algo sublime, impessoal.

Ora, se a ética do filósofo é apoio, está na base, na filosofia primeira, por que então intitular este aparte como cobertura, cume, do edifício da responsabilidade ética? Porque neste aparte, colocando a ética na cobertura da teoria da responsabilidade, a apresenta como a proteção de toda aplicação da mesma, de tal modo que o edifício concluído, pronto e acabado, estará em condição de ter o Mesmo em casa, e receber o hóspede, o que se aplica ao objetivo do presente trabalho.

³²⁷ VÁSQUEZ, Manuel E. *El precio de la justicia. La retórica hiperbólica de E. Lévinas*. Em Emmanuel Lévinas. *La filosofía como ética*. Andrés Alonso Martos, ed. Op. cit. pp. 238 - 239. (Tradução do espanhol pela autora).

PARTE IV - TEORIA DA RESPONSABILIDADE ÉTICA

Nosso mundo se enfrenta a uma crise, todavia, imperceptível por aqueles que possuem o poder de tomar grandes decisões para o bem ou para o mal. O poder desencadeado do átomo mudou tudo, exceto nossas formas de pensar e, deste modo, avançamos sem rumo à uma catástrofe sem precedentes.

Albert Einstein ³²⁸

1. Cronos – A verdadeira vida está ausente.³²⁹

A dessacralização de nossas sociedades atuais, o desvio do imaginário e da função simbólica cortaram ao homem moderno suas raízes, sua identidade e o submergiram em uma profunda desordem metafísica a causa da perda de sentido; por isso é importante perguntarmos se a crise que atravessamos poderia ser a oportunidade de reviver o sagrado e assim lograr regenerar nossas sociedades.

*Fernando Schwarz*³³⁰

Até aqui, por diversas vezes foi mencionada a desesperança de uma vida melhor em um mundo melhor; de um futuro sem futuro e de manifestações culturais então distópicas; surge nesse ambiente a desumanização do indivíduo e da sociedade.

Ora pois, é chegada a hora de trazer à colação deste trabalho o contexto do tempo em que estamos para ressaltar a importância da obra levinasiana. Em 2010 Luciano Espinosa disse:

³²⁸ EINSTEIN, Albert (1879-1955), New York Times. Cronic Education Urged, by Einstein, p. 13, Coluna 6. New York, 25/05/1946, em Agustín Barahona [AgustinBarahona.com/blog, em 19/01/2018]. (Tradução do espanhol pela autora).

³²⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit, p.50. (Tradução do espanhol pela autora).

³³⁰ SCHWARZ, Fernando. *El ocultamiento de lo sagrado. La crisis simbólica del mundo actual*. Madrid: Editorial N.A., 2017. Trad. María Ángela Gilardi Polar e José David Grimaldi, p.5. (Tradução do espanhol pela autora).

Estar à altura dos tempos, como pedia Ortega, supõe abordar as tensões e os conflitos do presente, neste caso, os vinculados ao humanismo. Aqui se traçam três linhas argumentativas enlaçadas: o profundo efeito das novas (bio) tecnologias, em particular sobre a ideia da natureza humana; a tradição do saber humanista em sentido amplo, submetida à revisão por tais fatos; e as consequências éticas e políticas inerentes a tudo isso.³³¹

O ser humano continua, ainda mais, desesperançado, sente-se mais abandonado do que descreveu Sartre em seu existencialismo ateu; Está visível a inversão de valores. O medo se faz presente pela fome, pela insegurança, pela perda da liberdade, de acordo com o próprio Levinas: *Desta miséria dos homens, deste império que as coisas e os males exercem sobre o homem, desta animalidade, não se trata de duvidar.*³³²

Não é só isso, de duzentos anos para mais, o ser (humano) foi desprezado como objeto de estudo, passou a ser necessário saber sobre sua natureza ou sua verdadeira essência. Exemplo: Kant questionou: que posso **eu** saber? Que devo **eu** fazer? Que **me** é permitido esperar? *Que é o homem?* As três primeiras questões se referem ao **eu**, não como natureza ou essência do humano, mas como *ente* de natureza religiosa ou teológica, ou classificado genericamente como animal, especificado como racional, por possuir razão.

O que é *ente* então? Para Kant é quem outorga ato à essência do ser, isto é, é quem confere existência ao ser. Quem seria esse alguém? Provavelmente o **eu**, teria então autoridade para isso? Da mesma forma Heidegger ao afirmar que *ente* é um ser concreto, “o que é, que existe ou pode existir, ou seja, tudo “aquilo” de que falamos, a que de algum modo nos referimos, por fim e ao cabo, o que é como nós mesmos somos, simplesmente **eu**, uma terceira pessoa, nada mais que matéria.

O filósofo brasileiro contemporâneo, há pouco falecido, Sérgio Fernandes³³³, buscou “recuperar” o Ser como objeto de estudo de nossas faculdades perguntando, tomando-nos a nós mesmos completamente como “objetos”, qual seria a fonte do

³³¹ ESPINOSA RUBIO, Luciano. *El desafío del posthumanismo (en relación a las nuevas tecnologías)*, em *Teoría del humanismo*, vol. III, Pedro Aullón de Haro (ed.). Madrid: Verbum, 2010, p.583. A leitura deste ensaio é importante pelo destaque da defesa da *autonomia como eixo do humanismo [que] implica responsabilidade, esforço e autocontenção, e daí nasce o respeito como atitude ante os outros e ante o real mesmo, enfatizando o valor e o respeito à vida.* (p.616). (Tradução do espanhol pela autora).

³³² Ver aqui a epígrafe em B da Parte III: “A moral nos engana?”.

³³³ FERNANDES, Sérgio L. do C. *Ser Humano. Um ensaio em antropologia filosófica*. Rio de Janeiro/Brasil: editora Mukharajj, 2005, p.10.

conhecimento de nossa verdadeira essência? Conjeturando: A “razão”, a inteligência, a sensibilidade? Ou então, qual de nossas “habilidades” seria a fonte? Seria a *poiesis*, aqui no sentido de uma “auto” produção de nosso próprio Ser? Seria a *praxis*? Ou seria a Arte, já que se fala tanto da vida como obra de arte? Mas...e lá conhecemos realmente em que consiste a verdadeira natureza, agora, “dessas” coisas?

Neste momento falam que o homem também está morto, já não é somente Deus, a este acusam de ter errado na sua obra de criação do mundo, e há quem pretenda consertar esse mundo “errado”, ou “quebrado” como para Gabriel Marcel, a partir da ciência e da tecnologia, incluso da biotecnologia. Desiludidos os seres se apoiam na cultura patrimonialista de um Estado politicamente patrimonial, excessivamente burocratizado, também para acolher sob suas asas protetoras o maior número possível de seus dependentes, “livres servos” como denominados por Gustavo Zagrebelsky.

Em Cronos, um espírito do tempo, a matéria (materialismo) é lápide de mortos como Deus, o homem, o Ser, o Humano, não para Sérgio Fernandes:

Algumas vítimas desses morticínios, contudo, continuaram a nos assombrar a existência (...) Fantasmas antigos são a cada geração rebatizados com novos nomes. Outros como que ressuscitam, saem dos antiquários falidos pelo descrédito e irrompem na urbanidade filosófica como verdadeiras erupções vulcânicas. Em definitivo, não morreram, absolutamente! Da minha lista de mortos, por exemplo, não constam nem Deus, nem o Ser Humano, nem a Antropologia Filosófica. Esses mortos estão bem vivos e constituem o tema deste livro, que não é sobre defuntos, mas, ao contrário, pretende ser uma celebração da Vida. Isto porquê, para mim, *existir é estar fora do Ser*.³³⁴

As guerras continuam criando verdadeiras nações nômades que se movem pelo mundo sem destino, fugindo dos horrores da violência -cada vez maior-, pobres, famintos, miseráveis, estrangeiros, sem identidade. Morre-se por tudo, ou por quase nada. Já são quatro as gerações destroçadas.

Pior, é a chance dos oportunistas de plantão, feras que espreitam o instante oportuno para dar o bote, em uma caçada predadora. São as pessoas que detém o poderio econômico e material, donos das grandes fortunas, do grande poder de manipulação nas esferas da organização social e política, com poderes inclusive de alterar profundamente a geopolítica em que os países estão organizados, são os donos

³³⁴ FERNANDES, Sérgio L. do C. Op. cit., pp. 14 e 15.

deste império que as coisas e os males exercem sobre os homens, repetindo uma vez mais Levinas.

Não se trata de delírio e sim de uma realidade de predominância do poder. Poder financeiro, econômico e por via de consequência, político e social, que se abre em duas vertentes: uma para preservação dos mesmos que detém o poder, outra, para assegurar aos mesmos o controle dos “humanos”, no momento, menos considerados do que máquinas de concepção avançada e, quando muito, comparados ao reino animal, quase como coisas sofisticadas, objetos, por vezes abjetos ao ponto de serem disponibilizados para a extinção, como já pensado por outros.

Reafirmo que o objetivo de fazer referência a fatos que ocorrem no mundo, em pleno século XXI, tem a finalidade de apresentar, não só a atualidade, como a importância da teoria da responsabilidade ética levinasiana.

No ensaio de 2010, Luciano Espinosa destaca o transumanismo como modalidade da concepção pósumanista de maior significado *como movimento internacional dedicado a fomentar os avanços anatômicos e cognitivos, os quais corrigirão os defeitos (enfermidades, envelhecimento, ...) e permitirão expandir as capacidades até lograr a superação ou auto transcendência propriamente pósumanista* e exemplifica: o chamado *cyborg* (acrônimo da expressão *cybernetics organism*), ou uso orgânico de ortopedias, marca-passos, chips, etc... Sinergia de biotecnologias, inteligência artificial, nanotecnologia, tecnologias cognitivas³³⁵, de informação, crionização e muito mais.

As buscas por um mundo feliz não pararam as pesquisas científicas, o desenvolvimento tecnológico. Em 2018 Ginés Morata, Prêmio Príncipe de Astúrias de Investigação Científica e Técnica em 2007, declarou que *a Biologia já oferece argumentos bem fundados para lograr que dentro de um século o ser humano alcance os 300 ou 400 anos. Valorar se isso é adequado, acrescentou, corresponde à sociedade do futuro*. A referência é a um processo de “competição celular”, onde as células

³³⁵ ESPINOSA RUBIO, Luciano. *El desafío del posthumanismo (en relación a las nuevas tecnologías)*. Op. Cit., pp.583-616. (Tradução do espanhol pela autora).

malignas são empurradas para um “suicídio” que termina garantindo uma continuidade como espécie.³³⁶

Em 23 de janeiro de 2018, na versão digital do periódico brasileiro Folha de São Paulo, na seção Ilustríssima, foi publicada parte da pesquisa de pós-doutorado de novembro de 2016, de Francisca Minerva e de Adrian Rorheim, sob título: “As tecnologias para vencer a morte e suas consequências éticas”, com o seguinte preâmbulo:

A imortalidade agora é laica. Dissociada do reino dos deuses e dos anjos, ela se tornou tema de investimento sério – tanto intelectual quanto financeiro – por parte de filósofos e cientistas, além do pessoal do Vale do Silício.³³⁷

Em referido artigo são apresentados processos para vencer a morte, é ele: a segunda chance de viver pela *preservação criogênica*, que consiste em uma pessoa submeter-se ainda em vida ao congelamento na esperança de uma “ressurreição” futura. Processo que não tem implicado em questões de magnitude ética.

Todavia, há dois processos que tem suscitado implicações éticas, não abordadas no artigo dos seus autores que apenas os mencionam. São eles: o *upload da mente*, que consiste em digitar [sic] o conteúdo do cérebro para armazená-lo em um computador, partindo do princípio de que a consciência se assemelha a um software, espécie de disco rígido orgânico. E, *tecnologia do rejuvenescimento*, que tem por finalidade reverter os danos do envelhecimento a nível celular, e a ilustram com a explicação do gerontologista Aubrey de Grey: *envelhecer é uma doença contornável por meio de substituição, ou reparo das células em intervalos regulares*, o que permite entender a quantidade de prêmios conferidos a cientistas e pesquisadores dedicados ao estudo das células.

Essas experiências visam prolongar a vida por séculos, até atingir a imortalidade e superar a escatologia, é o Projeto Gilgamesh, como diz o historiador Harari³³⁸

³³⁶ Apresentação de Ginés Morata na 18ª edição do Congresso da Sociedade Espanhola de Química Terapêutica (SEQT), de 23 a 26/01/2018, conforme publicação no periódico La Gaceta de Salamanca de 26/01/2018. (Tradução do espanhol pela autora).

³³⁷ MINERVA Francisca: PhD do Centro para o Estudo do Risco Existencial da Universidade de Cambridge. RORHEIM, Adrian: Pesquisador e editor da Fundação do Altruísmo Efetivo, em Berlim.

³³⁸ HARARI, Yuval Noah. *Sapiens. De animales a dioses. Breve Historia de la Humanidad*. Barcelona: Debate, 5ª ed., 2016. Trad. Joandomènec Ros, p. 295. (Tradução do espanhol pela autora).

Ora, para vencer a morte há a vida de ser cuidada e o está sendo via engenharia genética, biológica, etc., que visam proporcionar a felicidade, como se isso fosse possível sem, neste ponto, desenvolver uma análise crítica, tendo-a como tema.

Contextualizando sob o ponto de vista da ciência, para que a vida se alargue, ou alongue, é necessário modificar a *estrutura humana em suas emoções e intelecto, que suportem tal alteração*". Harari explica:

A revolução cognitiva que transformou o *Homo Sapiens* de símio insignificante no amo do mundo não requereu nenhuma alteração apreciável na fisiologia, nem sequer no tamanho e na forma externa do cérebro dos sapiens. Aparentemente, não implicou mais que umas poucas e pequenas mudanças na estrutura interna do cérebro. Quiçá outra pequena alteração seria suficiente para iniciar uma segunda revolução cognitiva, criar um tipo completamente novo de consciência e transformar o *Homo Sapiens* em algo totalmente diferente.³³⁹

(...)

Há outra tecnologia nova que pode trocar as leis da vida: a engenharia dos *cyborgs*. Os *cyborgs* são seres que combinam partes orgânicas e inorgânicas, como um humano com mãos biônicas. Em certo sentido, quase todos somos biônicos hoje em dia, posto que nossos sentidos e funções naturais estão complementados por dispositivos como óculos, marca-passos, ortóticos e inclusive computadores e telefones móveis (que descarregam em nosso cérebro algumas de suas tarefas de armazenar e processar dados). Estamos a ponto de nos convertermos em verdadeiros *cyborgs*, de ter características inorgânicas que sejam inseparáveis de nosso corpo, características que modificarão nossas capacidades, desejos, personalidades e identidade.³⁴⁰

No já referido ensaio de 2010, Luciano Espinosa alerta para que *o salto tecnológico pode transformar o mundo, mas também a subjetividade e os estilos de vida, de maneira qualitativa*. Mais recentemente, em 2016, há o alarma, se assim pode ser dito, dado pelo jovem professor doutor de história da Universidade Hebraica de Jerusalém, especializado em história do mundo e processos macrohistóricos, Yuval Noah Harari, sobre o que ele chama de “a religião dos dados”, conhecida como “dataísmo”. Para lembrar que o humanismo passou do mundo teocêntrico para o mundo homocêntrico no século XVIII e agora, no século XXI, a visão de mundo passa a ser

³³⁹ HARARI, Yuval Noah. *Sapiens. De animales a dioses. Breve Historia de la Humanidad*. Op. Cit., p.442. (Tradução do espanhol pela autora).

³⁴⁰ HARARI, Yuval Noah. *Sapiens. De animales a dioses. Breve Historia de la Humanidad*. Op. Cit. p.443. (Tradução do espanhol pela autora).

datacêntrica, transumana³⁴¹, continuando a prevalecer as distopias, tal como aconteceram no século XX.

Como essas experiências tecnológicas afetam os seres, todos, não só os humanos? Há mais de um século essas experiências vem sendo realizadas, a princípio em segredo, hoje abertamente, assim atualmente são conhecidos mais de cinquenta projetos, muitos em bioengenharia, produzindo alimentos transgênicos, outros para atuarem diretamente nos seres ao ponto de lhes atacarem profundamente como na mente humana, tal como os conhecidos projetos: Blue Beam que projeta imagens holográficas inclusive no céu e Haarp, dirigido ao estudo do clima, com responsabilidade pelo câmbio climático, os Chemitrails, com produtos químicos lançados por aviões de carreira adaptados com depósitos químicos para esse fim. Os resultados desse e outros projetos são verdadeiras armas de biologia química e sintética, desenvolvidas em nanotecnologia, além das climáticas e psíquicas. Os efeitos são a transformação da cultura, por exemplo, segundo o psiquiatra Dalrymple:

Todavia, ninguém percebeu que a perda do sentido de vergonha significa perda da privacidade; e que a perda da privacidade significa a perda da intimidade; e que a perda desta última produz a morte da profundidade. Com efeito, não existe maneira mais eficiente de produzir pessoas rasas e superficiais do que deixar viver completamente expostas, sem a ocultação de nada.³⁴²

No mesmo sentido manifesta-se Leonidas Donskis:

Desde William Shakespeare e Christopher Marlowe e adiante, desde esses dois brilhantes homens de letras que retrataram a Nicolás Maquiavel como a encarnação do mal, o diabo em

³⁴¹ HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus. Breve Historia del mañana*. Barcelona: Debate, 2ª ed., 2016. Trad. Joandomènec Ros, pp. 400-401. *O dataísmo sustenta que o universo consiste em fluxo de dados, e que o valor de qualquer fenômeno ou entidade está determinado por sua contribuição ao pensamento de dados. (...) O dataísmo nasceu da confluência explosiva de duas grandes ondas científicas. (...) Para os políticos, empresários e os consumidores comuns, o dataísmo oferece tecnologias inovadoras e poderes imensos e novos. Para os estudiosos e intelectuais promete assim mesmo o santo graal científico que está nos iludindo durante séculos: uma única teoria global que unifique todas as disciplinas científicas, desde a musicologia à biologia passando pela economia. (...) Na prática, isto significa que os dataístas são cépticos em relação ao conhecimento e a sabedoria humanas [pirâmide tradicional do conhecimento], e que preferem por sua confiança nos dados massivos e nos algoritmos informáticos. (...) O dataísmo está atrincheirado em suas duas disciplinas mãe: a informática e a biologia. Das duas, a biologia é a mais importante. Foi a adoção biológica do dataísmo o que converteu um descobrimento limitado em informática em um cataclisma que sacudiu o mundo e que bem poderia transformar completamente a mesma natureza da vida. (...) Mas tem que saber que este é o dogma científico atual e que está trocando nosso mundo até fazê-lo irreconhecível.* (Tradução do espanhol pela autora).

³⁴² DALRYMPLE, Theodore. *Nossa cultura...ou o que restou dela. 26 ensaios sobre a degradação dos valores*. São Paulo/Brasil: É Realizações, 2015. Trad.: Maurício G. Righi. (Coleção Abertura Cultural), p. 285.

política, assumiu certo número de interpretações, algumas das quais se encontram surpreendentemente perto do que assumimos como importantes traços da modernidade. Por exemplo: a abolição total da privacidade que conduz à manipulação dos segredos da gente e a intromissão em sua intimidade – retratada como uma horripilante visão do futuro em distopias como *Nosotros* de Yevgueni Zamiatin, e *1984*, de George Orwell – foi prevista, antecipada e engenhosamente descrita na antecipada literatura europeia moderna.³⁴³

A velocidade com que se desenvolve a tecnologia e a instantaneidade com que tudo e todos perdem valor, levou Zygmunt Bauman mostrar que a solidez existente até o fim da modernidade deu lugar à vida e ao mundo líquidos, porque fluem, não conservam a forma e não persistem no tempo, o mesmo acontecendo com a moralidade:

É igualmente difícil conceber uma moralidade indiferente às consequências das ações humanas, que rechaça responsabilidade pelos efeitos que essas ações podem exercer sobre os outros. O advento da instantaneidade leva a cultura e a ética humanas a um território inexplorado, donde a maioria dos hábitos aprendidos para enfrentar a vida perderam toda utilidade.³⁴⁴

Tem razão Bauman, veja-se com que se depara na engenharia genética – materialismo – no ensinamento de Luciano Espinosa:

Sem entrar em especulações sobre o futuro, cabe deter-se em um dos argumentos principais esgrimidos pelos pós-umanista, como é a luta contra a dor em todas suas manifestações. David Pearce expressa muito bem este ponto quando afirma que deve erradicar-se qualquer sofrimento “em toda vida consciente” (o que inclui aos humanos em um segundo plano) e há que lograr uma sorte de estado paradisíaco da consciência, por meio do uso da estimulação cerebral, as novas drogas do bem estar e, sobretudo, a engenharia genética, que a larga será capaz de *reescrever* o genoma e de modelar o ecossistema global. Esta abolição da crueldade universal – se diz – começará pelo desenho dos filhos para lograr “formas de vida de grandes logros e produtividade intelectual” e não é tão remota quanto parece, uma vez se conte com aplicações da computação quântica, o manejo a vontade do sistema dopaminérgico, etc.³⁴⁵ (Sublinhei).

Para que essa dedicação veemente, voraz, no desenvolvimento tecnológico? Por que desenvolver tecnologias extremamente avançadas, que podem causar danos aos

³⁴³ DONSKIS, Leonidas; BAUMAN, Zygmunt. *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*. Barcelona: Paidós, 2015. Trad. Antonio Francisco Rodríguez Esteban. (Paidós, Estado y Sociedad). (Tradução do espanhol pela autora).

³⁴⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. México: Fondo de Cultura Económica, 1ª ed. 2003, 1ª reimpressão 2015. Trad. Mirta Rosenberg e Jaime Anambide Squirru, p. 137.

³⁴⁵ ESPINOSA RUBIO, Luciano. *El desafío del posthumanismo (en relación a las nuevas tecnologías)*. Op. Cit., pp.583-616. (Tradução do espanhol pela autora)

seres e também humanos, propostas enganosamente, inversamente, como se fossem o contrário: fim da dor, das enfermidades, aprimorar a espécie, preservar o meio ambiente, acabar com as mudanças climáticas, usando as palavras sustentabilidade, desenvolvimento sustentável? Para Luciano Espinosa *o câmbio drástico de fins e meios explica que se fale de nova gênese*.

Ora pois, como já dito, se a criação do mundo está errada, e em havendo grupos de poucos indivíduos contrapondo-se ao status quo mundial, e dominando as populações dos países constituídos em nações, unidos por meio de seu poderio econômico, os quais, em sucessão geracional, decidiram promover uma nova gênese e uma nova ordem mundial, impondo sua ideologia, colocando em execução seu plano e gerindo o desenvolvimento tecnológico como segurança e controle de dominação, concentrados em uma gigantesca estrutura que é a ONU, qual o resultado objetivo?

O objetivo é o domínio total das riquezas e dos seres humanos, da população mundial que produza e consuma, e que tudo aceite, sem reagir, e essa população pacífica, obediente, produtiva e consumista precisa ser humana? Para o grupo dominante, não necessariamente, talvez melhor que seja a imagem e semelhança deles próprios, transumanos, sem alma, sem consciência.

O aprofundamento de estudo desses fatos não tem acolhida no corpo desta tese, mas há que ser referido principalmente no que tange ao seres humanos, por tal motivo destaco a informação extraída de uma das obras da jornalista sevilhana, doutora especializada no estudo do grupo globalista conhecido como Clube de Bilderberg:

Grande parte da ação manipuladora global se questiona desde uma instituição: o Instituto Tavistock de Relações Humanas, cuja sede está no número 30 de Tabernacle Street, em Londres.

(...)

Tavistock estuda os processos de comportamento individual e coletivo para controlar e dirigir as ações e pensamentos mediante o uso de técnicas persuasivas, sugestivas, de manipulação e lavagem de cérebro.

(...)

...Tavistock começa a avaliar as reações dos indivíduos e coletivos das pessoas submetidas a diferentes estímulos, com a intenção de exercer o controle e a manipulação cidadã, seguindo os descobrimentos de Freud e posteriormente, a Escola de Chicago, fundada e sufragada pelo clã Rockefeller.

(...)

O fim é sempre o mesmo: controle. Se esgotaram até achar as chaves de desintegração ou decomposição social para modificar as percepções individuais que alteram as crenças ou valores próprios. Os cientistas de Tavistock descobriram que um indivíduo que perde sua raiz é mais facilmente sugestionável, por isso haveria que destruir o núcleo familiar e os princípios religiosos, sexuais e de toda índole, inculcados desde a infância pela cultura tradicional, moral, espiritual para uma subsistência sustentável.

A interação dos *mass media*, as diretrizes dos métodos educativos, a criação das distintas modalidades de ócio, a manipulação da opinião pública e a indução à narco-cultura juvenil, jogam papel importante no processo de lavagem cerebral que facilita o controle de conduta.³⁴⁶ (Sublinhei)

Para concluir o rascunho do panorama deste período de pós-posmodernidade, no tempo em que se está no mundo, resta registrar que após a Segunda Guerra Mundial, sob o pretexto de gerar uma “sociedade sustentável global baseada no respeito pela natureza, nos direitos humanos universais, na justiça econômica e em uma cultura da paz”, a ONU acolheu um documento, cujo maior colaborador na sua redação foi Nikita Kruchev, ex-presidente da Rússia, que foi firmado então pelos 191 países membros, que em discurso foi apresentado como uma proposta de substituição dos 10 Mandamentos dados por Deus, observados por judeus e cristãos. Esse documento foi denominado *Carta da Terra*, de cujos considerandos, quanto a responsabilidade universal, destaco: “NECESSITAMOS COM URGÊNCIA DE UMA VISÃO COMPARTILHADA DE VALORES BÁSICOS PARA PROPORCIONAR UM FUNDAMENTO ÉTICO À CUMUNIDADE MUNDIAL EMERGENTE, e também o princípio: 14.d – Reconhecer a importância da educação moral e espiritual para uma subsistência sustentável.”³⁴⁷

Posteriormente, na sede da ONU em Nova York, em 6-8 de setembro de 2000, o então Secretário-Geral da ONU, Kofi A. Annan, apresenta a *Declaração do Milênio das Nações Unidas* (Resolução A/RES/55/2, de 8/9/2000), que contém menções de direitos humanos e justiça englobados na ética, porque esta resolução é uma regulamentação da Carta da Terra. Desses documentos foram geradas as Agendas 21 para cada um dos países membros, os quais já as estão aplicando paulatinamente desde 2003.

Desse modo é possível desvendar as intenções dos grupos dominantes do mundo, de um relativismo extremado, propondo o que parece uma película de ficção

³⁴⁶ JIMÉNEZ, Cristina Martín. *Los amos del mundo están al acecho. Bilderberg y otros poderes ocultos*. Barcelona: Planeta, 2017, pp. 92 – 93.

³⁴⁷ Ver site da ONU.

científica porque, com suporte da ideologia comunista (Karl Marx, Engels, Gramsci, Lenin, Stalin...) geram o caos para oferecer soluções ocultas na constante do termo sustentabilidade, em nada favoráveis aos seres humanos, indivíduos e sociedades, fazendo-os inseguros, incrédulos, manipulados, medrosos, depressivos, sem qualquer perspectiva de futuro a não ser a morte, aí uma solução escatológica.

Diante de um poder avassalador, principalmente econômico, para manter todo o aparatoso desenvolvimento científico e tecnológico, visando a subjugação dos seres humanos com a perspectiva de serem substituídos por seres transumanos, ou de qualquer outra coisa, como podem os humanos enfrentar defensivamente essa situação? Em outras palavras, como sobreviver?

Em uma entrevista concedida a Marcelo Leite, jornalista enviado especial a Londres, do periódico brasileiro a Folha de São Paulo em 12 de novembro de 2016, Hariri falou que a Big Data (idolatria da informação) *podia substituir o humanismo liberal e tornar-se a “religião” do século XXI, com grave ameaça para aquilo que a ciência não consegue explicar com seus algoritmos: a consciência*. Por isso ele prefere que seu livro *Homo Deus* seja visto como uma convocação às armas da filosofia, porque os humanos ainda tem a capacidade ética e política de impedir o que consideram os piores usos da tecnologia. E, já próximo ao final da entrevista diz: *É responsabilidade de historiadores, filósofos e pensadores pensar nas possibilidades mais negativas e assustadoras.*³⁴⁸

Por outro lado, Bauman, sociólogo que afirma ser contrário ao universalismo moral, relativista e niilista por não admitir diferenças e eliminar as fontes do juízo moral, distanciando-se assim do significado moral autônomo da proximidade, da intersubjetividade, considera que a ética pós-moderna é a de Emmanuel Levinas, o “pensador do Outro” radicalmente ético.³⁴⁹

Efetivamente, é também e, talvez a maior responsabilidade a dos filósofos, “pensar nas possibilidades mais negativas e assustadoras” desta pós-posmodernidade para desvendar o caminho de uma esperança na recuperação do humano do humano.

³⁴⁸ <http://tools.folha.com.br/print?site=emcimadahora&url=http://www....> Em 12 de novembro de 2016.

³⁴⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Ética Posmoderna*. Madrid: Siglo XXI de España, 2009. Trad. Bertha Ruíz de la Concha. Obra em que o autor baseia-se na teoria da responsabilidade ética de Emmanuel Levinas.

Antes de tudo trata-se de redescobrir o que é o Ser, cuja definição é matéria da Ontologia. Com maestria Levinas, em *Totalidade e Infinito*, traz a presença da Ontologia concomitantemente com seu método fenomenológico para aperfeiçoar a teoria que está a criar. Quando o faz, por exemplo dado por Danielle Cohen-Levinas:

Levinas parte para substituir nas suas fontes fenomenológicas. O objetivo é o de interrogar, tanto o debate com Husserl a propósito da INTENCIONALIDADE (e seus embasamentos eventualmente pré-intencionais, como não-intencionais), que com Heidegger está sobre os estatutos “*ekstatique*” e “transcendente” do Dasein metido no jogo que o remete ao outro.

(...)

O móvel, que consiste no pensar o outro como sujeito único e incomparável, nos obriga a interrogar novamente, na atualidade, a questão da intencionalidade.³⁵⁰

A mescla da Ontologia com a Fenomenologia em um mesmo texto, porém, com respectivas propriedades e no momento oportuno, em um trabalho de mestre, “transformou as categorias ontológicas em termos éticos que moldaram o projeto filosófico” metafísico, como bem observado por Laszlo Tengelyi, o qual destaca três argumentos que validam a linguagem ontológica praticada por Levinas, que são:

1. O epíteto do “ontológico” não reenvia mais que a um método de descrição *eidética* [indica tudo a que se refere às essências que são objetos da investigação fenomenológica] Mesmo sendo o caso, é sempre viável para verificar as análises contidas em *Totalidade e Infinito* se revelam um essencialismo que deve ser evitado em *De outro modo que ser*.
2. Se a referência ao uso de uma linguagem ontológica em *Totalidade e Infinito* não visa somente a utilização de um método de descrição *eidética*, mas se refere igualmente ao fato que, nesse trabalho, a ética é cumprida como uma “filosofia primeira”. Essa é uma ideia fundamental de *Totalidade e Infinito*, que está totalmente ausente em *De outro modo que ser*, mas que retorna mais tarde, como por exemplo, em uma conferência dada em 1982 sobre “Ética como filosofia primeira”, ou nos diálogos com Philippe Neno publicada sob a título *Ética e infinito*.
3. Em *Totalidade e Infinito* Levinas prossegue um fim específico, o qual, em *De outro modo que ser*, não figurará mais em primeiro plano de suas buscas, tanto que sustenta um “pluralismo” da sociedade em oposição a toda totalidade englobante de uma “radical multiplicidade dos sujeitos,

³⁵⁰ COHEN-LEVINAS, Danielle.; SCHNELL, Alexander (ed). *Le langage ontologique de Totalité et Infini* em *Relire Totalité et infini d’Emmanuel Levinas*. .Paris: Librairie Philosophique J. Vrin: 2015, pp.9 e 10. (Tradução do francês pela autora).

separados uns dos outros por uma relação ética. Por isso, em *Totalidade e Infinito* requer uma linguagem usando meta-categorias de origem platônica como: o Ser, o Mesmo e o Outro.³⁵¹

Ou, sintetizando, segundo Laszlo, justificam a linguagem ontológica em *Totalidade e Infinito*, os seguintes métodos:

1. Método da descrição eidética (essencialismo).
2. Método da filosofia primeira.
3. Método radical da multiplicidade: sujeitos separados uns dos outros por uma relação ética à maneira de Platão: pluralismo da sociedade e pluralismo ontológico.

Que tempo é este? É tempo de enfrentar uma guerra entre o Bem e o Mal? Como o ser poderá recuperar sua identidade, sua autonomia, sua sensibilidade, seu sentido? É tempo de pensar, de Ser humano.

O que está incrustado na crise existencial tantas vezes aqui mencionada? “Trans” prefixo com origem no latim que significa “do outro lado”, “através de”, “por meio de”, “troca”. O que está sendo buscado? Transpor o ser humano, através da tecnologia e por meio de técnicas de persuasão mental, até ser trocado por seres sem sentimentos e controláveis. Esse objetivo tem um centro, um núcleo, um olho, esse é o alvo.

Neste caso estou de pleno acordo com os pensadores que nomeiam a filosofia como o campo científico responsável pela observação dos fatos, como objetos de interesse, a partir do quê, vislumbrem a possibilidade de salvaguardar o ser humano e mais do que isso, de analisar a possibilidade de aplicação de teoria ética, que não seja universal e relativista, mas que atue como “medicina” eficaz.

Pois bem, partindo dos fatos concretos existentes, conhecidos e documentados na ciência e na tecnologia, bem como as influências psicológicas intencionais dos mesmos na mente humana, por não ser mais possível serem mantidos em segredo, parto do princípio de que um dos pontos fulcrais de maior relevância no plano gerador da crise, está escrito e imposto à todas as Nações unidas nos documentos: Carta da Terra e Declaração do Milênio, ambos das Nações Unidas.

³⁵¹ COHEN-LEVINAS, Danielle.; SCHNELL, Alexander (ed). *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*. Op. cit., pp 15 a 16. (Tradução do francês pela autora)

Faço, uma vez mais, o recorte nas considerações da Carta da Terra, que pede urgência de valores básicos para proporcionar um fundamento ético, relevando importância à educação moral e espiritual, bem como na regulamentação contida na Declaração do Milênio: que insere na ética direitos humanos e justiça, como palavras não conceituadas, podendo ser qualquer coisa. Deste lado, transponho para o outro lado onde está a ética de Emmanuel Levinas.

Cabe observar a importância de sempre se começar a teoria levinasiana com *Totalidade e Infinito*, porque é essa obra que abre o caminho de um outro modo de ser, em linguagem ética, e o faz a partir de uma inversão metodológica, se é que assim pode ser mencionado, ou seja, em *Totalidade e Infinito* há a uma posição na filosofia ocidental como ponto de partida para uma nova maneira de ver o conhecimento para formar a consciência, para estabelecer uma dialética e, para afinal estabelecer um discurso analítico, metafísico.

Ou seja, *Totalidade e Infinito* tem base na recuperação do Ser Humano, na tradição filosófica da ontologia, ainda que a ela o filósofo se oponha. László Tengelyi explica bem que nessa obra Levinas põe em questão Hegel, Husserl e Heidegger, e ainda a Hegel e Kierkegaard, com suas “ontologia da subjetividade isolada e a ontologia da razão impessoal se realizando na história”, dizendo:

O recurso a uma linguagem ontológica em *Totalidade e Infinito* serve para combater essas duas ontologias sobre o mesmo plano onde elas estão desde então já situadas³⁵², sem dúvida a transformação das categorias ontológicas em termos éticos contribui a dar precisão ao projeto filosófico que se relaciona ao nome de Levinas³⁵³

Levinas frisa que a metafísica a que se refere não une o sujeito ao objeto, há uma separação e é estabelecida uma relação social, que é a experiência por excelência. Sendo assim, diverge de Heidegger para quem é o ente cujo ser é exterior, que *cuida e faz* o estar no mundo – Dasein -, nesse caso, é o metafísico que prevalece.

Na metafísica levinasiana o ser permanece em si, separado do objeto. O primeiro passo, desse modo, será demarcar ou descrever, o intervalo de separação entre o Mesmo e o objeto que é o Outro, uma vez que a relação é social.

³⁵² TENGELYI, László. *Le langage ontologique de Totalité et Infini*, em *Relire «Totalité et infini» d'Emmanuel Levinas*. Op cit, p. 17. (Tradução do francês pela autora).

³⁵³ TENGELYI, László. *Le langage ontologique de Totalité et Infini*, em *Relire «Totalité et infini» d'Emmanuel Levinas*. Op. cit, p. 15. (Tradução do francês pela autora).

Para o filósofo franco-lituano, na relação social, metafísica, a separação é primordial, tanto que usa o artifício da separação do prefixo do termo da seguinte forma: *o ser na relação, se ab-solve da relação: é ab-soluto na relação*, isto é, o ser se resolve, se inocenta na relação, que tem em si mesmo a razão de ser, de nada depende para existir, de tal forma que está submerso em sua interioridade, ciente da separação de sua vida interior como psiquismo, está em seu conforto, em sua casa, com sua economia, no metafísico, distante do metafísico que simplesmente o coloca no mundo exterior. O metafísico oriundo do psiquismo e o metafísico absolutamente exterior estabelecem a resistência à totalidade.

Emmanuel Levinas é um pensador singular, não faz somente análise crítica da realidade, senão que propõe com sua filosofia a possibilidade de dar um sentido à vida para aqueles que buscam o Humano do humano em uma existência violenta, egoísta, dominada pelo medo.

A teoria da responsabilidade ética para com o Outro traz a conscientização do que é o ser para que possa atuar em um mundo melhor, até por sua situação ética com o encantamento pela vida que lhe é imposta, possível até a utopia com a loucura de Dom Quixote.

Além do que já há sido dito sobre mundo em diferentes perspectivas, agora volta-se a ele em outra situação. Visão levinasiana de Mundo é um caminho para o Eu que está na fronteira, no entre a metafísica e a teologia, ou seja, o relacionar-se entre humanos. Faço notar que o tratamento dado pelo autor franco-lituano é distinto de influência religiosa.

Caminhando, o Eu chega ao “umbral” do conhecimento da relação entre si e o Outro, ou criação da relação humana, logo após o Outro fazer sua revelação apresentando-se ao Eu. Do medo do desconhecido ao conhecimento do revelado ocorre uma trama onde o medo dá lugar a criação de uma relação, acontecimento fora do mundo porque o Eu transcende para receber a alteridade do outro, eclodindo na redenção.

O hóspede. Recebida a alteridade do Outro o edifício será a morada do Mesmo e tem condições de receber um hóspede. Em princípio o hóspede é um enigma, não é sabido se haverá um hóspede, em havendo quem seria? Como seria? Poderia ser hostil? Hospedar alguém nesse edifício é perturbar a morada, é invadir o “em casa”, sem

embargo, está presente o Desejo do Mesmo de poder ofertar a posse de seu mundo, pelo don, a alguém dentre os demais (Autrui). Ter em frente a presença de um rosto que possibilite o discurso, é uma ideia que lhe move à exterioridade.

Quando a presença do outro faz com que seja sobrepujada a ideia até então havida no Mesmo, a que Levinas se refere como uma maneira de apresentação do Rosto; o Rosto do Outro não é uma imagem plástica e sim uma ideia adequada porque à medida do *ideatum*, a distância entre a ideia e o próprio Infinito, tanto no Mesmo quanto no Outro. A transcendência com a ideia de o Infinito introduz a categoria do humano, tratada com o emprego da metáfora Rosto.

O primeiro aspecto a considerar é que a teoria levinasiana é dialética estabelecida com a filosofia ocidental, não se trata de refutá-la nem ser sua antítese, ao contrário, é uma nova visão, uma nova proposta de relação entre humanos, que para ser nova há que fazer menção do que já está posto. O contraditório há, referente ao que poderia ser argumentado contra sua teoria buscando invalidá-la, o que não se pode esquecer é que o próprio autor faz a prova de sua teoria para torná-la válida e crível.

A presença do Rosto se dá em uma abstração muito bem resolvida, para isso é necessário dizer que em metafísica, como tratada até então no ocidente, é de representação como referência, não é a relação original com o ser, é afirmante de recordação da separação do Eu como ser cognoscente do ser conhecido. Mesmo em Descartes com a ambiguidade da evidência primeira, onde Eu e Deus são apresentados como momentos distintos da evidência em um sentido mesmo da separação, está a fazer sugestão de uma transcendência religiosa onde a mobilidade é contingente, provisória. Levinas reconhece a prova cartesiana da existência separada do Infinito, mas não a aceita porque nela a distância que separa *ideatum* e ideia é o próprio conteúdo do *ideatum* e mais, na transcendência filosófica, *ideatum* é objeto da ideia, que contém as notas intrínsecas da ideia verdadeira, excluindo a correspondência da ideia com seu *ideatum*, assim, objetividade é distinta de transcendência.

Se é separação significa que há uma distância da transcendência, não uma equivalência a que separa o ato mental de seu objeto, caso em que haveria a posse do objeto e a conseqüente suspensão do ser, a distância da transcendência é infinita e complexa.

Levinas sublinha os termos que concretizam a ideia de o Infinito, o Infinito no finito, é o mais no menos, se produz como Desejo do infinito suscitado pelo desejável em lugar de satisfazer. Quando o Desejo é perfeitamente desinteressado é bondade (a gratuidade judaica: *Guemilut Chassadim*). A relação entre Desejo e bondade é uma relação que contradiz, *a relação em que o desejável detém a “negatividade” do Eu que se oferece no Mesmo, o poder, o domínio*³⁵⁴ em presença frente ao Outro, o Desejo sem fim do absolutamente Outro é o que está acima de todas as coisas “possivelmente comuns” como referidas por Arnáiz: *...situações concretas – sejam históricas, culturais, econômicas ou políticas – desfazendo assim qualquer imagem ou ideia que o Eu foi formando dele...*³⁵⁵, como suscetíveis de serem ditas, é a relação do discurso, é, pois, uma situação de humanidade.

O Desejo sem fim plasma-se ante a presença do absolutamente Outro e aparece o Rosto: *O modo pelo qual se apresenta o Outro, que supera a ideia do Outro em mim, o chamamos, com efeito, rosto.*³⁵⁶ “Chamamos rosto”, não se trata de uma imagem, não é figurativamente plástico, é uma metáfora da espiritualidade do ser humano.

Por que a metáfora do Rosto? Em raízes abordou-se a metáfora sob o ponto de vista do significado em hebraico, agora análise de diferente ponto de vista o de Alexander Schnell:

O Rosto é o conceito central (e o mais célebre) da fenomenologia levinasiana. Antes da abordagem ter atenção a uma proporção própria, ele faz uma remarcação concernente sobre seu estatuto metodológico. Ainda que pertença de maneira evidente ao campo léxico da visão, da visão (ideia), da vista e do visto – etimologicamente esta palavra reenvia tanto ao “sentido da vista” quanto àquela mesma “que nós vemos”, tanto o ver ao “aspecto” como a “aparência”, ele *transcende* precisamente toda perspectiva filosófica (clássica) da visão. O rosto não é acessível no *ver*, porque é ele que assegura e livra por excelência uma *percepção* – relevo da *totalidade*. Com sua fenomenologia do *rostro* – ou mais ainda sua “gramatologia da visão”, pois que, o rosto não “aparece” propriamente, mas é revelado do *rastro* [*pegada*] ou passo da alteridade, - Levinas faz implodir a *intuição* que é, onde ele diz, “o princípio de todos os princípios” da fenomenologia husserliana, porque ele faz precisamente uma *ruptura*, com as formas da fenomenologia e do aparecer.

³⁵⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 48. (Tradução do espanhol pela autora).

³⁵⁵ ARNÁIZ, G. González R. *Emmanuel Levinas: Humanismo y Ética*. Op. cit. p. 128. (Tradução do espanhol pela autora).

³⁵⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 48. (Tradução do espanhol pela autora).

O rosto é o *ponto culminante* do movimento de transcendência, mas não seu final....³⁵⁷

Em uma teoria de traços judaico-existencialistas esse rosto só pode ser um rosto humano, então, com simbolismo de expressão:

A e aparição do anímico no corpo, a manifestação de vida espiritual. As infinitas flutuações dos “estados de ânimo” que, por analogia, podem relacionar-se com variadas ordens do real, se refletem nele, particularmente na mirada. (...) Símbolo da irradiação da vida espiritual no ser humano, expressão de seus matizes, o rosto humano pode ser, seguramente, a mais perfeita manifestação do mundo visível.³⁵⁸

No rosto estão os olhos para a mirada ou como entendido na antiguidade, por eles passa a luz, símbolo da inteligência e do espírito e vê-la corresponde a ação espiritual, em consequência, o compreender, e também está a boca, signo hieroglífico egípcio da palavra, o verbo criador e subentendidas as orelhas que contém o ouvido, para ouvir o apelo do Outro.

A parte do simbolismo tradicional, Levinas emprega a metáfora justificando que a presença do Outro desborda a imagem plástica que suscita a medida de seu *ideatum*: a ideia adequada, é expressão (oposição à ontologia), seu ser como “forma” e a totalidade como “conteúdo”, outra metáfora de comunicação do pensamento, modificada para a “tematização” em discurso, um procedimento racional. Esse “diálogo racional” entre o Eu/Mesmo e o Outro não tem intermediário, se dá face-a-face, frente a frente, em direção de, em movimento, essa é a primeira significação, ou de acordo com Arnáiz:

Desta maneira, se a *ideia de Infinito* manifestava a virtualidade do “mais além”, traduzido como metafísica, o rosto nos situa na *ética*, penderes da escuta da palavra do outro, na qual “se levanta” já um sujeito questionado e inquieto pelo outro. Significação primeira e última do humano – questão moral.³⁵⁹

A Presença do Rosto não é física, é ordem, significação sem contexto já que significa o infinito, é chamamento de transitividade que passa de si ao Mesmo, essa é sua aparição, “a epifania mesma do rosto, não manifestação divina propriamente dita considerando que a filosofia levinasiana está na fronteira entre metafísica e teologia, aqui, somente metafísica, conforme sugestiva observação de Gilda Waldman: *cruzar a*

³⁵⁷ SCHNELL, Alexander. *Em face de l'exteriorité. Levinas et la question de la subjectivité*. Paris/ Librairie Philosophique J. Vrin, 2010, p.125. (Tradução do francês pela autora)

³⁵⁸ CIRLOT, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Madrid: Siruela, 12ª ed., 2007, p. 393. (Tradução do espanhol pela autora)

³⁵⁹ ARNÁIZ, G. González R. *Emmanuel Levinas: Humanismo y Ética*. Op. cit. p. 129. (Tradução do espanhol pela autora).

fronteira significa que minha morada se nutre e se sustenta dos diálogos e as disputas com o Outro ³⁶⁰, esse é o tempo para que o Eu avalie sua subjetividade, saiba quem é e assuma sua responsabilidade. Em Levinas como já dito muitas vezes, o rosto não é o rosto humano é o humano mesmo, é o valor moral, ética, é a presença da própria alteridade.

A categoria da metáfora rosto, avisa Levinas, abre outras perspectivas: a primeira é a de que a apresentação do Outro desperta o sentido latente e anterior à subjetividade *Sinngebung* (Sinn=sentido; gebung=nascida, essência plena, como don, em termos de Husserl), do *ente* e não do ser, excluindo o sentido de poder ou de posse, e a segunda, é inserir a noção do imediato, o face-a-face, sem intermediário que se dá pelo imperativo da linguagem: o Rosto fala, o Mesmo corresponde.

Como visto, falar em rosto evoca a imagem da cabeça. Em 1988 Levinas foi entrevistado pelo periódico *Autrement* (nº 102), quando concluiu uma resposta dizendo:

Grossmann conta em “Vie et Destin” como em Loubianka, em Moscou, diante do famoso guichê donde se podia enviar cartas e pacotes aos familiares e amigos encarcerados por “delitos políticos”, ou obter notícias deles, as pessoas faziam fila lendo –cada um sobre a nuca da pessoa que ficava a sua frente – os sentimentos e esperanças de sua miséria.

Ocasão em que lhe fizeram a pergunta: “E a nuca é um rosto? A que o filósofo contestou:

Grossmann não disse que a nuca seja um rosto, mas que nela se lê toda a fraqueza, toda a mortalidade nua e desarmada do outro. Ele não o disse assim, todavia o rosto pode tomar sentido a partir do que é o *contrário* do rosto. O rosto não é pois, cor de olhos, forma do nariz, frescor das faces, etc. ³⁶¹

Dar forma plástica figurativa, fazer uma imagem do Rosto, é por-lhe uma máscara inumana, é transformá-lo em representação do humano, a última palavra como quer a filosofia ocidental, é assassinar o que há de humano no Outro.

O Rosto está em um corpo, está em sua morada, o firma na terra, não como raiz, mas o que o faz habitar o mundo, a ambiguidade do corpo é a consciência.

³⁶⁰ WALDMAN, Gilda. *El rostro en la frontera*, em *Los rostros del Otro: Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*. Rubi (Barcelona): Anthropos y 3CRIM, 2009, p.10.

³⁶¹ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis/Rio de Janeiro/Brasil: Vozes, 2ª ed., 2005. Trad. Pergentino Stefano Pivatto e outros, p. 297.

Sem embargo, o Mesmo que tem morada, domiciliação, não é um ser livre, a liberdade é um subproduto da vida, para o filósofo franco-lituano *ser livre é construir um mundo no qual se possa ser livre*. A morada é um espaço limitado, a casa não pode estar fechada, tem que estar habitada para poder dar hospitalidade, é ampliar o território para abrigar o hóspede. Essa “extraterritorialidade” inspira-se no mito do anel de Giges constante na *República* de Platão:

Onda de maré que volta acariciando a praia mais à frente do ponto do qual partiu, espasmo do tempo que condiciona a recordação. Só assim vejo sem ser visto, como Giges, deixo de ser invadido pela natureza, deixo de submergir-me em um ambiente ou em uma atmosfera. Só assim a essência equívoca de uma casa, cava interstícios na continuidade da terra. ³⁶²

O Outro, Desejado, cuja aparição é epifania porque não é um dado conhecido que estava oculto e naquele instante se desvela, ao contrário, é um ente separado que aparece, se apresenta, fala, se revela no imediato como Rosto, em frente, na direção do Mesmo, no face-a-face, não é uma intuição, é irreduzível e evidente. Sua manifestação já é discurso.

Relação de absoluta franqueza onde a verdade é revelada. Esse Rosto é a exteriorização de um estrangeiro, forasteiro, que se apresenta declinando o verbo que se flexiona para exprimir diretamente a interpelação a quem tem essencialidade complacente, dócil, já é discurso como justiça.

O Rosto é livre, e é mestre presente que ensina conhecimento e experiência na nudez com que se apresenta. Nudez decorrente da desvinculação do sistema, exilado da totalidade, despojado, mísero, indigente, tem frio, mas é livre. Reconhecer o Rosto é desejo ardente de dar-lhe o mundo possuído de fruição porque ele tem direito de estrangeiro, assim como a viúva e o órfão. A relação estabelecida como Mesmo é religião porque é relação com o sagrado, que deve ser respeitado, que é irreduzível à totalidade. O face-a-face é a situação última:

Outro me afronta de cara – hostil, amigo, meu mestre, meu aluno – através de minha ideia de infinito. É verdade que a reflexão pode tomar consciência deste face-a-face, porém, a posição *contra naturam* da reflexão não é causalidade na vida da consciência: implica uma posta em

³⁶² LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya/Boston/Londres: Martinus Nijhoff Publishers, 4ª ed., 3ª reimpressão, 1980. (Phaenomenologica), p. 144, (Tradução do francês pela autora) em LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., pp. 188-189.

questão de si, uma atitude crítica que se produz ela mesma de frente ao Outro e sob sua autoridade.³⁶³

Efetivamente, a primeira seção de *Totalidade e Infinito* é indispensável como primeira leitura por seu caráter preparatório, dessa forma, dela procurei destacar os conceitos principais para o melhor entendimento do propósito deste escrito, que pretendo pautar na teoria da responsabilidade ética de Emmanuel Levinas.

A epígrafe desta Seção já anuncia sua tematização: guerra, desumanização e a busca da subjetividade no próprio espírito do Ser, em sua consciência, isto é, para que tenha noção da própria existência no mundo exterior, capacidade moral de julgar, consolidando-se na saída pela escatologia da existência moral, pela abertura à alteridade do Outro. Ou ainda: como ele estará no mundo existencial.

Para encontrar tal subjetividade apresenta-se o pensamento levinasiano de uma existência ética, totalmente distinta da ética dogmática de valores, cultivada na filosofia ocidental.

Assim é que inicia com a mesma pergunta do autor Levinas: A moral nos engana? Para responder a questão o filósofo chega ao porto com a experiência por si vivenciada durante a Segunda Guerra Mundial, ancora, fundea e fala como chegar ao destino final da existência na exterioridade de o Infinito, para abrir-se em uma relação com Outro e os Outros.

A Segunda Guerra Mundial dilacerou almas, incrustou desilusão e desesperança nos espíritos, os ditos se tornaram distópicos. O humano descentraliza e a sociedade se desumaniza.

Levinas que mais do que sentir, vivenciou toda essa experiência em carne e alma próprias, e com olhos de ver e ouvidos de ouvir o mesmo nos outros (Autrui), filósofo, foi ao núcleo da questão; não se propôs a criar uma nova ética, porque esta é única em sua raiz judaico-cristã, mas elaborou, passo a passo, um caminho distante da ontologia sacralizada no ocidente. Foi ao sacrário do Ser e o liberou para o Infinito.

A saída estava na escatologia, o rompimento da totalidade no interior do Ser, para que pudesse transcender até o Infinito onde está o Outro. Experiência moral, sem

³⁶³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., pp. 84-85. (Tradução do espanhol pela autora).

imagem, ocorrendo em razão da ética espiritual. É a confirmação da subjetividade, logo, a escatologia interpretada por Levinas é vida, a própria vida e o fim último após a morte.

Colocando a *escatologia como movimento*, por suposto, como ato vital, produz o ser em sua subjetividade e, a revelação do Outro que se dá a conhecer como Rosto, introduzindo os conceitos de Infinito e *ideatum*, contidos na ideia de o Infinito.

Ao final do Prefácio de *Totalidade e Infinito*, Levinas recomenda a leitura atenta da primeira seção dessa obra porque é onde preparatoriamente apresenta os conceitos com sua exegese, os quais serão empregados por ele na teoria da responsabilidade ética, como por ele pensada. Tais conceitos vão propor ao Eu, acomodado “em sua casa”, que saia para fora de si (*hors-de-soi*) em direção ao exterior, o estrangeiro, em um itinerário que vai produzindo transformações, ou aperfeiçoamento no Eu, até que se identifique na subjetividade do Mesmo, que havia sido aniquilada pela distopia.

O exterior é estrangeiro, quem nele está, portanto, estrangeiro é. O Eu até chegar a ser Mesmo, nessa viagem ascendente, em razão de sua ideia de infinito, deseja ardentemente receber a alteridade do estrangeiro, o que faz com que sua ideia de infinito seja uma ideia adequada. Isso significa que o Mesmo será sempre Mesmo, separado de quem encontrar no infinito, o Outro, ambos permanecerão separados, cada um com sua subjetividade.

Ora, ao introduzir a ideia de Infinito no Desejo, estabelece-se a ética metafísica, ou filosofia primeira. Essa concepção, um tanto quanto anárquica e equivocada, distancia o pensamento levinasiano da filosofia tradicional ocidental porque, Levinas não confunde a ética com o *ethos* grego, ao contrário, adota o princípio ético judaico do *kadosch* em hebraico, que é o separado no sentido de distinto e elevado. A ética no ser não é para a satisfação própria, egoísta, do dever cumprido no *ethos*, “em casa”, mas no sentido da responsabilidade com o outro estrangeiro, mais para com este do que para si mesmo, é mais justo (de justiça), o que motiva o filósofo de Kaunas a chamar essa ética de “santidade” porque justa, mesmo que o estrangeiro seja ou esteja invisível.

A separação é condição *sine qua non* para a ética no caminho construído por Levinas porque, dar-se ao Outro mais do que a si mesmo, é um ato de bondade, são necessários, pois, dois entes, um para dar e outro para receber, também por isso,

iniciada a transcendência é impossível reduzi-la, desistir, ela é irreduzível, sem volta, sem retorno.

Aquele que busca a sua subjetividade é o ponto fixo para que se produza a entrada da alteridade, anterior, para que possa exercer sua responsabilidade. O estrangeiro se apresenta, o Mesmo o recebe, estabelece-se a relação, portanto, pela linguagem, ou discurso. Ao falar, rompe-se a operação do pensamento, exterioriza-se, é o que Levinas chama religião.

Como visto anteriormente, a ética como filosofia primeira, em sendo uma ética metafísica, oriunda de um movimento metafísico que se processa no interior do pensamento, será, pois, anterior à ontologia.

O movimento metafísico proposto por Levinas se dá pelo que ele chama de sensação, onde se confundem a qualidade objetiva e a afeição subjetiva, partes integrantes de uma intenção crítica, provida de razão e decorrente da liberdade espontânea do Mesmo, como reação humana.

A espontaneidade da liberdade teve pouca, quase nenhuma aceitação da filosofia ocidental, porém, Levinas a coloca em tela de juízo, vez que é nela que ocorre a ideia de Infinito, que é moral.

A espontaneidade da liberdade é resultado do processo crítico que se inicia no Desejo do Outro como perfeição do Infinito, momento em que o Eu reconhece a sua própria imperfeição, envergonha-se, aflora sua consciência moral e questiona sua liberdade em acolhê-lo, já que na presença do Outro perde seu poder, tem que respeitá-lo e não pode exercer seu império, sua violência.

É pela consciência moral que o Mesmo acolherá o Outro, fracassado, e para atuar com liberdade é necessário que o Outro lhe faça a investidura.

Para estabelecer o primado da metafísica sobre a ontologia, o filósofo francobelga destaca a função da mediação e a categoria do horizonte, pela fenomenologia, na primeira ele sublinha que o *médium* da verdade é o ser do ente, na segunda, que o horizonte é parâmetro de medida da transcendência do pensamento para compreender o *ente*.

Destacada a diferença entre objetividade e transcendência. A intencionalidade da transcendência supera a ideia da mesma, esta, decorrente do *ideatum*, exterioridade

infinita, que desborda a capacidade do pensamento, todavia, o *ideatum* é o único transcendente, que não tem objeto, porque o objeto Outro, o é do Desejo.

O Desejável é desejado desinteressadamente como bondade, estará sempre em frente, e frente-a-frente. O Rosto é como o Outro se apresenta no momento imediato da fala, face-a-face com o Mesmo e ensina que este pode aportar mais do que contém em uma excedência não-violenta, ou, epifania.

Destacados esses conceitos comuns de todo o trabalho levinasiano, em: Armação do edifício da responsabilidade ética, passei a relevar alguns conceitos mais específicos para a estrutura de seu sistema ético.

Um edifício é construído a partir da base, tecnicamente chamada alicerce, destinada a suportar o peso total das estruturas que serão aparentes. A *separação* está na base porque é experiência moral e produz a assimetria metafísica, à medida em que se realiza um movimento ascendente, lógico, a sair de si, o distanciar-se da totalidade, no interior do Eu. O começo da separação está no que Levinas chama de psiquismo, já uma maneira de ser que se opõe à totalidade, que se assemelha ao *cogito* cartesiano: *penso logo sou*.

Essa primeira sensação está na memória do pensamento, centra-se em si mesmo, egoisticamente, por isso é ateu. O psiquismo é ontológico nesse estado, só à medida em que o Ser vai rememorando a história, é que lentamente vai despertando a vontade de ir mais adiante, até que vai se desprendendo do passado histórico, abandonando-o no nada, quando é possível nascer o Ser. A evolução é do Ser separado de tudo e assim permanecerá, único, até mesmo após o encontro com o Outro. Como toda evolução do Ser está no seu interior, Levinas denomina esse processo de “segredo”.

Quando “evoluído”, o Ser passa a buscar a verdade, que deseja seja efetuada junto com o Outro, ambos separados um do outro. O encontro com o Outro, que se revela como Rosto, estabelece a relação ética, com início na fala, no Discurso, como linguagem. A ideia de infinito contém as categorias da separação e interioridade, verdade e linguagem.

O Rosto é voz, fala, expressão, presença na exterioridade, que tem acolhida sua alteridade pelo Mesmo, por justiça, decorrente da infinidade do Infinito, a preocupação por outro ser na ideia de o Infinito, uma ideia adequada, que desborda transformando-se em bondade.

Para assegurar a franqueza que pelo Discurso assegura a verdade, Levinas adverte sobre a possibilidade da presença do gênio maligno, que deve ser ignorado, afastado e desprezado.

O objetivo do Desejo é o encontro com o Outro, o qual deve ser purificado até o ponto de chegada, com o abandono total da “mundanidade do mundo”.

Estando o alicerce pronto é possível erguer a estrutura que começa com a linguagem, que faz com que a presença seja o presente “sem cessar”, dando-lhe sentido. Com a linguagem Levinas elabora a relação ética desde o reconhecimento do Outro, do desenrolar do discurso, para estabelecer o sentido comum na comunicação, no pensamento e na universalidade.

No ensinamento não é suficiente a palavra, é necessária a atenção, esta é motivada pela tematização, é com o ensinamento forma uma associação entre alguém presente (Outro) que responde [sim] por quem (Eu) é incapaz de dizer. Repetindo, tal associação é estrutura moral “de modo que a verdade se funda sobre minha relação com o Outro ou a justiça”, essa é a resposta que Levinas dá à sua própria pergunta: Qual a relação entre justiça e verdade?

Se a verdade se funda sobre a relação com o Outro, coloca a liberdade em tela de juízo, porque ela [verdade] é exercício soberano da liberdade. O Outro como Mestre é quem pode investir a existência do Mesmo com a liberdade. Para Levinas o fundamento da liberdade está no saber de qual conhecimento da liberdade, é o que conduz à acolhida do Outro.

De repente o filósofo de Kaunas passa a mencionar criatura em lugar de Mesmo e Outro, por que? Porque a criatura é o Eu inserido na consciência, é saber de si mesmo por si mesmo, agarrada no passado irreversível e sem constar da memória e da recordação, ignorando sua origem, de tal modo que por recorrência se tornará Ser em si, identificando o ente do ser.

Não é saber da existência da criatura que basta a assegurar-lhe a liberdade para acolher o Outro, este é quem investe a liberdade em um Ser existente, criado, identificado [Mesmo], para ser por ele aceito, independentemente da perda de seu poder de imperialismo.

Pronto e acabado o edifício está em condição de que a morada do Mesmo possa receber um hóspede, que é a alteridade do Outro. O Mesmo o encontra na sua transcendência ao Infinito. O Outro aparece como Rosto, uma abstração que é contraposta à metafísica como entendida no ocidente até então. Essa categoria metafórica é o eixo da metafísica levinasiana, o prumo da teoria da responsabilidade ética.

A metáfora do Rosto é justificada para trazer à tona o humano, é um simbolismo de expressão. É a imagem sem imagem, a relação sem relação, é a abstração com seu correlato concreto.

O Rosto tem duas perspectivas: uma de despertar o sentido latente e anterior da subjetividade e a outra, de inserir a noção do imediato no face-a-face, porque não intermediário, o discurso se faz diretamente e prontamente.

A relação ética é o ensinamento e é justiça, entre dois seres que se mantêm separados na aplicação do princípio da individualização absoluta. Essa relação que inicia como uma intriga, um medo do desconhecido, transforma-se em comércio pela oferta da disponibilidade dos bens possuídos.

Há a justificação de neste trabalho a ética ser colocada como cobertura do edifício da responsabilidade, como proteção da ação humana, ainda que a visão de Levinas seja a de tê-la como apoio.

Também foi feito o registro de que o Rosto é vida. A teoria filosófica levinasiana da transcendência rompe fronteiras para o sentido da vida (le haim! À vida! Em hebraico), não é uma filosofia mística, nem da imanência, como o próprio filósofo disse:

...nos propomos, em câmbio, descrever no desenvolvimento da existência econômica como a chamamos, uma relação com o Outro que não acaba em uma totalidade divina ou humana, uma relação que não é totalização da história senão a ideia do infinito. Tal relação é a metafísica mesma.³⁶⁴

Para Levinas sua teoria não está no prato da balança junto da reflexão, está em outro prato face-a-face com o Rosto do Outro, em uma inter-relação mais além do infinito, de intersubjetividades de conhecente e conhecido, que se plasmam na ideia de o

³⁶⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 50. (Tradução do espanhol pela autora).

infinito, é suficiente recordar que o primeiro capítulo de *Totalidade e Infinito* (I.1 Desejo do invisível) começa com a assertiva *A verdadeira vida está ausente*³⁶⁵, está ausente até que se concrete o humano com a responsabilidade sem fim, ética, ou como sugere Arnáiz, a verdadeira vida está por fazer.

Uma vez colocadas as questões da configuração da teoria da responsabilidade ou transcendência ética de Levinas, os conceitos fundamentais até a epifania do Rosto, sigilo, trazendo-a à atualidade nos termos propostos pelo filósofo, para desenfitejar o mundo, ainda que se depare com algum conceito novo.

Considerando que a vida é o espaço entre o nascimento e a morte, Levinas propõe uma ampliação desse intervalo pelo que ele chama de *filiação*, categoria representada pela metáfora de Eros, uma visão erótica da Ética. Um esquema inspirado na influência de Franz Rosenzweig, que valerá para o entendimento da escatologia levinasiana.

1.1. MUNDO, CORPO, CASA

Como é o Mundo para Levinas? Voltando ao mundo para entendê-lo melhor em Levinas.

Um Mundo absolutamente silencioso, indiferente à palavra que se cala, silencioso em um silêncio que não deixa adivinhar, das aparências, a ninguém que sinalize este mundo e que se sinalize ao sinalizar este mundo, ainda que minta por meio das aparências, à maneira de um gênio maligno, um mundo tão silencioso não poderia sequer oferecer-se como espetáculo.

Espetáculo, em efeito, só é contemplado na medida em que tem sentido.³⁶⁶

O Mundo de Levinas não é um mundo inalcançável como o “cosmos” grego, nem uma totalidade de um campo de relações como mostrou o Dasein em Heidegger, um mundo mesmo, um estar no mundo “In der Welt-Sein”. Em melhor dizendo, a acepção da palavra *mundo* sofreu câmbios na filosofia com o passar do tempo histórico, para a filosofia grega o conceito de mundo era o da ordem imutável do universo, mundo como ordem total e como totalidade absoluta, conforme Platão, Aristóteles e também Pitágoras, que preferia a palavra *cosmos* a de mundo. Mas, desde a modernidade,

³⁶⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 27. (Tradução do espanhol pela autora).

³⁶⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p.116.

segundo Abbagnano, a palavra mundo passa a significar o *conjunto de relações entre o homem e os seres: a totalidade de um campo de relações*³⁶⁷, exatamente com o sentido que posteriormente mostrado por *Dasein* em Heidegger como dito acima.

Para os gregos o mundo era um objeto de observação como *cosmos*, como mito, como algo inalcançável. Os temas: *sujeito e objeto* eram os únicos que se correlacionavam e assim seguiram até a proposta de pensadores com genes orientais, como os judeus, como Rosenzweig, que o adicionaram aos outros dois temas, compondo o tripé de correlação da existência todos os seres e as coisas estão no mundo.

Na contemporaneidade o conceito de Mundo se integra, como observa García-Baró, as “*magnitudes mutuamente irreduzíveis, a saber: o Homem, o Mundo e Deus (os três temas da metafísica clássica moderna)*”³⁶⁸, como fez Rosenzweig em “A estrela da redenção.

De acordo com Levinas a filosofia só ingressa no mundo cronológico, existencial, na totalidade, em sua aplicação prática porque é para ser vivida. A teoria levinasiana tem por base o sentido primeiro do humano, que não é o mundo, nem é extra mundo, tão pouco é mais além do mundo, quiçá, inapropriadamente seja possível dizer que na teoria do filósofo franco-lituano seu mundo é a subjetividade e seu mais além da transcendência, ou, dito de outro modo, não é o mundo como lugar e sim um Rosto, a *epojé*, uma metáfora que é uma categoria de um sem-mundo, tal qual os judeus sem-lugar em virtude da diáspora.

Para Levinas o que importa é sair do mundo, de onde e ir para onde? Acompanho Cláudia Gutiérrez que estabelece 1982 como o marco da aparição do sem mundo do autor em *Da evasão*, porque o ser do sujeito tem que encontrar em si, o ente e o Mesmo, para afinal relacionar-se com o Outro, depois do encontro, é quando, somente resolvido esse fenômeno é que poderá “estar-no-mundo”, porém, de um “outro modo de ser”, além da *essência*. Tem que arrojarse de seu ser, evadir-se do ser, para transcender sua própria essência com o objetivo de relacionar-se com o Outro. Ao simplesmente evadir-se fica condenado a permanecer no cárcere circular do “ser em tanto que ser” [Heidegger], metido na existência do que é uma vida mundana.

³⁶⁷ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Op. cit., p. 689.

³⁶⁸ GARCÍA-BARÓ, Miguel. La expansión de la fenomenología. Rosenzweig. ‘La estrella de la Redención’ (1921) en M. Garrido, L. M. Valdés, L. Arenas (Eds) “*El legado filosófico y científico del siglo XX*”. Madrid, Cátedra, 2ª ed., 2007, p. 222.

A evasão do ser há que ser plena, ou seja, do ser e do ente, é um despegue do Eu por inteiro, *mismizado*, ou ainda segundo Cláudia Gutierrez, em uma *experiência do ser ilimitado, da existência pura, do hay ser. Em uma palavra, experiência de um excesso*”, que faz com que o ser mundano não seja tema especulativo e sim *uma redução fenomenológica*”.³⁶⁹

A finalidade de o ser sair do mundo, da mundanidade, é a de que o Rosto é um sem mundo, simplesmente aparece despido e indeterminado, em uma ausência de tempo e espacialidade, fenômeno que o filósofo chama de *epifania*, que provoca ao Eu para que saia de si e seja conferido ao acontecer da eticidade.

O encontro do Eu, ser, com o Outro, se dá de modo inesperado, violento, assustador, constituindo uma intriga entre o Eu e o Outro, é quando o Eu sai da inércia, busca sua identificação, transcende-se e se identifica como o Mesmo, então pode relacionar-se com o Outro que fala: *Eis-me aqui*. Relação ética de intersubjetividade assimétrica porque o Outro está mais alto, é necessário subir em movimento ascendente para alcançá-lo.

CORPO. Após o século XVI o homem é corpo, no século XIX esse conceito é substituído, como se a vida levasse a redefinição ontológica do ser humano, porém, na filosofia do filósofo aqui estudado, é uma relação entre humanos, assim sendo, a vida do Rosto, que surge no primeiro contato, se dá com o sopro levinasiano da sensibilidade, assim posta no corpo:

Meu corpo não é para o sujeito somente um modo de escravizar-se, de depender do que não é ele, senão um modo de possuir e de trabalhar, de ter tempo, de remontar a alteridade mesma da que devo viver. O corpo é a posição de si pela qual o Eu, liberado do mundo pela necessidade, chega a remontar a miséria desta liberação.³⁷⁰

O corpo do Eu é material e materializado em busca de atender necessidades mundanas, tem corpo, boca que fala: *a justiça é um direito à palavra*.³⁷¹ Mãos que

³⁶⁹ GUTIERREZ, Cláudia. *La filosofía sin mundo de Emmanuel Levinas*. Rev. Filos. [online] 2012, vol 68 [citado 2015-01-04], pp. 103-114. Disponible en: <http://www.scielo.ci/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-43602012000100008&Ing=es&nrm=iso>,ISSN 0718-4360 <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602012000100008>.

³⁷⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit.,p. 136.

³⁷¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit.,p. 302. “[...]La justicia consiste en hacer de nuevo posible la expresión en la que, en la no-reciprocidad, la persona se presenta como única. La justicia es derecho a la palabra.”

trabalham a substancia, tem propriedade e ama com toda erotização, todo reafirmando a existência de um ser humano. Sem embargo, corpo é diferente de mente.

Por suposto, inesperadamente, do nada, *acontece o encontro* entre o Eu e o rosto, categoria de uma metáfora, com este que surge provocando naquele muita turbulência, um conflito interior ante o desconhecido, esse estrangeiro: “*Porém, a distância infinita do Estrangeiro, apesar da proximidade levada a cabo pela ideia do infinito, a estrutura complexada relação sem igual que designa essa ideia, deve ser descrita.*”³⁷² A descrição do corpo começa a partir da distância, pela luz do *horizonte* que projeta a silhueta do ente donde não aparece a cara, está distante, não é conhecido, mas está.

O primeiro contato, sem intermediário é *cara a cara (frente-a-frente)*, mas não tão próximos como possa parecer, há uma distância que implica em um conhecimento que é a *criação da relação* a que Levinas chama de *intriga*. Essa intriga, esse tormento, a final quem é esse estranho? O que quer? O que busca? Por que se dirige ao Eu e lhe põe medo?

Casa/Morada. O Eu se sente totalmente vulnerável na situação enquanto o ente estrangeiro está infinitamente distante, até que ele, estrangeiro, faz a *revelação* ao falar: a voz, o verbo –*Não matarás!* E o Rosto se faz presente, o Eu responde *Eis-me aqui!*

O Rosto é uma categoria apresentada como metáfora que abarca a visão completa do ser, assim como a mortalidade do ser humano; ao revelar-se é como tirar-se a máscara para revelar-se implorando sentido à vida, agora bem, a vida, como já dito, é a distância entre nascimento e morte, adiamento da vida é triunfo temporal sobre a morte.

A metáfora correspondente a forma humana figurativa do Rosto, de início, é como uma máscara inumana, a última palavra como quer a filosofia ocidental, é assassinar o que há de humano no outro ao tirar-se falando, é para resgatar a humanidade do humano, é portanto, uma nova proposta de relação entre humanos.

No momento do encontro havia distância, todavia não se havia criado uma relação, a qual se concretiza com a revelação da palavra, e aquele ente deixa de ser um estrangeiro para ser outro, é como se a relação vinculasse o Eu ao outro. O Eu finito não

³⁷² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit.,p. 74.

pode pretender dominar o outro, ainda que este lhe seja superior porque vem do infinito, e porque é uma relação assimétrica onde o corpo do Eu é agora consciência, o que transforma a relação em conhecimento.

O outro já existia anteriormente como ser e como ente, levando o Eu a reconhecer-se por isso no outro, sem embargo, ao transcender-se como ser e ente, reconhece-se como Mesmo em razão de acolher a manifestação da alteridade do outro em si, tudo muda, é a *epifania* como designou Levinas.

Ainda que o Rosto apareça pedindo sentido à vida, para não ser morto, está em um corpo que é sua morada, o que o mantém na terra, não nela enraizado, mas como habitante no mundo, logo, essa ambiguidade ou equívoco do corpo é a consciência. Todavia, ter morada, domicílio, não é ser livre, a liberdade é subproduto da vida, repetindo, como diz Levinas: “*ser livre é construir um mundo no qual se possa ser livre*”³⁷³, e a morada é um espaço limitado, a casa não pode ser fechada, tem que estar habitada para poder dar hospitalidade, a esse acolhimento Levinas chama *feminino*, já introduzindo as primeiras noções para preparar a redenção, o adiamento da morte, considerando que à época os pensadores davam como morto o Ser.

[...] E o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se leva a cabo o recebimento hospitaleiro por excelência, que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação.

[...] Recebimento humano no qual a linguagem que se cala segue sendo uma possibilidade essencial. Estas idas e vindas silenciosas do ser feminino que faz ressoar com seus passos nos impenetráveis segredos do ser, não é o turbador mistério da presença animal e felina cuja estranha ambiguidade se compraz em evocar Baudelaire.³⁷⁴

Em *Totalidad e Infinito* a casa tem significação ética de segurança, onde está o recolhimento da subjetividade humana, puro egoísmo, há que transcendê-la. É *Ethos*, lugar, casa, guarida, espaço global da vida humana. A casa serve para abrigar da intempérie, para ocultar dos inimigos e dos inoportunos, é hospitaleira para seu proprietário, é fundamento da posse porque permite guardar os móveis recolhidos. A casa instaura a relação com o mundo para possuir, adquirir e interiorizar.

³⁷³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 183.

³⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., pp. 172 e 173. (Tradução do espanhol pela autora).

A morada tem vinculação com o tempo, todavia, não o tempo cronológico, e sim um tempo de vivência, de experiência, de acontecimentos, Kairós. A casa se oferece por sua fachada assim vista porque se exhibe, sendo melhor dito pelo próprio autor:

...A arte outorga às coisas uma fachada: por isto os objetivos não são somente vistos, senão que são objetos que se exibem. A obscuridade da matéria significaria o estado de um ser que precisamente não tem fachada. A noção de fachada tomada dos edifícios, nos sugere que a arquitetura é talvez a primeira das belas artes. Porém, nela se constitui o belo cuja essência é a indiferença, frio resplendor e silêncio. Pela fachada, a coisa que guarda seus segredos e expõe encerrada em sua essência monumental e em seu mito no qual brilha como um resplendor, mas não se entrega. Subjuga por sua graça como uma magia, mas não se revela. Se o transcendente contrasta com a sensibilidade, se é abertura por excelência, se sua visão é a visão da abertura mesma do ser, sem embargo contrasta com a visão de formas e não pode falar-se dela em termos de contemplação, nem em termos de prática.³⁷⁵

Estando a casa aberta, quem são os que habitam a casa ou em outro modo de perguntar: quem são os que fazem da casa sua morada?

Na filosofia ocidental o sujeito é o ser e o ente, situado na vida mundana, que tem fé e crê na escatologia como solução em uma ontologia da totalidade emergida da guerra, é uma objetividade que se realiza na paz.

Levinas propõe outro caminho, um novo caminho para uma situação real e não da fé, ou seja, pela exterioridade subjetiva ao dar outro sentido a ideia de in-finito³⁷⁶, em outras palavras, a partir de uma relação entre seres humanos, o ser como ente, ou, ser e ente, rompe a totalidade e transcende até o in-finito pela racionalidade, pela consciência à espiritualidade humana, a meta-física.

Ou ainda, é pela experiência da saída da subjetividade que o ser encontra equilíbrio, a paz na própria totalidade com trans-formação responsável que lhe confere à vida outro sentido, a que Levinas chama *infinición* do ser, agora, nesse momento como Mesmo, é como levar a uma estância superior a relação humana, como se fosse a materialização do infinito nos comuns mortais.

³⁷⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 207. (Tradução do espanhol pela autora).

³⁷⁶ N.A.: Parece que *ideia do infinito* tem influência de Hegel porque, no século XVIII, com a valorização do sentimento como categoria espiritual, surge o princípio da autoconsciência e a razão como força infinita, a que Fichte chama Eu, Schelling chama Absoluto e Hegel chama Ideia.

Para não confundir o Rosto com o *sujeito* ambos de Levinas faz-se notar que o *sujeito* é o ente na totalidade do ser, a trama toda se desenvolve nesse complexo humano que ele chama Eu, este que é um termo que tem significados distintos de conformidade com o contexto em que está inserido, conforme nota feita por Arnaíz: **Eu** com significado de **Je** no original francês de *Totalidade e Infinito*, quando o ser está vulnerável diante do outro que surge; **Eu** com significado de **moi**, quando se incorpora, se identifica como outro que lhe está diante, e **Eu** com significado de **Meme**, quando se compreende como o ser que é, mais além de ser e ente, ao que Arnaíz chama de **mismizado**, já que quase por convenção é traduzido sempre por **Mismo (Mesmo)**³⁷⁷. Essa observação é pertinente porque o léxico levinasiano é enredado em diferentes idiomas, lituano, alemão, russo, francês e hebraico, nos costumes ocidentais e nos do judaísmo, além de metáforas e do paradoxo.

Mas não é somente o eu que é sujeito, também o Outro e Outros (Terceiros), em relação inter-humana, que se desenvolve na ética, de tal modo que a teoria levinasiana é anárquica e materialista, no sentido de concreta, é uma ética que estuda a ética mesma e a inverte e a eleva à sublime ética.

Disse Fernanda Bernardo: *Em Levinas, ética é pois sinônimo, tanto de pensamento do separado, do infinito ou da alteridade ab-soluta; -pensamento que em cada instante pensa mais do que pensa, como ele disse constantemente -, como sinônimo da incondição do “humano enquanto humano”*³⁷⁸.

A *incondição* é um dos equívocos da ética de Levinas, é a proposta de uma crítica ao que está posto em filosofia, em política, em direito, em artes, no Estado, etc., que levam a um *des-inter-essamento*, ao que se refere a autora citada, com a proposta de uma *nova ética*, ou *outro modo que ser*, a partir de um discurso em dois níveis: o *Dizer*, que é a *significância da significação da linguagem* e o *Dito*, que produz o dinamismo da verbalização substantivando o que disse o Dizer.

Bertrand Révillon perguntou a Levinas, em sentido do que é para ele, ou para si, o seguinte: Que é a ética? A resposta:

³⁷⁷ ARNAÍZ, Graciano González R. *E. Levinas: humanismo y Ética*. Madrid: Cincel, 1987 (Série História de la Filosofía 50), p. 207. (Tradução do espanhol pela autora)

³⁷⁸ BERNARDO, Fernanda & BENSUSSAN, Gérard. *Os equívocos da Ética. A propósito dos Carnets de Captivité de Levinas*. Op. cit., p. 23

É o reconhecimento da santidade. Me explico. O traço fundamental do ser é a preocupação que cada ser particular sente por seu próprio ser. As plantas, os animais, o conjunto dos viventes se atrincheiram em sua existência. Para cada um deles, se trata da luta pela vida. Acaso não é a matéria, em sua essencial dureza, obstinação e conflito? E é justamente aí onde encontramos no humano a provável aparição de um **absurdo ontológico: a preocupação pelo outro acima do cuidado de si. Isto é o que eu denomino santidade.**³⁷⁹

A Ética de Levinas é um absurdo “heteronômico-dissimétrico”, também porque, é a fenomenologia que vem antes, a que dá, entrega o objeto ou objetos para a análise ontológica.

A subjetividade não se fixa na identidade do Mesmo, senão que contém mais que ele mesmo quando recebe o Outro, como hóspede em hospitalidade, esse é o momento em que concreta a ideia de infinito. A simples tomada de consciência, frente comum de teoria, saber e crítica, componentes do pensamento teórico, não é a representação do infinito, é necessário que se note que os acontecimentos éticos, criados pela consciência (fenomenologia) não buscam a verdade porque ela nasce do recebimento do Outro, é uma busca do concreto, mais que atuação da justiça e da análise intencional.

A ética está onde há relação entre seres, então o primeiro passo é identificar esses seres. O primeiro é Eu, que está no mundo, que por seu apetite se leva à ação fruto de seu pensamento. O apetite não é a fome e sim o do *desejo*, faz parte da natureza do homem como ser projetante, que faz projetos, que tem apetite de querer, desejar, realizar ou não.

A revelação do Outro ao Eu põe neste o desejo da ideia de quem é ele, o Outro, melhor dizendo, é a *alteridade* do Outro que invade a identidade do Eu, que é quem o recebe. Nesta circunstância o Eu, até então egoísta, é tomado pelo desejo de generosidade e/ou de bondade para com o desejado esse fará responsável pelo Outro, não o matará, o defenderá. O Eu tem sempre a mesma identidade, o que passa é que quando recebe o Outro, se auto identifica, faz a identificação do si Mesmo, é ter consciência de ser quem é, avalia, despreza seu egoísmo, voltasse à responsabilidade sobre o Outro.

³⁷⁹ LEVINAS, Emmanuel. *14. Conversación con Bertrand Révillon. De la utilidad de los insomnios, en Les imprevistos de la Historia.* Trad do francés de Tania Checchi. Salamanca: Sígueme, 2006. (Hermeneia 68), p. 193. (Tradução do español pela autora).

[...] Daí vem então, no ser como vida, uma contração sobre si, um para si, um ‘instinto de conservação’, já em luta pela vida e, no ser pensante, vontade de ser, inter-essamento, egoísmo.

[...]

Esta inversão humana do em-si e do para-si, de ‘cada um por si’, em um eu ético, em prioridade do para-outro, esta substituição ao para si da obstinação ontológica de um eu de agora em diante de certo único, porém, único por sua eleição a uma responsabilidade pelo outro homem – irrecusável e inacessível – esta reviravolta radical se produziria no que chamo encontro do rosto do outro.^{380 381}

Um exemplo é a teoria de Martin Buber onde Eu e Tú tem uma relação calma, tranquila, o reconhecimento se dá na totalidade, é ontológico, cuja distinção é feita pelo próprio Levinas:

[...] a relação com o outro não é simétrica, não é absolutamente como em Martin Buber, quando falo Tú a um Eu (je), a um eu (moi), teria também, de acordo com Buber, este eu diante de mim, como aquele que me diz Tú. Haveria, portanto, uma relação recíproca. Segundo minha análise, ao contrário disso, na relação ao Rosto, o que se afirma é a assimetria: pouco me importa o que o Outro é em relação a mim, ele é antes de tudo aquele por quem eu sou responsável³⁸².

Caminhando para construção de sua tese, pode-se dizer que até aqui Levinas está na fronteira, ou umbral de seu objetivo porque o Eu está chegando de uma experiência pré-filosófica de fadiga, preguiça, insônia, estado de passividade, como os apresentados em *Da existência ao existente*, até o evento acontecer e propiciar a criação do encontro com o Ouro, quando este faz sua revelação ao ponto de transcender, sair fora de si na totalidade, para aceitar e hospedar a alteridade do Outro chegando à redenção de ser quem é. E agora, voltar ao mundo total?

³⁸⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Diálogo sobre o pensar-no-outro em Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis/Rio de Janeiro/Brasil: Vozes, 2ª ed., 2005. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (Coord.), pp.268-269.

³⁸¹ N.A.: A metáfora do cara-a-cara no encontro de duas pessoas está presente no pensamento judaico, entenda-se essa metáfora como responsabilidade, é como se em uma conversa informal uma pessoa diz: dou-me a cara a golpear, a bater, o que quer dizer é que se faz presente, se identifica, enfrenta a situação, responde por seu ato, ao contrário, se está mentindo, se escusa, foge, não se expõe.

³⁸² LEVINAS, Emmanuel. *Filosofia, Justiça e Amor em Entre nós: Ensaios sobre a alteridade*. Op. Cit., p.145.

1.1.1. ROSTO

[...] No homem, a alteridade que comparte com todo o que é, e a distinção, que comparte com todo o vivo, se converte em unicidade, e a pluralidade humana é a paradóxica pluralidade dos seres únicos.³⁸³

Hannah Arendt

O hóspede. O edifício será a morada do Mesmo e tem condições de receber um hóspede. Em princípio o hóspede é um enigma, não é sabido se haverá um hóspede, em havendo quem seria? Como seria? Poderia ser hostil? Hospedar alguém nesse edifício é perturbar a morada, é invadir o “em casa”, sem embargo, está presente o Desejo do Mesmo de poder ofertar a posse de seu mundo, pelo don, a alguém dentre os demais (Autrui). Ter em frente a presença de um rosto que possibilite o discurso, é uma ideia que lhe move à exterioridade.

Quando a presença do outro faz com que seja sobrepujada a ideia até então havida no Mesmo, a que Levinas se refere como uma maneira de apresentação do Rosto; o Rosto do Outro não é uma imagem plástica e sim uma ideia adequada porque à medida do *ideatum*, a distância entre a ideia e o próprio Infinito, tanto no Mesmo quanto no Outro. A transcendência com a ideia de o Infinito introduz a categoria do humano, tratada com o emprego da metáfora Rosto.

O primeiro aspecto a considerar é que a teoria levinasiana é dialética estabelecida com a filosofia ocidental, não se trata de refutá-la nem ser sua antítese, ao contrário, é uma nova visão, uma nova proposta de relação entre humanos, que para ser nova há que fazer menção do que já está posto. O contraditório há, referente ao que poderia ser argumentado contra sua teoria buscando invalidá-la, o que não se pode esquecer é que o próprio autor faz a prova de sua teoria para torná-la válida e crível.

A presença do Rosto se dá em uma abstração muito bem resolvida, para isso é necessário dizer que em metafísica, como tratada até então no ocidente, é de representação como referência, não é a relação original com o ser, é afirmante de recordação da separação do Eu como ser cognoscente do ser conhecido. Mesmo em Descartes com a ambiguidade da evidência primeira, onde Eu e Deus são apresentados

³⁸³ ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2005. Trad. Ramón Gil Novales. (Paidós Surco 15), p. 206.

como momentos distintos da evidência em um sentido mesmo da separação, está a fazer sugestão de uma transcendência religiosa onde a mobilidade é contingente, provisória. Levinas reconhece a prova cartesiana da existência separada do Infinito, mas não a aceita porque nela a distância que separa *ideatum* e ideia é o próprio conteúdo do *ideatum* e mais, na transcendência filosófica, *ideatum* é objeto da ideia, que contém as notas intrínsecas da ideia verdadeira, excluindo a correspondência da ideia com seu *ideatum*, assim, objetividade é distinta de transcendência.

Se é separação significa que há uma distância da transcendência, não uma equivalência a que separa o ato mental de seu objeto, caso em que haveria a posse do objeto e a conseqüente suspensão do ser, a distância da transcendência é infinita e complexa.

Levinas sublinha os termos que concretizam a ideia de o Infinito, o Infinito no finito, é o mais no menos, se produz como Desejo do infinito suscitado pelo desejável em lugar de satisfazer. Quando o Desejo é perfeitamente desinteressado é bondade (a gratuidade judaica: *Guemilut Chassadim*). A relação entre Desejo e bondade é uma relação que contradiz, *a relação em que o desejável detém a “negatividade” do Eu que se oferece no Mesmo, o poder, o domínio*³⁸⁴ em presença frente ao Outro, o Desejo sem fim do absolutamente Outro é o que está acima de todas as coisas “possivelmente comuns” como referidas por Arnáiz: *...situações concretas – sejam históricas, culturais, econômicas ou políticas – desfazendo assim qualquer imagem ou ideia que o Eu foi formando dele...*³⁸⁵, como suscetíveis de serem ditas, é a relação do discurso, é, pois, uma situação de humanidade.

O Desejo sem fim plasma-se ante a presença do absolutamente Outro e aparece o Rosto: *O modo pelo qual se apresenta o Outro, que supera a ideia do Outro em mim, o chamamos, com efeito, rosto.*³⁸⁶ “Chamamos rosto”, não se trata de uma imagem, não é figurativamente plástico, é uma metáfora da espiritualidade do ser humano.

³⁸⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 48. (Tradução do espanhol pela autora).

³⁸⁵ ARNÁIZ, Graciano González R. *Emmanuel Levinas: Humanismo y Ética*. Op. cit. p. 128. (Tradução do espanhol pela autora).

³⁸⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 48. (Tradução do espanhol pela autora).

Por que a metáfora do Rosto? Em raízes abordou-se a metáfora sob o ponto de vista do significado em hebraico, agora análise de diferente ponto de vista o de Alexander Schnell:

O Rosto é o conceito central (e o mais célebre) da fenomenologia levinasiana. Antes da abordagem ter atenção a uma proporção própria, ele faz uma remarcação concernente sobre seu estatuto metodológico. Ainda que pertença de maneira evidente ao campo léxico da visão, da visão (ideia), da vista e do visto – etimologicamente esta palavra reenvia tanto ao “sentido da vista” quanto àquela mesma “que nós vemos”, tanto o ver ao “aspecto” como a “aparência”, ele *transcende* precisamente toda perspectiva filosófica (clássica) da visão. O rosto não é acessível no *ver*, porque é ele que assegura e livra por excelência uma *percepção* – relevo da *totalidade*. Com sua fenomenologia do *rostro* – ou mais ainda sua “gramatologia da visão”, pois que, o rosto não “aparece” propriamente, mas é revelado do *rastro [pegada]* ou passo da alteridade, - Levinas faz implodir a *intuição* que é, onde ele diz, “o princípio de todos os princípios” da fenomenologia husserliana, porque ele faz precisamente uma *ruptura*, com as formas da fenomenologia e do aparecer.

O rosto é o *ponto culminante* do movimento de transcendência, mas não seu final....³⁸⁷

Em uma teoria de traços judaico-existencialistas esse rosto só pode ser um rosto humano, então, com simbolismo de expressão:

A e aparição do anímico no corpo, a manifestação de vida espiritual. As infinitas flutuações dos “estados de ânimo” que, por analogia, podem relacionar-se com variadas ordens do real, se refletem nele, particularmente na mirada. (...) Símbolo da irradiação da vida espiritual no ser humano, expressão de seus matizes, o rosto humano pode ser, seguramente, a mais perfeita manifestação do mundo visível. ³⁸⁸

No rosto estão os olhos para a mirada ou como entendido na antiguidade, por eles passa a luz, símbolo da inteligência e do espírito e vê-la corresponde a ação espiritual, em consequência, o compreender, e também está a boca, signo hieroglífico egípcio da palavra, o verbo criador e subentendidas as orelhas que contém o ouvido, para ouvir o apelo do Outro.

A parte do simbolismo tradicional, Levinas emprega a metáfora justificando que a presença do Outro desborda a imagem plástica que suscita a medida de seu *ideatum*: a ideia adequada, é expressão (oposição à ontologia), seu ser como “forma” e a totalidade como “conteúdo”, outra metáfora de comunicação do pensamento, modificada para a

³⁸⁷ SCHNELL, Alexander. *Em face de l'exteriorité. Levinas et la question de la subjectivité*. Paris/ Librairie Philosophique J. Vrin, 2010, p.125. (Tradução do francês pela autora)

³⁸⁸ CIRLOT, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Madrid: Siruela, 12ª ed., 2007, p. 393. (Tradução do espanhol pela autora)

“tematização” em discurso, um procedimento racional. Esse “diálogo racional” entre o Eu/Mesmo e o Outro não tem intermediário, se dá face-a-face, frente a frente, em direção de, em movimento, essa é a primeira significação, ou de acordo com Arnáiz:

Desta maneira, se a *ideia de Infinito* manifestava a virtualidade do “mais além”, traduzido como metafísica, o rosto nos situa na *ética*, pendentes da escuta da palavra do outro, na qual “se levanta” já um sujeito questionado e inquieto pelo outro. Significação primeira e última do humano – questão moral.³⁸⁹

A Presença do Rosto não é física, é ordem, significação sem contexto já que significa o infinito, é chamamento de transitividade que passa de si ao Mesmo, essa é sua aparição, “a epifania mesma do rosto, não manifestação divina propriamente dita considerando que a filosofia levinasiana está na fronteira entre metafísica e teologia, aqui, somente metafísica, conforme sugestiva observação de Gilda Waldman: *cruzar a fronteira significa que minha morada se nutre e se sustenta dos diálogos e as disputas com o Outro*³⁹⁰, esse é o tempo para que o Eu avalie sua subjetividade, saiba quem é e assuma sua responsabilidade. Em Levinas como já dito muitas vezes, o rosto não é o rosto humano é o humano mesmo, é o valor moral, ética, é a presença da própria alteridade.

A categoria da metáfora rosto, avisa Levinas, abre outras perspectivas: a primeira é a de que a apresentação do Outro desperta o sentido latente e anterior à subjetividade *Sinngebung* (Sinn=sentido; gebung=nascida, essência plena, como don, em termos de Husserl), do *ente* e não do ser, excluindo o sentido de poder ou de posse, e a segunda, é inserir a noção do imediato, o face-a-face, sem intermediário que se dá pelo imperativo da linguagem: o Rosto fala, o Mesmo corresponde.

Como visto, falar em rosto evoca a imagem da cabeça. Em 1988 Levinas foi entrevistado pelo periódico *Autrement* (nº 102), quando concluiu uma resposta dizendo:

Grossmann conta em “*Vie et Destin*” como em Loubianka, em Moscou, diante do famoso guichê donde se podia enviar cartas e pacotes aos familiares e amigos encarcerados por “delitos políticos”, ou obter notícias deles, as pessoas faziam fila lendo –cada um sobre a nuca da pessoa que ficava a sua frente – os sentimentos e esperanças de sua miséria.

³⁸⁹ ARNÁIZ, G. González R. *Emmanuel Levinas: Humanismo y Ética*. Op. cit. p. 129. (Tradução do espanhol pela autora).

³⁹⁰ WALDMAN, Gilda. *El rostro en la frontera*, em *Los rostros del Otro: Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*. Rubi (Barcelona): Anthropos y 3CRIM, 2009, p.10.

Ocasão em que lhe fizeram a pergunta: “E a nuca é um rosto? A que o filósofo contestou:

Grossmann não disse que a nuca seja um rosto, mas que nela se lê toda a fraqueza, toda a mortalidade nua e desarmada do outro. Ele não o disse assim, todavia o rosto pode tomar sentido a partir do que é o *contrário* do rosto. O rosto não é pois, cor de olhos, forma do nariz, frescor das faces, etc. ³⁹¹

Dar forma plástica figurativa, fazer uma imagem do Rosto, é por-lhe uma máscara inumana, é transformá-lo em representação do humano, a última palavra como quer a filosofia ocidental, é assassinar o que há de humano no Outro.

O Rosto está em um corpo, está em sua morada, o firma na terra, não como raiz, mas o que o faz habitar o mundo, a ambiguidade do corpo é a consciência.

Sem embargo, o Mesmo que tem morada, domiciliação, não é um ser livre, a liberdade é um subproduto da vida, para o filósofo franco-lituano *ser livre é construir um mundo no qual se possa ser livre*. A morada é um espaço limitado, a casa não pode estar fechada, tem que estar habitada para poder dar hospitalidade, é ampliar o território para abrigar o hóspede. Essa “extraterritorialidade” inspira-se no mito do anel de Giges constante na *República* de Platão:

Onda de maré que volta acariciando a praia mais à frente do ponto do qual partiu, espasmo do tempo que condiciona a recordação. Só assim vejo sem ser visto, como Giges, deixo de ser invadido pela natureza, deixo de submergir-me em um ambiente ou em uma atmosfera. Só assim já a essência equívoca de uma casa, cava interstícios na continuidade da terra. ³⁹²

O Outro, Desejado, cuja aparição é epifania porque não é um dado conhecido que estava oculto e naquele instante se desvela, ao contrário, é um ente separado que aparece, se apresenta, fala, se revela no imediato como Rosto, em frente, na direção do Mesmo, no face-a-face, não é uma intuição, é irreduzível e evidente. Sua manifestação já é discurso.

Relação de absoluta franqueza onde a verdade é revelada. Esse Rosto é a exteriorização de um estrangeiro, forasteiro, que se apresenta declinando o verbo que se

³⁹¹ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis/Rio de Janeiro/Brasil: Vozes, 2ª ed., 2005. Trad. Pergentino Stefano Pivatto e outros, p. 297.

³⁹² LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya/Boston/Londres: Martinus Nijhoff Publishers, 4ª ed., 3ª reimpressão, 1980. (Phaenomenologica), p. 144, (Tradução do francês pela autora) em LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., pp. 188-189.

flexiona para exprimir diretamente a interpelação a quem tem essencialidade complacente, dócil, já é discurso como justiça.

O Rosto é livre, e é mestre presente que ensina conhecimento e experiência na nudez com que se apresenta. Nudez decorrente da desvinculação do sistema, exilado da totalidade, despojado, mísero, indigente, tem frio, mas é livre. Reconhecer o Rosto é desejo ardente de dar-lhe o mundo possuído de fruição porque ele tem direito de estrangeiro, assim como a viúva e o órfão. A relação estabelecida como Mesmo é religião porque é relação com o sagrado, que deve ser respeitado, que é irreduzível à totalidade. O face-a-face é a situação última:

Outro me afronta de cara – hostil, amigo, meu mestre, meu aluno – através de minha ideia de infinito. É verdade que a reflexão pode tomar consciência deste face-a-face, porém, a posição *contra naturam* da reflexão não é causalidade na vida da consciência: implica em uma postura em questão de si, uma atitude crítica que se produz ela mesma de frente ao Outro e sob sua autoridade.³⁹³

Efetivamente, a primeira seção de *Totalidade e Infinito* é indispensável como primeira leitura por seu caráter preparatório, dessa forma, dela procurei destacar os conceitos principais para o melhor entendimento do propósito deste escrito, que pretendo pautar na teoria da responsabilidade ética de Emmanuel Levinas.

A epígrafe desta Seção já anuncia sua tematização: guerra, desumanização e a busca da subjetividade no próprio espírito do Ser, em sua consciência, isto é, para que tenha noção da própria existência no mundo exterior, capacidade moral de julgar, consolidando-se na saída pela escatologia da existência moral, pela abertura à alteridade do Outro. Ou ainda: como ele estará no mundo existencial.

Para encontrar tal subjetividade apresenta-se o pensamento levinasiano de uma existência ética, totalmente distinta da ética dogmática de valores, cultivada na filosofia ocidental.

Assim é que inicia com a mesma pergunta do autor Levinas: A moral nos engana? Para responder a questão o filósofo chega ao porto com a experiência por si vivenciada durante a Segunda Guerra Mundial, ancora, fundea e fala como chegar ao

³⁹³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., pp. 84-85. (Tradução do espanhol pela autora).

destino final da existência na exterioridade de o Infinito, para abrir-se em uma relação com Outro e os Outros.

A Segunda Guerra Mundial dilacerou almas, incrustou desilusão e desesperança nos espíritos, os ditos se tornaram distópicos. O humano descentraliza e a sociedade se desumaniza.

Levinas que mais do que sentir, vivenciou toda essa experiência em carne e alma próprias, e com olhos de ver e ouvidos de ouvir o mesmo nos outros (Autrui), filósofo, foi ao núcleo da questão; não se propôs a criar uma nova ética, porque esta é única em sua raiz judaico-cristã, mas elaborou, passo a passo, um caminho distante da ontologia sacralizada no ocidente. Foi ao sacrário do Ser e o liberou para o Infinito.

A saída estava na escatologia, o rompimento da totalidade no interior do Ser, para que pudesse transcender até o Infinito onde está o Outro. Experiência moral, sem imagem, ocorrendo em razão da ética espiritual. É a confirmação da subjetividade, logo, a escatologia interpretada por Levinas é vida, a própria vida e o fim último após a morte.

Colocando a escatologia como movimento, por suposto, como ato vital, produz o ser em sua subjetividade e, a revelação do Outro que se dá a conhecer como Rosto, introduzindo os conceitos de Infinição e *ideatum*, contidos na ideia de o Infinito.

Ao final do Prefácio de *Totalidade e Infinito*, Levinas recomenda a leitura atenta da primeira seção dessa obra porque é onde preparatoriamente apresenta os conceitos com sua exegese, os quais serão empregados por ele na teoria da responsabilidade ética, como por ele pensada. Tais conceitos vão propor ao Eu, acomodado “em sua casa”, que saia para fora de si (*hors-de-soi*) em direção ao exterior, o estrangeiro, em um itinerário que vai produzindo transformações, ou aperfeiçoamento no Eu, até que se identifique na subjetividade do Mesmo, que havia sido aniquilada pela distopia.

O exterior é estrangeiro, quem nele está, portanto, estrangeiro é. O Eu até chegar a ser Mesmo, nessa viagem ascendente, em razão de sua ideia de infinito, deseja ardentemente receber a alteridade do estrangeiro, o que faz com que sua ideia de infinito seja uma ideia adequada. Isso significa que o Mesmo será sempre Mesmo, separado de quem encontrar no infinito, o Outro, ambos permanecerão separados, cada um com sua subjetividade.

Ora, ao introduzir a ideia de Infinito no Desejo, estabelece-se a ética metafísica, ou filosofia primeira. Essa concepção, um tanto quanto anárquica e equivocada, distancia o pensamento levinasiano da filosofia tradicional ocidental porque, Levinas não confunde a ética com o *ethos* grego, ao contrário, adota o princípio ético judaico do *kadosch* em hebraico, que é o separado no sentido de distinto e elevado. A ética no ser não é para a satisfação própria, egoísta, do dever cumprido no *ethos*, “em casa”, mas no sentido da responsabilidade com o outro estrangeiro, mais para com este do que para si mesmo, é mais justo (de justiça), o que motiva o filósofo de Kaunas a chamar essa ética de “santidade” porque justa, mesmo que o estrangeiro seja ou esteja invisível.

A separação é condição *sine qua non* para a ética no caminho construído por Levinas porque, dar-se ao Outro mais do que a si mesmo, é um ato de bondade, são necessários, pois, dois entes, um para dar e outro para receber, também por isso, iniciada a transcendência é impossível reduzi-la, desistir, ela é irreduzível, sem volta, sem retorno.

Aquele que busca a sua subjetividade é o ponto fixo para que se produza a entrada da alteridade, anterior, para que possa exercer sua responsabilidade. O estrangeiro se apresenta, o Mesmo o recebe, estabelece-se a relação, portanto, pela linguagem, ou discurso. Ao falar, rompe-se a operação do pensamento, exterioriza-se, é o que Levinas chama religião.

Como visto anteriormente, a ética como filosofia primeira, em sendo uma ética metafísica, oriunda de um movimento metafísico que se processa no interior do pensamento, será, pois, anterior à ontologia.

O movimento metafísico proposto por Levinas se dá pelo que ele chama de sensação, onde se confundem a qualidade objetiva e a afeição subjetiva, partes integrantes de uma intenção crítica, provida de razão e decorrente da liberdade espontânea do Mesmo, como reação humana.

A espontaneidade da liberdade teve pouca, quase nenhuma aceitação da filosofia ocidental, porém, Levinas a coloca em tela de juízo, vez que é nela que ocorre a ideia de Infinito, que é moral.

A espontaneidade da liberdade é resultado do processo crítico que se inicia no Desejo do Outro como perfeição do Infinito, momento em que o Eu reconhece a sua própria imperfeição, envergonha-se, aflora sua consciência moral e questiona sua

liberdade em acolhê-lo, já que na presença do Outro perde seu poder, tem que respeitá-lo e não pode exercer seu império, sua violência.

É pela consciência moral que o Mesmo acolherá o Outro, fracassado, e para atuar com liberdade é necessário que o Outro lhe faça a investidura.

Para estabelecer o primado da metafísica sobre a ontologia, o filósofo francobelga destaca a função da mediação e a categoria do horizonte, pela fenomenologia, na primeira ele sublinha que o *médium* da verdade é o ser do ente, na segunda, que o horizonte é parâmetro de medida da transcendência do pensamento para compreender o *ente*.

Destacada a diferença entre objetividade e transcendência. A intencionalidade da transcendência supera a ideia da mesma, esta, decorrente do *ideatum*, exterioridade infinita, que desborda a capacidade do pensamento, todavia, o *ideatum* é o único transcendente, que não tem objeto, porque o objeto Outro, o é do Desejo.

O Desejável é desejado desinteressadamente como bondade, estará sempre em frente, e frente-a-frente. O Rosto é como o Outro se apresenta no momento imediato da fala, face-a-face com o Mesmo e ensina que este pode aportar mais do que contém em uma excedência não-violenta, ou, epifania.

Destacados esses conceitos comuns de todo o trabalho levinasiano, em: Armação do edifício da responsabilidade ética, passei a relevar alguns conceitos mais específicos para a estrutura de seu sistema ético.

Um edifício é construído a partir da base, tecnicamente chamada alicerce, destinada a suportar o peso total das estruturas que serão aparentes. A *separação* está na base porque é experiência moral e produz a assimetria metafísica, à medida em que se realiza um movimento ascendente, lógico, a sair de si, o distanciar-se da totalidade, no interior do Eu. O começo da separação está no que Levinas chama de psiquismo, já uma maneira de ser que se opõe à totalidade, que se assemelha ao *cogito* cartesiano: *penso logo sou*.

Essa primeira sensação está na memória do pensamento, centra-se em si mesmo, egoisticamente, por isso é ateu. O psiquismo é ontológico nesse estado, só à medida em que o Ser vai rememorando a história, é que lentamente vai despertando a vontade de ir mais adiante, até que vai se desprendendo do passado histórico, abandonando-o no

nada, quando é possível nascer os Ser. A evolução é do Ser separado de tudo e assim permanecerá, único, até mesmo após o encontro com o Outro. Como toda evolução do Ser está no seu interior, Levinas denomina esse processo de “segredo”.

Quando “evoluído”, o Ser passa a buscar a verdade, que deseja seja efetuada junto com o Outro, ambos separados um do outro. O encontro com o Outro, que se revela como Rosto, estabelece a relação ética, com início na fala, no Discurso, como linguagem. A ideia de infinito contém as categorias da separação e interioridade, verdade e linguagem.

O Rosto é voz, fala, expressão, presença na exterioridade, que tem acolhida sua alteridade pelo Mesmo, por justiça, decorrente da infinidade do Infinito, a preocupação por outro ser na ideia de o Infinito, uma ideia adequada, que desborda transformando-se em bondade.

Para assegurar a franqueza que pelo Discurso assegura a verdade, Levinas adverte sobre a possibilidade da presença do gênio maligno, que deve ser ignorado, afastado e desprezado.

O objetivo do Desejo é o encontro com o Outro, o qual deve ser purificado até o ponto de chegada, com o abandono total da “mundanidade do mundo”.

Estando o alicerce pronto é possível erguer a estrutura que começa com a linguagem, que faz com que a presença seja o presente “sem cessar”, dando-lhe sentido. Com a linguagem Levinas elabora a relação ética desde o reconhecimento do Outro, do desenrolar do discurso, para estabelecer o sentido comum na comunicação, no pensamento e na universalidade.

No ensinamento não é suficiente a palavra, é necessária a atenção, esta é motivada pela tematização, é com o ensinamento forma uma associação entre alguém presente (Outro) que responde [sim] por quem (Eu) é incapaz de dizer. Repetindo, tal associação é estrutura moral “de modo que a verdade se funda sobre minha relação com o Outro ou a justiça”, essa é a resposta que Levinas dá à sua própria pergunta: Qual a relação entre justiça e verdade?

Se a verdade se funda sobre a relação com o Outro, coloca a liberdade em tela de juízo, porque ela [verdade] é exercício soberano da liberdade. O Outro como Mestre é quem pode investir a existência do Mesmo com a liberdade. Para Levinas o fundamento

da liberdade está no saber de qual conhecimento da liberdade, é o que conduz à acolhida do Outro.

De repente o filósofo de Kaunas passa a mencionar criatura em lugar de Mesmo e Outro, por que? Porque a criatura é o Eu inserido na consciência, é saber de si mesmo por si mesmo, agarrada no passado irreversível e sem constar da memória e da recordação, ignorando sua origem, de tal modo que por recorrência se tornará Ser em si, identificando o ente do ser.

Não é saber da existência da criatura que basta a assegurar-lhe a liberdade para acolher o Outro, este é quem investe a liberdade em um Ser existente, criado, identificado [Mesmo], para ser por ele aceito, independentemente da perda de seu poder de imperialismo.

Pronto e acabado o edifício está em condição de que a morada do Mesmo possa receber um hóspede, que é a alteridade do Outro. O Mesmo o encontra na sua transcendência ao Infinito. O Outro aparece como Rosto, uma abstração que é contraposta à metafísica como entendida no ocidente até então. Essa categoria metafórica é o eixo da metafísica levinasiana, o prumo da teoria da responsabilidade ética.

A metáfora do Rosto é justificada para trazer à tona o humano, é um simbolismo de expressão. É a imagem sem imagem, a relação sem relação, é a abstração com seu correlato concreto.

O Rosto tem duas perspectivas: uma de despertar o sentido latente e anterior da subjetividade e a outra, de inserir a noção do imediato no face-a-face, porque não intermediário, o discurso se faz diretamente e prontamente.

A relação ética é o ensinamento e é justiça, entre dois seres que se mantêm separados na aplicação do princípio da individualização absoluta. Essa relação que inicia como uma intriga, um medo do desconhecido, transforma-se em comércio pela oferta da disponibilidade dos bens possuídos.

Há a justificação de neste trabalho a ética ser colocada como cobertura do edifício da responsabilidade, como proteção da ação humana, ainda que a visão de Levinas seja a de tê-la como apoio.

Também foi feito o registro de que o Rosto é vida. A teoria filosófica levinasiana da transcendência rompe fronteiras para o sentido da vida (le haim! À vida! Em hebraico), não é uma filosofia mística, nem da imanência, como o próprio filósofo disse:

...nos propomos, em câmbio, descrever no desenvolvimento da existência econômica como a chamamos, uma relação com o Outro que não acaba em uma totalidade divina ou humana, uma relação que não é totalização da história senão a ideia do infinito. Tal relação é a metafísica mesma.³⁹⁴

Para Levinas sua teoria não está no prato da balança junto da reflexão, está em outro prato face-a-face com o Rosto do Outro, em uma inter-relação mais além do infinito, de intersubjetividades de conhecente e conhecido, que se plasmam na ideia de o infinito, é suficiente recordar que o primeiro capítulo de *Totalidade e Infinito* (I.1 Desejo do invisível) começa com a assertiva *A verdadeira vida está ausente*³⁹⁵, está ausente até que se concrete o humano com a responsabilidade sem fim, ética, ou como sugere Arnáiz, a verdadeira vida está por fazer.

Uma vez colocadas as questões da configuração da teoria da responsabilidade ou transcendência ética de Levinas, os conceitos fundamentais até a epifania do Rosto, sigo, trazendo-a à atualidade nos termos propostos pelo filósofo, para desenfitejar o mundo, ainda que se depare com algum conceito novo.

[...] O evento do instante, a substancialidade, contém a possibilidade de existir no umbral de uma porta atrás da qual nós podemos retirar-nos, e que o pensamento moderno pressentiu atrás da consciência. A consciência não é apenas incompleta sem seu fundo interior de ‘inconsciente’, de ‘sonho’ e de mistério. Seu próprio evento de consciência consiste em *ser*, providenciando para si uma porta de saída, em já retirar-se como nesses interstícios do ser onde vivem os deuses epicurianos e, assim, em arrancar-se a fatalidade da existência anônima. Luz centelhante, cujo próprio brilho consiste em apagar-se, que ao mesmo tempo é e não é.³⁹⁶

Ainda estando no umbral, na fronteira é quando ocorre a segunda experiência do Eu,- já referida algumas vezes anteriormente, -que é a da transcendência do Eu de sua subjetividade, com um detalhe ainda não mencionado, é que no momento da saída o Eu sofre a cisão do ser em um exterior e em um interior.

³⁹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 50. (Tradução do espanhol pela autora).

³⁹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 27. (Tradução do espanhol pela autora).

³⁹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Op. Cit., pp.118.

À pergunta: Como é constituído o objeto que existe? Responde Levinas: *O evento que buscávamos é anterior a esse posicionamento. Ele concerne à significação do próprio fato de que no ser **hay entes**.*³⁹⁷

A existência (**hay**; il **y a**) do ser é estar no mundo, já, do ser e ente existentes é experienciar o fenômeno de identificação do Mesmo como tal, como existente, é saber quem é – para voltar – e reconquistar o mundo, é a afirmação do Eu/Mesmo como sujeito que se pergunta: O que é existir? Aí sim uma questão ontológica. Que há atrás da porta? Quem é o Rosto? Que passará ao Rosto depois que ultrapassar a porta? Haverá um novo mundo ou haverá um outro ser?

O Rosto é o Outro, como tal um equívoco ético. Sobre o Outro já se falou algo. O Rosto é uma metáfora, é uma máscara que oculta o Outro, portanto, é uma categoria que desponta, que surge quando a máscara é tirada e ele é revelado. É o desconhecido, o estrangeiro, da viúva, o órfão, os mais débeis, os que tem medo de serem assassinados, grande recordação do cativo de Levinas. É o outro homem (todos, qualquer um) quem é o Outro.

Levinas, desde a juventude tinha cadernos e pastas de notas com apontamentos das questões filosóficas ou de pensamentos próprios³⁹⁸ que depois se faziam presentes em seus livros. Lendo algumas dessas notas sobre o Rosto é possível compreendê-lo como uma significação do próprio in-finito porque não tem forma, não tem limites, não é objeto definido, que quando desmascarado, não é revelado e sim desvelado.

Rosto é expressão como ato (uso da razão) de compreensão da própria expressão, é uma questão de caráter de consciência. Como o Rosto se apresenta ao Eu nu, despido e não tem forma, não é caso de visão, só fala, então é caso de audição que estabelece a relação. A voz se faz verbo imperativo: Não Matarás! A relação com o Outro é um Discurso que transborda da capacidade compreensiva do Eu para dar-lhe a ideia de in-finito no *imediato*, o face-a-face, cambia a ideia pré-constituída que tinha o Eu, significando a anterioridade filosófica doente sobre o ser. É o que Levinas chama de *epifania* do rosto, repetindo, porque é o que provoca essa situação.

³⁹⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Op. cit., p.119.

³⁹⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cuadernos del cautiverio. Escritos sobre el cautiverio. Notas filosóficas diversas*. Madrid: Trotta, 2013. Trad. Miguel Garcia-Baró López y otros. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía), pp. 227-228.

O Rosto é a ideia platônica do Bem, que não é ser nem ente, porque está além do ser e do ente, porque está externamente e transcende o domínio das ideias, das necessidades da alma e da totalidade, porque, segundo o pensador franco-lituano, “o mal não tem Rosto”. Sendo assim, essa relação resulta de uma execução de verdade e justiça sobre incomparáveis, Eu e Rosto, sem embargo, isso fica atrás da porta, é o que há e um pouco mais que é o que agora surge: a presença do Terceiro. Quem é o Terceiro?

O Terceiro é o Outro ou Outros próximos ou distantes:

No encontro do rosto, não foi necessário julgar: o outro, o único, não suporta julgamento, ele passa diretamente à minha frente, estou com obrigações de fidelidade para com ele. É necessário julgamento e justiça, logo que aparece o terceiro. Em nome precisamente dos deveres absolutos para com o próximo, é necessário um certo abandono da obrigação absoluta que ele postula.

[...] os seres não se comparam como rostos, mas sim como cidadãos, como indivíduos, como multiplicidade em um gênero e não como ‘unicidades’³⁹⁹.

O Terceiro é a des-figuração do rosto, nele figura a humanidade inteira, é transcendental, em conformidade com a lição de Fernanda Bernardo referindo-se ao final da conclusão em *Totalidade e Infinito*:

[...] isto é, todos os outros distintos do Outro, mas que, tal qual ele, são também outros, outros outros, e que tão só parecem o que tão só se revelam, imediatamente ainda que, no rosto do Outro. Terceiro que opera a des-figuração do rosto, operando a passagem ‘do sujeito incomparável em membro de uma sociedade’⁴⁰⁰.

Levinas não tem uma filosofia política por exemplo, todavia ele pensa filosoficamente a política, a educação, a justiça, etc. O primeiro capítulo de *Totalidade e Infinito* começa com: *A verdadeira vida está ausente*, está ausente até que se concrete o humano com a responsabilidade sem fim, ética, ou como sugere Graciano González, a verdadeira vida está por fazer. Vida por fazer encontrada quicé através da porta detrás do umbral.

Principalmente em *Totalidade e Infinito* Levinas se reporta a mulher como o feminino, metáfora de beleza, de carícia, de doçura, de acolhimento, é o Outro refratário

³⁹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Diálogo sobre o pensar-no-outro em Entre nós: Ensaio sobre a alteridade*. Op. cit., pp. 270 e 273.

⁴⁰⁰ BERNARDO, Fernanda & BENSUSSAN, Gérard. *Os equívocos da Ética. A propósito dos Carnets de Captivité de Levinas*. Op. cit., p.353.

à sociedade, membro de uma sociedade de dois, íntima e sem linguagem. Não se trata de postura machista de Levinas, nem do ponto de vista estritamente masculino, é sim, em minha leitura, exatamente como dispõe o diálogo entre Gérard Bensussan e Fernanda Bernardo:

GB: [...] Se si tem bem em conta, repito, que a tarefa filosófica que marca todos os textos onde ‘aparece’ o feminino não é a de determinar a sua essência, mas a de tentar compreender sua fenomenalização –é decisiva para Levinas esta relação para a *fenomenologia como problema*, não como solução totalmente encontrada.

FB:[...] a tarefa filosófica que Levinas se dá a si mesmo não é, de maneira alguma, a de determinar a essência, ou o próprio do feminino, mas, ao contrário, a de tentar pensar na singularidade de sua ‘fenomenalização’ enquanto modalidade da alteridade para além do ser e da essência e, conseqüentemente em uma primeira fase de seu recorrido filosófico (...) a tarefa de assim pensara interioridade (subjativa) como feminidade ou como alteridade feminina⁴⁰¹.

Agora bem, ao final da introdução do Capítulo IV de *Totalidade e Infinito* está a seguinte frase do autor:

Necessitamos indicar, pois, um plano que suponha e que transcenda a epifania do Outro no rosto; plano no qual o eu se transporta mais além da morte e se exime também de seu retorno a si. Este plano é o do amor e a fecundidade, no qual a subjetividade se plantea em função destes movimentos⁴⁰².

Eros é uma categoria que o próprio Levinas designou como gênese da teoria metafísica⁴⁰³, está presente em todas as formas de relação humana em sociedade, sendo usado com a ambigüidade, como fonte do tempo humano, como busca do mistério humano do outro em relação entre amantes, como proteção e carinho aos menos afortunados ou necessitados, é realmente o núcleo do amor, assim, que os usa amor e Eros indiferentemente.

A sexualidade é para Levinas a origem do social, mas também usada para contrapor-se a certas ideologias e filosofias do corpo. Enquanto Eros é o amor no sofrimento e pelo sofrimento do outro, como acolhimento, como hospitalidade e como fraternidade.

⁴⁰¹ BERNARDO, Fernanda & BENSUSSAN, Gérard. *Os equívocos da Ética. A propósito dos Carnets de Captivité de Levinas*. Op. cit., pp 159 e 161.

⁴⁰² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 264.

⁴⁰³ BERNARDO, Fernanda & BENSUSSAN, Gérard. *Os equívocos da Ética. A propósito dos Carnets de Captivité de Levinas*. Op. cit., pp. 51 e 153.

Sem embargo, a solução para deslocar a morte, encontra no amor na morada pela *filiação*, com o sentido de *ipseidade*, entendida aqui como fecundidade para o recomeço. Essa é a relação da paternidade, o poder de permitir o recomeço de uma existência de um absolutamente outro, ao mesmo tempo em que o filho libera o pai do peso de sua identidade, dito de outro modo, o filho é a *pegada* do eu na existência.

2. Kairós. De outro modo que ser.

Uma teoria é tanto mais impressionante quanto maior seja a simplicidade de suas premissas, mais os diferentes tipos de coisas que articula e mais extensa sua área de aplicabilidade.

Albert Einstein

Os seres, incluindo os humanos, estamos como peças de encaixe permitindo as mais variadas combinações como no sistema Lego⁴⁰⁴, inseridos num processo de desumanização comandado e em mãos de um grupo numericamente menor, ainda que economicamente poderoso, ideologizante, inserido em uma guerra do Mal contra o Bem, uma guerra Ética, sem que aos demais seja proporcionada a liberdade de opção de ficar de fora, ou de eleger a posição de combate. Quiçá o que resta é a resistência, o recolhimento à interioridade para preservação da consciência, enquanto o grupo subjugante não consegue seu domínio completo com a ciência que detêm, como proposto por Hariri.

Quem tenha chegado até aqui acaso pense: que ideia é esta, tão ingenuamente abstrata, de um retorno à interioridade para opor-se à homologação crescente de nossas sociedades, quando às portas está a transformação em ciência ficção que imaginava a criação artificial de seres de aparência humana, adaptados e funcionais a algum tipo de paradigma social que requererá uma genuflexão universal.

A tecnologia e o laboratório, alimentados pelas finanças, quiçá sejam o fogão donde se forja o ser humano liberado da liberdade e programado para ser dócil ou agressivo, segundo as

⁴⁰⁴ – Em dinamarquês: “leg godt” = brinquedo direito ou eu monto, criado em 1932 pelo dinamarquês Ole Kirk Christiansen.

circunstâncias. Os “doze mil para cada geração” quiçá sejam esses diáfanos técnicos de bata branca que manejam provetas e dinheiro para investir em laboratórios e que dizem que basta que os deixemos fazer, porque “o novo paradigma social já está preparado”. Falta só juntar as peças.

Nestas circunstâncias que sentido tem propor um humanismo que os tempos da tecnologia aplicada à vida estão prontos a derrotar? Quiçá nenhum, salvo o de unir-se aos que sejam poucos ou muitos, que querem poder dizer: “Preferiria não fazê-lo”; preferiria não “ser uma peça”.⁴⁰⁵

Fatos reais, não ficção, vivenciados, os até aqui mencionados dentre outros, ocorrendo no mundo “quebrado” como chamou Gabriel Marcel, finito, documentados à medida que avança o processo de dessensibilização da sociedade administrada com necessidades que são pesadas, difíceis de suportar, que desgarram uma geração da outra que lhe antecede, causando ruptura histórica ou mesmo seu fim.

O sistema ou establishment tenta manter o controle do cumprimento de suas regras paradigmáticas com a tecnologia. Dizem que para vencer uma guerra é preciso conhecer a debilidade do inimigo, o calcanhar de Aquiles, e atacá-lo nesse exato ponto.

Os documentos emitidos pela ONU – Carta da Terra e Declaração do Milênio das Nações Unidas – justificam suas estratégicas ações levadas a efeito, em contínuo desenvolvimento, (com adaptabilidade líquida como a própria vida atual), em uma responsabilidade que classificam como universal para uma subsistência sustentável, “especialmente na educação moral e espiritual”.

As quatro últimas gerações, bem como as que lhes seguirão, já estarão inseridas em um sistema de unicracia tecnológica. Kairós é tempo de vida, de humanos? Serão humanos seres geneticamente modificados, o, quiçá, geneticamente criados?⁴⁰⁶ Kairós é tempo qualitativo, presente na existência no mundo, permitindo resistir a desumanização de forma consciente na prática com responsabilidade. A chave é *como*?

⁴⁰⁵ ZAGREBELSKY, Gustavo. *Libres siervos. El Gran Inquisidor y el enigma del poder*. Madrid: Trotta, 2017. Trad. Francisco José Martín (Colección Estructuras y Procesos. Serie Derecho), p. 308. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁰⁶ Alguns dos projetos conhecidos em desenvolvimento para o establishment em cumprimento da sabida Agenda 2030: Virtual Reality and Augmented Reality; Simulacra & Deepfakes; Bionica and Prosthetics; Synthetic Biology (Crisper K9) and Biobriks; Criônica e Neurotase; Cyborgs e cibernética (exoesqueletos); Grey Gov and Nanomachines; Nanomedicina e Nanomateriais; Nanobots e microbots; Gerontology, telomeros e progeria; Nutraceuticals e geroprotectors; Robot organs and artiforgs; Engenharia genética (IVF, MRT e IVE); Úteros artificiais e ectogênese; Eugenia, Bicborgs e baselines; Genômica e bioinformática; Splices, Rianths e Quimeras; Proteônica & Ribossomos sintéticos; Parabios, biovampirismo e ambrosia. Fontes: patentes da NASA e Pentágono, já desclassificadas e de acesso público nos respectivos sites e diversos pesquisadores. Observando que são pesquisas que vem se desenvolvendo há mais de 40 anos.

2.1. Totalidade e Infinito. Antes, faço notar que as várias citações do livro em comento tem a finalidade de manter a autenticidade das descrições feitas pelo autor, e também que não é possível olvidar a complexidade da relação entre ética e estética na contemporaneidade, Jesus Costa é de opinião que Levinas, marcado pelo “mal radical” de Auschwitz, propõe a ética da responsabilidade infinita pelo Outro, no sentido de que a estética é absorvida pela ética como filosofia primeira ⁴⁰⁷, isso não quer dizer que não é possível encontrar a estética na obra levinasiana, ainda que esteja espargida pelo texto iminentemente ético, fato que me proponho a realizar a seguir, a partir da própria *orientação estética* de Levinas em *Totalidade e Infinito*:

A orientação estética que o homem dá ao conjunto de seu mundo representa em um plano superior um retorno ao gozo e ao elementar. O mundo das coisas chama a arte na qual o acesso intelectual ao ser se muda em gozo, no qual o Infinito na ideia é idolatria na imagem finita, porém, suficiente. Toda arte é plástica. Os instrumentos e os utensílios, que supõem o gozo, se oferecem, a sua vez, ao gozo. São jogos: o belo acendedor, o carro belo. Engalana-se com artes decorativas, se submergem no belo, donde toda superação do gozo retorna ao gozo ⁴⁰⁸.

A orientação estética de Levinas já indica o caminho ao sublime e ao pintoresco. Ver o próprio mundo utilitarista, ou as coisas que compõem o próprio mundo, destinadas ao gozo em um plano superior, infinito, é uma idolatria à imagem finita que é arte plástica, são os objetos submetidos a uma valoração decorativa que além de sua utilidade produzem o gozo pelo encantamento.

O panorama aonde se desenvolve a “intriga” ética em *Totalidade e Infinito* está composto de paisagens pintorescas distintas: bosque sobre o qual já se falou, cidades pequenas, Kaunas e Kharkov, cidades grandes, Paris, Berlim, Davos e outras de passagem, de interiores e exteriores da casa, do corpo, do erótico e do Rosto.

É possível falar em paisagem estética em *Totalidade e Infinito*? Com apoio em Antoni Marí sim:

As imagens que surgem das ideias são sempre subjetivas, já que são frutos da experiência, a imaginação, o entendimento e a sensibilidade do sujeito, de tal maneira que poderíamos afirmar

⁴⁰⁷ JESUS COSTA, Paulo Sérgio de. *Ensaio sobre a relação ética e estética: em busca de uma possível estética dialógica da imagem em Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre/Brasil: EDIPUCRS, 2003. Colección Filosofía: 159, p. 177.

⁴⁰⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. em espanhol. Op. cit., p. 159. (Tradução do espanhol pela autora).

que uma mesma ideia nunca cria a mesma imagem em dois sujeitos diferentes. (...) enquanto que as imagens da literatura são imprecisas e abstratas.

(...)

Se a paisagem existe é por tudo aquilo que o escritor projeta sobre ele: sentimentos, imagens, recordações, vivências. E não é uma representação da paisagem, senão o meio através do qual o escritor expressa e mostra sua própria presença imaginativa e formalizadora. (...) Através da paisagem acedemos ao conhecimento de si e do outro neste bosque de símbolos que a natureza lança a nossos olhos embelezados ⁴⁰⁹.

Na orientação estética, Levinas se refere ao belo como um jogo praticado pelo sujeito, para sobrepor um gozo maior a utilidade das coisas, então, o que é para ele a beleza?

A beleza introduz em efeito uma nova finalidade –uma finalidade interna- nesse mundo nu. Desvelar pela ciência e a arte é essencialmente, revestir os elementos de uma significação, deixar atrás a percepção. Revelar uma coisa, é iluminar pela forma, encontrar-lhe um lugar no todo ao perceber sua função ou sua beleza.

A obra da linguagem é distinta: consiste em entrar em relação com uma nudez desligada de toda forma, porém, que tem sentido por si mesma, *καθ' αὐτό*, que significa antes que projetemos a luz sobre ela, que não aparece como privação sobre o fundo de uma ambivalência de valores (como bem ou mal, como beleza ou fealdade), senão como *valor sempre positivo*. A nudez é rosto ⁴¹⁰.

O belo é o que é acrescentado às coisas e ou utensílios, para ampliar o gozo em sua utilização, já a beleza tem dois aspectos, um é como que descobrir a finalidade intrínseca da coisa, sua significação, para adequá-la a sua função, outro, é o encontrado na literatura, ou melhor, na linguagem, é a significação ou sentido próprio, cujo valor é sempre positivo, que aparece na relação entre o interlocutor e a nua significação, afastada a ambivalência. Belo e beleza são um equívoco na literatura de Levinas, pois que tem outros significados.

Para Levinas, a beleza é *feminino*, categoria, não feminilidade. A questão do feminino foi largamente debatida no diálogo entre Fernanda Bernardo e Gérard

⁴⁰⁹ MARÍ, Antoni. 2. *Paisaje y literatura en El paisaje en la cultura contemporánea*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008. Colección Paisaje y Teoría, PT 4, pp. 142, 152 y 153. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. en español. Op. cit., p. 97 y 98. (Tradução do espanhol pela autora).

Bensussan ⁴¹¹. Fernanda Bernardo elencou várias interpretações possíveis, entretanto, concordo com o ponto de vista do professor de Estrasburgo de que: o feminino, de maneira geral, é sólido modelo estrutural da assimetria do outro, todavia, no período entre os *Carnês* até *Totalidade e Infinito*, incluso, o feminino é metáfora e também categoria até desaparecer a partir *De outro modo que ser- Há evidentemente nos usos do feminino em Levinas, hesitações, diferenças e deslocamentos: diria que há equívocos, o que nos conduziria muito seriamente ao Erótico* ⁴¹². Ou seja, em Levinas, onde aparece o feminino é para ser compreendida sua feminilização, é um mecanismo de retórica para esquivar-se da aplicação direta da fenomenologia.

Na sequência de referido diálogo destaco a posição da professora de Coimbra:

Daí eu ter essa questão do feminino por muito importante no âmbito de um pensamento ético e da ética, como o de Emmanuel Levinas – apesar de a intenção primeira de Levinas ter, de fato, sido a de pensar a essência da mulher: muito importante para re-pensar com uma justa e pertinente radicalidade – sem politicismo, precisamente, mas tendo justamente em conta que a autenticidade (do outro) é a condição do sócio-político, da abertura do sócio-político como os “Carnets” já o referem explicitamente⁴¹³

Por sua vez, Levinas define beleza como a expressão que não brilha como um resplendor que se expande às costas do ser radiante, é mera aparência até que haja a invocação do interlocutor como pergunta, expondo-se e exigindo da obra a resposta à sua pergunta.

E se o feminino é fenomenalização, é metáfora e categoria, e a beleza é aparência, convertida por Levinas em “graça sem peso” ao talhar na matéria fria da cor e da pedra, sugerindo calma presença, soberania do voo; a beleza feminina é *invertida* com o belo da arte:

O belo da arte inverte a beleza do rosto feminino. Substitui a profundidade turbadora do porvir, do ‘menos que nada’ (e no de um mundo) que a beleza feminina anuncia e oculta, por uma imagem. Apresenta uma forma bela reduzida a si mesma no voo, e privada de sua profundidade. Toda obra de arte é quadro e estátua, imobilizados no instante ou em retorno periódico. A poesia

⁴¹¹ BERNARDO, Fernanda; BENSUSSAN, Gérard. *Os Equívocos da Ética. A propósito dos Carnets de Captivité de Levinas*. Porto/Portugal: Fundação Eng. Antonio de Almeida, 2013, pp. 153 a 165.

⁴¹² BERNARDO, Fernanda; BENSUSSAN, Gérard. *Os Equívocos da Ética. A propósito dos Carnets de Captivité de Levinas*. Op. cit., p. 157.

⁴¹³ BERNARDO, Fernanda; BENSUSSAN, Gérard. *Os Equívocos da Ética. A propósito dos Carnets de Captivité de Levinas*. Op. cit., p. 177.

substitui a vida feminina por um ritmo. A beleza chega a ser forma que recobre a matéria indiferente em lugar de encobrir o mistério⁴¹⁴.

A beleza é aparência e o belo da arte a inverte, apresentando uma imagem, que é o rosto feminino. Feminino é retórica, é metáfora, é fenomenalização, é fazer presente a assimetria com o rosto, este que por sua vez é a *nudez*. A nudez em Levinas é fragilidade, ao mesmo tempo em que, como diz Bensussan, é a desnuclearização do outro, é uma nudez absoluta que expõe a vulnerabilidade do outro, com isso é aberta uma “passagem” entre a ética e a estética.

Em outras palavras, na obra da linguagem é chegar à nudez absoluta, a significação única, a finalidade interna, ou seja, a beleza, por meio do belo, que lhe dá um referente externo. O belo atrai e conduz à beleza. É afastar-se do fenômeno para chegar ao núcleo, à significação.

Sendo assim, é possível analisar um texto de ética em uma releitura de sua linguagem estética.

2.1.1. O sublime. Dando um salto na história vemos que os que estudam paisagem hoje não enfocam o sublime como antítese do belo, sem embargo, a maior parte ainda detém o ranço desses conceitos como opostos, um exemplo está nas referências de Alain Roger:

...e, por último com Burke, que, em 1757, conceitualiza o oxímoro para opor melhor a categoria do sublime, então nascente, ao do belo, todavia prevalecente. O belo procura prazer (pleasure), o sublime, deleite (delight): ‘Não prazer, senão uma espécie de horror delicioso, uma espécie de tranquilidade tingida de terror’ (...). Não se trata de uma diferença de grau, senão de uma aparição da natureza. O campo é belo, ‘prazeroso’, o oceano é sublime, ‘terrorífico’⁴¹⁵,

ou na de Rafael Milani:

Como se disse, Burke distingue entre o belo e o sublime. O primeiro desperta o amor atuando por meio dos sentidos; suas qualidades são o ser pequeno, liso, diverso, delicado, colorido em

⁴¹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. en español. Op. cit., p. 273. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴¹⁵ ROGER, Alain. *Breve tratado del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. Colección Paisaje y Teoría PT 2, pp. 111 y 112. (Tradução do espanhol pela autora).

sua justa medida. O sublime em câmbio é o vasto, rude, tétrico, tenebroso e intenso: é ‘uma espécie de tranquilidade tingida de terror’⁴¹⁶.

Outros há que entendem o sublime como uma experiência, nessa linha Xavier Antich – *Sobretudo, si se entende por ‘sublime’ não só um conceito que pode ser expresso linguisticamente, senão uma experiência que deve ser vivida subjetivamente*⁴¹⁷-, ou como John Brinckerhoff Jackson, que considera só a beleza – “*Portanto, podemos considerar uma terceira definição de beleza paisagística que emerge por si mesma: uma paisagem é bela quando foi ou pode ser o cenário de uma experiência significativa, enquanto a consciência e o conhecimento de um mesmo*”⁴¹⁸, tudo isso porque se fixam exclusivamente a paisagem como natureza real, ou em sua representação. É possível ir mais longe, até o espírito da paisagem e sua identificação pela consciência do leitor/espectador.

Segundo Hernández⁴¹⁹, o início da atenção a tais categorias começa com a inovação da aparição do sublime na estética idealista por obra de Hegel, posto como uma inadequação de forma e conteúdo que impede a concretização do belo, não como uma antítese do belo, senão como uma impotência para representar o absoluto, sem ser trágica, propõe dessa maneira o desgarro entre o sublime e o trágico, aproximando sua proposta do símbolo ao gosto dos românticos.

Por outro lado, a *Vorschule der Ästhetik* a qual pertencia Jean Paul Richter, já havia concebido uma teoria que considerava a comicidade romântica, como “a rainha da subjetividade” e Hegel considerava a consciência cósmica como muito próxima da *consciência desgraçada*, da realidade, um sentido contrário da consciência das aparências; a máscara. Jean Paul chama de *sublime invertido*, o humor, o cômico romântico, como manifestação do finito no infinito, de tal maneira que o belo abarca tanto o sublime como o cômico.

⁴¹⁶ MILANI, Rafaelle. *El arte del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. Colección Paisaje y Teoría PT 3, p. 140. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴¹⁷ ANTICH, Xavier. *Caligrafías en el paisaje. Divagaciones estéticas en torno a algunas prácticas del ‘Land Art’ en El paisaje en la cultura contemporánea*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008. Colección Paisaje y Teoría PT 4, p. 170. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴¹⁸ BRINCKERHOFF Jackson, John. *Descubriendo el paisaje autóctono*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. Colección Paisaje y Teoría, PT 8, p. 135. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴¹⁹ Veja-se para maior profundidade Hernández Sánchez, Domingo, *La comedia de lo sublime*. Torrelavega/Cantabria: Quálea, 2009. (Tradução do espanhol pela autora).

Ainda de acordo com Hernández, na década de 20 do século XIX a arte romântica começa a perder seu vigor com o excesso de subjetivismo, também na prosa com o prosaico, e na observação de Hegel, o *aventureirismo* na novela de cavalarias, nesse período, tem uma perda do “encanto sublime” a qual a teoria hegeliana propõe uma comédia positiva, a do “humor objetivo”, uma dedicação exclusiva do espírito ao objeto, incluso com a mescla do trágico, o sinistro, e o cômico na mesma obra, como sublinha o autor comentado:

...É um humor, pois, que se submerge no real, que intima com ele: é o humor do drama moderno, e aí, diz Hegel, atuam conjuntamente, nivelados, o trágico e o cômico. Uma ideia, por certo, habitual na época, que remetia ao gosto de todos estes autores por Shakespeare ou Cervantes, por todos aqueles que unem o sublime e o cômico ⁴²⁰.

Seguindo com Hernández, tem-se a teoria de Schopenhauer sobre o sublime com seus diversos graus e a ideia de um sublime rebaixado em um grau inferior, um *sublime rebaixado* por mediação do cômico e sua inexorável inversão, ainda que aplicável a determinados caracteres da paisagem, e Adorno, donde desaparecem o cômico e o sublime em seu sentido clássico, mantendo-se quando isso acontece de um modo estranhamente invertido, sem embargo, o que significa é tanto o sublime como o cômico que se converteram em seu contrário, e conclui o autor comentado:

Defendemos, em todo caso, uma versão do cômico que parte de sua dialética com o sublime, que é capaz de invertê-lo, porém, que não se independentiza na subjetividade; um humor objetivo, donde sua parte mais crítica se inicia, precisamente, no respeito pelo objeto e o real; uma comédia que é capaz de, sem cair na banalidade, encontrar as rachaduras das sociedades contemporâneas e mostrá-las quando seja necessário, sabendo que, no fundo, não há melhor exemplo do sublime cômico que nossa própria realidade ⁴²¹.

A noção tomada de sublime em estética, desgarrada do trágico, sem ser tragicômico, e sim um sublime manifesto na realidade, é o instrumento que se faz sempre presente e que está na análise de *Totalidade e Infinito*, de Levinas, resta saber se essa obra pode ser entendida como sublime, todavia, falando em paisagem, é igualmente necessária a noção do pitoresco para o mesmo labor.

⁴²⁰ HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo, *La comedia de lo sublime*. Op. cit., pp. 30 y 31. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴²¹ HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo, *La comedia de lo sublime*. Op. cit., pp. 48 y 49. (Tradução do espanhol pela autora).

2.1.2. O sublime, o riso como inversão. O sublime está presente em *Totalidade e Infinito* não como terrorífico, pode até ser, e **sim como o medo da morte**, o porvir ameaçante como insegurança e a escatologia da fé ⁴²², contra o que, o filósofo propõe pela ética, a inversão com o des-aprazamento do tempo e da distância entre nascimento e morte, com o sentido da vida, a recriação da subjetividade, uma escatologia ética de responsabilidade, de esperança e vida:

O sólido da terra que me sustem, o azul do céu sobre minha cabeça, o sopro do vento, a ondulação do mar, o brilho da luz, não se aderem a uma substancia. Vem de nenhuma parte. Este fato de provir de nenhuma parte, de ‘algo’ que não é de aparecer sem que haja nada que apareça –e em consequência, de vir sempre, sem que eu possa possuir a fonte- esboça o porvir da sensibilidade e do gozo. (...) O gozo, como interiorização, se opõe ao estranhamento da terra ⁴²³.

O pintoresco da descrição encerra o sublime do fato da existência de fenômenos constantes, sem que a fonte, a origem, seja conhecida, assusta e produz internamente, ou, interioriza o gozo.

Também presente em *Totalidade e Infinito*, a inversão, ou melhor, o sublime reduzido, com o cômico, como *riso e caricatura*, conforme tomamos da obra em estudo:

Na mentira ordinária, o que fala se dissimula, certamente, mas a palavra da simulação não se evade da palavra e, por ela, pode ser refutada. O contrário da linguagem é um rir que busca destruir a linguagem, rir que repercute infinitamente ali donde a mistificação se encaixa em uma mistificação, sem repousar jamais sobre uma palavra real, sem começar jamais.

(...)

...E sem embargo, esta nova dimensão se abre na aparência sensível do rosto. A abertura permanente dos contornos de sua forma na expressão aprisiona em uma caricatura esta abertura que faz estalar a forma. O rosto no limite da santidade e da caricatura se oferece, pois, todavia em um sentido ao poder. Em um sentido somente: a profundidade que se abre nesta sensibilidade modifica a natureza mesma do poder que não pode já apreender; porém, pode matar.

(...)

⁴²² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. en español. O. cit.: “Pero el carácter trágico del suicidio y del sacrificio testimonia el carácter radical del amor a la vida. La relación original del hombre con el mundo material no es la negatividad, sino el gozo y el agrado por la vida”, p.168.

⁴²³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. en español. Op. cit., pp.159, 160 y 161. (Tradução do espanhol pela autora).

...Está aqui a lascividade mesma da nudez erótica, o rir que prorrompe nas reuniões shakespearianas de feiticeiros, plenas de sobre-entendidos, mais além da decência das palavras, como a ausência de toda seriedade, de toda possibilidade de palavra, o rir das “histórias equívocas” no que o mecanismo do rir não faz notar somente as condições formais do cômico como Bergson, por exemplo, as extraiu no riso. Agrega-se aqui um conteúdo que nos remete a uma ordem na qual a seriedade falta totalmente ⁴²⁴.

Estes três trechos são inversões do sublime, o primeiro mostra que a mentira ainda, em tal situação, é mais branda porque ela pode ser identificada na própria palavra mentirosa, mesmo que o mentiroso a dissimule, mas o engano, a burla (do terceiro trecho), como mistificação, porque ela está contida na própria linguagem, é a própria linguagem, é ela mesma e como riso assim permanece.

No segundo trecho o sublime está presente na forma aparente do rosto, invertido como expressão de caricatura, que não se fazendo entender pode provocar no observador o poder de matar. No terceiro trecho o sublime desponta por meio, ou, a partir da inversão porque o riso substitui totalmente a seriedade que se introjeta em luxúria.

O primeiro capítulo de *Totalidade e Infinito* começa com uma representação do pintoresco, invocando um mundo que é familiar a todos, *-não importa quais sejam as terras ainda desconhecidas que o circunscrevem ou que o escondem-* a mesma casa que habitamos, para explicar a natureza do homem, como ser projetante de uma alteridade do próximo, às vezes nem tão próximo, que é o Outro, de conformidade com as seguintes palavras: “*O Outro metafisicamente desejado não é ‘outro’ como o pão que como, ou como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como às vezes, eu mesmo a mim mesmo, este ‘eu’, este ‘outro’*” ⁴²⁵.

A ética levinasiana é uma ética sem mundo na Totalidade, mas pelo pintoresco ele surge na estética, abre-se em panorama e surpreende.

⁴²⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. en español. Op. cit., pp. 114, 211 y 273. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴²⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. em espanhol. Op. cit., p. 57. (Tradução do espanhol pela autora).

2.1.3 - O Pintoresco. A imagem pode ser evidenciada pela linguagem expressiva, peculiar e com qualidades plásticas, é perfeitamente possível transmitir a imagem de uma cena, um bosque, uma casa, uma pessoa, mesmo que o objeto descrito não seja identificado individualmente, mas sim em caráter geral. Qual é a paisagem pintoresca na atual concepção?

O pintoresco tem um entendimento comum e clássico desde William Gilpin, Price o Knight, como objeto que é prazeroso à vista e por isso estimula ser ilustrado na pintura, portanto promove uma visão global e sentimental do entorno. Agora, mais distante do século XVIII, esse entendimento se adapta a nova maneira de olhar a paisagem, como em Rafaelle Milani:

O pintoresco não há sido ou não foi só uma argúcia do capricho, se não um gozo consciente da percepção estética que não parou em uma corrente pictórica e possui implicações mais amplas relacionadas com a vida social; não se resolveu no cuidado do decorativo, senão que teve repercussões ilustradas. Seu ideal claramente era ambíguo, um lugar muito discutido como declarará depois Ruskin, mas capaz, a pesar de tudo, de implicar saberes e experiências em uma época de grandes transformações ⁴²⁶.

As grandes transformações vem da revolução industrial, da tecnologia, de câmbios políticos e econômicos, especialmente depois da Segunda Grande Guerra, quase que uma questão de automatização versus humanização, abrindo a marcha do terror, da violência.

O pintoresco perde sua inocência, passa a ser uma leitura sociopolítica, humanista, da representação paisagística em palavras de Jeff Wall, citadas por Hernández. Vai de encontro ao sublime, este vem às vezes a seu encontro, rebaixa-se, eleva-se, aproxima-se, distancia-se, conforme Alberto Santamaría ⁴²⁷: “*La tecnologia é o novo território, aqui e agora, um novo espaço. Estamos assim em um período de revisão de possibilidades, de releitura profunda da arquitetura estética que dá forma a esta categoria aberta*” ⁴²⁸. Sem embargo, uma coisa está clara, sublime e pintoresco são categorias distintas ainda que se relacionem, são as duas caras de uma mesma moeda.

⁴²⁶ MILANI, Rafaelle. *El arte del paisaje*. Op. cit., p. 123. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴²⁷ SANTAMARÍA, Alberto, *El idilio americano, ensayos sobre la estética de lo sublime*. Op. cit., p. 300. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴²⁸ A releitura se aprecia na leitura de *La comedia de lo sublime* de Domingo Hernández, incluso pelo detalhamento de excessos ou rebaixamentos das categorias, até chegar a banalidade, presentes a partir das análises de obras e pensamentos de Caspar Friedrich e Jeff Wall. E vai adiante.

Surge um novo elemento, a melancolia, mencionada por Hernández como tragédia da paisagem, que se transforma em pintoresquismo da grotesca sobre-exposição, com o que deixo de concordar plenamente porque me parece que a melancolia nem sempre resulta de uma grotesca sobre-exposição, senão que está presente na tragédia da paisagem, mesmo ideal, para invocar ou rechaçar a realidade especialmente em literatura, onde a paisagem é conceitual, às vezes realista como apontado por Javier Maderuelo sobre Quixote de Cervantes:

O realismo, que nesta época começa a contaminar tanto a literatura como a pintura espanholas, se entretêm com a minuciosa descrição do mundo doméstico, mostrando caçarolas, caldeirões, frigideiras, garrafas e outros utensílios, localizados em cozinhas, pátios e saguões, mais que buscando a recreação de espaços e imagens de exteriores, tanto se são rurais, como urbanos ⁴²⁹.

Nesse sentido, a melancolia pode ser ainda o sentimento de memória do autor da obra que a expressa na paisagem, ou da paisagem recordada ⁴³⁰. A melancolia, o abatimento, a nostalgia, a saudade, são uma questão de cultura, uma questão moral com laços na memória ⁴³¹.

A meu ver, no pintoresco também está, ou pode estar presente a melancolia. Da mesma maneira que no sublime, a releitura de *Totalidade e Infinito*, como obra literária, poderá constatar se tais categorias da paisagem estão presentes na obra de Levinas e mais, a identificação do equívoco, incluso estético, se existente.

⁴²⁹ MADERUELO, Javier. *El paisaje. Génesis de un concepto*. Madrid: Abada, 2ª ed. 2006. Colección Lecturas Serie Historia del Arte y de la Arquitectura, p. 197. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴³⁰ N.A. Vale registrar que a melancolia é uma característica do judaísmo, o escritor, professor, considerado Imortal por pertencer à Academia Brasileira de Letras - ABL, Arnaldo Niskier, inicia seu livro "Shach – As lições de um sábio". Um ensaio sobre os valores judaicos, dizendo que os judeus tem a melancolia como característica pessoal porque não perdem a memória, assim que, enquanto houver alguém sofrendo, não é possível ser totalmente feliz aquele que sabe o que é a dor, uma dor que, se não a viveu, a conhece pela narrativa de seus antepassados, perfeitamente justificada na existência da diáspora.

⁴³¹ NISKIER, Arnaldo. *Shach – As lições de um sábio. Um ensaio sobre os valores judaicos*. Rio de Janeiro/Brasil: Consultor, 2001, p. 3.

PARTE V

PAISAGEM, MORTE

Vocês [ocidentais] mantêm a morte em segredo. Até que chegará o dia de suas vidas em que deixará de ser um segredo: não poderão esconder.

Trecho de lenda do budismo tibetano.

[...] O evento do instante, a substancialidade, contém a possibilidade de existir no umbral de uma porta atrás da qual nós podemos retirar-nos, e que o pensamento moderno pressentiu atrás da consciência. A consciência não é apenas incompleta sem seu fundo interior de ‘inconsciente’, de ‘sonho’ e de mistério. Seu próprio evento de consciência consiste em ser, providenciando para si uma porta de saída, em já retirar-se como nesses interstícios do ser onde vivem os deuses epicurianos e, assim, em arrancar-se a fatalidade da existência anônima. Luz centelhante, cujo próprio brilho consiste em apagar-se, que ao mesmo tempo é e não é.⁴³² (Sublinhei)

A paisagem atual não é a natureza para acolher um piquenique do impressionismo, não é inspiração de Edouard Manet ou de Claude Monet, ainda que admitido um “jardim dos filósofos” epicuriano, como porta de saída, ou consciência do *ser*, uma paisagem cultural decorrente de outra leitura de *Totalidade e Infinito*, que me atrevo a dizer, autorizada pelo autor franco-lituano.

Amigos de Emmanuel Levinas observaram que o filósofo franco-lituano dizia que gostaria de ser escritor, um literato. Não seria esse fato motivação primeira e única para buscar o escritor na obra do filósofo, senão, o desejo de constatar se há outro discurso na obra levinasiana porque, é o uso da linguagem por ele que surpreende com a magia da revelação “de outro modo que ser além da essência”, ponto onde o caminho bifurca nos correlatos dizer e dito.

Estaria a literatura levinasiana, tal como na filosofia, da mesma forma, em uma fronteira? A fronteira entre o dizer e o dito? Ou, aonde se desenrola a trama da subjetividade? Para deslindar as questões, cuidando para não quebrar o curso ético, aventuro-me a buscar no literato o filósofo, e, no filósofo o literato.

⁴³² LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Op. Cit., pp.118.

O fulcro deste estudo está na obra síntese *Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a exterioridade*, de Levinas, que releio nos termos de Michel Melot: *o uso da escrita liberta o culto de seu meio ambiente. A prática se torna abstrata, individual, independente das condições de tempo e lugar. O livro substitui o lugar...*⁴³³.

A filosofia levinasiana reflete sua própria existência, sua experiência vital e as imagens que projeta intelectualizadas, oferecem um universo plástico, uma paisagem no conceito desta pós-posmodernidade, como se depreende de seu dizer:

A crise do humanismo em nossa época tem, sem dúvida, sua fonte na experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de atuar e da extensão de nossas ambições. No mundo, em que as coisas estão em seu lugar, em que os olhos, as mãos e os pés sabem encontrá-las, em que a ciência prolonga a topografia da percepção e da *praxis*, incluso ao transfigurar seu espaço; nos espaços donde se localizam as cidades e campos que os humanos *habitam*, ordenando-se, segundo diferentes conjuntos, entre os *entes*; em toda essa realidade “correta”, o contra sentido dos vastos empreendimentos frustrados – em que política e técnica resultam na negação dos projetos que os norteiam – mostra a inconsistência do homem, joguete de suas obras. Os mortos que ficaram sem sepultura nas guerras e os campos de extermínio afixam a ideia de uma morte sem amanhã e fazem tragicômica a preocupação para consigo mesmo e ilusórias tanto a pretensão do *animal racional* a um lugar privilegiado no cosmos, como a capacidade de dominar e de integrar a totalidade do ser em uma consciência em si⁴³⁴.

A teoria de Levinas não é dogmática, estática, é uma teoria temporal e, portanto, de muito movimento, nela: o Eu/Mesmo, o Outro e o Terceiro caminham pela paisagem levinasiana tal qual o jovem estudante de arte no “Campo de Trigo com corvos” de Van Gogh, na película “Sonhos” de Akira Kurosawa⁴³⁵. Para melhor entender esse deslocamento, o primeiro passo é buscar a fundamentação histórico-teórica da ideia de paisagem, especialmente porque, segundo estudos já realizados, ela nasce no extremo oriente e Levinas em sua formação cultural reflete em sua obra a ambiguidade das culturas oriental e ocidental.

A ideia da paisagem A primeira noção quando se fala de paisagem é a da representação, montanhas, bosques, pássaros, flores, a Natureza, talvez por isso os

⁴³³ MELOT, Michel. “Livro,”. Cotia/São Paulo/Brasil: Ateliê Editorial, 2012. Trad. Marisa Midori Deaecto e Valéria Guimarães. (Coleção Artes do Livro 9), p. 39.

⁴³⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo e an-arquia*, em *Humanismo do outro homem*. Op. cit., p.71.

⁴³⁵ KUROSAWA, Akira. *Sonhos*, película de 1990, que narra os oito sonhos que marcaram a vida do cineasta da infância à fase adulta, sendo o sonho referido o do encontro com Van Gogh, justamente no último quadro pintado por Van Gogh, *Campos de Trigo com corvos*.

geógrafos são os que mais se destacam nesse campo, sobressaindo do que há nos estereótipos dessas imagens, porém, há algo mais, o **espírito da paisagem**, cujo “descobrimento” histórico, que será visto mais adiante, incentivou a manifestação também de filósofos, sociólogos, artistas plásticos, historiadores da arte, filólogos e outros, sem embargo, todos, por unanimidade, tem por princípio que a paisagem é uma aquisição cultural.

Os geógrafos arriscam-se em definir o espírito da paisagem, em um contexto de civilização a partir do concreto, da imagem da natureza real⁴³⁶, como Josepa Bru, John Brinckerhoff Jackson⁴³⁷ entre outros. Os filósofos não se atrevem a tanto, como disse Rafaelle Milani, “*Definir uma paisagem quer dizer afrontar o tema da valoración estética segundo parâmetros da memória histórica, coletiva e psíquica*”⁴³⁸, todavia, por unanimidade a consideram como objeto de investigação científica, vale dizer, que o estudo da paisagem não é uma ciência autônoma, desta sorte, paisagem é um conceito teórico.

Paisagem, como todas as coisas que se relacionam com o sujeito e com as quais o sujeito se relaciona, tem uma essência e um significado que devem ser investigados por métodos científicos correspondentes a cada ciência. Assim é que para prevenir a imprecisão é preferível que neste trabalho se chame a paisagem, como objeto de investigação, de ideia da paisagem, porque se fala do pensamento que a pensa. O entendimento é o de que não se pode estar de acordo com o tratamento da paisagem como sujeito de uma ação se é uma noção que serve de regra para uma investigação, ademais de ser considerado como um produto de aquisições culturais, resultado de uma construção sociocultural.

⁴³⁶ BRU, Josefa. 2. *Cuerpo y palabra o los paisajes de la cautividad en La construcción social del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009, Colección Paisaje y Teoría, PT 1: “*El paisaje es experiencia, es vivencia de una relación entre el mundo y nosotros. Una relación en la que son determinantes nuestra posición y nuestro punto de vista*”, p. 63.

⁴³⁷ BRINCKERHOFF JACKSON, John. *La palabra en sí en Descubriendo el paisaje autóctono*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, Colección Paisaje y Teoría, PT 8: “*...formularemos una nueva definición de ‘paisaje’: una composición de espacios hechos o modificados por el hombre para que sirvan de infraestructura o ‘bagaje’ para nuestra existencia colectiva; y si ‘bagaje’ parece inapropiadamente modesto deberíamos recordar que en nuestro moderno uso de la palabra significa lo que pone de relieve no sólo nuestra identidad y presencia, sino también nuestra historia*”, p. 39.

⁴³⁸ MILANI, Raffaele. *El arte del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, Colección Paisaje y Teoría, PT 3, p. 116. (Tradução do espanhol pela autora).

Por que ideia da paisagem? Porque paisagem tem essência material, real, é uma “visão” e ao mesmo tempo tem sua imaterialidade, espírito ou alma, substrato abstrato, perceptível é tanto real como imaginária em observação de Raffaele Milani. Porque a paisagem está sempre em movimento, é mutável, tem vida, alma, espírito. Há momento em que alterna por si mesma, pela própria natureza, outros em que a troca é resultado da ação humana, já que o ser humano necessita criar espaço para estar no mundo.

A relação do sujeito com o objeto é donde há uma complexidade. A paisagem e o ser humano tem movimento, o que supõe necessidade de espaço, espaço da existência, donde há movimento e não o fincar raízes⁴³⁹, há, portanto, que ter fronteiras, não físicas, mas territoriais⁴⁴⁰.

Onde localizar as fronteiras? Ou como estabelecer limites para fixar fronteiras? Pondo limites de conduta que a sua vez põem a disposição boas relações de coexistência. Indiscutivelmente uma responsabilidade unicamente da racionalidade dos seres humanos fazendo presente a ética, como objetivo da conduta humana, ainda que a paisagem tenha seu próprio valor moral.

Não é possível ter ideia da paisagem sem a interação do ser humano, de maneira que há muitos pontos de vista, de miradas, até a contemplação, até a história, a política, a filosofia, a arte, a estética.

Até aqui, no momento atual, há uma ideia da paisagem proveniente da cultura, sendo assim, abarca a responsabilidade da humanidade sob a tutela da ética, tanto no real como também no imaginário, todavia não se trata de uma ciência, nem mesmo de uma teoria, mas de muitas teorias dependendo do ponto de vista da investigação científica e do contexto, donde a paisagem se faz objeto da investigação mesma e permite um conceito teórico.

⁴³⁹ BESSE, Jean-Marc. *La sombra de las cosas. Sobre paisaje y geografía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010. Colección Paisaje y Teoría, PT 7, p. 168. (Tradução do espanhol pela autora)

⁴⁴⁰ ZUSMAN, Perla. *Epílogo. Perspectivas críticas del paisaje en la cultura contemporánea en El paisaje en la cultura contemporánea*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008. Colección Paisaje y Teoría, PT 4: “*El concepto de paisaje ha sido incorporado como criterio de patrimonialización por parte de la UNESCO. Según la propia documentación de ese organismo internacional, el paisaje superaría las limitaciones de aquellos criterios que consideraban sólo objetos únicos y aislados, monumentos, hogares*). *La incorporación de la idea de paisaje dentro de dichos criterios busca dar cuenta de las relaciones entre los componentes naturales y culturales a lo largo del tiempo en los lugares (Rössler, 1998; Esposito y Cavelzani, 2006). Cabe destacar también que los procesos de patrimonialización en general, se han tornado en estrategias de legitimación (científico-cultural) para su transformación en atractivos turísticos (al respecto, véase Bertonecello, Castro, Zusman, 2003)*”, Nota al pie 4, p. 281.

No presente estudo a ideia da paisagem é vista como uma categoria, do objeto e do sujeito, vale dizer, que os objetos naturais que estão na natureza, mesmo sem a ação produtiva do ser humano, também podem ser uma expressão literária, da arte, por exemplo, sob a mirada de alguém que tenha uma experiência ética, estética do mundo e o valorize assim, como criação da cultura e categorias da mente, recordando a citação de Raffaella Milani ⁴⁴¹.

Sem embargo, a ideia da paisagem como categoria estética, por exemplo, permite a instrumentalização de uma análise de paisagens contidas na literatura, utilizando outras categorias como da graça, do sublime, do pintoresco e do sinistro, donde se pergunta: onde encontra-la em *Totalidade e Infinito*, de Levinas?

Espaço e tempo, Terra e história, coordenadas que fixam o ponto de encontro do ser humano e a Natureza. Não cabe aqui falar do ser, do ente, mas sim como o ser está na paisagem, de conformidade com sua ideia da paisagem e de qual é a ideia da paisagem que tem um terceiro determinado sujeito, o autor de uma obra literária, por exemplo? Em outras palavras, se o Eu e o Outro estão inseridos em uma paisagem e, sendo o caso, como o estão?

O tempo evoca a história das origens do “descobrimento” da paisagem. Por que descobrimento? A paisagem sempre esteve aí, antes mesmo do homem, como em Genesis (2.1 a 6) no Velho Testamento:

E foram acabados os céus, a terra e todas as suas coisas. (...) Esta é a história da criação dos céus e da terra, quando Deus, o Eterno, fez a terra e os céus. Ainda não havia nenhuma planta do campo sobre a terra e nenhuma erva havia crescido porque Deus, o Eterno, não havia feito chover ainda sobre a terra e não havia homem que a trabalhasse. Porém, subia um vapor do solo que regava toda a face da terra (...).

O homem chegou depois, primeiro a tirar da natureza tudo que necessitava para sua sobrevivência, comida, abrigo das inclemências do tempo, dos inimigos; com o tempo se sociabiliza, põe ordem, trabalha a terra, evoluciona, se organiza politicamente, nascem as cidades, e a vida do campo, a da cidade e a litorânea não são iguais. O tempo passa, o homem se faz viajante, os da cidade buscam o campo ou o litoral, os do campo as cidades, os do litoral as cidades ou os campos, para ócio, para conquistas, seja para o

⁴⁴¹ MILANI, Raffaele. 2. *Estética y crítica del paisaje* en *El paisaje en la cultura contemporánea*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008. Colección Paisaje y Teoría, PT 4, p. 48

que for, porém, jamais para pensar na ideia da paisagem. Sempre assim? Não, até o dia que a “descobrem”.

Berque contesta o emprego do termo *invenção* da paisagem, que induz a pensar que a paisagem é criação da mirada humana, o que não é, é uma realidade, é um objeto com o qual o sujeito se relaciona, porque o sujeito se relaciona sempre com seu entorno, de modo que a paisagem *nasce* dessa relação. Quando o homem, sujeito dessa relação, tem a percepção de que a paisagem é algo mais do que o que vê? Quando o homem se sente sujeito e a paisagem nessa relação é um objeto de investigação? Assim, com a devida humildade, é preferível empregar o verbo *descobrir*, para dizer quando o sujeito começa a ter conhecimento de que a relação com a paisagem objeto, pode ser investigada e a partir dessa investigação obtém a ideia da paisagem.

Para identificar o *pensamento paisajero*, relativo a paisagem, que é o *sentido profundo* da paisagem, Berque adota seis critérios da existência da paisagem, para serem aplicados a qualquer cultura, os quais devem coexistir simultaneamente, ainda que Alain Roger prefira que uma cultura, que se adegue ao menos a um dos critérios, possa ser chamada de *protopaisagem*.

Os critérios berqueanos, por ordem de seleção crescente são: 1. Uma literatura (oral ou escrita) que cante a beleza dos lugares, o que inclui a toponímia; 2. Jardins de recreio; 3. Uma arquitetura planejada para disfrutar de formosas vistas; 4. Pinturas que representem o entorno; uma ou várias palavras para dizer “paisagem”; 6. Uma reflexão explícita sobre “a paisagem”⁴⁴².

Com suporte nesses critérios e nos estudos de Berque pode ser dito que a descoberta da ideia da paisagem ocorre no século IV na China, cujas provas documentais resistem ao tempo e existem até na atualidade, subsistindo em algumas regiões com uma cultura que se enquadra nos seis critérios berqueanos⁴⁴³, como por exemplo, os poemas de dois versos, os dísticos, dos convidados para piqueniques campestres; ou a festa religiosa das meninas comemorada no terceiro dia do terceiro mês às margens dos rios, quando soltam bonecas de papel, simbolicamente carregadas

⁴⁴² BERQUE, Augustin. *El pensamiento paisajero*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009. Colección Paisaje y Teoría, PT 2, pp. 59 – 60.

⁴⁴³ BERQUE, Augustin. *El pensamiento paisajero*. O. cit., para una leitura mais ampla ver pp. 60 a 64, e Roger, Alain. *Breve tratado del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. Colección Paisaje y Teoría, PT 2, pp. 67-70.

com o espírito do mal, para que as leve a correnteza da água, a qual ainda hoje subsiste em algumas regiões; ou ainda, os poemas de Tao Yuanning, conhecido como “poeta paisagero”, poemas sobre a volta ao campo, evocando uma harmonia cósmica entre os fenômenos da natureza e sua própria eleição de vida; bem como os de Xie Lingyun (385-433), que levou a paisagem à palavra mostrando uma subjetividade frente ao mundo como objeto de descrição; além do primeiro pintor da paisagem, Gu Kaishi (aproximadamente 345-406) ao estabelecer uma hierarquia, primeiro as pessoas, em segundo as paisagens e em último os animais; e do escritor Zong Bin (375-443) com sua obra de 440, *Introdução a pintura da paisagem*, que é a primeira verdadeira reflexão sobre a paisagem, donde, nas primeiras linhas diz: “*Quanto a paisagem, ainda tendo substancia, tende ao espírito*”⁴⁴⁴.

Essa visão oriental cosmológica, já exhibe na própria essência da paisagem o visível junto ao invisível, o material junto ao espiritual, ambivalência que faz da paisagem realidade, a ambiguidade, portanto, estará permanentemente presente na paisagem e, por consequência, na ideia da paisagem. Um exemplo disso se subtrai da citação de Alain Roger sobre a obra de Kouo Sseu, *Comentários sobre a paisagem*, a seguir transcrita:

Insistir demasiado nas figuras humanas é pecar de vulgaridade; dar demasiada importância aos pavilhões e aos templos é pecar de confusão; dedicar-se demasiado as [a representação de] pedras, é mostrar só a ossatura [da paisagem]; insistir demasiado na [a representação de] da terra é dar-lhe demasiada carne. (...) a montanha tem as correntes de água por artérias, as ervas e as árvores por cabeleira, as brumas e as neves por rosto. Por isso, a montanha deve à água a vida que a anima, às ervas e às árvores sua beleza, aos vapores e à neve seu encanto. A água tem a montanha por rosto, os quiosques e os pavilhões como sobranceiras e olhos, a pesca como fonte de animação. Assim, a água deve a montanha sua sedução, aos quiosques e aos pavilhões sua claridade e alegria, a pesca sua poesia. Deste modo estão harmonizadas as montanhas e as águas⁴⁴⁵.

No texto citado estão os três níveis da vida de uma paisagem indicados por Berque, a natureza, a sociedade (quiosques, pavilhões, pesca) e as pessoas, a que contempla diretamente (o autor) e em sua representação (o leitor do texto). É possível dizer que até aqui está uma estrutura de uma visão da paisagem, projetada na China, e

⁴⁴⁴ BERQUE, Augustin. *El pensamiento paisajero*. Op. cit., p. 83.

⁴⁴⁵ ROGER, Alain. *Breve tratado del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. Colección Paisaje y Teoría, PT 2, pp.68 y 69. (Tradução do espanhol pela autora).

no ocidente? A importância deste questionamento é a de que, como já referido, Levinas manifesta em seus trabalhos as duas culturas, ocidental e oriental.

De shanshui a País/Paisagem. *Shanshui*, literalmente montanha-água, realidade e objeto de significação, as duas coisas ao mesmo tempo como no poema de Sun Tong citado por Berque:

Dizhu guan shanshui (O senhor da casa esquadrinha a paisagem)

Yang xun you ren zong (Desde as alturas, buscando rastros de eremitas [anacoretas])⁴⁴⁶.

Desde o século XV começa no ocidente o emprego do termo paisagem com seu radical em país, por exemplo: em inglês *land-landscape*; em francês *pays-paysaje*; em italiano *paese-paesaggio*; em português *país-paisagem*; em alemão *Land-Landschaft*, em espanhol *país-paisaje*, essa função léxica vem a ser empregada por Alain Roger para começar a demonstração de sua teoria de *arterealização*, em que um país não se converte em paisagem, ele é naturalmente paisagem, todavia por mediação da mirada direta, *in situ*, ou indireta, *in visu*, da arte é que a natureza se determina, em outras palavras, só a arte determina a natureza, a isso chama de *arterealização*, por isso a arte tem ainda a função de permitir a identificação do momento em que a mirada *in visu* sublinha o espírito da natureza no ocidente, quando deixa de ser apenas um efeito de embelezamento dos lares acomodados.

Paisagem não é território geográfico, extensão de terra, nem território político e geograficamente delimitado, nem nação, nem pátria, é um pedaço de país como Terra donde o homem habita, é vida terrena, é a própria Natureza relacionada com a existência humana.

O marco do descobrimento da paisagem no ocidente é o século XV, em 400 em Flandres e nos Países Baixos, quando seus pintores começaram a olhar a natureza como um todo, ou seja, animais e plantas como integrantes de seu entorno natural, espaço vital, mirada que invade a arte não somente pictórica do Quattrocento italiano e que vai pouco a pouco se difundindo por todo ocidente, fazendo o confisco da paisagem, tornando-a leiga a partir das invenções flamencas como a da *janela*, que converte o país em paisagem, aquela que se vê da janela, e no segundo plano a do *espelho* que reflete uma cena em outra enquadrada na janela, sendo essa uma janela mesma ou o próprio espaço compositivo que faz o recorte da cena.

⁴⁴⁶ BERQUE, Augustin. *El pensamiento paisajero*. Op. cit., p. 62. (Tradução do espanhol pela autora).

Do início do naturalismo no Renascimento, investigando diretamente a natureza desde Aristóteles, os mitos e a metafísica da natureza (Giordano Bruno) até o Romantismo em finais do século XVIII, foram aparecendo movimentos artísticos, literários e filosóficos, valorizando o sentimento como categoria espiritual e a razão como uma força infinita, princípio da autoconsciência, chamado de Eu por Fichte, Absoluto por Schelling e Ideia por Hegel. É quando a ideia da paisagem se incorpora na Filosofia, mais especialmente na estética.

Para instrumentalizar a análise proposta neste estudo- a busca de existência de uma paisagem em *Totalidade e Infinito*- considerando que a paisagem é um tema estudado multidisciplinarmente, como já dito, em grande parte com método holístico, é importante que seja feita a aplicação de um filtro destacando alguns termos ou expressões, já incorporados às distintas teorias sobre paisagem para que, em palavras de Berque, a árvore não impeça de ver o bosque, os quais são:

- a) *Ponto de vista*. Expressão que tem duplo significado, uma física, de localização, de posição, de onde está o sujeito para ver, apreciar, contemplar a paisagem, outro de crítica, como resultado do processo da razão, sobre os conhecimentos necessários de que dispõe o sujeito para a investigação da paisagem como objeto⁴⁴⁷, porém, sempre é movimento, atitude de meditação, ou, melhor dizendo em palavras de Rafaelli Milani:

O ponto de vista é um instrumento de categorização do objeto, instrumento refinadíssimo da contemplação e da teorização: elege, exclui, aproxima, afasta, confronta seu objeto segundo modelos culturais que colocam nosso eu junto ao existente. E o homem em movimento estabelece relações por meio de uma estratégica articulação dos dados. A imagem de vales, montes, bosques, rochas, explorações agrícolas, monumentos arquitetônicos, etc., torna possível certa compreensão perceptiva global e particular do território, segundo planos de visão que mudam ⁴⁴⁸.

⁴⁴⁷ N.A.: para Kant, em *Crítica da razão pura*, a crítica, como faculdade da razão para poder ambicionar os conhecimentos independe da experiência porque não é sempre que esta é repetível, de modo que a experiência não é um fator imprescindível para a emissão crítica. Parece oportuna esta observação para registrar que não há contestação a definição de Josepa Bru na Nota de pé de página 1, deste trabalho, a experiência a que se refere a autora citada é do sujeito que observa, por ele vivida, única e irrepetível por outros que não tem sua mesma qualidade humana.

⁴⁴⁸ MILANI, Raffaele. *El arte del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. Colección Paisaje y Teoría, PT 3, p. 99. (Tradução do espanhol pela autora).

b) *Ponto de fuga*. Desde o final do século XVIII, com o confisco surge a industrialização, segundo Alberto Santamaría: *Capitalismo, tecnologia e racionalismo são os parques sobre os que se assenta o novo espaço histórico que coabita- quiçá não por causalidade- com as formas do pensamento romântico* ⁴⁴⁹, um pensamento romântico europeu que busca seu ponto de fuga no diferente, no *sinistro*, o sobrenatural que vai fazer a natureza ser vista de maneira distinta, origem de revisão ou de descoberta da paisagem como espaço emotivo, portanto, não invenção menos reinvenção, um exemplo pictórico é Caspar David Friedrich já no século XIX da modernidade.

c) *Perceber para ver* ⁴⁵⁰ (*percepção*). Supondo uma cena: um sujeito e um panorama (objeto real), é possível que de onde esteja o sujeito (ponto de vista) veja o todo, ou põe em foco uma parte do panorama, faz um recorte e subtrai um detalhe (o olhar), o contempla e medita (reflexiona, toma conhecimento) sobre o objeto, trata-se da interação do sujeito com o meio ambiente, da interpretação dos estímulos do objeto ⁴⁵¹, não se trata de um conhecimento empírico, é um ato intencional, um conhecimento interpretativo do estímulo, resultado de experiências vividas, de cultura adquirida e até de estímulos e reações psicológicas. A ação de interpretar para tomar conhecimento, que está em tênue fronteira com o pensamento, é a percepção humana ⁴⁵², poderoso instrumento de comprovação ou verificação da identidade do objeto da relação pelo sujeito.

Agora, pois, sem inovações de termos ou expressões, mas pondo em destaque tudo que é de domínio comum no método holístico, geral à interdisciplinaridade, é possível falar sobre o espírito da paisagem, sua essência, encontrada na descoberta da ideia da paisagem.

⁴⁴⁹ SANTAMARÍA, Alberto. *El idilio americano, ensayos sobre la estética de lo sublime*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2005. Colección Metamorfosis 6, p. 139. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁵⁰ ROGER, Alain. *Breve tratado del paisaje*. Op. cit., p. 105.

⁴⁵¹ BERQUE, Augustin. *El pensamiento paisajero*. Op. cit.: “Aquí tenemos los tres niveles de la vida de un paisaje: el de la naturaleza (la geología, la evolución, los ciclos estacionarios...), el de la sociedad (la historia de los acontecimientos humanos) y el de una persona que contempla este paisaje presencialmente o a través de una representación: usted, yo.”, p. 26.

⁴⁵² MILANI, Raffaele. *El arte del paisaje*. Op. cit.: Citando G. Simmel: “Los diversos fenómenos perceptivos se reúnen en una unidad cuyo principal fundamento consiste en registro variable de las tonalidades psíquicas que pasa del mundo de las emociones al de las artes, del mundo de la percepción al de la intuición”, p.51.

El ser está ai no mundo. A Terra é lugar de sua existência. Natureza e ser coexistem, tem movimento, espaciam. Há vida. Há inter-relação. Vale dizer, como na referência a Unamuno feita por Eduardo Martínez de Pisón: “*Unamuno falava de reciprocidade entre paisagem e espírito e ambas as referências se necessitam para subsistir mentalmente. Deste modo, os valores da paisagem residem também na influência moral e cultural que são capazes de exercer*”⁴⁵³, exatamente é a moral a alma da paisagem na ideia, é o valor da paisagem.

O que é oportuno aqui, por importante, é a relação ética entre sujeito e objeto, uma relação assimétrica, considerando que se ao sujeito competem direitos e obrigações, o mesmo não cabe à natureza que não tem obrigações, o que oferece é gratuito, ainda que tenha direitos reconhecidos unilateralmente pelo sujeito, que por isso está excluído da objetividade imposta a um dever específico, como é apreendido do *princípio da responsabilidade*, da ética da responsabilidade de Hans Jonas⁴⁵⁴.

É o sujeito que com seu olhar percebe a capacidade educativa da paisagem, capacidade moral de potenciar o lugar, ou melhor, o espaço da existência humana, onde está a recordação do passado, a projeção para o futuro, não como devir, mas como nostalgia do que já passou como história. História que dá renda solta à modernidade, politicamente capitalista, tecnológica, materialista, egoísta, cujo exemplo chamado ao pensamento heideggeriano, é o de que de um determinado ponto de vista, um bosque perde sua identidade de paisagem e a visão é a do lucro econômico que pode gerar a madeira a ser extraída.

Na modernidade, principalmente no século XIX, é que revigora a busca pelo espaço emotivo, uma chamada à responsabilidade ética para com a natureza, para com a paisagem como a Terra, base da existência humana, citação de Levinas invocando a Eric Dardel. Existência humana implica coexistência em um mundo real, não de representação, maior é a necessidade do ponto de fuga, como já visto anteriormente, e a ideia da paisagem passa a ter um ponto de vista crítico a partir da análise do espaço estético. A estética é o ponto de fuga para a liberdade do ser e da natureza da técnica

⁴⁵³ MARTÍNEZ DE PISÓN, Eduardo. *Epílogo. Paisaje, Cultura y Territorio en La Construcción social del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009. Colección Paisaje y Teoría, PT 1, p. 333. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁵⁴ ZIMMER, Jörg. *1. La dimensión ética de la estética del paisaje en El paisaje en la cultura contemporánea*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008. Colección Paisaje y Teoría, PT 4, pp.33 a 38.

como cosmovisão moderna, é a possibilidade de ofertar sentido à vida humana na medida em que descobre o espírito da paisagem real, material.

Nesta seção onde são estabelecidos os termos aceitos por todos para a teorização da ideia da paisagem, ainda resta a amplitude panorâmica da paisagem e sua maior dádiva vista a seguir.

O antes, o Céu, o depois, já vem desde Confúcio na China: *xing er shang* o invisível, acima das formas visíveis, que compete ao Céu, os processos constitutivos dos seres, uma ideia muito próxima do livro de Gênesis do Velho Testamento, expressão que foi usada por Inoue Tetsujirô, durante o período Meiji para traduzir Metafísica do alemão ⁴⁵⁵ e *xing er xia*, o invisível, debaixo das formas visíveis, que compete a Terra, as representações determinadas, concretas e particulares, matéria e espírito, ambivalência da paisagem. Caminhando a passos largos se chega a Europa ocidental do século XX com o mesmo tema de ambivalência na filosofia de Heidegger em seu Discurso de Reitorado de 1933, comentada por Félix Duque ⁴⁵⁶:

(...) A terra é, por último, a moradia dos mortais: a forçada prega dupla da pedra e da madeira, construída com arte para resguardar ao homem da própria força a que deve a vida. (...)

(...) O céu é a região artificialmente articulada na qual, por via de persuasão, leem os povos históricos a passagem, as estações, os tempos em que sua vida se dá. O céu é a tormenta do ser: o anúncio de que, se a força é sempre superior a *téchne*, só nesta última se manifesta, como promessa de continuidade e ameaça de subversão.

Céu e Terra, entre eles está o ser humano, que coexiste, que coabita, que na contemporaneidade da *téchne*, busca um ponto de fuga deslocando-se, movendo-se, encontrando o “outro” e que por isso deve buscar um ponto de vista donde vá *“Despertar para ver diferente; ver e mostrar a beleza de uma nova paisagem do humano, de uma nova maneira de estar ai, no mundo. Uma paisagem de seres humanos cuja palavra respira a insondável beleza da acolhida do outro, do outro em mim.”*⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ BERQUE, Augustin. *El pensamiento paisajero*. Op. cit., p.85.

⁴⁵⁶ DUQUE, Félix. *Artemis y Cibeles. Raíces del pensamiento político de Heidegger en Acercamiento a la obra de Martin Heidegger*. Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1989, p. 145. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁵⁷ BRU, Josefa. 2. *Cuerpo y palabra o los paisajes de la cautividad en La construcción social del paisaje*. Op. cit., p. 79. (Tradução do espanhol pela autora).

O “Outro” invoca um novo olhar, uma intencional ideia de uma nova paisagem, agora é possível tentar responder a pergunta de Joan Nogué concretamente:

E que dizer das paisagens emocionais geradas pelas diásporas, o exílio e a emigração, materializados no imaginário coletivo destes grupos através da lembrança de umas paisagens que nada tem que ver com as que contemplam a diário em seus novos destinos? As paisagens da geografia construída pelo imigrante, que não segue em sua vida cotidiana a lógica global que o forçou a migrar, senão que investiga cada rincão da cidade em uma espécie de micro geografia da vida cotidiana, está aí ainda por descrever. A intensificação e heterogeneidade das correntes migratórias estão gerando uma ingente construção de materialidades e representações paisagísticas, que reconfiguram identidades a partir do inevitável contato cultural com o ‘Outro’.
(...)

Qual é a palavra-chave para saber mirar o que não se vê, para converter-se em uma espécie de adivinho [zahorí] da paisagem? ⁴⁵⁸

Entendo que a resposta tem Emmanuel Levinas, com a construção de uma ideia da paisagem emergida das vivenciadas paisagens da imigração, da diáspora, das guerras, do bosque do campo de concentração, das cidades de diferentes países, dos muitos encontros com o “Outro”, donde soube ver o que outros não viram, como “uma espécie de adivinho da paisagem” ao construir sua teoria filosófica da responsabilidade ética, de alteridade no *xing er shang* para ser aplicada no *xing er xia*; fez uma obra escrita, cujas metáforas asseguram a ambiguidade da categoria estética do sublime e inverte *téchne* em humanismo, em sentido à vida (em hebraico *le haim*), ou seja, a palavra chave é o humano, do humano.

O desenfeitiçamento do equívoco. A proposta é descobrir a ideia da paisagem contida em *Totalidade e Infinito. Ensaio sobre a exterioridade*, de Emmanuel Levinas, a partir das metáforas que nela despontam, bem como por ser a obra síntese da ética levinasiana, ou seja, a partir de uma releitura sob o ponto de vista literário acompanhando a análise filosófica teórica. A segunda hipótese é a de que em *Totalidade e Infinito* há uma ideia da paisagem sublime. Ou não?

Para a edição castelhana de *Totalidade e Infinito* ⁴⁵⁹, como já visto, Levinas fez uma apresentação especial de sua teoria como uma saída para a liberdade do Eu, em uma

⁴⁵⁸ NOGUÉ, Joan. *Introducción. La construcción social del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009. Colección Paisaje y Teoría, PT 1, pp. 18 y 19. (Tradução do espanhol pela autora).

aventura não especulativa direcionada ao infinito, a modo de responsabilidade para com o outro homem, pelo desenfeitamento da ambiguidade que emerge da aparição do Outro, e o faz com apoio do já mencionado Capítulo 48 da primeira parte de *Don Quixote* de Cervantes, porque como ele disse, Quixote tem a certeza de seu encantamento do real, que já é desencantamento, quando conduzido prisioneiro em jaula à sua casa, acompanhado por pessoas, às quais se refere como máscaras da aparência, que Levinas em sua teoria contrapõe com o Rosto.

A eleição de Quixote, para a apresentação castelhana de *Totalidade e Infinito*, sugere mais motivos, como não é do gênero comédia, considerando ser uma obra do renascimento, do gênero de cavalaria burlesco e não uma burla, enquanto crítica ao burlesco das relações humanas, além de ser um retrato de Espanha, sua gente, sua geografia, sua natureza benévola, algo de biografia do próprio Cervantes, uma realidade paisagística, o pintoresco. Mais, a ambiguidade de Quixote idealista e Sancho Pança realista. Porém, que há de comum entre Quixote y *Totalidade e Infinito*? Não seriam o burlesco e a comédia, inversões do sublime? O sublime pode ser a inversão do burlesco e da comédia?

O original francês de *Totalidade e Infinito*⁴⁶⁰ não tem apresentação, começa no prefácio cujo caráter preparatório é recomendado pelo autor, que o põe como ruptura da tela estendida entre ele e o leitor. Já o prefácio inicia nada mais, nada menos, do que com a guerra, simbólica, subjetiva, interior, de “labirinto de incerteza”, o mesmo em que se mete Quixote. A guerra esteve presente na vida real de Levinas⁴⁶¹, e é essa experiência distinguida onde tudo começa, com o terrorífico, com a dor, com a devastação, com a morte, com a escatologia da fé. Por acaso não é o sublime?

Uma observação de Milani ajuda na resposta:

Na nova interpretação, o sublime não enlaça com o espírito contemplativo, desinteressado, do belo, não está caracterizado por qualidades de ternura e compostura, senão pelo aterrador, pelo

⁴⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 7ª ed. 2006. Colección Hermeneia 8. Traducción al español de Daniel E. Guillot, pp. 9 a 11.

⁴⁶⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*. Netherlands/Pays-Bas: Martinus Nijhoff Publishers, 4ª ed., 1980.

⁴⁶¹ N.A.: Durante a 1ª Guerra Mundial, em 1916, com 10 anos, E. Levinas parte com a família de Lituânia (Kovno) para Ucrânia (Kharkov) até 1920. Durante a 2ª Guerra Mundial é capturado e feito prisioneiro pelos alemães, como judeu permanece em campo de concentração em um bosque de Hannover, Alemanha, 1940 a 1945, sua família lituana é exterminada em outros campos de concentração, suas mulher e filha logram sobreviver em França.

devastador, pelo horror suscitado pela contemplação do infinito; por aquele que é terrível como o vazio, a escuridão, a luz, a eternidade, a potência, a imensidade, a solidão ou o silêncio. Tal ideia do sublime se constrói sobre um exame das paixões e sobre uma cuidadosa análise das leis da natureza e dos sentidos. Destaca a emoção mista de terror e surpresa que é típica deste amor pelo que turba ⁴⁶².

Como sabido, durante a guerra Levinas foi condenado a trabalhos forçados em um campo de concentração, mais precisamente em um bosque em Hannover na Alemanha, permanecendo isolado dos demais companheiros militares por sua condição de judeu. Ora, bosque é um símbolo de inacessibilidade, de sombras, de penalidades, incluso de encantamentos ou feitiços, muito presentes nos contos infantis, essa simbologia em psicanálise, especialmente em Jung, é lado perigoso do inconsciente por sua natureza devoradora e ocultante da razão. Esse símbolo do bosque escondido no da guerra real na literatura, como subliminar na vivência, é paisagem e está presente em *Totalidade e Infinito*. Por acaso não é sublime?

Para saber se si encontram paisagens sublimes em *Totalidade e Infinito*, tal qual se as encontra em Quixote, abre-se um parêntese para comentar as categorias melhor definidas em estéticas do sublime e do pintoresco.

A paisagem: o panorama, o espetáculo, o mundo. A paisagem em Levinas está nos termos do pensamento de Unamuno, citado por Eduardo Martínez de Pisón, aqui referido no que trata “de shanshui a País/Paisagem”, posto que há reciprocidade entre paisagem e espírito subsistentes mentalmente, cujos valores residem na influencia moral e cultural, como nas palavras do filósofo franco-lituano: *Temos dito que, ‘viver de algo’ não equivale a extrair uma parte da energia vital. A vida não consiste em buscar e consumir os combustíveis previstos pela respiração e a alimentação, senão, se si pode dizer, em consumir alimentos terrestres e celestes* ⁴⁶³.

Paisagem fruto do ponto de vista de Levinas está em *Totalidade e Infinito* valorando o que sentiu no campo de concentração e depois em liberdade, as coisas que se encontram no espaço, no ar, na terra, na rua, no caminho, na luz, no mar, na cidade, ainda que o céu, a terra, o mar e o vento se bastem, a relação deles como objetos,

⁴⁶² MILANI, Raffaele. *El arte del paisaje*. Op. cit., p. 133. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁶³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. em espanhol. Op. cit., p. 133. (Tradução do espanhol pela autora).

enquanto com sentido de utilitarismo, pelo que fazer humano, servem para praticar aparelhos instrumentais que os transformam para o gozo subordinando-os *como o isqueiro ao cigarro que se fuma, o garfo ao alimento, o cálice aos lábios*, o bocado de pão, o fogo da chaminé, porque o pedaço de terra que sustenta ao homem não é somente seu objeto, sustenta a experiência do objeto ⁴⁶⁴. A paisagem levinasiana é ambientação do sentido humano, a chamada dele ao texto é quase que didática, a exemplificação ante a dificuldade de dizer o indizível, de plasmar o abstrato.

A ética só pode existir no pluralismo, socialidade primeira donde ela [ética] resplandece, daí que *A contemplação se absorve nesta totalidade e instaura, precisamente assim, este ser objetivo e eterno ou esta “natureza impassível que resplandece de sua beleza eterna” segundo a expressão de Pushkin, na qual o sentido comum reconhece o protótipo do ser e que, para o filósofo, confere seu prestígio a totalidade* ⁴⁶⁵. É esta uma sugestão para que se veja a estética da paisagem levinasiana na totalidade, enquanto a ética se dá na ideia do infinito.

O mundo donde se desenvolve a natureza humana é um mundo silencioso, não obstante, o silêncio faz ruído, recordando, o filósofo:

Um mundo absolutamente silencioso, indiferente à palavra que se cala, silencioso em um silêncio que não deixa adivinhar, detrás das aparências, a ninguém que marque este mundo e que se marque ao marcar este mundo, ainda que minta através das aparências, à maneira de um gênio maligno, um mundo tão silencioso não poderia nem sequer oferecer-se como espetáculo.

El espetáculo, em efeito, só é contemplado na medida em que tem sentido ⁴⁶⁶.

O mundo, habitado pela pluralidade humana, ainda que em momentos seja silencioso, não o é na maior parte do tempo, é espetáculo sonoro ante a palavra que fala do mundo ao *tematizá-lo*, ou, melhor, é um mundo que o ser humano constitui, que o alimenta e o banha, ainda assim não pode possuir o que não é seu, somente o que é móvel e não tem dono, o que é elementar, cujos exemplos dados por Levinas são:

⁴⁶⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. em espanhol. Op. cit., pp. 150 y 151. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁶⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. em espanhol. Op. cit., p. 233. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁶⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. em espanhol. Op. cit., p. 116. (Tradução do espanhol pela autora).

O navegante que utiliza o mar e o vento domina estes elementos, mas não os transforma sem embargo em coisas. (...) Ou, melhor dito, só tem um lado: a superfície do mar e do campo, a ponta do vento, o meio sobre o qual se desenha esta cara não se compõe de coisas. Se despega em sua própria dimensão: a profundidade, inconvertível em amplitude e longitude na que se estende a face do elemento. A coisa, certamente, tampouco se oferece só por uma face única; porém, podemos dar a volta, e, ao contrário, aqui, vale ao direito. Todos os pontos de vista são equivalentes. A profundidade do elemento a prolonga e o perde na terra e no céu. ‘Nada termina, nada começa’.

Verdadeiramente, o elemento não tem totalmente cara. Não se o aborda. A relação adequada a sua essência o descobre precisamente como um meio: se banha nele. (...) Finca o pé no elementar, em um aspecto do que já se há apropriado: um campo cultivado por mim, o mar no qual pesco e amarro meus barcos, o bosque onde corto madeira, e todos estes atos, todo este trabalho, se referem ao domicilio. O homem se submerge no elementar a partir do domicilio, apropriação primeira ⁴⁶⁷.

A vida é amor à vida, “viver de” é de trabalho e alimento que asseguram a independência do gozo e da felicidade, a existência das coisas não se esgotam no esquematismo utilitário de martelos, agulhas ou máquinas. As coisas úteis, *Zeuge*, como a vestimenta que serve para proteger o corpo ou para adorna-lo, a casa para abriga-lo, o alimento para restaura-lo, são fins porque se os goza e se os sofre.

O mundo como conjunto de utensílios que fazem um sistema e livre da preocupação de uma existência angustiada por seu ser, interpretado como uma onto-logia, atesta o trabalho, a habitação, a casa e a economia; todavia, ademais, uma organização particular do trabalho, de modo que os ‘alimentos’ tomam nele o valor de combustíveis na maquinaria económica ⁴⁶⁸.

O gozo referido em *Totalidade e Infinito* é da ordem de sensibilidade e não de experiência, é dizer, adentrar na espiritualidade, ignorar, não pensar no horizonte da terra que sustém, ou que é que a sustém pela rotina quotidiana no ser sensível à cidade em que se vive, acomodar-se com o aspecto que ela oferece, ou o mesmo com a rua em que se move, é como estar em um mundo sem suporte, sem substancia, donde *a cidade*,

⁴⁶⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. em espanhol. Op. cit., p. 150. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁶⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. em espanhol. Op. cit., p. 153. (Tradução do espanhol pela autora)..

*o campo, o jardim, a paisagem, voltam a iniciar sua existência elementar*⁴⁶⁹, é manter-se na casa mesma.

A *casa*. De outro ângulo. O poeta, investigador teórico e crítico de arte, embasado em fontes como a antropologia e a psicanálise dentre outras, Juan Eduardo Cirlot, seguindo as pegadas de René Guénon⁴⁷⁰, apresenta a identificação cultural do símbolo **casa** como: centro cósmico; elemento feminino do universo, entre os místicos; como continente da sabedoria; e, a que a meu ver, mais se aproxima desta análise, da metáfora na linguagem, com identificação na arquitetura e na psicanálise- a casa como moradia produz forte identificação entre casa, corpo e pensamento humano, é a própria vida humana e, assim sendo tem uma espiritualidade que lhe dá uma corporeidade interior, incluindo a morte.

Cirlot apresenta ainda um estudo comparativo dos estratos da *psiqué* com a arquitetura, feito por Ania Teillard, em seu livro *Il simbolismo del sogni*, (Milão, 1951), onde se pode visualizar a casa levinasiana para depois olhá-la existencialmente, então, a fachada é o lado manifesto do homem, é sua personalidade, é sua máscara, ou seria seu rosto? Os andares, ou plantas do edifício, caracterizam a verticalidade e o domínio dos espaços. Teto e cobertura, ou ático, por analogia com a cabeça, são o pensamento e as funções conscientes e diretivas, a razão; o porão abriga o inconsciente e os instintos, tal como a rede de esgotos nas cidades. Internamente, os quartos abrigam a intimidade e suas relações, a cozinha, onde são transformados os alimentos, em seu sentido alquímico, também transforma o psíquico, como bem retratou em 1987, a premiadíssima película *A festa de Babette (El festin de Babette)*, dirigida por Gabriel Axel. Por fim, a escada que une, o meio de união dos diversos andares, das diversas plantas, representa o meio de união dos diversos planos psíquicos em movimento ascendente ou descendente.

Em *Totalidade e Infinito* a casa tem dupla significação: para a ética metafísica é segurança, donde está o recolhimento da subjetividade humana, puro egoísmo, há que

⁴⁶⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. em espanhol. Op. cit., p. 177. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁷⁰ CIRLOT, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Madrid: Siruela, 12ª ed., 2007. Epílogo de Victoria Cirlot. Prólogo, p. 11: *Creemos con René Guénon (Symboles fondamentaux de la Science sacrée) que «el simbolismo es una ciencia exacta y no una libre ensoñación en la que las fantasías individuales puedan tener libre curso»*. E pp. 127 e 128.

dela transcender, *Ethos*, lugar, casa, guarida, espaço global da vida humana. Para a estética, é o sublime com suas possíveis inversões.

Uma primeira proposta levinasiana é a da casa como o mais destacado utensílio de todos os utensílios, com a função de instrumentalizar a morada, dentro a intimidade, fora o desamparo. A casa, como morada, possuída por trabalho que permite uma existência econômica, “a edificação só toma esta significação de morada a partir deste recolhimento [refugio]. (...) A interioridade do recolhimento é uma solidão em um mundo já humano”⁴⁷¹, a casa serve para abrigar da intempérie, para ocultar dos inimigos e dos inoportunos, é hospitaleira para seu proprietário, é instituidora da posse porque permite guardar os móveis recolhidos. A casa instaura a relação com o mundo para possuir, adquirir e interiorizar.

A doçura da intimidade da casa é o feminino, à semelhança de como a mulher que recebe o hóspede, sem embargo, trata-se de uma metáfora que expressa a condição de recolhimento, de interioridade da casa e da habitação.

A casa não cria raízes ao ser separada de seu torrão para deixá-lo em comunicação vegetal com os elementos. Retrocede com relação ao anonimato da terra, do ar, da luz, do bosque, da rota, do mar, do rio. Tem casa própria, mas também seu segredo. (...) Ao circular entre a visibilidade e a invisibilidade, está sempre a ponto de partir para o interior, do qual sua casa, ou seu rincão, ou sua tenda, ou sua caverna, é o vestíbulo⁴⁷².

Em uma relação humana, casa aberta é recolhimento, é hospitalidade, casa fechada é casa morta. A casa se oferece por sua fachada, assim é vista porque se exhibe.

A moradia tem vínculo com o tempo, não o tempo cronológico, e sim um tempo de vivência, Kairós, de experiência, de acontecimentos. Não havendo moradia o tempo não se realiza. Com o fragmento de texto de Emmanuel Levinas em *Totalidade e Infinito* sobre a fachada dos edifícios.

A paisagem atual não é a natureza para acolher um picnic do impressionismo, não é inspiração de Edouard Manet ou de Claude Monet, ainda que seja admitido um “jardim dos filósofos” para pensar, é cultural e na tese se faz outra leitura de *Totalidade*

⁴⁷¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. en español. Op. cit., pp. 171 y 172. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁷² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. en español. Op. cit., p. 174. (Tradução do espanhol pela autora).

e *Infinito* para descobrir a paisagem que há em Levinas, por exemplo, a descrição levinasiana da casa, que necessariamente tem uma fachada, ou cara, e dentro, o segredo:

*Existe, ao parecer, uma diferença profunda entre as diferentes superfícies: a do avesso e a do direito. Uma superfície se oferece à mirada e se pode dar a volta a um vestido como se faz para refundir uma moeda. Porém, a distinção do avesso e do direito não nos faz sair destas considerações superficiais? Não nos indica outro plano distinto daquele em que deliberadamente temos colocado nossas últimas observações? O direito seria a essência da coisa com relação à qual o avesso, no qual os fios são visíveis, suporta servilmente. Porém, Proust admirava o avesso das mangas de um vestido de grande dama como esses rincões sombrios das catedrais, sem embargo, trabalhados com a mesma arte que a fachada. A arte outorga às coisas uma **fachada**: por isto os objetos não são somente vistos, senão que são objetos que se exibem. A obscuridade da matéria significaria o estado de um ser que precisamente não tem fachada. A noção de fachada tomada dos edifícios, nos sugere que a arquitetura é talvez a primeira das belas artes. Porém, nela se constitui o belo cuja essência é a indiferença, frio resplendor e silêncio. Pela fachada, a coisa que guarda seu segredo se expõe encerrada em sua essência monumental e em seu mito no qual brilha como um resplendor, mas não se entrega. Subjuga por sua graça como uma magia, mas não se revela. Se o transcendente contrasta com a sensibilidade, se é abertura por excelência, se sua visão é a visão da abertura mesma do ser, sem embargo contrasta com a visão de formas e não pode falar-se dela em termos de contemplação, nem em termos de prática. É rosto; sua revelação é a palavra. Só a relação introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz até uma relação totalmente diferente da experiência, no sentido sensível de fim, (relativa e egoísta).⁴⁷³*

Aí está a nostalgia do sinistro, a ambiguidade em *Totalidade e Infinito* de Levinas, mas a casa levinasiana é habitada, em si mesma é o feminino, condição de recolhimento, de acolhimento, há vida interior e íntima, há um Eu que recebe um hóspede, o Outro, uma abertura, uma janela, uma porta, abertas, permitindo a passagem.

Desde Génesis do Antigo Testamento, passando por Platão, chegando à menção de Massimo Venturi Ferriolo: o ser humano “*Constrói moradas e as grutas vêm a ser seus primeiros lugares como mortais habitantes da Terra. São também sepulcros onde, em posição fetal, volta a natureza, à Grande Mãe para nada benévola, da que deve defender-se: lhe oferece a vida, porém lhe dá também a morte.*” a vida, e portanto, há corpo, corpos.

⁴⁷³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme 1977, pp. 206/207. E também *Totalidade e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2012, p. 214. Os dois: (Hermeneia 8). Trad. Do primeiro: Daniel E. Guillot; do segundo: Miguel García; Baró. (Para esta tese: tradução do espanhol pela autora).

O corpo. No *Caderno 7 do Cativoiro* ⁴⁷⁴, anotou Levinas: *Nunca pude estabelecer uma relação entre o apartamento e a rua.* Fernanda Bernardo e Gérard Bensussan discutiram essa frase que ressalta de um conjunto de ideias distintas a ela. Fernanda Bernardo quer saber o que essa frase sinaliza, Bensussan faz uma análise a partir da literatura, fazendo comparações com Kafka e Derrida para concluir não taxativamente, que o corpo seria a única relação entre o apartamento e a rua, ... *a trajetória corporal que iria da interioridade do apartamento, ou da mesa de trabalho, à multidão espectral daqueles que, na rua, reclamam aos berros que dela se saia, que se os socorra com uma palavra expedida* ⁴⁷⁵.

A morada, casa ou apartamento é o desfrute do desfrute para os judeus, é o retiro, o ninho acolhedor inclusive da subjetividade e do segredo, já a rua é o público, o de cada um no comum de todos, então, estar *entre* é um equívoco, que o corpo pode superar por meio das aberturas arquitetônicas, portas e janelas.

O corpo sempre despertou interesse investigativo, Platão por exemplo, o entendia como túmulo da alma, sendo esta uma existência real e aquele uma existência aparente porque acaba. A fenomenologia o entende como fenômeno por seu relacionamento com a consciência. Bastante conhecida a afirmação de Merleau-Ponty: *eu sou o meu corpo*, porque é por meio dele que as coisas são compreendidas, não só as coisas mas o outro também, pois é ele que revela a essência humana, sendo dessa maneira é um correlato do mundo.

O primeiro contato, sem intermediário, é direcionado cara a cara, porém, não tão próximos como possa parecer, há uma distância que implica em um conhecimento da presença, que propicia o estabelecimento de uma relação, *Porém, a distância infinita do Estrangeiro, apesar da proximidade levada a cabo pela ideia do infinito, a estrutura complexa da relação sem igual que designa esta ideia, deve ser descrita* ⁴⁷⁶. O filósofo de Kaunas começa então a desenhar o corpo a partir da distância, ele diz que a luz do “horizonte” projeta a silhueta do ente donde não aparece o rosto, está distante, não é

⁴⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos inéditos I. Cuadernos del cautiverio, seguidos por Escritos sobre el cautiverio y Notas Filosóficas diversas*. Op. cit., p. 120. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁷⁵ BERNARDO, Fernanda; BENSUSSAN, Gérard. *Os equívocos da Ética. A propósito dos Carnets de Captivité de Levinas*. Op. cit., pp. 293 - 301.

⁴⁷⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. em espanhol. Op. cit., p. 74. (Tradução do espanhol pela autora).

conhecido, mas está, em outras palavras, a presença é próxima porque revelada, apresentada, se faz presente, distante, porque ultrapassa a compreensão na totalidade, no horizonte, é um desconhecido, um estrangeiro, então o contato, se assim pode ser dito, ocorre pela alteridade do não eu com o Eu.

O sublime estético do corpo, na maior parte de *Totalidade e Infinito*, está no rosto, não uma imagem, não figurativamente plástica, é pura metáfora, a da mortalidade do ser humano, é uma visão. Quando aparece o rosto? Por que a metáfora do rosto?

O rosto aparece quando a máscara do fim trágico da morte é tirada para dar sentido à vida - distancia como espaço entre nascimento e morte -, é adiamento da vida, triunfo temporal sobre a morte, como na película *O sétimo selo* de Ingmar Bergman. Dar forma plástica figurativa, fazer uma imagem do Rosto é por-lhe uma máscara inumana, é transformá-lo em representação do humano, a última palavra como quer a filosofia ocidental, é assassinar o que há de humano no Outro.

Em uma teoria como a de Levinas esse rosto só pode ser um rosto humano, incorporado na essência humana, logo, com simbolismo e expressão:

... da aparição do anímico no corpo, a manifestação da vida espiritual. As infinitas flutuações dos ‘estados anímicos’ que, por analogia, podem relacionar-se com variadas ordens do real, se reflexam nele, particularmente na mirada. (...) Símbolo da irradiação da vida espiritual no ser humano, expressão de seus matizes, o rosto humano pode ser, seguramente, a mais perfeita manifestação do mundo visível⁴⁷⁷.

No rosto estão os olhos para a mirada ou como entendido na antiguidade, por eles passa a luz, símbolo da inteligência e do espírito, vê-la corresponde a ação espiritual, em consequência, o compreender. A boca é também signo hieroglífico egípcio da palavra, *a justiça é um direito à palavra*⁴⁷⁸, o verbo criador; subentendidas as orelhas e ouvidos, para ouvir o apelo do Outro.

A visão invocada pelo filósofo, inspirado por Platão, supõe ademais do olho e da coisa, a luz, desta maneira:

O olho não vê a luz senão ao objeto na luz. A visão é, pois, uma relação com um ‘algo’ que se estabelece no seio de uma relação com o que não é ‘algo’. Estamos na luz na medida em que

⁴⁷⁷ CIRLOT, Juan Eduardo. *Diccionario de Símbolos*. Op. cit., p. 393. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁷⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. em espanhol. Op. cit., p. 302. (Tradução do espanhol pela autora).

encontramos a coisa no nada. A luz faz aparecer a coisa ao expulsar escuridões, esvazia o espaço. Faz surgir precisamente o espaço como vazio. Na medida em que o movimento da mão que toca atravessa o ‘nada’ do espaço, o tato se parece à visão. A visão tem, sem embargo, sobre o tato o privilégio de manter o objeto neste vazio e recebê-lo sempre a partir deste nada como a partir de uma origem, enquanto que o nada no tato se manifesta ao livre movimento de palpar. Assim, para a visão e o tato, um ser como do nada e ali, precisamente, reside seu prestígio filosófico tradicional ⁴⁷⁹.

Na introspecção, já como percepção, a visão favorece a sensibilidade, e essa sensação é descrita pelo filósofo como quando se está ante as coisas e se nota a cor de um vestido, de uma erva, de uma parede, o som, como ruído de um carro que passa, a voz de uma pessoa que fala, e há ainda o sentido relativo como quando se aprecia um quadro, se vê: cores dos objetos pintados como cores em si mesmas, porém, na tela que as suporta.

O corpo tem mãos que trabalham, é substancia, *a mão não é só o extremo pelo que comunicamos certa quantidade de forças à matéria. (...) Órgão de apreensão, de aquisição, recolhe o fruto, porém o mantém longe dos lábios, o guarda, o conserva, o possui em uma casa* ⁴⁸⁰.

A vida do rosto se dá com o sopro de Levinas que a põe em um corpo, *meu corpo não é para o sujeito somente um modo de escravizar-se, de depender do que não é ele, senão um modo de possuir e de trabalhar, de ter tempo, de remontar a alteridade mesma da que devo viver. O corpo é a posição de si pela qual o eu, liberado do mundo pela necessidade, chega a superar a miséria desta liberação* ⁴⁸¹.

O corpo na morada e a morada no corpo: *O corpo, a posição, o fato de manter-se –esboços da relação primeira comigo mesmo, de minha coincidência comigo- não se parecem de nenhum modo à representação idealista* ⁴⁸². A ambiguidade do corpo é a consciência.

⁴⁷⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. em espanhol. Op. cit., p. 203. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁸⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. em espanhol. Op. cit., p. 179. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁸¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. em espanhol. Op. cit., p. 136. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁸² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. em espanhol. Op. cit., p. 156. (Tradução do espanhol pela autora).

O ser humano adia a morte pela descendência, pensamento muito judeu que não crê na reencarnação, assim o corpo se materializa no erótico. Donde a sexualidade prove o exemplo da relação humana: *o outro sexo é uma alteridade levada por um ser como essência e não como reverso de sua identidade, mas não poderia impactar a um eu assexuado* ⁴⁸³. Todavia, o feminino, para o filósofo, é Outro, refratário à sociedade, como membro de uma sociedade de dois, de uma sociedade íntima, de uma sociedade sem linguagem.

Para Levinas a ambiguidade do amor está na fronteira da imanência e da transcendência: *O carnal, terno por excelência e correlato da carícia, a amada, não se confunde nem com o corpo – objeto do fisiólogo -, nem com o corpo próprio do ‘posso’, nem com o corpo-expressão, assistência a sua manifestação, o rosto. Na carícia, relação ainda, por uma parte, sensível, o corpo se desnuda já de sua forma mesma, para oferecer-se como desnudez erótica* ⁴⁸⁴.

No rosto se apresenta o ente por excelência. E todo o corpo, uma mão, a curva de um ombro, pode expressar tanto como o rosto. A significação original do ente – sua apresentação como persona ou sua expressão, sua maneira de saltar incessantemente fora de sua imagem plástica, se produz concretamente como uma tentação da negação total e como a resistência infinita ao assassinato do outro em tanto que outro, na dura resistência desses olhos sem proteção, no que tem de mais doce e mais descoberto. O ente como ente só se produz na moralidade. A linguagem, como fonte de toda significação, nasce no vertiginoso do infinito, que capta ante a retidão do rosto, que faz possível e impossível o assassinato ⁴⁸⁵.

O “Eros” vai, pois, mais além do rosto, de maneira que desbordaria da proposta desta parte deste trabalho.

Nesta parte cuidou-se as três categorias que se integram ao sublime, obedecendo a divisão proposta por Domingo Hernández em *La comedia de lo sublime*, e se termina donde ele começou a obra referida, com palavras de Emmanuel Levinas:

Não se entra nesta sociedade pluralista sem ficar-se ao mesmo tempo fora (...). A unidade da pluralidade é a paz e não a

⁴⁸³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. em espanhol. Op. cit., p. 140. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁸⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. em espanhol. Op. cit., p. 268. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁸⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ed. em espanhol. Op. cit., p. 272. (Tradução do espanhol pela autora).

coerência de elementos que constituem a totalidade. A paz não pode identificar-se, pois, com o fim dos combates que acabam com faltas de combatentes, pelo fracasso de uns e a vitória de outros, é dizer, com os cemitérios ou os impérios universais futuros.

Totalidade e Infinito apresenta ideia de paisagem, casa e corpo que compõem o cenário onde se desenrola a trama entre o Eu e o Outro, onde se encontra a Totalidade e o “ambiente” para a transcendência ao Infinito, ou seja, a morada da subjetividade que acolhe a alteridade, categorias já vistas.

Pelo aqui exposto, destaco o que é mais relevante: a conclusão de que a hipótese principal de haver uma paisagem em *Totalidade e Infinito. Ensaio sobre a exterioridade*, de Emmanuel Levinas, está confirmada, registrando a eleição dessa leitura pelo viés literário por se tratar da obra mestra do método da teoria da responsabilidade ética do autor.

Totalidade e Infinito como literatura trata das categorias: belo, beleza e não fala em jardins de recreio, senão em bosque, rio, mar, céu; não fala em arquitetura planejada para disfrutar formosas vistas, todavia fala em construção, casa, morada; não fala em pinturas, ainda que mencione espaços, vazios, cores; emprega várias palavras para dizer paisagem, sim, o faz; reflete explicitamente sobre a paisagem, é evidente que sim, constrói um panorama aonde insere o humano. Sem embargo *Totalidade e Infinito* não é reflexo de um pensamento puro paisagístico.

O desenho, ou croquis, é tormentoso, a vivência de Levinas criança e jovem, começa com guerras e bosque, com a luta e a morte. Uma paisagem sublime. Plano de fundo. A uma meia distância casas, habitadas, moradas inclusas com vida íntima, o céu sempre presente, o mar e o rio, às vezes. Em primeiro plano, pessoas, de corpo inteiro e em atividade, trabalho, economia, vida social. Há uma semelhança com Jeff Wall em *El cementerio judío* e em *El memorial del holocausto en el cementerio judío*, como se reproduz de Domingo Hernández:

...a dimensão territorial linda com o sublime quando contrasta o espaço aberto à finitude humana. Porém, o território permanece, por definição, limitado, circunscrito, e Wall concebe o sublime unicamente em uma forma reduzida, determinada pela relação mensurável (calculável)

entre o próximo e o distante. Um sublime rebaixado, como o de Schopenhauer, aquele ‘sublime em grau inferior’⁴⁸⁶.

É, pois, ainda com Domingo Hernández, que as distâncias – *as pequenas figuras introduzidas nas vistas panorâmicas* – são as que enfatizam as dimensões e o caráter pintoresco das paisagens. Na literatura de Levinas, o humano, entre o céu e a terra, não é grande, há que se transcender para sê-lo, em escala física, é menor que o bosque.

É permitido recordar a pergunta feita por Joan Nogué, com resposta que poderia ser dada por Levinas, efetivamente, a paisagem do filósofo de Kaunas é emocional, gerada pela diáspora, pelo exílio e pela imigração, por meio da recordação de umas paisagens que nada tem que ver com as que contemplou a diário em seu novo destino na maturidade, época de suas obras mais refletidas, pensadas, voltadas para o Outro. Ou também que:

*Se a paisagem existe é por todo aquilo que o escritor projeta sobre ela: sentimentos, imagens, recordações, vivências. E não é uma representação da paisagem, senão o meio através do qual o escritor expressa e mostra sua própria presença imaginativa e formalizadora*⁴⁸⁷.

Levinas faz inversões, por exemplo, as mãos que trabalham com a economia, a guerra com a política, é que economia e política estão muito vinculadas, acontece que, para ele, o Estado liberal é uma categoria ética, pois em lugar da generalidade das leis, os homens conservam o sentido de sua responsabilidade, quer dizer, de sua unicidade, em sendo assim, como o ser humano vive na pluralidade, a responsabilidade também é social e para com o Outro.

Ler Levinas como literatura, *é fazer uma leitura sociopolítica, humanista, da representação paisagística*, copiando a Domingo Hernández.

Ou seja, é possível dizer que a ideia de paisagem em *Totalidade e Infinito*, está a distância, no plano de fundo, na recordação da guerra, do bosque, do campo de concentração, na memória, na melancolia do passado, no presente, em primeiro plano, está na casa, no corpo como mundo da subjetividade, tudo transcorrendo no tempo da existência mesma, presentes, pois, o sublime e o pintoresco em seus diferentes graus,

⁴⁸⁶ HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo. *La comedia de lo sublime*. Op. cit., pp.65 y 66. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁸⁷ MARÍ, Antoni. 2. *Paisaje y literatura*. (PT 4). Op. cit., p. 152. (Tradução do espanhol pela autora).

por vezes rebaixado, por exemplo, pelo rosto, ou pela máscara, ou pela caricatura que provoca o riso.

A relação entre a Ética e a Paisagem é feita no *entre*, essa abertura por onde transita o corpo, no equívoco, na ambiguidade, esse é o cenário, o panorama onde se desenrola a trama da subjetividade.

Não está olvidado o messianismo refletido na escatologia decorrente da guerra interna, ele impulsiona a transcendência para acolher a alteridade do Outro, para formar a relação ética onde se dá a revelação.

Finalmente, mirando através da janela da casa descrita por Levinas, seja de dentro para fora ou de fora para dentro, cheira a morte, entretanto, a proposta do filósofo franco-lituano é a de adiamento da morte pelo Eros e pela transcendência ao Infinito, pela ética, pela teoria da responsabilidade ética, porém, em outras palavras, tem-se em *Totalidade e Infinito* um grande equívoco, a presença da vida e da morte, simultaneamente.

Como visto, a proposta de Levinas é a de resistir a guerra pela lucidez advinda do reconhecimento do seu Mesmo e para que? Para que alcance a santidade por revelação do Outro em decorrência da responsabilidade ética para com o outro. O cenário onde ocorre a guerra é paisagem sublime da totalidade, a visão é de fragilidade do outro suplicante para não ser morto. Qual a importância do exercício prático da responsabilidade ética para com o outro?

ESCATOLOGIA. Difícil ler Levinas, sua Metaética, como também autor literário especialmente sobre Paisagem; repito, segundo o atual conceito de ideia de paisagem, porque: se em filosofia há linearidade, o mesmo não acontece na paisagem emocional, de recordação do que foi vivido e experienciado, é necessário conhecer o contexto e as circunstâncias passadas para encontrar a paisagem, ou quiçá o esboço, o croqui, do que será o tabuleiro, o suporte donde será possível colocar as peças do quebra cabeças da Ética de Levinas.

O contexto e as circunstâncias já foram abordados em Singularidade e Circunstância do itinerário pessoal de Emmanuel Levinas, Partes I e II deste estudo.

Qual a relação aqui entre a Ética e a Paisagem em *Totalidade e Infinito*? Antes uma advertência: o conceito a que me refiro é o da *ideia de Paisagem*. Para responder

estruturei esta investigação em três seções, na primeira, busco o apoio teórico e histórico para a ideia de paisagem, os fundamentos básicos para estabelecer a possibilidade de uma paisagem emocional do autor. Na segunda há a introdução dos conceitos atuais de paisagem, especialmente quanto as categorias do sublime e do pintoresco⁴⁸⁸ para encontrar a adequação da obra e, por último, usando o critério baseado na distância: paisagem, casa e corpo, estabelecido por Domingo Hernández⁴⁸⁹, assim espero poder construir, ou melhor, reconstruir a paisagem em Emmanuel Levinas.

Aqui cabe um corte, uma interrupção, para tratar da escatologia levinasiana, porque ela vai emoldurar a teoria existencial do filósofo, a qual, ajudará a levar o Outro a resistir a desumanização, especialmente após sofrimento decorrente de situação extrema, em razão do messianismo, então esquecido à época de Levinas em França, de modo que o autor volta a ele, revitalizando-o.

No Prefácio de *Totalidade e Infinito* Miguel García-Baró registra que:

Nasceu [este livro] não só desde a necessidade filosófica pessoal de seu autor, senão também da necessidade política, justiceira e caridosa de ajudar a reparar o mundo, a saber da dificuldade infinita que isto supõe, uma vez que passaram as coisas que passaram⁴⁹⁰

É justamente no messianismo levinasiano que se insere a paisagem com sua *escatologia* que é a da **revelação** pois, Levinas inicia *Totalidade e Infinito*, opondo-se à escatologia da Paz, decorrente da guerra subjetiva, manifesto dos filósofos em geral.

Imperativo dizer que esse moderno tema – escatologia – usualmente refere-se a fases finais ou extremas da vida humana ou do mundo: morte, pena ou castigo extraterrenos, fim do mundo, etc., muitas vezes esse termo é empregado para estágios finais do ser humano por exemplo, sendo mais conhecida sua aplicação na teologia, sem embargo, Levinas o emprega com o fim da revelação do Outro ao mesmo, no momento extremo da transcendência e a entrega da alteridade que é recebida.

Saída da guerra (pela visão escatológica). *Existir não significa sempre a mesma coisa,*⁴⁹¹ disse Levinas, assim é que a verdade do real é a permanência da guerra

⁴⁸⁸ PINTORESCO: mantenho essa designação em espanhol, cujo sentido é o de uma linguagem viva, muito gráfica e expressiva, ou ainda, apresentação de paisagens ou do que pode ser representado em imagem com qualidades plásticas e com estilo, em lugar dos termos parecidos em português: pintoresco, como simples derivado de pintura, ou pinturilado, que é pintar sem arte, algo descuidado e de mau gosto.

⁴⁸⁹ HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo. *La comedia de lo sublime*. Torrelavega/Cantábria: Quálea Editorial, 2009. Biblioteca de Filosofía y Estética.

⁴⁹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* em Prefácio de Miguel García-Baró. Op. cit., p. 7. (Tradução do espanhol pela autora).

no pensamento filosófico como manifesto, como patencia mesma. A guerra a que se refere é a moral, à qual se opõe a política, *arte de prever e ganhar a guerra por todos os meios*.⁴⁹²

A guerra suspende a moral, destrói a identidade dos seres à ela obrigados, é pura violência, inobstante, a filosofia ocidental a mantém no interior e desse modo destrói o ser Mesmo, aprisionando-o na totalidade à medida em que é comandado por forças que o governam. A consequência é a não só perda da identidade, mas a perda também da possibilidade de se autojulgar, é o fim da consciência moral. Para superar a proposta política de paz, originada na guerra é necessária uma relação singular e proveniente do próprio ser.

Não só a guerra se opõe a moral, como esta se opõe a política, pois a paz prometida nada mais é do que a escatologia messiânica redentora, que suplantara a ontologia da guerra. Levinas critica os filósofos que dão seu aval a essa paz, justificando-a como paz final, em uma inversão na qual a moral se fundamenta na política. Para Levinas a escatologia como fim último do homem após a morte, não tem provas nem evidências da paz após a guerra, é tributária da fé e por isso é presunção, Opinião (Doxa), sem evidência filosófica, podendo aceitar a ontologia da totalidade saída da guerra⁴⁹³.

Então, que é escatologia na filosofia levinasiana? Não é a esperança da paz, do fim da guerra? Ou não é o fim último do ser após a morte? A escatologia para Levinas *põe em relação com o ser o mais além da totalidade ou da história e não como o ser mais além do passado e do presente*.⁴⁹⁴ É por meio desse entendimento da escatologia que Levinas introduz o conceito de *infinito*:

A escatologia é relação com *um plus sempre exterior à totalidade*, como se a totalidade objetiva não satisfizesse plenamente a verdadeira medida do ser, como se o conceito – conceito de

⁴⁹¹ LEVINAS, Emmanuel. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Sígueme e DF/México: Epidermis, 2004. Trad. Tania Checchi. (Hermeneia; 62), p. 30. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁹² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 14. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁹³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 15. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 15. (Tradução do espanhol pela autora).

infinito – devesse expressar esta transcendência a respeito da totalidade, que não é englobável em uma totalidade e que é tão exigível como a totalidade.⁴⁹⁵

Na totalidade o *mais além* se dá no interior do ser, bem como em sua história e em sua experiência objetiva. Para o filósofo franco-lituano a escatologia rompe a totalidade e evidencia a transcendência que desponta no rosto do Outro, ou o infinito, ou o que se pensa sempre como exterior ao pensamento, logo, trata-se de ideia de o infinito.⁴⁹⁶ Tal ruptura é uma significação sem contexto, mas em uma experiência da moral que consuma uma visão sem imagem, como a própria ética, que é uma óptica espiritual.

Em outras palavras, a visão escatológica levinasiana, um equívoco que propicia a subjetividade que se opõe à guerra, que por sua vez é oposta a totalidade com suas necessidades objetivas. Então, a moral não nos engana se o último ato do ser é transcender a exterioridade, envolvendo-se com a ideia de o infinito. Em minha leitura, o conceito de escatologia de Levinas *é em vida*, é a experiência mesma que só o Eu pode ter em sua própria exterioridade. Ruptura da ontologia, ruptura an-árquica da totalidade.⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 15. (Tradução do espanhol pela autora).

⁴⁹⁶ Nota da autora: Neste trabalho uso a preposição *de* sem fazer a contração das vogais *d* e *o* (de + o=do), baseando-me no original francês de “Totalidade e Infinito”, onde Levinas também não o faz desde que introduz esse conceito, pois destaca em itálico *l’infini* (o infinito), sem fazer a contração da preposição *de* com o artigo definido *le*, pois se o fizesse resultaria em *du* (de +le= du), isso porque, sem a contração, fica caracterizada a *posse* da ideia sobre o conceito de *o infinito*, porque o conceito é de o infinito e não da ideia, ou, a ideia é a do conceito de o infinito. O mesmo critério foi adotado na tradução para o espanhol por Miguel García-Baró.

⁴⁹⁷ ARNÁIZ, Graciano González R. *Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas em Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. Valencia: Universitat de València, 2008. Andrés Alonso Marttos, ed., p. 167: *Escatologia que remete não a instauração de um estado de paz, como queria Kant, senão a uma relação do homem com o Infinito, por cima ou mais além de toda totalidade e de todo juízo da história. (...) para resultar ser uma chamada a responsabilidade de cada homem na tarefa de fazer presente este espaço das últimas questões; ali onde o ser se divide [separa] ante o mandato de “ter que justificar-se ante o outro”. Isto explica que o discurso filosófico, em tanto que desenvolvimento deste sentido an-árquico, não pode não ser senão o discurso da justiça*. (Tradução do espanhol pela autora).

EXERCÍCIO DA TEORIA DA RESPONSABILIDADE ÉTICA DE LEVINAS

Uma teoria é tanto mais impressionante quanto maior seja a simplicidade de suas premissas, mais os diferentes tipos de coisas que articula e mais extensa sua área de aplicabilidade.

Albert Eistein

A teoria de Levinas está sendo praticada em **Seattle School of Psychotherapy**, segundo publicação literária, o primeiro passo dado é o da experiência com os próprios psicoterapeutas afim de que, tomando consciência de sua própria subjetividade estejam preparados para acolher o outro vítima de fatos extremos que repercutem em sua saúde mental.

Tal experiência, é retratada em publicação em formato de livro contendo relatos de psicoterapeutas em atendimento a complexos casos traumáticos como: em consequência de assassinato; tragédia em violência doméstica; trauma em violento despertar; quando há o rosto do outro na maternidade; terapia para feridos; tratamento de profunda fraqueza; para resolver impasse terapêutico perante chamada para continuidade de atenção, e também ensaios de psicoterapeutas sobre a teoria de Levinas. Ainda que interessantes os relatos contidos na obra em referência não serão aqui trazidos porque, mesmo sendo aplicação da filosofia levinasiana estão mais direcionados à psicoterapia.

No prefácio da publicação supra referida, Richard Cohen diz que Husserl quando distinguiu fenomenologia de psicologia insistiu no paralelo entre ambas, sendo possível sim, aplicar a filosofia em atendimentos psicoterapêuticos.

Um “case” como prova: Seattle School Phisicology

Em que pese Husserl ter separado a fenomenologia da psicologia os profissionais desta área alegam que, apesar da distinção o filósofo insistiu no paralelo entre as duas, bem como sempre buscaram a participação de teorias filosóficas como complementares ou apoio entre as duas ciências.

No Prefácio de *Psychotherapy for the Other. Levinas and the face-to-face relationship*, Richard Cohen⁴⁹⁸ explica que Seattle School Phisicology (Seattle University) rechaça o behaviorismo, adotado pela maioria de escolas e profissionais da área por entender que a Psicologia não pode estar divorciada da Filosofia, apesar de seus diferentes objetivos, porque esta escola busca o conhecimento guiado pela prática, fazendo conhecer o Bem e aplicá-lo para fazer pessoas boas.

Cohen explica que o positivismo de Wilhelm Dilthey aceita somente explanação, somente o que pode ser mensurado, computado, digitalizado, descartada a disciplina da saúde mental, pretendendo ser psicologia científica, definida como “ajustamento” para adequação às normas sociais.

A escola em apreço, via Cohen, propõe a substituição da psicologia existencial, baseada em noções da existência humana como elaboradas no século XX, pelos filósofos existencialistas de auto reconhecimento – incluindo alienação, depressão, sem sentido, aborrecimento, desesperação, angústia, ser-para-a-morte e amor – para ajudar no entendimento e diagnóstico certo da doença psíquica.

O pensamento de Levinas supriu o que foi perdido: reconhecimento de que a saúde mental envolve a existência humana, sim, e mais, portanto, tem a conta da existência social, sim, mas o plano mais fundamental que a existência humana social é a primeira na relação **ética**. O que toda filosofia de Levinas ensina é que a subjetividade humana nunca é um objeto nem a mônada, se altruísta ou auto absorvida e auto interessada, mas bastante, que sua humanidade vem da “responsabilidade ética para com o outro”. Ser “para-o-Outro” vem antes de ser para si mesmo, segundo Cohen.

Essa é sua estrutura – que não é meramente um brilho ou uma explanação secundária, ou interpelação – egoísmo, primeira pessoa responsável, voltando para o Outro, individualidade singularizada porque obrigatória para e, para o Outro, tendo cuidado do Outro, o que constitui o verdadeiro *ego*. O significado para a Psicologia: é que a saúde mental humana pode não ser tardiamente detectada como bondade moral para o Outro, que é o Rosto, e do clamor da Justiça para todos, que é parte da bondade para o Outro.

⁴⁹⁸ KRYCKA, Kevin C., 1959, KUNZ, George, 1934, SAYRE, George G., editores. *Psichoterapy for the other. Levinas and the face-to-face relationship*. Pittsburgh, Pennsylvania/EUA: Duquesne University Press. 2015, Prefacio de Richard Cohen, pp.vii-xiv. (Tradução do inglês pela autora).

Prossegue Cohen. Isso é notável, realmente uma ideia atordoante, incluso se é ao mesmo tempo à época em que isso foi proclamado. Para ter responsabilidade por alguém é necessário elevar-se a uma maior auto humanidade, elevando sua responsabilidade. *Bondade*, bem estar, compaixão, humildade, amor ao próximo...não são – ou não devem ser rebaixados à mera retórica, devem calar para ouvir o humano falar, deve assim proceder o profissional terapeuta para encontrar significação em seu paciente. Em resumo essa é a essência do Prefácio de Richard Cohen.

Levinas em vida soube da aplicação de sua teoria em Seattle School conforme relato de George Kunz narrado na Introdução do livro em comento⁴⁹⁹:

Eu transportei uma cópia de “Collected Philosophical Papers” para Emmanuel Levinas para assinar, quando o visitei com minha família em Paris em 1987. Levinas escreveu na inscrição: *Com todo meu arrependimento diante de uma ocasião de simpatia ativa – perdido. Paris, 2 junho de 87. E. Levinas*, e como ele escreveu, ele perguntou: *por que um psicólogo está interessado em minha filosofia?* Eu tentei explicar. A curta resposta: *sua descrição de autonomia (auto-liberdade direta) segue o que ele chama heteronomia (outro – responsabilidade direta)*. Atingindo além de seus existencial e fenomenológicos professores Heidegger e Husserl, ele não fundou liberdade, mas responsabilidade para ser a definição característica do humano. Ele condiciona completa e claramente em “Ética e Infinito” (1985): *Eu falo da responsabilidade como a essencial, primária e fundamental estrutura da subjetividade. Eu descrevo subjetividade em termos éticos. Ética, aqui, não suplementa uma base existencial precedente: a verdadeira cabeça da subjetividade é o nó no entendimento ético como responsabilidade*. Ele incrementa em “Outra maneira que ser” (1981): *Esta identidade é trazer fora da responsabilidade e isto é o serviço do outro. Na forma da responsabilidade, a psique na alma é o outro em mim, a enfermidade da identidade, ambos acusados e si mesmos, o mesmo para o outro, o mesmo pelo outro...isto é a substituição, extraordinariamente.* (p.1).

A seguir uma síntese do entendimento da teoria levinasiana por Kunz com aplicabilidade em Seattle School:

Minha responsabilidade para o Outro vem antes de minha liberdade. Essa reversão me permite reconhecer que a liberdade privada é: somente liberdade. Minha reponsabilidade me liberta da pretensa defesa que minha liberdade não é: automia independente. Isolando meu ego em minha independente liberdade, deixa-me paradoxalmente não livre. O preço do reconhecimento do qual sou responsável para o que não iniciei, para o Outro, é certamente a “enfermidade”. O Outro traumatiza meu ego e sacode-me fora do meu auto processo de identidade. Isso faz-me servir

⁴⁹⁹ KRYCKA, Kevin C., 1959, KUNZ, George, 1934, SAYRE, George G., editores. *Psichoterapy for the other. Levinas and the face-to-face relationship*. Pittsburgh, Pennsylvania/EUA: Duquesne University Press. 2015, Introdução de, George Kunz, pp.1-15. (Tradução do inglês pela autora).

responsavelmente. O fardo do serviço paradoxalmente livre me faz ser completamente humano. Outra vez em “Ética e Infinito” (1985): “*Sou responsável por ele, sem plano feito sobre as responsabilidades no seu olhar: que eu vá além do que sou. Usualmente, um é responsável para que um seja ele mesmo. Eu disse, em “Outro modo que ser”, que a responsabilidade é inicialmente para-o-Outro. Este significado que eu sou responsável para ele é muita responsabilidade*”⁵⁰⁰

Em seu texto introdutório Kunz ressalta que sabe que não é o centro do seu próprio ego para encontrar o Outro é uma revolução Copérnica proposta pelo fenomenologista, como chama a Levinas, ao descrever como a face do Outro, que revela sua fundamental dignidade chamando para um trabalho ético: não para matar, não fazer o mal, não para julgar, mas para servir. Agrega que foi essa a revolução que permitiu a psicologia existencial: fenomenológica (EPP), programada para melhor entendimento e mais enérgico desafio ao behaviorismo, ao determinismo da psicologia naturalista e o caos da posmodernidade do relativismo individual.

Sob a perspectiva da Psicologia, neste caso que aponto como exemplo, a fenomenologia levinasiana faz sentido considerando que o Outro apresenta seu Rosto pela primeira vez, inicialmente como semblante: seus olhos, sua testa, seu queixo, não é pois um objeto a ser considerado um fenômeno, nesse momento não deve escapar a percepção do seu ego para ser sempre mais do que pode ser simplesmente visto, para o que ele possa revelar, porque ele está chamando para ser ajudado, ele vem primeiro com a característica da autoidentidade para ter sua autopreservação, autoperpetuação e autodesenvolvimento, todavia, para o programa EPP da Seattle School a teoria de Levinas propiciou a “alternativa para o poderoso mito cultural da primazia do ego.

Nessa obra seguem quatro ensaios escritos por psicoterapeutas: o primeiro é o acima mencionado de Halling, seguido de “Levinas, Psicologia, e Linguagem” de Eric R. Severson; “Assimetria em Psicoterapia” de Kevin C. Krycka e, “Martin Buber e Emmanuel Levinas de Alexandra L. Adame. Em seguida são relatos de aplicações em situações graves e extremas.

O primeiro ensaio teórico constante do livro em comento, é a reimpressão do texto de Steen Halling de 1975 sob título “As implicações de ‘Totalidade e Infinito’”, de

⁵⁰⁰ KRYCKA, Kevin C., 1959, KUNZ, George, 1934, SAYRE, George G., editores. *Psichoterapy for the other. Levinas and the face-to-face relationship*. Pittsburgh, Pennsylvania/EUA: Duquesne University Press. 2015, Introdução de, George Kunz, pp.1-2. (Tradução do inglês pela autora)

autoria de Emmanuel Levinas. Kunz considera que esse foi o primeiro estudo explorando as implicações por meio de Levinas para a psicoterapia. Em 1998 Kunz publicou “O Paradoxo do Poder e Fraqueza: Levinas e um Paradigma Alternativo para Psicologia”. Depois, em 2002, Edwin Gantt e Richard Williams, de Brigham Young University, coletaram dez artigos em “Psicologia para o Outro: Levinas, Ética, e a Prática da Psicologia”.

Alguns trechos do ensaio “Totalidade e Infinito de Levinas para terapia” de autoria de Steen Halling:

LEVINAS COMO VISIONÁRIO. A primazia do face-a-face na relação está afirmada. O que é notável sobre Levinas é que ele afirma essa primazia mais completamente e muito mais profundamente que a maioria dos psicoterapeutas. Para muitos psiquiatras e psicólogos, considerações teóricas parecem ter considerações eclipsadas sobre o Outro, e a ênfase é colocada na compreensão e perícia bastante do que em atendimento. [...]

É Levinas ademais um profeta ou um visionário que nos deu uma teoria do Infinito, do Mesmo e do Outro, na ordem que seus partidários nos instruem, temos força para escapar do deserto de caminhos totais e totalizadores de ações e palavras? Eu acredito que ele é um visionário pelo menos no sentido que ele fala e pensa muito bem sobre certos temas que muitos de nós vemos vagamente. Mas, em falando desses temas, ele não é um sistema de trilha ou diretriz para nós. Ele é radical em chamar-nos de volta para nossas raízes e à face do Outro. É desde nossas raízes que nós podemos mudar. *O desejo metafísico tende em direção de alguém entrando, direção do absolutamente Outro*” (Levinas). Esse desejo implica transcendência, responsabilidade, abertura e aceitação de um Mesmo. Implica no fim do egoísmo, melhor dito, esfacelamento próprio ou autonegação. O Outro me chama para diante e se eu respondo, é para ele que eu respondo⁵⁰¹

E do ensaio “Levinas, Psicologia, e Linguagem” de Eric R. Severson:

VOLTANDO PARA LEVINAS. Levinas, por sua vez, raramente dirigiu rigorosa atenção para a psicologia. Além disso, sua carreira filosófica é anterior a muitos desenvolvimentos intrigantes na psicologia, os quais transformaram a paisagem dessa disciplina. Sua preocupação, contudo, continua a rondar os estudos e práticas familiares para a psicologia. Neste capítulo eu aposto que

⁵⁰¹ KRYCKA, Kevin C., 1959, KUNZ, George, 1934, SAYRE, George G., editores. *Psichoterapy for the other. Levinas and the face-to-face relationship*. Pittsburgh, Pennsylvania/EUA: Duquesne University Press. 2015, HALLING, Steen, pp.37-38. (Tradução do inglês pela autora)

sua frequência é saldável e que fechando o exame do trabalho tardio de Levinas que promete animar ambas as disciplinas da psicologia e da filosofia levinasiana.⁵⁰²

Nesta tese o principal foco é o de constatar a possibilidade de aplicação da teoria da responsabilidade ética para com o Outro, do filósofo Emmanuel Levinas, para recuperar o Humano no humano, fruto de uma relação face-a-face, com a finalidade messiânica da revelação, que ocorre pela transcendência do si Mesmo para receber a alteridade do Outro e socorrê-lo em seu pedido de ajuda, como ato de bondade e justiça, de amor ao próximo com gratuidade, de tal sorte que a humanidade presente é resistência ao processo de desumanização decorrente da materialização do mundo da totalidade. Essa é uma questão metafísica, portanto, trata-se de filosofia primeira, daí a importância em evocar a Filosofia, como meio de atuação.

⁵⁰² KRYCKA, Kevin C., 1959, KUNZ, George, 1934, SAYRE, George G., editores. *Psichoterapy for the other. Levinas and the face-to-face relationship*. Pittsburgh, Pennsylvania/EUA: Duquesne University Press. 2015, SEVERSON, Eric, p.43. (Tradução do inglês pela autora)

CONCLUSÃO

A morte é o mais importante da vida (...). Mas antes da morte, devemos ocupar-nos da vida. Cada momento é único. Se damos sentido à nossa vida, chegaremos à morte com paz interior.

Trecho de lenda do budismo tibetano

Vivendo sob o assombro da vida, estando aqui e agora no momento presente, não me é permitido ignorar a aceleração do materialismo e a rapidez do desenvolvimento tecnológico, tampouco de observar o quanto esses grandes passos interferem e significam à Humanidade, até porque, são muitas as ocorrências que afetam direta e duramente as pessoas que se tornam vítimas de fenômenos psíquicos, por vezes de tal gravidade que chegam ao suicídio e outros comportamentos derivados de situações extremas.

Ora, atuar em tal circunstância, *como?* Principalmente em um mundo globalizado, ou seja, a mesma circunstância, nas devidas proporções, se dá concomitantemente, muito próximo e muito longe. Paralelamente, ouve-se o clamor de profissionais intelectuais à Filosofia para que lhes dê apoio. Filósofos à rua como na Revolução Francesa? Claro que não, mas como pensadores que podem contribuir muito com conceitos e teorias que permitem, por exemplo, ajudar em psicoterapias e outros projetos de diversas áreas, onde houver um Rosto clamando: Não me mate!

Investigando recorri à *teoria da responsabilidade ética para com o Outro*, de Emmanuel Levinas e, à experiência colocando-a em prática justamente pela Seattle School Phisicology da Universidade de Seattle, verificando assim que é possível fazer aproximação de ambas ciências com fim de ajudar ao Outro, de favorecer aos mais vulneráveis.

Emmanuel Levinas é hoje sobejamente estudado, não haveria necessidade de fazer o que outros já fizeram e com mais propriedade, sem embargo, pareceu-me melhor retomar conceitos da fenomenologia do filósofo de Kaunas, destacados na prática dos psicoterapeutas de Seattle School, contrapondo-os à problemática atual, que pode ser

resumida em: desumanização, a qual se pretende conter, porque é isso que a equipe de Seattle School faz, ajudar o Outro que clama por recuperar sua subjetividade, melhor dizendo, os profissionais do campo Psicologia/Psicoterapia trabalham com pessoas que passaram por grandes traumas, ajudando-as a resgatar o Ser humano que são, ou, a essência do Humano no humano. Registro que não se trata do psiquismo rejeitado por Husserl, estou falando de experiência de vida, do psiquismo que afeta a mente.

Agora bem, por quê uma teoria ética? Porque, tal como diz a teoria em apreço, é de responsabilidade para com o Outro – responsabilidade ética – é o resgate da responsabilidade, previsão dos possíveis efeitos decorrentes de seu comportamento, pelo psicoterapeuta ou alguém outro, que pela razão guia seu paciente/Outro para que reencontre o seu ser humano e dê continuidade à sua condição humana.

Em decorrência do até aqui visto, para enfrentar essa guerra ética, estabeleço uma hipótese que se constitui de duas partes:

- a) a teoria da responsabilidade ética levinasiana atinge o centro do alvo, o tendão de Aquiles, porque é possível ser colocada em prática;
- b) a teoria de Emmanuel Levinas suplanta uma “subsistência sustentável”, por meio de uma existência sólida, que garante sentido à vida humana até a messiânica escatologia Ética, que tem por objeto o Bem, portanto, metafísica.

É óbvio que o Eu inicial da fenomenologia transcendental no modelo tomado como exemplo é o profissional psicoterapeuta, ou, quem se veja em situação semelhante, quiçá até em outro campo. Em termos gerais posso dizer que o Eu tem que se encontrar a partir de sua razão na consciência, autojulgar-se em seu interior, encontrar-se consigo mesmo em sua espiritualidade, portanto, em Ética, isto feito, estará pronto para receber a alteridade do Outro/Rosto, individual, acima dos demais, ou do universal, o Outro mais até do que o si próprio, afim de restabelecer a subjetividade do acolhido.

Mais ainda, restabelecida a subjetividade separada um do outro, aplicador e paciente, encontrado o humano do humano no ser, forma-se a resistência ética à morte pela desumanização. Como chegar aqui? Pela via da fenomenologia transcendental de Emmanuel Levinas.

Então a teoria é de Levinas, neste caso o exemplo é o projeto de Seattle School que vai contra a unicidade behaviorista para todo e qualquer caso.

O primeiro passo dado neste trabalho foi o da identificação de Levinas filósofo porque sua essência decorre da formação cultural recebida desde a infância, sua raiz, que permanecerá também em sua filosofia, mesmo não abordando religião, política, etc., a raiz judaica sempre estará presente, significando a Ética que tem a Justiça como componente.

Mesmo tendo formação de raiz, com o passar do tempo, pelas circunstâncias, tal como ser aluno de Husserl, Levinas começou a ter pensamento próprio: filosofia própria, fenomenologia própria, acabando por romper com a orientação padrão vigente para realizar uma obra anárquica e existencial.

Oportuno notar uma vez mais que em Levinas a transcendência não ocorre na consciência e sim na razão, aquela a reconhece, diferente de Sartre que acompanha Heidegger, para os quais ao transcender a consciência reconhece o ser em si Mesmo, de modo que o ser se anula para revelar e afirmar através de si o próprio ser, fugindo da nadação⁵⁰³. O mesmo para Heidegger, que entende que transcendência é o mesmo que ser-no-mundo. Transcendência é movimento ascendente facilitando o encontro com o Rosto que está acima porque está no Infinito.

Concordo com Professor Sugarman, da University of Vermont:

Levinas mostrou como a tradição Hebraica tem muito para dizer, não somente para a primeira tradição Abraâmica, mas para toda humanidade. Para começar com o outro no lugar do eu, ele nos mostra como o sentido da existência pode suportar além de nossas próprias vidas; como humanos nascidos podem responder à mensagem da irmandade para um outro. Ele também mostra que a humanidade do humano ao nascer é inscrita com a resiliência que nos permite achar um caminho que a tecnologia não pode ajudar-nos sem deixar de manter-nos porque cada pessoa é insubstituível. Nós fazemos bem em lembrar que seu bom trabalho chamou *Totalidade e Infinito*. Totalidade não está esquerda atrás; de outro modo, ele faria o impossível para explicar o papel humano em relação ao resto da criação. Ajudar a humanidade do humano para chegar a atingir expressão completa, o infinito deve ser o primeiro ser vislumbrado na esfera do interpessoal.⁵⁰⁴

⁵⁰³ SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada*. Op. cit., (II, Capítulo III), pp 268-269.

⁵⁰⁴ SUGARMAN, Richard Ira. *Levinas and the Torah. A Phenomenological Approach*. Albany/NY: State University of New York, 2019, p. 343. (Tradução do inglês pela autora).

A teoria de Levinas, *primus inter pares*, é para ser pensada no “jardim dos filósofos”, não somente para ser apoio a psicoterapeutas para romper com a prática behaviorista, mas também é para frear ou até romper a desumanização imposta, é para ser levada à prática interna afim de preservar o Humano de cada um.

Muitos comentam que a teoria levinasiana é para homens porque se refere a homem e o feminino só é abordado como a delicadeza da recepção do outro na casa, na morada. Entendo não ser essa a assertiva, em verdade, a teoria é um projeto existencial efetivamente vivenciado pelo homem Emmanuel Levinas, como requer a fenomenologia, é como se ele narrasse em seu próprio nome e a presença feminina na casa tem a ver com a recepção da família ao estrangeiro, além do que já consta no corpo deste estudo.

Dividir com outro a morada significa a dificuldade de des-confortar-se para receber o hóspede, implica em uma ascensão interior para que o outro possa “estar” em um mundo melhor, altruísmo em lugar de egoísmo.

Ascender espiritualmente para poder dizer “eis-me aqui”, é pelo ato de razão, ter “visão” do Rosto e acolhê-lo após a revelação, ato esse reconhecido pela consciência, caso contrário é escatologia do não-outro. O momento da revelação estabelece a relação ética por justiça entre o si Mesmo e o Rosto revelado no momento do face-a-face.

A relação ética de Levinas é estruturada com a mesma preocupação da construção de um edifício; durante todo o tempo há de ser mantida a separação entre Eu e Tú até o si Mesmo e o absolutamente Outro, não há outra possibilidade, a única é a de total separação.

O Outro é a ideia de infinito, daí a necessidade da transcendência para poder estar em condição de vê-lo e recebê-lo. É um câmbio do egoísmo da totalidade à bondade, é a transcendência caracterizada pelo discurso, então, pela linguagem. Ainda a considerar que o acolhimento do outro depende da liberdade do Eu na condição de si Mesmo. A estrutura referida é alicerçada na separação, evolui pela linguagem em discurso verdadeiro, afasta-se da totalidade, recebe a ideia de infinito até chegar o momento da proteção pela Ética, cobertura da estrutura, a santificação na espiritualidade.

Levinas usa terminologia religiosa? São metáforas tais como: revelação, redenção, epifania, escatologia santidade, e outras com seus conceitos e respectivas

categorias postas com precisão de acordo com a ideia do filósofo, para significar que a transcendência da totalidade à ideia de infinito ocorre no interior, na espiritualidade do ser, que será a partir de então de outro modo.

Não haverá a necessidade única de Bobby, cãozinho amigo, para fazer com que pessoas se sintam humanas ao lembrarem dessa sua condição. Há um dito popular em quase todo o mundo globalizado que diz: o ser é corpo e alma, cabe pois, intuir o sentido da vida para, com a razão, compreender que o humano reside na alma, significando espírito. É esse o campo da guerra que assola os viventes deste mundo globalizado.

Observando a guerra que assola a todos os viventes, pode-se dizer que a teoria de Levinas, da responsabilidade ética para com o Outro é possível de ser vivida na prática, tal como seu autor o fez, já que ela alicerça um sentido à vida humana por ser o prenúncio do Bem, em sua bondade e justiça para com o Outro, ou próximo, a partir de um Eu com outro modo que ser em si Mesmo, em essência.

Agora bem, é preciso também salientar que há necessidade do Outro para que o ser chegue a si Mesmo, há necessidade da relação ética para que se firme o si Mesmo, sem dúvida, si Mesmo e Outro, ambos serão afetados pela transcendência, que se processará a partir do Eu para capacitar-se a receber a alteridade do Outro/Rosto.

A teoria de Levinas já está ajudando Rostos a encontrarem o sentido na existência real, superando o medo, seguindo adiante, resistindo ao materialismo imposto e, especialmente, assegurando o Humano de sua essência humana, afastando-se de uma aparência virtual, mesmo sob uma tecnocracia.

A consciência não é programável, não é passível de reprodução é o segredo inacessível, só os Humanos a possuem em sua essência, o mais é paisagem cultural, é pois na filosofia que está a resposta.

Um ser humano com sua humanidade restabelecida poderá, ainda que pareça incoerente, dar sentido sólido à vida, em oposição à vida líquida descrita por Zygmunt Bauman. Interessante ressaltar que Levinas com sua teoria, ao mesmo tempo que restaura a subjetividade do Eu, por meio deste, restaura o humano do humano no Outro.

Finalmente, com o próprio Levinas:

A reflexão do discurso sobre si não o encerra em si mesmo. A totalidade, que engloba toda escatologia e toda interrupção, haveria podido fechar-se se fosse silêncio, se o discurso silencioso fosse possível, se o escrito pudesse permanecer escrito para sempre; se pudesse renunciar, sem perder seu sentido, a toda tradição que o sustém e o interpreta. É verdadeiramente possível o discurso silencioso consigo mesmo? O si Mesmo é a não-indiferença aos outros, signo dado aos outros. Todo discurso, incluso o dito na interioridade, está na proximidade e não abarca a totalidade. O retorno permanente do escepticismo não significa tanto o estalido possível das estruturas quanto o fato de que estas não são o esqueleto último do sentido, que para seu acordo a repressão pode ser já necessária. Nos recorda o caráter político, não sentido muito amplo, de todo racionalismo lógico, a aliança da lógica com a política.

[...]

O renascimento periódico do escepticismo e sua força invencível e evanescente sem dúvida não permite conferir qualquer privilégio a seu Dito, em contra dos pressupostos implícitos de seu Dizer. Mas que a contradição que opõe um ao outro não estrangule ao falante é algo que recorda também o fracasso que, ante o exame crítico deste renascente, se mostra na totalidade da Representação, na simultaneidade universal que o saber reivindica como Razão. Isto recorda o estalido da unidade da apercepção transcendental, sem o qual tampouco se poderia “de outro modo que ser”.⁵⁰⁵

Com a consciente razão da teoria transcendental ética levinasiana, - clausuro com a possibilidade de vida com sentido humano do Rosto a partir da escatologia messiânica da revelação além da totalidade, - que também identifica o sublime presente em uma ideia de Paisagem cultural, imposta, que enfeitiça, ocultando a morte em natureza talvez virtual, holográfica, para recuperar assim a real essência humana do Ser, em resistência às desumanização e materialização, ainda que não seja uma experiência nos melhores mundos possíveis, porém, como disse Cândido: *mas temos que cultivar nosso jardim*.⁵⁰⁶

⁵⁰⁵ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Op. cit., pp. 252 e 253. (Tradução do espanhol pela autora)

⁵⁰⁶ VOLTAIRE. AROUET, François-Marie. *Cândido o el optimismo*. Barcelona: Espasa libros, 4ª impresión, 2019. Trad. Mauro Armíño [Narrativa Austral; 525], p.525. (Tradução do espanhol pela autora, que usou a palavra jardim porque huerto ou horto tem outro significado em português).

BIBLIOGRAFIA

I - FUENTES

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2ª ed., 2012. Trad. Miguel García-Baró. (Hermeneia; 8).

- *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 7ª ed., 2006. Trad. Daniel E. Guillot. (Hermeneia; 8).
- *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Lisboa/Portugal: 3ª ed., 2008. Trad. José Pinto Ribeiro. (Biblioteca de Filosofía Contemporánea; 5).
- *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*. Martinus Nyhoff Publishers/La Haye/Boston/Londres: 4ª ed., 3ª imp., 1980. (Phaenomenologica; 8).
- *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 5ª ed., 2011. (Hermeneia; 26).
- *Algunas reflexiones sobre filosofía del hitlerismo*. Buenos Aires/Argentina: Fonde de Cultura Económica, 2006. Trad. Ricardo Ibarlucía e Beatriz Horrac. (Serie Breves, Colección Popular; 626).
- *Da existencia al existente*. Campinas/SãoPaulo/Brasil: Papyrus, 1998. Trad. Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. (Travessia do século).
- *De l'évasion*. Paris: Librairie Générale Française, 2ª ed, 2011. (Le Livre de Poche, 4261).
- *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2009. Trad. Manuel E. Vázquez. (Perspectiva).
- *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel, 3ª ed., 1976. (Biblio essais, collection dans Le Livre de Poche).
- *Dios, muerte y el tiempo*. Madrid: Catedra, 3ª ed., 2005. Trad. María Luísa Rodríguez Tapia. (Colección Teorema).
- *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis/Rio de Janeiro/Brasil: Vozes, 2ª ed., 2005. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. (Coleção Textos filosóficos).

- *Escritos Inéditos 1 – Cuadernos del cautiverio. Escritos sobre el cautiverio. Notas Filosóficas diversas.* Madrid: Trotta, 2013. Trad. Miguel García-Baró e Colaboradores.
- *Escritos Inéditos 2- Palabra y Silencio y otros escritos.* Madrid: Trotta, 2015. Trad. Miguel García-Baró e Colaboradora.
- *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège Philosophique.* França: Imec GRASSET, 2009, n° 2.
- *Étique comme philosophie premieré.* Paris: Payot & Rivage, 1998. (Rivage Poche/Petite Bibliothèque, 254).
- *Ética e Infinito.* Lisboa/Portugal: Edições 70, 2007. Trad. João Gama. (Coleção Biblioteca de Filosofia Contemporânea).
- *Fuera del sujeto.* Madrid: Caparrós, 1979. Trad. Roberto Ranz Torrejón e Cristina Jarillor Rodal. (Colección Esprit; 27).
- *Humanismo do outro homem.* Petrópolis/Rio de Janeiro/Brasil: Vozes, 2ª ed. 1993. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. (Coleção Textos filosóficos).
- *La teoria fenomenológica de la intuición.* Salamanca: Sígueme, DF/México: Epidermes, 2004. Trad. Tania Checchi. (Hermeneutica; 62).
- *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Nouvele Série)
- *Los imprevistos de la História.* Salamanca: Sígueme, 2006. Trad. Tania Checchi. (Hermeneia; 68).
- *Quatro leituras talmúdicas.* São Paulo/Brasil: Perspectiva, 2003. Trad. Fabio Landa e Eva Landa. (Coleção Elos; 51).

II. OBRAS SOBRE EMMANUEL LEVINAS

ARNAÍZ, Graciano González R.. *E. Levinas: humanismo e ética.* Madrid: Cincel, 1988.

Prólogo de Jean-Luc Marion. (Serie Historia de la Filosofía; 50).

- *¿Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas em: Emmanuel Levinas. La filosofía como ética.* Valencia: Universitat de València, 2008.

- BATISTA PEREIRA, Miguel. *Fenomenologia e transcendência. A propósito de Emmanuel Levinas (1906, 1995)*. Em: Revista Filosófica de Coimbra, v. 6, nº 11, Março de 1997. Patrocínio Fundação Eng. Antonio de Almeida.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. DF/México: Fundo de Cultura Economica, 1ª ed. 2003; 1ª reimpressão, 2005. Trad. Mirta Rosemberg e Jaime Arrambide Squiru. (Sociologia).
- *Ética posmoderna*. Madrid: Siglo XXI de España, 2009. Trad. Bertha Ruiz de la Concha. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. (Colección Paisaje y Teoría, PT 2).
- BENOIST, Jocelyn. *Levinas Philosophie du Langage: entre Thérapeutique et Métaphysique*. Em: Relire Autrement qu'êtré ou au-delá de l'essence d'Emmanuel Levinas. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2016.
- BERNARDO, Fernanda. *A assinatura ético-metafísica da experiencia do cativo de Emmanuel Levinas. Uma nova orientação para a filosofia – Uma outra contradição para o humano*. Coimbra/Portugal: Revista Filosófica de Coimbra nº 41, 2012.
- *A morte segundo Emmanuel Levinas: Limite-Limiar do Eu inter-essado*. Coimbra/Portugal: Revista Filosófica de Coimbra, vol 6, nº11, Março 97.
 - E, BENSUSSAN, Gérard. *Os equívocos da Ética. A propósito dos Carnets de Captivité de Levinas*. Porto/Portugal: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 2013.
- CHECCHI, Tania. *Estudio conclusivo de la intencionalidad a la herida: la radicalización de la fenomenología em Emmanuel Levinas*. Em: *Emmanuel Levinas, la teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Sígueme e DF/México: Epidermes, 2004. (Colección Hermeneutica; 62).
- COHEN-LEVINAS, Danielle; SCHNELL, Alexandre (ed.). *Le langage ontologique de Totalité et Infini*. Em: *Relire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.
- DEL MASTRO, Cesare. *La Métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité*. Bruxelas/Bélgica: Lessius, 2012. (Donner razón – philosophie).
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas de Jacques Derrida*. São Paulo/Brasil: Perspectiva, 2ª reimpressão, 2013. Trad. Fabio Landa e Eva Landa. (Debates).

- *Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona: Anthopos, 3ª ed., 2011. (Cadernos A. Temas de Innovación Social; 2).

DOMINGUEZ REY, Antonio. *Emmanuel Levinas. La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Transcendencia y altura*. Madrid: Trotta, 2011. (Mignosinima Trotta).

- *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Levinas. Eros, Gnosis, Poesis*. Madrid: Trotta, 1997. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía)

GARCÍA-BARÓ, Miguel. *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*. Salamanca: Sígueme, 2007. (Hermeneia; 75).

- *El Bien Perfecto. Invitación a la filosofía platónica*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- *El legado filosófico y científico del siglo XX. La expansión de la fenomenología. La estrella de la Redención (1921)*. Em: M. Garrido, L.M. Valdés, L. Arenas. Madrid: Cátedra, 2ª ed., 2007.

HERRERO HERNÁNDEZ, Francisco Javier. *De Husserl a Levinas. Um caminho em la fenomenológica*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2005. (Biblioteca Salmanticencis. Estudio 275).

JESUS COSTA, Paulo Sérgio de. *Ensaio sobre a relação ética e estética: em busca de uma possível estética dialógica da imagem*. Em: *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre/Rio Grande do Sul/Brasil: EDIPUCRS, 2003. (Coleção Filosofia, 159).

KRYCKA, Kevin C., 1959; KUNZ, George, 1934; SAYRE, George G. (ed.). *Psichoterapy for the other. Levinas and the face-to-face relationship*. Pittsburg, Pennsylvania/EUA: Duquesne University Press, 2015. Prefacio de Richard Cohen.

MANCINI, Roberto. *Existência e gratuidade: antropologia da partilha*. São Paulo/Brasil: Paulinas, 1999. Trad. Comercindo B. Dalla Costa. (Coleção Novos Horizontes).

- MARTOS, Andrés Alonso (ed.). *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. Valencia: Universitat de València, 2008. (Oberta filosofía; 159)
- MENSCH, James R.. *Levina's existencial analitiki. A commentary on Totality and Infinity*. Illinois/USA: Northwestern University Press, 2015. (Northwestern University studies in phenomenology & existencial philosophy).
- MOSES, Stéphane. *L'idée de justice dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*. Em: *La storia de la filosofía ebraica*. Irene Kajon (ostrg.). Milão/Itália: Casa Editrice Don Antonio, 1993. (Archivo di filosofía; 1-30).
- POIRÉ, François. *Emmanuel Levinas. Ensaio e entrevistas*. São Paulo/Brasil: Perspectiva, 2007. Trad. J. Guinsburg e outros. (Coleção Debates; 309).
- SCHNELL, Alexander. *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2010.
- SUCASAS PEÓN, J. Alberto. *Autopercepción intelectual de un proceso histórico, en Proceso de análisis e investigación, bajo el tema: Emmanuel Levinas. Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad*. Barcelona: Revista Anthropos, 1998. (Serie Huellas del conocimiento; 176).
- SUGARMAN, Richard Ira. *Levinas and the Torah. A phenomenological approach*. Albany/ New York: State University of New York, 2019.
- TENGELYI, László. *Le langage ontologique de Totalité et Infini*. Em: *Relire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.
- URUBAYEN, Julia. *Las uellas del judaísmo en la filosofía de Emmanuel Levinas*. Em: *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. André Alonso Martos ed. Valencia: Pontificia Universitat de Valencia, 2008
- VÁSQUEZ, Manuel E.. *El precio de la justicia. La retórica hiperbólica de E. Levinas*. Em: *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. Andrés Alonso Matos ed. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2008. (Filosofía Coberta: 159)

III – BIBLIOGRAFIA GERAL

- ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofia*. São Paulo/Brasil: Martins Fontes, 4^a ed., 2000. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castillo Benedetti
- ANTICH, Xavier. *Caligrafías en el paisaje. Divagaciones estéticas en torno a algunas prácticas del “Land Art”*. Em: *El paisaje en la cultura contemporánea*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008. (Colección Paisaje y Teoría; PT 4).
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2005. Trad. Ramón Gil Novales. (Paidós Surco; 15).
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicomano*. São Paulo/Brasil: Martin Claret, 2003.
- BÁRCENA, Fernando e alii. *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*. Barcelona: Anthropos, 2004. (Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico; 146).
- BELLO REGUERA, Gabriel. *La construcción ética del Otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, 1997. (Colección Jovellanos de Ensayo; 11).
- BEN SASSON, H.H. *Historia del pueblo judío*. Madrid: Alianza, 1998.
- BERCIANO VILLALIBRE, Modesto. *Metafísica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012. (Sapientia Rerum – Serie de Manuales de Filosofía).
- BERQUE, Augustin. *El pensamiento paisajero*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009. Trad. Maysi Veuthey. (Colección Paisaje y Teoría; PT 6).
- BESSE, Jean-Marc. *La sombra de las cosas. Sobre paisaje e geografía*. Trad. Marga Neira. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010. (Colección Paisaje y Teoría; PT 7).
- BRADBURY, Ray. *Fahrenheit 451: la temperatura a la que el papel se inflama e arde*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2012. Trad. Alfredo Crespo. (Lumen de Bolsillo).
- BRINCKERHOFF, John Jackson. *La palabra en sí*. Em: *Descubriendo el paisaje autóctono* Madrid: Biblioteca Nueva, 2010. Trad. Maysi Veuthey. (Colección Paisaje y Teoría; PT 8).

- BRU, Josefa. 2. *Cuerpo y palabra a los paisajes de la cautividad*. Em: *La construcción social del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009. (Colección Paisaje y Teoría; PT 1).
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. e Notas de introdução: Newton Aquiles Von Zuben, 6ª ed., São Paulo/Brasil: Centauro, 2003.
- *Eclíps de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2003. Trad. Luís Miguel Arroyo Arrayás e José María Hernández. (Hermeneia; 56)
- BUNIM, Irving M. *A Ética do Sinai. Ensinaamentos dos sábios do Talmude*. São Paulo/Brasil: Séfer, 1998, 2ª ed., 2001. Trad. Dagoberto Mensch.
- CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo/Brasil: Brasiliense, 2ª ed., 2008. (Primeiros Passos).
- CIRLOT, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Madrid: Siruela, 12ª ed., 2007.
- DALRYMPLE, Theodore. *Nossa cultura....ou o que restou dela. 26 ensaios sobre a degradação dos valores*. São Paulo/Brasil: É Realizações, 1ª ed., 3ª reimpressão, 2015. Trad. Mauricio G. Righi.
- DEPRAZ, Natalie. *Compreender Huserl. [Título original francés: Husserl]*. Petrópolis/Rio de Janeiro/Brasil: Vozes, 3ª ed., 2011. Trad. Fábio dos Santos. (Serie Compreender).
- DONSKIS, Leonidas; BAUMAN, Zygmunt. *Cegueira moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*. Barcelona: Paidós, 2015. Trad. Francisco Rodriguez Esteban. (Paidós, Estado y Sociedad)
- DUFOURMANTELLE, Anne. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo/Brasil: Escutá. 2003. Trad. Antonio Romane.
- DUQUE, Félix. *Artemis y Cibeles. Raíces del pensamiento político de Heidegger*. Em: *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger*. Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1989.
- *Introducción. El paradigma postmoderno*. Em: *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Manuel Garrido et alii coord.. Madrid: Cátedra, 2ª ed., 2007.

EINSTEIN, Albert (1879-1955), N.Y. Times. Cronic Education Urged, by Eisntein. Coluna 6, N/Y/ 25/05/1946, em: Agustin Barahona.com/blog (Consulta de 19/01/2018).

EPICURO. *Sobre el placer y la Naturaleza*. Madrid: Madrid Escolar y Mayo Ed., 2019. (Los secretos de Diotima; 5).

ESPINOSA RUBIO, Luciano. *El desafio del posthumanismo em relación a las nuevas tecnologías*. Em: *Teoría del Humanismo*, vol. III, Pedro Aullón de Haro (ed.). Madrid: Verbum, 2010.

FERNANDES, Sérgio L. do C. *Ser Humano. Um ensaio em antropologia filosófica*. Rio de Janeiro/Brasil: Editora Mukharajj, 2005.

GARCÍA-BARÓ, Miguel. *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*. Salamanca: Sígueme, 2007. (Hermeneia; 75).

- *El Bien Perfecto. Invitación a la filosofía platónica*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- *El legado filosófico y científico del siglo XX. La expansión de la fenomenología. La estrella de la Redención (1921)*. Em: M. Garrido, L.M. Valdés, L. Arenas. Madrid: Cátedra, 2ª ed., 2007.

GUERRERO, Rafael Ramón. *Filosofía Árabe y Judía*. Madrid: Síntesis, 2004.

GUTIERREZ, Claudia. *La filosofía sin mundo de Emmanuel Levinas*. Revista Filos on line, 2012, vol. 68 (citado en 04/01/2015). Disponível em: <http://www.scielo.cl/scielo.php> EINSTEIN, Albert (1879-1955), N.Y. Times. Cronic Education Urged, by Eisntein. Coluna 6, N/Y/ 25/05/1946, em: Agustin Barahona.com/blog (Consulta de 19/01/2018).

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens. De animalis a dioses. Breve Historia de la Humanidad*. Barcelona: Debate, 5ª ed., 2016. Trad. Joandomenec Ros.

- *Homo Deus. Breve História del mañana*. Barcelona: Debate, 2ª ed., 2016. Trad. Joandomenec Ros.

HEIDEGGER, Martín. *Ser e Tempo*. Madrid: Trotta, 1ª ed., 2003, 2ª reimpresión, 2006. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía).

- HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris* (ed. Stephan Strasser. Rio de Janeiro/Brasil: Forense, 1ª ed., 2013. Trad. Pedro M. S. Alves.
- *La idea de la fenomenologia*. Barcelona: Herder, 2012. Trad. Jesús Adrián Escudero.
 - *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida/São Paulo/Brasil: Ideias & Letras, 3ª ed., 2006. Trad. Mário Suzuki. (Coleção Subjetividade Contemporânea).
- JABÉS, Edmond. *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen. Presentación de Carlos Padrón Estarriol*. Madrid: Trotta, 2000. Trad. Ana Carrazón Atienza e Carmen Dominique Sanchez. (Mínima Trotta Histórica/Poética).
- JIMÉNEZ, Cristina Martín. *Los amos del mundo están de acecho. Bilderberg y otros poderes ocultos*. Barcelona: Planeta, 2017.
- KRAEMER, Joel L. *Maimonides. Vida y enseñanzas del gran filósofo judío*. Barcelona: Kairós, 2010.
- LEVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência. O futuro do pensamento na era da informática*. Rio de Janeiro/Brasil: Ed. 34, 3ª reimpressão, 1996. Trad. Carlos Irineu da Costa.
- MADERUELO, Javier. *El paisaje. Génesis de um concepto*. Madrid: Abada, 2ª ed., 2006. (Lecturas Serie Historia del Arte y de la Arquitectura).
- MAEZTU, Ramiro de. *La crisis del humanismo. Estudio preliminar de Pedro Carlos González Cuevas*. Salamanca: Ediciones Almar. Grupo editorial Ambos Mundos, 2001. (Biblioteca del Pensamiento Conservador; I)
- MAIMONIDES, Moses. *O Guia dos Perplexos; Parte I*. Título original: *Moré Hanevuchim*, ou, *O Mestre dos desencaminhados*. São Paulo/Brasil: Landy, 2004. Trad. Uri Lan.
- *A Epístola do Iêmen*. São Paulo/Brasil: Maayanot, 1996.
 - *Ética dos Pais – Parte do Sidur Completo*. São Paulo/Brasil: Sêfer, 1997. Ed. Jairo Frindlin.

- MARCEL, Gabriel. *Diário Metafísico*. Madrid: Guadarrama, 1969. Trad. Felix del Hoyo. (Colección Universitaria de Bolsillo Punto Omega; 83).
- *Los hombres contra lo humano*. Madrid: Caparrós, 2001. Trad. Jesús María Ayuso Díez. (Colección Esprit, 41).
 - *Homo Viator – Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2005. Trad. María José de Torres.
- MARÍ, Antoni. 2. *Paisaje y literatura*. Em: *Paisaje en la cultura contemporánea*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008. (Colección Paisaje y Teoría, PT 4).
- MARÍAS, Julián. *História da Filosofia*. São Paulo/Brasil: Martins Fontes, 2004. Trad. Cláudia Berliner.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, Eduardo. *Epílogo. Paisaje, Cultura y Territorio*. Em: *La construcción social del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009. (Colección Paisaje y Teoría; PT 1).
- MELOT, Michel. *Livro*. Cotia/São Paulo/Brasil: Ateliê Editorial, 2012. Trad. Marisa Midori Deaecto e Valéria Guimarães. (Artes do Livro, 9).
- MILANI, Rafaele. *El arte del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. (Colección Paisaje y Teoría; PT 3).
- *Estética y crítica del paisaje*. Em: *El paisaje en la cultura contemporánea*. Madrid: Biblioteca Nuova, 2008. (Colección Paisaje y Teoría, PT 4).
- MOSES, Stéphane. *L'idée de justice dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*. Em: *La storia de la filosofia ebraica*. Irene Kajon (ostrg.). Milão/Itália: Casa Editrice Don Antonio, 1993. (Archivo di filosofia; 1-30).
- NOGUÉ, Joan. *Introducción. La construcción social del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009. (Colección Paisaje y Teoría; PT 1).
- ORWELL, George. *1984*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial [Lumen], 2013. Trad. Miguel Temprano García. (Lumen/narrativa).
- PAREDES MARTÍN; María del Carmen. *Intencionalidad, Mundo y Sentido. Problemas de Fenomenología y Metafísica*. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 2003.

- PÊCHEUX, Michel. *Análise do Discurso*. Textos escolhidos por Eni Puccinelli Orlandi. Campinas/São Paulo/Brasil: Pontes, 3ª ed., 2012.
- PINTO, rabino Samy. *Maimônides, o Mestre. (Uma pedagogia para o século XXI)*. São Paulo/Brasil: Perspectiva, 2003. (Coleção Estudos; 200).
- PLATÃO. *A República*. São Paulo/Brasil: Nova Cultura, 1997. Trad. Enrico Corvisieri.
- REVILLA, Federico. *Diccionario de iconografía y simbología*. Madrid: Cátedra, 1990/2007.
- ROGER, Alain. *Breve tratado del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. (Colección Paisaje y Teoría, PT 2).
- ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme, 2ª ed., 2006. Trad. Miguel García-Baró. (Colección Hermeneia, 43).
- SÁNCHEZ, Domingo Hernández. *La comedia de lo sublime*. Torrelavega/Cantabria/Espanha: Quálea, 2009.
- SANTAMARÍA, Alberto. *El idilio americano, ensayos sobre la estética de lo sublime*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2005. (Metamorfosis; 6)
- SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é pós-moderno*. São Paulo/Brasil: Brasiliense, 24ª reimpressão, 2006. (Coleção Primeiros Passos; 165).
- SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis/Rio de Janeiro/Brasil: Vozes, 2ª ed., 2013. Trad. João Batista Kreuch. (Vozes de Bolso).
- *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Orbis, 2ª ed. 1985. Trad. Victoria Prati de Fernández. (Historia del Pensamiento; 40).
 - *O Ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis/Rio de Janeiro/Brasil: Vozes, 19ª ed., 2011. Trad. Paulo Perdigão.
- SCHWARZ, Fernando. *El ocultamiento de lo sagrado. La crisis simbólica del mundo actual*. Madrid: Editorial N.A., 2017. Trad. María Ángela Gilardi Polar e José David Grimaldi Biblioteca Nueva, 2007. (Colección Paisaje y Teoría; PT 3).

- SCHOLEM, Gershom. *O Golem, Benjamin, Buber e outros justos*. [Judaica I]. São Paulo/Brasil: Perspectiva, 1971. Trad. Ruth Joanna Solon. (Coleção Debates; 265).
- TIMM DE SOUZA, Ricardo. *Pensar e instaurar a Paz – o pensamento de Rosenzweig e Levinas no núcleo dos acontecimentos do século XX*. Em: *Éticas em diálogo. Levinas e o pensamento contemporâneo questões e interfaces*. Luís Carlos Susin et alii. Porto Alegre/Rio Grande do Sul/Brasil: EDIPUCRS, 2003.
- VENTURI FERRIOLO, Massimo. *Arte, paisaje y jardín en la construcción del lugar*. Em: *El paisaje en la cultura contemporánea*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008. (Colección Paisaje y Teoría, PT 4).
- VOLTAIRE. AROUET, François-Marie. *Cândido o el optimismo*. Barcelona: Espasa libros, 4ª impressão, 2019. Trad. Mauro Armiño. (Narrativa Austral, 525).
- WALDMAN, Gilda. *El rostro en la frontera*. Em: *Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*. Emma León (ed.). Barcelona: Anthropos em coedição com 3CRIM, México, 2009.
- ZAGREBELSKY, Gustavo. *Libres siervos. El Gran Inquisidor y el enigma del poder*. Madrid: Trotta, 2017. Trad. Francisco José Martín. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Derecho).
- ZIMMER, Jörg. I. *La dimensión ética de la estética del paisaje*. Em: *El paisaje en la cultura contemporánea*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008. (Colección Paisaje y Teoría, PT 4).