

A transcendência assimétrica horizontal da ética levinasiana como expressão de *philiae sóphos*

Horizontal asymmetric transcendence of Levinasian ethics as an expression of *philia e sophos*

Lucia Cavalcante Reis Arruda*

Resumo: O artigo pretende refletir sobre a possibilidade de a ética ter prioridade na filosofia, pela etimologia do próprio termo, composto por *philia* e *sóphos*, embasado no pensamento levinasiano em sua ética da alteridade. Ao tentar mostrar ser a transcendência assimétrica horizontal a porta de saída do Mesmo na direção ao Outro, através do amor, busca verificar se isto não seria a própria sabedoria.

Palavras-chave: Lévinas. Ética. Alteridade. *Philia*. *Sóphos*. Hospitalidade. Assimetria. Mesmo. Outro. Infinito. Desejo.

Abstract: The article intends to discuss the possibility of ethics taking priority in philosophy, due to the etymology of the term itself, composed of *philia* and *sophos*, based in the Levinasian thought in the ethics of alterity. On trying to show that the horizontal asymmetric transcendence is the exit door of the Same towards the Other through love, seeks to verify whether it would not be wisdom itself.

Keywords: Levinas. Ethics. Alterity. *Philia*. *Sophos*. Hospitality. Asymmetry. Same. Other. Infinite. Desire.

* Doutora em Filosofia; Mestre em Filosofia, Licenciada e Bacharel em Filosofia. Coordenadora do Programa de Pós-graduação da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. Professora de Filosofia da FSB/RJ e do Instituto Filosófico e Teológico do Seminário Arquidiocesano São José de Niterói. Professora convidada dos cursos de Pós-graduação da Faculdade São Camilo. E-mail: luciareisarruda@uol.com.br

1 INTRODUÇÃO

A ética, em Lévinas, é a filosofia primeira ao afirmar ser a passagem da *ta meta ta physica* à hospitalidade tratar-se da abertura ao Infinito, abertura à infinita transcendência do Rosto. A ética levinasiana é um mandamento anterior ao próprio Eu por ordenar esse movimento para o Outro. Por isto, pergunta-se: estaria o filósofo resgatando a questão da *philia*, compreendida através da transcendência assimétrica horizontal, de maneira a priorizar a ética em vez da ontologia? E, sobretudo, ao anunciar a compreensão de subjetividade, através do acolhimento do Outro, como hospitalidade? Estas são as questões norteadoras para o desenvolvimento deste artigo, com o intuito de esclarecer se há pertinência em remeter a ética da alteridade à etimologia e a própria compreensão de filosofia como *philosophía*. Serão elas transcendências semelhantes? A *philia* levinasiana conduz, necessariamente, a um *sóphos*?

Imbuída por todas essas indagações, a proposta recairá, igualmente, em repensar a importância do papel que a relação com o Outro exerce na filosofia de um pensador de origem judaica, e, marcado pelos horrores da Segunda Guerra Mundial. Fatos que o levaram a refletir sobre a vida interna, visando escutar a sua consciência e, com isto, despertar uma “vocação de santidade”, o “sentido do segredo carregado pelo homem”, de acordo com Poiré, em seu livro *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*¹ Vocação expressa no teor de sua ética construída basicamente para a alteridade.

Apesar de os textos da Bíblia, do Talmude e da tradição rabínica, terem influenciado Emmanuel Lévinas, lhe causa estranhamento qualquer polêmica em torno de ser reconhecido como um pensador judeu. E esclarece que as suas consultas ao versículo são realizadas sob uma investigação filosófica, sem conflitos no interior dos próprios conceitos de ambos os setores.

Considerar-me como um pensador judeu é uma coisa que em si mesma não me choca, sou judeu e, certamente, tenho as leituras, os contatos e as tradições especificamente judias que não renego. Mas protesto contra essa expressão quando ela quer significar alguém que tenha a ousadia de fazer aproximações de conceitos baseados unicamente na tradição e nos textos religiosos, sem o esforço de passá-los pela crítica

¹ POIRE, 1987, p. 125.

filosófica [...] o fiel busca, por trás da inteligibilidade adotada, uma inteligibilidade objetivamente comunicável. Uma verdadeira filosofia não pode basear-se na autoridade do versículo. [...] o versículo pode permitir a investigação da razão.²

2 A QUESTÃO DA *PHILÍA* NA ÉTICA LEVINASIANA

Em uma nota de rodapé, no primeiro capítulo de sua obra *De Deus que vem à ideia*, o filósofo mostra a presença da religião judaica na formação de suas teses, sobretudo, na responsabilidade e sensibilidade pelo Outro no acolhimento. Importa reforçar, em consonância com a postura do filósofo, ser, esses tipos de referências, o ponto de partida para suas investigações filosóficas, principalmente aquelas direcionadas as relações intersubjetivas, embora não restrinja suas reflexões a elas.

Na literatura talmúdica, o enterro de um cadáver humano, do qual nenhum parente quer ou não pode se ocupar, é chamado *misericórdia de verdade*. O sumo sacerdote se encontra o cadáver em seu caminho, no momento em que se dirige ao Templo para celebrar o *Kippur*, não deve hesitar em se ‘tornar impuro’ pelo contato com o morto: *a misericórdia de verdade* é mais importante que a liturgia do Dia do Perdão. Símbolo de uma misericórdia absolutamente gratuita. Aquela que se presta a outrem ‘como se ele estivesse morto’ e não uma lei para os mortos.³

Poder-se-ia chamar isso de amor do próximo? Seria um traço da infinita transcendência do Rosto? Da hospitalidade? Da *philía* em sua concepção inter-humana? Na obra *Adeus a Emmanuel Lévinas*, Derrida indaga como se deve interpretar o conceito hospitalidade em nome de Lévinas. Ao buscar colocar-se em seu lugar, diz ser hospitalidade o acolhimento do Outro, enquanto outro ser humano, mas absolutamente outro (alteridade). Este acolhimento é uma resposta ao sim *do* outro, compreendido como um sim *ao* outro. Interpretação confirmada por Lévinas, de certo modo, ao expressar “não sou eu, é o Outro, que pode dizer *sim*”⁴ anterior ao “eis-me aqui” acolhedor: a caridade em

² LEVINAS *apud* POIRE, *Ibidem*, p. 98-99.

³ LÉVINAS, 2002, p. 29.

⁴ *Idem*, 1988, p. 80.

sua responsabilidade infinita, um dar-se ao outro de forma incontestável. Prossegue Derrida:

Como tudo deve começar por algum *sim*, a resposta começa, a resposta comanda. É necessário habituar-se a esta aporia na qual finitos e mortais somos, de antemão, *jogados*, e sem a qual não haveria promessa de caminho.⁵

A resposta precede o próprio chamamento de um apelo, de um grito de aflição solitário, na solidão da oração: “só pode escutar-se a si mesmo, e escutar-se chamar, a partir da promessa de uma resposta”.⁶ De onde vem essa promessa? Do guardião de seu irmão, do refém do seu próximo, daquele que ao acolher o próximo acolhe o Altíssimo. Na filosofia de Lévinas, Deus é concebido eticamente, e não religiosamente, para significar um princípio de alteridade absoluta (Transcendência Assimétrica Vertical). E, ao ordenar pelo verbo, mandamento, a Palavra de Deus significa, segundo o filósofo, “há aqui uma obediência extra-ordinária [...] retidão do rosto do outro homem [...] e diz-se precisamente palavra de Deus [...]. Resposta a manter nesta obrigação. Ela nunca é exaustiva”.⁷

No acolhimento de Outrem, acolho o Altíssimo ao qual a minha liberdade se subordina, mas esta subordinação não é uma ausência: empenha-se em toda a tarefa pessoal da minha iniciativa moral.⁸

2.1 Acolhimento e hospitalidade

Na obra *Totalidade e Infinito*, Lévinas anuncia, no prefácio, a compreensão da subjetividade como o acolhimento do Outro, pela hospitalidade realizada na ideia do Infinito. Não se trata, todavia, de uma ideia abstrata; infinito é uma ideia que chega pelo Rosto do outro, pelo encontro com o outro. Há no Outro algo que escapa, há nele um mistério infundável, algo inadequado ao conhecimento, algo a mais: o Infinito que se revela no

⁵ DERRIDA, 2004, p. 42.

⁶ *Ibidem*.

⁷ LÉVINAS, 1991b, p. 46-47.

⁸ *Idem*, 1988, p. 280.

seu Rosto. Deste modo, se estabelece uma relação com aquilo que extravasa o pensamento e que não pode ser mensurado, aquilo que escapa ao pensamento, e isto, é estar diante do Outro. O infinito se apresenta na figura do próximo que se aproxima: o Rosto alheio. É no Rosto do outro que o Infinito se revela enquanto tal. Assim, o infinito está do lado da ética, do *Dizer* (enquanto o *dito* está do lado da ontologia, da totalidade). Para o filósofo, Rosto é a expressão original do Infinito, é o Infinito no finito. É, portanto, mais do que uma face, é corporalidade, é expressão do Infinito. E ser *expressão* significa relacionar-se com a *exterioridade* e com a *alteridade*. “O rosto é uma presença viva, é *expressão* [...] O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso”.⁹

A expressão não consiste em dar-nos a interioridade de outrem. Outrem que se exprime não se dá precisamente e, por conseguinte, conserva a liberdade de mentir. Mas mentira e veracidade supõem já a autenticidade absoluta do rosto – fato privilegiado da apresentação do ser [...] A apresentação do ser no rosto não tem um estatuto de valor. O que chamamos rosto é a apresentação de si por si [...] Para procurar a verdade, já mantive uma relação com um rosto que pode garantir a si próprio, cuja epifania também é, de algum modo, uma palavra de honra.¹⁰

No Rosto há a expressão do humano, ele não cabe em conceitos, categorias e avaliações, porque transcende a compreensão. Seu reconhecimento se faz por uma atitude ética que expressa reconhecer o Outro na linguagem. “O Rosto, com tudo o que a análise pode revelar de sua significação, é o começo da inteligibilidade [...] não é absolutamente uma forma plástica como um retrato”.¹¹

Quem é esse Outro? Na obra *Da Existência ao Existente*, na parte “Com o Outro e em face do Outro”, o filósofo explica a sua compreensão de Outro a partir do que chama coletividade: “o face-a-face temível de uma relação sem intermediário, sem mediação”.¹² Ele quer nos mostrar não haver uma relação intercambiável do eu-tu, o intersubjetivo é assimétrico, o Outro é efetivamente uma alteridade, o próximo na proximidade, o diferente.

⁹ *Ibidem*, p.53.

¹⁰ *Ibidem*, p. 181.

¹¹ *Idem*, 2005, p. 143e 145.

¹² *Idem*, 1998, p. 113.

Outrem, como outrem, não é somente um *alter ego*. Ele é o que eu não sou: ele é o fraco enquanto sou o forte; ele é o pobre; ele é ‘a viúva e o órfão’ [...] Ou então ele é o estrangeiro, o inimigo, o poderoso. O essencial é que ele tem esta qualidade em virtude de sua própria alteridade.¹³

Acolher o Outro é perceber a heterogeneidade deste outrem. A obrigação em atender a uma ordem vinda de Deus à ideia, e, a submissão a esta ordem é talvez o “nome grave do amor”¹⁴, o amor sem *Eros*. Atender ao mandamento é a própria interdição do abandono ao Outro, principalmente em sua morte, pois a Palavra de Deus é o Rosto de outrem e isto comanda a socialidade. Um rosto sem face própria, porque apresenta nesta face o chamado divino, o mandamento. Portanto, acolhe-se o Outro como outro em uma incondicionalidade.

A partir daí, compreende-se acolhimento como receber o outro de maneira incondicional porque o recebe para além da capacidade do eu. Acolher a expressão do Outro, do seu Rosto no modo como o Outro se apresenta ultrapassando “a ideia do Outro em mim”. O Rosto é entendido, sobretudo, em um “apresentar-se” para o acolhimento.

O que chamamos rosto é precisamente a excepcional apresentação de si por si, sem paralelo com a apresentação de realidades simplesmente dadas, sempre suspeitas de um logro, sempre possivelmente sonhadas.¹⁵

O acolhimento hospitaleiro é tratado como o que se abre ao Rosto, acolhe a expressão do Outro, e, receber o Outro, para além da capacidade do eu, é abrir-se à ideia do infinito, através do Discurso.

A abertura ao Outro ocorre através do Discurso, por ser o Rosto o face-a-face como linguagem. Apresenta-se na palavra e por isto implica o desejo. Lévinas ao esclarecer ser a troca de signos verbais da linguagem a própria palavra de honra original, quer evidenciar a significância de alguém para algum outro pela “autenticação do significante”.¹⁶ Portanto, a linguagem ocorre na constituição da própria razão para a relação com o Outro e, deste

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Idem*, 2005, p. 143.

¹⁵ *Idem*, 1988, p. 181.

¹⁶ *Ibidem*.

modo, antecede a compreensão intersubjetiva. É nisto que reside à relação ética com a linguagem: “nenhum medo, nenhum tremor poderia alterar a retidão da ligação que conserva a descontinuidade da relação, que se recusa à fusão onde a resposta não ilude a pergunta”.¹⁷

A linguagem, em sua função de expressão, é endereçada a outrem e o invoca. [...] ela não consiste em invocá-lo como representado e pensado, mas é precisamente porque a distância entre o mesmo e o outro, onde a linguagem se verifica, não se reduz a uma relação entre conceitos, um limitando o outro, mas descreve a transcendência em que o outro não pesa sobre o mesmo, apenas o obriga, torna-o responsável, isto é, falante.¹⁸

A linguagem tem como tarefa encontrar a nudez do Rosto, nudez liberta de toda a forma. Mas esta nudez não está desvinculada da nudez do corpo: “só um ser absolutamente nu pelo seu rosto, pode também se desnudar impudicamente”.¹⁹ Essa nudez não significa desvelá-lo pela percepção do eu, representa apenas que “o rosto voltou-se para mim e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema”.²⁰ Por isto, “a nudez do rosto é um desenraizamento do contexto do mundo [...] O rosto é precisamente aquilo pelo qual se produz originariamente o acontecimento excepcional do *em-face*, que a fachada do prédio e das coisas não faz senão imitar”.²¹

A abertura ao Outro pelo discurso, leva Derrida a afirmar que, no pensamento de Lévinas, “abordar o Outro [...] é acolher sua expressão em que ultrapassa a todo instante a ideia que dele tiraria um pensamento”.²² Receber o Outro para além da capacidade do Eu carrega a ideia do Infinito e significa, igualmente, ser ensinado.

O Outro tem sempre muito a ensinar, afirma o filósofo lituano. “O Outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialético, mas o primeiro ensino racional, a condição de todo o ensino”.²³ E mais adiante

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Idem*, 2005, p. 58.

¹⁹ *Idem*, 1988, p. 61.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Idem*, 2005, p. 89.

²² DERRIDA, 2004, p. 40.

²³ LÉVINAS, 1988, p. 182.

completa o seu raciocínio: “Um ser *que recebe* a ideia do Infinito – *que recebe*, pois não pode ter de si – um ser ensinado de uma maneira maiêutica, um ser cujo existir consiste na incessante recepção do ensino”.²⁴

O próprio Infinito que ele porta é ensinamento, existe sempre algo mais a aprender: aproximar-se de um estranho (estrangeiro) é aprender que se aproxima do seu verdadeiro eu: ser-para-o-outro (*sou-para*). Existe sempre algo mais a aprender, e, é o outro que ao chamar o Mesmo à responsabilidade ensina-lhe isto. “Pensar é ter a ideia do infinito ou ser ensinado”.²⁵

O que leva o Mesmo à hospitalidade? A partir e a se mover *para* o Outro? O desejo metafísico, diz Lévinas. O mundo do eu aberto à grandeza do Outro, deseja a sua presença, aquilo que lhe falta. O desejo carrega esta inquietação no Mesmo não só porque o eu sofre preso em sua subjetividade, mas por ser causada pela proximidade do Rosto diante dele. “O Outro desconcerta ou desperta o Mesmo, o Outro inquieta ou inspira o Mesmo [...] o Mesmo deseja o Outro ou o espera”.²⁶

O acolhimento carrega em si a noção de desejo, compreendido como a tendência para o absolutamente Outro. “O desejo metafísico [...] deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejado não o cumula, antes, lhe abre o apetite”.²⁷ Desejo para além das satisfações, ou melhor, sem satisfação, aquilo que “precisamente entende o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro”.²⁸ Este afastamento pode ser radical se se dirige à alteridade absoluta. É a *hybris* do Desejo, como ir ao encontro da morte. Aqui se trata do desejo absoluto: o ser desejante mortal indo ao Desejado invisível, numa direção ao acaso, não antecipável. “A invisibilidade não indica uma ausência de relações; implica relações com o que não é dado e do qual não temos ideia”.²⁹

²⁴ *Ibidem.* (Grifos do autor).

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Idem*, 2002, p. 116.

²⁷ *Idem*, 1988, p. 22.

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

Para o Desejo, a alteridade, inadequada a ideia, tem um sentido. É entendida como alteridade de Outrem e como a do Altíssimo³⁰. A própria dimensão da altura³¹ é aberta pelo Desejo metafísico. O fato de essa altura já não ser o céu, mas o Invisível, constitui a própria elevação da altura e a sua nobreza. Morrer pelo invisível – eis a metafísica. Mas isso não quer dizer que o desejo possa dispensar os atos. Só que tais atos não são consumo, nem carícia, nem liturgia.³²

Outro aspecto que leva à hospitalidade, além do desejo, é a compreensão de subjetividade. Ela é, *a priori*, ser para o outro, sensibilidade de um em relação ao outro e responsabilidade de um pelo outro. O filósofo reconhece a constituição da subjetividade humana pela sensibilidade de um-para-o-outro que permite um receber o outro. Um acolhimento anterior ao conhecimento, à individuação; a hospitalidade que é pré-originária, incondicional, e, por isto vulnerável, ao mesmo tempo em que passiva, está exposta e assumida.³³ Isto conduz à colocação levinasiana da sensibilidade pré-originária, entendida como exposição ao outro.

Ao dizer subjetividade é hospitalidade, na obra *Totalidade e Infinito*, o filósofo acentua ser o sujeito o hóspede que recebe (acolhe) o Outro. O eu para Lévinas não é a fonte de todo sentido e verdade: só sou porque não sou só – o eu não se basta a si mesmo: ele recebe o outro para possuir a sua identidade. A subjetividade, entendida deste modo, é anterior a consciência e a existência que a individualizam e, em face disto, a unicidade do eu significa ser-para-o-outro, uma doação em gratuidade.

O um-para-o-outro que, no sujeito não é precisamente unificação, mas uma incessante alienação do eu (isolado enquanto interioridade) pelo hóspede que lhe foi confiado – a hospitalidade – o um-para-o-outro do eu, liberto mais passivamente que toda a passividade dos elos numa

³⁰ Ressalte-se ser a alteridade uma questão sempre presente em Lévinas: tempo como alteridade, existência como alteridade, a outra pessoa como alteridade, linguagem como alteridade e Deus como alteridade.

³¹ Lévinas traz aqui uma nota de rodapé citando Platão em sua *República*, 529b: “sou incapaz de admitir que haja outro estudo que faça a alma olhar para o alto, a não ser o que se refere ao real que é o invisível” (PLATÃO *apud* LÉVINAS, 1988, p. 22).

³² *Ibidem*, p. 23.

³³ *Idem*, 1996a, p. 120.

cadeia causal – o ser-arrancado-de-si-mesmo-no-ato-de-dá-ao-outro-o-pão-de-sua-boca, ou o-poder-entregar-sua-alma-para-o-outro.³⁴

2.2 A responsabilidade

Lévinas fala muito de responsabilidade na construção da identidade e é enfático ao afirmar que “proferir ‘eu’ [...] significa possuir um lugar privilegiado em relação às responsabilidades, para as quais ninguém pode substituir-me [...] ninguém me pode desligar. Não poder esquivar-se: eis o eu”.³⁵ A responsabilidade pelo Outro, compreendida pela proximidade do outro, significa precisamente a não-indiferença da diferença. O que traduz essa não-indiferença? O fato de não se tratar de uma resposta qualquer que o outro demanda, mas o eu ao responder, torna-se responsável diante do Rosto alheio. “Não mais que o ser hóspede, sem dúvida, este ser refém do sujeito não é um atributo ou um acidente tardio sobrevindo ao sujeito. Como o ser-hóspede, o ser-refém é a subjetividade do sujeito enquanto responsabilidade pelo outro”.³⁶ Essa responsabilidade é a *transcendência horizontal*, a comunicação implicando, além de uma simples troca de sinais, o “dom”, a “casa aberta”.

Precisamos, pois pensar como um mesmo destino esta outra maneira de habitar, de acolher ou de ser acolhido. O hóspede é um refém enquanto é um sujeito colocado em questão³⁷, 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.³⁸

A hospitalidade faz, em sintonia com as ideias do filósofo, o eu acolher o Outro em sua casa, em seu ser, ela o leva a percorrer caminhos desconhecidos ao abrir-se para estranhos que não poderia percorrê-los se permanecesse sozinho e na imparcialidade do *Il y a* (o anonimato, existência anônima). A saída de si está na responsabilidade pelo outro, em ocupar-se com o outro antes

³⁴ *Ibidem*, p. 126.

³⁵ *Idem*, 1988, p. 223.

³⁶ DERRIDA, 2004, p. 72.

³⁷ *Ser colocado em questão*: a perseguição, a obsessão (obsessão persecutória) do refém, segundo Derrida.

³⁸ *Ibidem*, p. 73.

de preocupar-se consigo mesmo. “... que a saída de si seja a aproximação do próximo [...] que a proximidade seja responsabilidade pelo outro [...] expiação pelo outro, condição – ou incondição – de refém; que a responsabilidade como resposta seja o prévio Dizer”.³⁹

Essa responsabilidade onde um substitui o outro como seu refém, antecede a toda solidariedade humana, é pré-originária como a proximidade, embora posterior a esta. Lévinas fala da substituição como a condição pré-originária da subjetividade ao colocar-se no lugar de outro como um refém do outro. “... na ‘pré-história’ do Eu voltado para si, fala uma responsabilidade. O si próprio em sua plena profundidade, muito antes de ser Ego, antes do princípio, é refém”.⁴⁰ Porque, segundo o filósofo, a chamada à responsabilidade jamais está inscrita no Rosto de outrem: “nada há de mais passivo que este estar em causa anterior a toda liberdade”.⁴¹

A responsabilidade pelo outro precede a minha liberdade. Não deriva do tempo tecido de presenças – nem de presenças esvaecidas no passado e representáveis – do tempo de inícios e assunções. Não me permite que me constitua em um *eu penso* substancial como uma pedra, em si e para si. Prolonga-se em substituição ao outro, até a condição – ou incondição – de refém.⁴²

A substituição toma o lugar da subordinação na subjetividade singularizada pela sensibilidade do ser-*hôte* (hospedeiro), constituindo-se como ser-*otage* (refém), como subjetividade singularizada enquanto responsabilidade pelo Outro. Hospedeiro é quem recebe o Outro e está preso a ele, como refém, por uma responsabilidade antes de ser conhecida e assumida. O Rosto “apodera-se” do eu como um refém.

É a condição de refém que possibilita haver no mundo piedade, compaixão, perdão e mesmo o pouco que ainda haja, e até mesmo o simples ‘depois de você, senhor’. A incondicionalidade de ser refém [...] é, isto sim, a condição de toda possível solidariedade.⁴³

³⁹ LÉVINAS, 2002, p. 32.

⁴⁰ *Idem*, 1996a, p. 186.

⁴¹ *Idem*, 2005, p. 91.

⁴² *Idem*, 2002, p. 105.

⁴³ *Idem*, 2005, p. 186.

Lévinas radicaliza essa incondicionalidade ao expor que a morte do outro afeta a identidade do eu responsável. A responsabilidade do refém na relação do Eu com o Outro, pela experiência da substituição, conduz à deferência a alguém que não responde mais. Ao falar sobre a responsabilidade pelo outro homem não ser uma fria exigência jurídica, e, sim, um apelo do Rosto que suplica, reclama, tornando outrem o próximo. É que emerge a impossibilidade de deixá-lo só, entregue ao mistério da morte. E também não posso matá-lo. “A morte significa na concretude do impossível abandono de outrem à sua solidão, na interdição deste abandono. Seu sentido começa no inter-humano. A morte significa primordialmente na proximidade mesma do outro homem ou na socialidade”.⁴⁴

Esse modo de me reclamar, de me pôr em questão e de apelar a mim, essa responsabilidade pela morte de outrem, é significância irreduzível a tal ponto que é a partir dela que o sentido da morte deve ser entendido, para além da dialética abstrata do ser e da sua negação, a qual, a partir da violência reconduzida à negação e ao aniquilamento, se diz a morte.⁴⁵

A morte não se oferece a nenhuma espécie de domínio, porque nela “estou exposto à violência absoluta, ao assassinio da noite”⁴⁶, a ameaça do além, vem do Outro, de uma alteridade absoluta. “O desconhecido que faz medo, o silêncio dos espaços infinitos que assusta”.⁴⁷

Deixar de existir no mundo empírico, entretanto, não significa desaparecimento ou partida, contrariando a intenção do assassino que em sua paixão visa o aniquilamento. “Caim quando matava Abel, devia ter da morte este saber”⁴⁸, aquele da morte interpretada pela tradição filosófica como passagem ao nada ou a uma existência que é outra.

Em Lévinas, a identidade do Eu constituída a partir de Outrem pela indizível responsabilidade (“eu sou responsável por outrem, mesmo quando me aborrece, inclusive quando me persegue”⁴⁹), faz ser a morte do outro o “primeiro

⁴⁴ *Idem*, 2002, p. 216.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Idem*, 1988, p. 211.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Idem*, 2005, p. 147.

saber”. Com este filósofo “morrer por” passa a “morrer junto”, pois na morte não se dissolve toda relação a outrem. A morte do outro é efetivamente primeira, pela própria responsabilidade do sujeito-refém. Na responsabilidade do eu como refém do outro homem, respondendo por sua morte, inclui tudo o que não lhe diz respeito sobre o outro: “através do rosto de outrem – através de sua mortalidade – tudo o que, em outrem, não me diz respeito ‘me diz respeito’”.⁵⁰ A morte possibilita a abertura ao Rosto do Outro, caracterizando a “presença viva do amor”, a *mitswah*⁵¹ e com isto, a abertura ao Absolutamente Outro, Deus, na verticalidade, pela própria transcendentalidade horizontal. É deste modo que a questão se inicia na relação de transcendência horizontal mediada pela hospitalidade: por um puro rapto, porque “a morte é o puro rapto”.⁵² E afetado pela morte do outro por essa experiência de segunda mão, tem-se a culpabilidade do sobrevivente, em resposta ao mandamento prescrito pela religião.

3 A TRANSCENDÊNCIA ASSIMÉTRICA HORIZONTAL

A presença anônima do *Il y a* é o sem saída em sua inevitabilidade de ser. Rigorosamente não se tem experiência do *Il y a*, pois é puro campo de força em seu ser anônimo. Ele é o próprio absurdo do não há nada, mas há o campo de força; do sem saída, mas há a porta de saída para o existente. Ele é a ausência presente. Esta presença é suspensa pela hipóstase: modo pelo qual o substantivo existente supera o verbo infinitivo existir (o inominável), através das noções de consciência, posição e presente, demonstrativas da suspensão e domínio da existência pelo existente. Entretanto, ao romper com o anonimato do ser, sair de sua permanente vigilância, a consciência carregou este vigilante em si com uma sombra, apesar de ter um recurso, contra si mesma, de ir para o inconsciente, ao se cansar; mas, o eu preso retorna fatalmente a si. E por esta participação no *Il y a*, o eu é solidão. Torna-se necessário buscar uma porta de saída para desembaraçar o eu de sua sombra. “É no *Eros* que a transcendência pode ser pensada de uma maneira mais radical, que ela pode trazer ao eu preso no ser, retornando fatalmente a si, outra coisa que não esse retorno,

⁵⁰ *Idem*, 1991a, p. 186.

⁵¹ *Idem*, 1987, p. 83-84.

⁵² *Idem*, 1993, p. 133.

desembaraçá-lo de sua sombra”.⁵³ É este o momento da intersubjetividade assimétrica, porque o sujeito ao mesmo tempo em que conserva sua estrutura de sujeito, tem a possibilidade de não retornar fatalmente a si mesmo.

A saída de si, ao libertar-se de sua sombra, aponta partir em direção ao outro como a aproximação do próximo: “a proximidade seja responsabilidade pelo outro, condição – ou incondição – de refém”⁵⁴, como se apresentou mais acima. Ao providenciar para si uma porta de saída, a consciência desprende-se da fatalidade da existência anônima, pela preocupação com o sofrimento do outro.

3.1 Sofrimento, culpabilidade e vulnerabilidade

O Eu ocupa-se não só da morte, mas, especialmente, do sofrimento do Outro por se caracterizar como a tragédia da solidão. “Sofrer é um padecer puro”.⁵⁵ O sofrimento caracterizado pela passividade extrema, impotência, abandono, além da solidão, constitui-se na impossibilidade de sair e de recuar, pelo fato de se estar encurralado entre a vida e o ser, o existente e a existência. “Há no sofrimento uma ausência de todo refúgio. Ele está diretamente exposto ao ser”.⁵⁶ Pergunta Lévinas:

O mal do sofrimento [...] não é ele também o inassumível e, assim, por sua não-integração na unidade de uma ordem e de um sentido, a possibilidade de uma cobertura e, mais precisamente, daquela em que passa uma queixa, um grito, um gemido ou um suspiro, apelo original por auxílio, por socorro curativo, pelo socorro do outro eu, cuja alteridade, cuja exterioridade prometem salvação?⁵⁷

Em seu livro *Lévinas – a utopia do humano*, Catherine Chalier é muito clara ao referir-se a situação de horror do holocausto (*shoah*) vivida pelo filósofo: “a memória do martírio de milhões de rostos únicos e insubstituíveis, desaparecidos sem deixar rastro nos campos de concentração, constitui

⁵³ *Idem*, 1998, p. 140.

⁵⁴ *Idem*, 2002, p. 32.

⁵⁵ *Idem*, 2005, p. 129.

⁵⁶ *Idem*, 1996b, p. 55.

⁵⁷ *Idem*, 2005, p. 131.

certamente uma fonte dolorosa”.⁵⁸ O peso do sofrimento incide violentamente sobre o sujeito-refém ao impor a si mesmo a dor do outro e, sobretudo, a culpa do sobrevivente. Sentir a dor do outro como sua é humanizar o Eu.

A verdade das Tábuas, gravadas no Sinai, ordenam ao homem transformar seu medo da morte em medo de cometer um assassinio. “Não matarás” significa efetivamente, de acordo com Lévinas, “farás tudo para que o outro viva”. A questão é deslocada em função da subordinação do eu ao outro (por sua humanização), através de uma preocupação com sua miséria, seu sofrimento, e, ao mesmo tempo, traz o temor da culpa, inclusive, da culpa por sobreviver ao outro.

Essa questão é muito delicada para o filósofo. Ao analisar a culpa, certamente se encontra internalizada a culpa pela sobrevivência do *shoah*. A responsabilidade pelo Outro não lhe deixa pensar diferente, e, é severo em relação ao perdão: só se pode aceitá-lo ser for de Deus ou de um santo. A dor pelo sofrimento do outro o abate profundamente e não lhe permite a inocência, no sentido etimológico do termo, de acordo com as suas palavras. E a culpa permanece...

Eu sou objetivamente culpado, e disto minha piedade não pode me purificar. ‘Eu não queria isto’ – derrisória escusa, pela qual o ‘eu’, que se detém na ‘sociedade íntima’, em que ele foi plenamente livre, continua a desculpar-se de uma falta imperdoável, não porque ela conceda o perdão, mas porque não pertence à ordem do perdão. A alma piedosa pode, certamente, sofrer por sua culpabilidade social, mas como esta difere da falta que um *eu* comete em relação a um *tu*, ela se concilia com a ‘boa consciência’ [...] Cada um procura curar-se, de uma forma ou de outra pela caridade, pelo amor ao próximo que bate à porta, pela esmola dada ao pobre, pela filantropia, por uma ação benéfica ao primeiro homem que se encontra.⁵⁹

O sofrimento, contudo, carrega a proximidade com a morte. Não por saber ou sentir que o sofrimento possa levar a ela, mas por ser a véspera de um acontecimento que põe o sujeito na passividade. E não se pode ocultar a relação entre sofrimento, ódio e violência. Lévinas constata que “o ódio só deseja a

⁵⁸ CHALIER, 1995, p. 117.

⁵⁹ LÉVINAS, 2005, p. 42.

morte de Outrem infligindo essa morte como um supremo sofrimento” e “o ódio quer a passividade no ser eminentemente ativo que deve dar testemunho disso [...] o rancoroso procura ser causa de um sofrimento de que o ser odiado deve ser testemunha”.⁶⁰ Apesar de tudo, a violência não paralisa o Discurso, não paralisa o acolhimento ao Outro. O lituano acredita que ainda há esperança para o ser humano; o humano surgirá nas relações de alteridade.

A vulnerabilidade é igualmente outra condição para expressar o sofrimento. O Outro ao estar vulnerável deixa o eu na mesma condição: este não é capaz de desviá-lo do seu olhar – o eu percebe o Outro através da sua sensibilidade e sofre o seu sofrimento. Mas se trata de uma doação que não quer qualquer reciprocidade e nem mesmo um muito obrigado. Ao se sofrer *por* alguém, a vulnerabilidade é também sofrer *para* alguém, explica o filósofo na Universidade de Leyden:

Trata-se, portanto da transformação do ‘por’ em ‘para’, da substituição do ‘para’ ao ‘por’. Sem isso, o senhor se situa imediatamente no mundo da revanche, da guerra, da afirmação prioritária do eu. Não contesto que, de fato, estamos neste mundo, mas é um mundo em que somos alterados. A vulnerabilidade é o poder de dizer adeus a este mundo.⁶¹

3.2 Assimetria: não reciprocidade

Em Lévinas a intersubjetividade é assimétrica porque a ética é. A inquietação de um indivíduo por outro não depende de modo algum de qualquer reciprocidade, ela é responsabilidade. O eu é estruturalmente ser-para-o-outro; é a espera sem esperado. Acolher sem esperar ser acolhido significando abandonar a condição de reciprocidade. O filósofo entende a intersubjetividade como assimétrica, ao reconhecer no Outro uma fome, expressa na nudez do Rosto suplicante e exigente de acolhimento, o Eu não almeja sequer o reconhecimento. Esta relação deve se estabelecer na assimetria porque Lévinas defende a postura da resposta gratuita do Eu, sem a inquietação com a reciprocidade.

⁶⁰ *Idem*, 1988, p. 217.

⁶¹ Colocação de Lévinas, em 1975, ao participar como convidado das celebrações de quatrocentos anos da fundação desta Universidade e ser sabatinado por alguns filósofos holandeses.

O “eis-me aqui” não tem a pretensão de ter seu gesto retribuído, é caridade em sua responsabilidade infinita: um dar-se ao outro de forma incontestável. “Na realidade sou responsável por outrem, mesmo quando outros homens cometem crimes. Isto é para mim o essencial da consciência judaica. [...] é o essencial da consciência humana: todos os homens são responsáveis uns pelos outros, ‘e eu mais que todo mundo’”⁶². Ao referir-se a Dostoievski, em *Crime e Castigo* ressalta a assimetria na responsabilidade.

Ser afetado pela preocupação por outrem não institui a condição de reciprocidade, pois ao se substituir por ele, o Eu chega a assumir sua responsabilidade, e tudo de forma gratuita. Esta preocupação (mediada numa relação fundada exclusivamente na responsabilidade pelo outro) estabelece laços novos, porém, antecede a toda reciprocidade ou a desconsidera. A própria ética impõe abandonar o terreno da luta pelo reconhecimento ao estabelecer, imediatamente, a responsabilidade. Por isto, Lévinas diz não ser conveniente fundar a ética sob a ontologia: antes da preocupação de ser, o Bem compromete o homem na responsabilidade. Constata-se isto em sua colocação abaixo:

A ética estrutura-se como um-para-o-outro: significação do além do ser, pois fora de toda finalidade numa responsabilidade que sempre cresce – *des-interessamento* em que o ser se desfaz de seu ser.⁶³

O princípio ético da responsabilidade para com o outro mostra o âmbito do *des-inter-esse*: o Eu começa por responder percebendo-se responsável, pois não há Rosto sem acolhimento, contrariando o egoísmo da realidade ontológica. A visitação desordena o próprio egoísmo do Eu, intimado para responder; e, a subjetividade, despojada de todo predicado ontológico, é hóspede ou refém (obedece a um mandamento “não matarás” antes de tê-lo ouvido). Ao anunciar-se no encontro do Rosto da alteridade, o diálogo desconcerta o orgulho do eu de sua identidade, suas conquistas, na procura pelo humano, despertando o Eu. O Rosto do Outro retira o eu do seu privilegiado “ensimesmado egóico”: destitui a sua pretensa soberania afastando-o daquela identidade fechada em si mesma.

⁶² LÉVINAS, 2005, p. 148.

⁶³ *Idem*, 2002, p. 103, nota 15.

Há um limite nessa responsabilidade por ele não responder pelo mal, pela sorte, pela doença, pela morte do outro, a não ser que tenha intervindo nestes acontecimentos de forma direta ou indiretamente. A morte do outro, não só afeta o homem apenas na responsabilidade de não deixá-lo abandonado em seu mistério, tornando-o próximo, mas, sobretudo, afeta em sua identidade de eu responsável, organizada no um-pelo-outro. Na unidade do eu penso tem-se o apelo à alteridade, no movimento de uma resposta já consentida: por detrás do eu há o humano, e mesmo contra a sua vontade, o eu é intimado a responder “eis-me aqui”.

A possibilidade de se colocar a si mesmo uma questão, o famoso diálogo da alma consigo mesma, não é possível sem que seja produzida a relação com Outrem e o ponto de interrogação de seu rosto.⁶⁴

Daí advém o temor e a responsabilidade pela morte do outro, o fato de o eu não poder deixá-lo só face à morte, mesmo que o não-deixar-o-outro-homem-só (*ne-pas-laisser-seul-l'autre-homme*) seja apenas responder “eis-me aqui”. Este é o amor do próximo, amor sem concupiscência em sua derradeira gratuidade e sem vaidade, classificado por Lévinas de “o segredo da socialidade”.

3.3 Justiça e caridade

Lévinas apresenta o amor do próximo, amor sem *Eros*, caridade, amor onde o momento ético domina o momento passional, e, que se traduz em responsabilidade pelo próximo, na transcendência assimétrica horizontal. Esse amor⁶⁵ corresponde a *philia* em sua pura expressão levinasiana de “assunção do destino de outrem”. Isto expressa, segundo ele, excelência do judaísmo: o desejo ao Infinito convertido em serviço ao próximo.

A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo [...] Não gosto muito da palavra amor, que está

⁶⁴ *Idem*, 1993, p. 130.

⁶⁵ Lévinas evita usar o termo amor por ter sido banalizado ao longo do tempo: “Não gosto muito da palavra amor que está gasta e adulterada” e logo adiante reafirma “faço pouco uso do termo amor, é uma palavra gasta e ambígua” (*Idem*, 2005, p. 143 e 149).

gasta e adulterada. Falemos de uma assunção do destino de outrem. É isto a ‘visão’ do Rosto, e se aplica ao primeiro momento que aparece.⁶⁶

Realizar essa assunção requer a presença da justiça, pela necessidade de os homens incomparáveis terem a possibilidade de serem comparados. A justiça, entretanto, só aparece a partir do Rosto, da responsabilidade por outrem, para comportar julgamento e comparação, através da ideia de equidade.

Há, em certo momento, necessidade de uma ‘pesagem’, de uma comparação, de um pensamento, e a filosofia seria, nesse sentido, a aparição da sabedoria a partir do âmagô desta caridade inicial: ela seria – e não brinco com as palavras – a sabedoria desta caridade, a sabedoria do amor.⁶⁷

A relação inter-humana sem reciprocidade não afeta a justiça, porque ela própria nasce da caridade. A experiência da justiça ao supor a experiência do amor, pressupõe a compaixão: sofrer pelo outro que sofre é uma relação da responsabilidade por outrem. E a justiça brota do amor. Mas é preciso estar atento, pois isto não significa “dizer que o rigor da justiça não se possa voltar contra o amor, entendido a partir da responsabilidade”.⁶⁸ Segundo Lévinas, o amor tem de vigiar a justiça. Por isto, há uma interdependência entre elas, a caridade é impossível sem a justiça e a justiça se deforma sem a caridade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Lévinas ao falar do amor sem *Eros* quer evidenciar a ausência daquele amor entre homem e mulher na possibilidade de se tornarem uma só “pessoa”. Em uma busca por um par harmônico, apesar dos contrários, mas em vista de uma complementaridade. De acordo com o filósofo, entende-se que “um para-outro” não é unificação, é alienação do eu pelo hóspede que lhe é confiado.

Ao perceber-se o amor sob essa ótica, o amor com *Eros* feriria a responsabilidade do acolhimento ao Outro, por macular a sua condição de “casa aberta” e de refém, no “eis-me aqui”. Em decorrência disto, o lituano

⁶⁶ *Ibidem*, p. 143.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 144.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 148.

orienta para o afastamento do conceito amor em seu sentido desgastado e ambíguo dessas relações, pois, de certo modo, buscam uma igualdade no retorno ao Mesmo, porque não há a presença do Alter como o diferente, como estrangeiro. E, principalmente, afasta-se da exigência da não-reciprocidade.

Em sua concepção, a *philia* é assimétrica, porque o momento ético domina o momento passional, e, o amor é a “assunção de destino de outrem”. Eis a caridade interligada à justiça, a partir de uma responsabilidade incondicional (anterior a própria solidariedade) e infinita, na experiência da substituição (por sua humanização) ao preocupar-se com o sofrimento, a miséria e a vulnerabilidade de outrem, sem esperar sequer um “muito obrigado”.

A *philia*, nessa transcendência assimétrica horizontal, faz o Eu abrir-se ao Rosto do Outro, no acolhimento hospitaleiro, atendendo ao mandamento divino “não matarás”, antes de tê-lo ouvido. É através da expressão de outrem, para além de sua capacidade, na abertura ao Infinito, que o Eu recebe seu primeiro ensino racional (*sóphos*): dar-se ao Outro incondicionalmente. E, a partir daí, constituir-se como identidade. Essa é a sabedoria no ensino do amor do próximo.

Exposta na ética da alteridade – antes da preocupação com o ser, o Bem compromete o homem na responsabilidade –, a *philia* levinasiana, ao conduzir a um *sóphos* pode asseverar a prioridade da ética na filosofia, porque se encontra no interior da etimologia do termo *philosophía*: uma interrelação entre amor (sem *Eros*) e sabedoria.

Por isso, a transcendência assimétrica horizontal é a expressão de *philia* e *sóphos*.

REFERÊNCIAS

Obras de Lévinas

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement que'être, ou au delà de l'essence*. Paris : Livre de Poche, 1996a.

_____. *Da Existência ao Existente*. Tradução de Paul Albert Simon, Lígia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998.

_____. *De Deus que vem à ideia*. Tradução de Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli, Evaldo Antônio Kuiava. Petrópolis: Vozes, 2002.

- _____. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Livre de Poche, 1993.
- _____. *Dificile Liberte*. Essai sur Le judaïsme. Paris: Minuit, 1968.
- _____. *Entre Nós. Ensaaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (coord.), Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner, Marcelo Luiz Pelizzoli. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *Hors Sujet*. Paris: Fata Morgana, 1987.
- _____. *Humanisme de l'Autre Homme*. Paris: Fata Morgana, 1973.
- _____. *La Mort et le Temps*. Paris: Livre de Poche, 1991a.
- _____. *Le Temps et l'Autre*. 6ème. Edition. Paris: Quadrige/PUF, 1996b.
- _____. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Transcendência e Inteligibilidade*. Tradução de José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991b.

Obras de comentadores

- CHALIER, Catherine. *Lévinas – a utopia do humano*. Tradução de António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- POIRE, F. *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* Lyon : La Manufacture, 1987.
- RUE DESCARTES. *Emmanuel Lévinas*. Collège Internacional de Philosophie. Paris: PUF, fevereiro de 1998, nº 12.