



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**HUMANISMO COMO ÉTICA: UM ESTUDO SOBRE A ALTERIDADE  
EM EMMANUEL LÉVINAS**

**VALDEZIA IZIDORIO AGRIPINO**

João Pessoa - PB  
Julho / 2014

**HUMANISMO COMO ÉTICA: UM ESTUDO SOBRE A  
ALTERIDADE EM EMMANUEL LÉVINAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB – em cumprimento às exigências para obtenção de grau de Mestre, sob orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Thereza de Miranda Cordeiro Dürmaier

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

**VALDEZIA IZIDORIO AGRIPINO**

João Pessoa - PB  
JULHO / 2014

A279h Agripino, Valdezia Izidorio.

*Humanismo como ética: um estudo sobre a alteridade em Emmanuel Lévinas / Valdezia Izidorio Agripino.- João Pessoa, 2014.*

103f. : il.

Orientadora: Ana Thereza de Miranda Cordeiro Dürmaier  
Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA

1. Lévinas, Emmanuel, 1906-1995 – crítica e interpretação.  
2. Filosofia – crítica e interpretação. 3. Humanismo. 4. Ética.  
5. Alteridade. 6. Responsabilidade.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

VALDEZIA IZIDORIO AGRIPINO

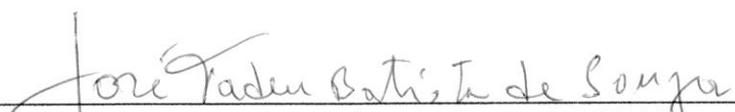
**HUMANISMO COMO ÉTICA: UM ESTUDO SOBRE A  
ALTERIDADE EM EMMANUEL LÉVINAS**

Aprovado em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Thereza de Miranda Cordeiro Dürmaier (UFPB)  
Orientadora

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza (UNICAP)  
Membro Examinador

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Antônio Rufino Vieira (UFPB)  
Membro Examinador

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus pais Valdemar e Maria das  
Dores, por seus esforços oferecidos para minha formação  
intelectual e humana, apoiando-me nas minhas conquistas  
acadêmicas e pessoais.

## AGRADECIMENTOS

Diversos esforços são efetuados no processo de desenvolvimento de um trabalho. Para que isso aconteça são necessário dedicação e disciplina. No entanto, é inevitável a colaboração e participação de diversos atores. Então, nada mais justo do que agradecer-lhes com palavras sinceras e afetuosas para expressar minha gratidão e amor.

Em primeiro lugar, agradeço a Deus por ser a luz que me orienta nas minhas tomadas de decisões. Sem a fé em Deus jamais conseguiria amar aos que estão ao meu redor e nem vencer nenhuma etapa das quais me propus a superar.

A meus pais, Valdemar e Maria das Dores, por se manterem pacientes com a minha ausência e por me dedicarem os melhores sorrisos incentivadores que, no silêncio, me fortaleceu nos momentos mais difíceis da minha trajetória acadêmica.

Aos meus irmãos Celson Augusto e Isabely por todo carinho e incentivo em todos os momentos da minha vida, fazendo com que as dificuldades fossem superadas com serenidade e trazendo mais poesia para meu existir.

Às minhas amigas Cristiana Oliveira, Ana Maria Monteiro do Nascimento e Paula Camila Aguiar Barbosa, por sempre se alegrarem com meu sucesso acadêmico e pelas conquistas adquiridas ao longo de nossa amizade que fortaleceram os nossos laços afetivos.

A Keitiana Souza e Vera Lucia Pinto que carinhosamente me acolheram em suas residências durante as atividades do Curso de Mestrado.

A Professora Dr.<sup>a</sup> Ana Thereza de Miranda Cordeiro Dürmaier que amavelmente aceitou a orientação deste trabalho dissertativo e por sua dedicação e postura ética durante todas as etapas para a conclusão do mesmo.

À Universidade Federal da Paraíba por disponibilizar este Mestrado em Filosofia, favorecendo o meu crescimento intelectual.

À CAPES, pelo incentivo financeiro.

*Eu sou aquela mulher  
a quem o tempo muito ensinou.  
Ensinou a amar a vida  
e não desistir da luta,  
recomeçar na derrota,  
renunciar as palavras  
e pensamentos negativos.  
Acreditar nos valores humanos  
e ser otimista.  
Creio na força imanente  
que vai gerando a família humana,  
numa corrente luminosa  
de fraternidade universal.  
Creio na solidariedade humana,  
na superação dos erros  
e angústias do presente.  
Aprendi que mais vale lutar  
do que recolher tudo fácil.  
Antes acreditar do que duvidar.*

Cora Coralina

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo central apresentar um estudo sobre a alteridade e a problemática do humanismo presente na obra de Emmanuel Lévinas. O ponto norteador desta pesquisa concentra-se no empenho do filósofo para retirar a ética do campo ontológico e, conseqüentemente, apontar um novo sentido do humano. Lévinas observou que sua época encontrava-se diante de uma crise ética de desvalorização da vida humana causada por paradigmas solipsistas sobretudo do meio político. O egoísmo é apontado por ele como o grande causador dos males da sociedade, em que cada indivíduo busca o seu próprio bem sem pensar nos horrores que podem causar aos outros homens. Lévinas percebe que as relações humanas não podem ser ditas através de discursos egoístas e monológicos, em que o Eu é colocado como centro das argumentações filosóficas. É assim que o humanismo pode repousar sobre uma significação que se revela no rosto de outro homem, como fenômeno ético não totalizável, em uma face responsável que possibilita à ética ocupar o lugar de *prima philosophia*. Desse modo, abre-se uma nova perspectiva ética, a da responsabilidade pelas necessidades dos outros. O homem é o sentido fundamental de seus escritos, direcionados para uma nova forma de conceber a ética. A filosofia levinasiana alcança o campo metafísico ou ético no Rosto do Outro ser humano, rompendo com a ordem da totalidade, i.c., da ontologia da guerra. Lévinas mostra novos caminhos pelos quais a filosofia totalitária em que o mesmo objetiva o outro de forma arbitrária, pode ser substituída por um discurso ético-filosófico não descrito pelos fundamentos da ontologia. Tal proposta toma forma argumentativa com a ideia do Infinito cartesiana a qual possibilita a ruptura com a totalidade. A proposta filosófica de Lévinas busca construir um saber que respeite as diferenças e acolha a alteridade em que o Outro permanece como outro, como um estrangeiro, sem reduzi-lo a um objeto. O Humanismo levinasiano é o humanismo do outro homem.

**Palavras-Chave:** Humanismo; Ética; Alteridade; Responsabilidade; Lévinas.

## ABSTRACT

The present work is mainly aimed to present a study on the issue of otherness and the humanism in the work of Emmanuel Levinas. The guiding point of this research focuses on commitment to withdraw the philosopher's ontological ethics field and as a consequence to appoint a new sense of humanity. Levinas noted that his time stood before an ethics crisis devaluation of human life caused by solipsistic paradigms mainly on the political middle. Selfishness is appointed by him as the main cause of the ills of society in which each individual seeks his own benefits without thinking of the horrors that can cause other men. Levinas realizes that human relationships cannot be said through selfish and monologic discourses, in which the self is placed at the center of philosophical arguments. That is how humanism can stand on a significance that is revealed in the face of another man, not as total ethical phenomenon in a responsible face which enables the ethics to take the place of *prima philosophia*. Thus, new ethical perspective is showed, the one of responsibility for the needs of others. The man is the ultimate meaning of his writings, directed to a new way of conceiving ethics. The levinasian philosophy reaches the metaphysical or ethical field in the Face of the Other human being. Breaking with the order of the whole, i.e., the ontology of war. Levinas shows new ways in which totalitarian philosophy in which himself proposes the other in an arbitrary shape, can be replaced by an ethical- philosophical discourse not described by the fundamentals of ontology. This proposal takes an argumentative way with the idea of the infinite Cartesian which enables a break with completeness. The philosophical proposal by Levinas seeks to build a knowledge that respects differences and welcome the otherness in which the Other remains as an another, as a foreigner, without reducing it to an object. The levinasian humanism is humanism of the other man.

**Keywords:** Humanism; Ethics; Otherness; Responsibility; Levinas.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS CITADAS  
DE EMMANUEL LÉVINAS

Autrement qu`être	<b>AE</b>
Da Existência ao Existente	<b>DEE</b>
Descobrimo a Existência em Husserl e Heidegger	<b>DEHH</b>
De Deus que vem a Ideia	<b>DDVI</b>
Do Sagrado ao Santo	<b>DSS</b>
Entre Nós	<b>EN</b>
Éthique comme philosophie première	<b>ECPP</b>
Ética e Infinito	<b>EI</b>
Humanismo do Outro Homem	<b>HH</b>
Novas Interpretações Talmúdicas	<b>NIT</b>
Transcendência e Inteligibilidade	<b>TRI</b>
Totalidade e Infinito <sup>1</sup>	<b>TI</b>

---

<sup>1</sup> Quando utilizarmos a abreviatura da obra *Totalidade e Infinito* (TI) estaremos nos referindo à tradução portuguesa das Edições 70. As demais citações serão traduções nossa.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – Crianças judias no campo de concentração Auschwitz .....	21
FIGURA 2 – Viúvas francesas expostas a humilhações brutais após a Segunda Guerra Mundial .....	51
FIGURA 3 - O Homem Vitruviano .....	71
FIGURA 4 – Emmanuel Lévinas .....	88
FIGURA 5 – O Pobre .....	100
FIGURA 6 – O Órfão .....	101
FIGURA 7 – A Viúva .....	102
FIGURA 8 – O Estrangeiro .....	103

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>CAPÍTULO I - ÉTICA DA ALTERIDADE</b> .....	20
1.1. A escatologia da paz messiânica: primeira condição para a moral opor-se a ontologia da guerra.....	21
1.2. Ética como filosofia primeira.....	26
1.2.1. O Eu (o Mesmo) e o Outro.....	29
1.3. Desejo metafísico: antagonismo entre Ulisses e Abraão.....	32
1.4. Crítica a Ontologia heideggeriana.....	35
1.5. Responsabilidade como reconstrução da subjetividade.....	39
1.5.1. Recusa do termo reciprocidade.....	45
1.5.2. O <i>Terceiro</i> .....	47
<b>CAPÍTULO II - O ROSTO COMO FUNDAMENTO ÉTICO</b> .....	50
2.1. O Rosto e a Ideia do Infinito cartesiana.....	51
2.1.1. A Ideia do Infinito como prova da existência de Deus.....	52
2.1.2. O Infinito revela-se no rosto de Outrem.....	57
2.2. A Epifania do rosto como resistência ética.....	60
2.3. O Rosto e seus significados: linguagem, discurso e assimetria.....	62
2.3.1. Linguagem.....	63
2.3.2. Discurso.....	65
2.3.3. Assimetria.....	66
2.4. O rosto requisita à hospitalidade.....	68
<b>CAPÍTULO III - O HUMANISMO</b> .....	70
3.1. A concepção de homem no Humanismo Renascentista.....	71
3.2. A questão do humanismo em Sartre e Heidegger.....	74
3.2.1. Sartre e o Humanismo.....	75
3.2.2. Heidegger e o Humanismo.....	77
3.3. A significação e o sentido do humano em O humanismo do Outro homem .....	78
3.3.1. A ética e a crise do humanismo.....	79
3.3.2. A liberdade como fonte da precariedade humana.....	82
3.4. A concepção levinasiana de <i>consciência moral</i> .....	84

<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>88</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>93</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>99</b>
O Pobre .....	100
O Órfão .....	101
A Viúva .....	102
O Estrangeiro .....	103

## INTRODUÇÃO

---

*Humano*  
*A alma se desespera,*  
*mas o corpo é humilde;*  
*ainda que demore,*  
*mesmo que não coma,*  
*dorme.*

Adélia Prado

*Torna-me humano, ó noite, torna-me fraterno e solícito.*  
*Só humanitariamente é que se pode viver.*  
*Só amando os homens, as ações, a banalidade do trabalho.*  
*Só assim – ai de mim! -, só assim se pode viver.*

Fernando Pessoa

O questionamento acerca do *ser humano* pertence à história da filosofia ocidental desde sua aurora. Assim, a preocupação socrática com o homem exprime as profundas inquietações acerca da existência e do agir racional, mas nunca se refletiu de forma tão ampla sobre o tema como a partir do século XX<sup>2</sup>; o sentido e os fins da existência humana, problematizadas no horizonte das experiências das grandes guerras, geraram uma crise no conceito humanista de homem, hoje severamente radicalizada em virtude dos avanços tecnológicos que tornaram fato um hibridismo entre homem e máquina<sup>3</sup>, da manipulação da vida e da produção de natureza.

No âmbito da história ocidental, o humanismo foi o movimento intelectual mais importante da Renascença<sup>4</sup>. Seus aspectos influenciaram profundamente o contexto histórico-cultural do século XIV e sua expressão encontra-se presente em áreas como as

---

<sup>2</sup> Cf. ARLT, 2008. p. 7

<sup>3</sup> Para alguns autores a atualidade é caracterizada como a época do trans-humanismo ou do pós-humanismo. Admite-se que o conceito “homem” vem algum tempo sendo submetido a mudanças radicais, especialmente quando nos referimos ao aspecto híbrido entre o homem e a máquina. O pós-humanismo tem como característica fundamental o desenvolvimento de teorias informacionais no campo da informática e o aparecimento de máquinas que operam informações. Podemos dizer que se pensa hoje na Inteligência Artificial como ponto inquietante da filosofia contemporânea. É a tecnologia que move o pós-humanismo promovendo a profunda transformação na forma de se conceber o conceito de homem.

<sup>4</sup> Representa o renascimento do humanismo da antiguidade clássica, influenciando a educação que passou a incluir estudos humanistas nos currículos escolares.

artes, ciência, literatura e filosofia. O humanismo do Renascimento marca o ponto de mudança das preocupações do homem medieval, voltadas para o uso da razão, distanciando-se das concepções teocêntricas e da vontade divina. Tradicionalmente atribui-se à Petrarca a origem do Humanismo, que culminou na imitação dos clássicos da antiguidade greco-romana denotando a fonte primordial dos renascentistas.

Historicamente, a filosofia esteve por um longo período ligada à teologia, à matemática e às ciências naturais, mas na Renascença encontra-se aliada às ciências humanas, o olhar volta-se para o homem. Destarte, a contribuição do Humanismo Renascentista na filosofia concentra-se em duas grandes áreas de estudos filosóficos: a política e a ética. Por se tratar do único ramo da filosofia reconhecido pelas humanidades, a filosofia moral foi o campo de interesse dos pensadores renascentistas influenciada pelo humanismo de forma direta, que expressaram suas ideias sobre problemas tradicionais da ética clássica oferecendo novas formulações conceituais no campo da moral<sup>5</sup>. Já as influências sobre as ciências e demais áreas ocorreram de forma indireta através das traduções dos clássicos para a língua latina, porém, algumas ideias e interesses não eram compartilhadas por todos os humanistas. Erasmo de Rotterdam, reconhecido como o humanista mais importante e influente da Renascença, problematizou a questão do livre-arbítrio e da loucura<sup>6</sup> buscando compreender se o homem é eticamente predisposto ou totalmente livre para escolher entre o bem e o mal.

Já na compreensão atual, o humanismo tende para uma discussão em torno das transformações do conceito de homem processadas no contexto do desenvolvimento tecnológico, atribuindo maior importância à dignidade humana, pois se define como princípios que valorizam as ações do homem e aos valores morais. Nesta trajetória histórica, o humanismo foi interpretado de maneiras diferentes, as concepções renascentistas são divergentes das discussões conceituais da contemporaneidade, pois, se no Renascimento a concepção do novo homem esteve direcionada para a ruptura com a cultura medieval que conservava o ideal teocêntrico, hoje o novo homem encontra-se

---

<sup>5</sup> Cf. KRISTELLER, 2008, p.113-114

<sup>6</sup> *Elogio da Loucura* é a obra mais significativa da Renascença. Nela, Erasmo de Rotterdam apresenta argumentos que contrariam a concepção teológica da *graça*, tema central da polêmica teológica que deu origem à Reforma Protestante. Para ele, existem dois tipos de loucura: uma ligada ao poder daqueles que reduzem o Cristianismo às práticas dos ritos, e a outra é a dos cientistas que se aventuram no caminho do conhecimento. Cf. ABBAGNANO, 2007, p. 729.

problematizado como *homo technologicus*, i.e., o homem é pensado como, por exemplo, em Sloterdijk, na perspectiva antropotécnica.<sup>7</sup>

Diante do cenário de profundas transformações do sentido e dos fins do homem, pode a filosofia se manter inalterada? Como se coloca e qual resposta ao problema do humanismo à filosofia contemporânea oferece? Heidegger, na famosa Carta *Sobre o Humanismo*, aponta que o humanismo se funda na metafísica, sendo ela que determina a essência do homem.

Que significado tem aqui “metafísica” de tal modo que Heidegger a tome como fundamento do Humanismo? A questão do humanismo pode apenas ser pensada como uma problemática ontológica? Que relação há entre metafísica e ontologia fundamental? Em *Ser e Tempo* Heidegger buscou precisamente preparar a colocação da questão do sentido do ser a partir de uma analítica da existência em um projeto que, à medida que foi interrompido, deixou em aberto, a princípio, a adequação do caminho trilhado. *Dasein* não é, a rigor, homem, não diz a *humanitas* do *homo humanus*, mas é ser-no-mundo, i.e., um ser que, já sempre sendo em uma compreensão pré-ontológica, está junto aos entes. O que quer que seja, a visão de que todo humanismo se funda em uma metafísica está antecipada na ideia mesma da analítica do *Dasein* a qual expõe fenomenologicamente as condições hermenêuticas transcendentais da compreensão do ser aquém de todo pressuposto humanista. Neste sentido Heidegger pode se eximir de construir uma ética.<sup>8</sup>

Emmanuel Lévinas, por sua vez, buscou repensar os paradigmas da ética, denunciando a característica fundamental do pensamento filosófico no ocidente como esquecimento sistemático do Outro em clara referência à orientação ontológica de Heidegger. Em sua proposta filosófica, a preocupação com o homem foi à questão essencial, com o intuito de resgatar o lugar original do homem no mundo, na valorização do Outro. A via proposta por Lévinas será a de uma ética da alteridade

---

<sup>7</sup> Cf. SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. 3 ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

<sup>8</sup> Há bastante controvérsia acerca desta questão em grande parte também alimentada pela relação da filosofia de Heidegger com o nazismo. A publicação este ano das Cartas Negras sem recuperar e identificar este estado de coisa aberto em 1989 com o Debate Heidegger promovido pelo livro de Victor Farias e que repercutiu também no Brasil. Cf. LOPARIC, Z. **Heidegger réu: um ensaio da periculosidade da filosofia**. Campinas – SP: Papirus, 1990

fundamentada, como veremos, na ideia do infinito cartesiana, pela qual ele alcança a articulação formal da transcendência presente no rosto de Outrem.

Lévinas observou que sua época encontrava-se em uma crise ética de desvalorização da vida humana, causada pelo domínio de paradigmas solipsistas sobretudo do meio político e presente no interior das grandes guerras. Sua crítica dirige-se para princípios éticos esquecidos, em uma época em que se perdeu o respeito pela liberdade do Outro como outro e seu direito à vida.

O egoísmo é apontado como o grande causador dos males da sociedade, onde cada indivíduo busca o seu próprio bem sem pensar nos horrores que podem causar aos outros homens. Lévinas chama de totalidade a redução do Outro no Mesmo. O problema por ele levantado está no cerne da própria ação humana, a questão do sujeito autônomo e suas implicações nos problemas do humanismo que perdera suas características fundamentais. No entanto, sua denúncia tem em vista os fundamentos da ética que precisam, portanto, ser repensados no horizonte de uma perspectiva que retire o Eu da centralidade e se volte para uma abertura e acolhimento do Outro. Lévinas está, com isso, na defesa de uma sociedade mais humana e reconhedora dos direitos essenciais do Outro homem.

No contexto, de crise dos valores éticos, Emmanuel Lévinas não foi o único a repensar os princípios da ética pela via da responsabilidade. Hans Jonas também denuncia a ética tradicional acusando-a de nunca ter advertido o homem para a sua possível queda e que a guerra contra a natureza gera a destruição da humanidade. Para ele, a tecnologia moderna transformou-se em uma ameaça direcionada não apenas para a destruição da natureza, mas também para a natureza do homem. O desenvolvimento tecnológico traz consigo males para o futuro da humanidade e através desses avanços o homem destrói a natureza esquecendo que ela tem suas leis próprias às quais não podem ser mudadas e nem mesmo controladas, inclusive, pela tecnologia científica. A ciência, por mais desenvolvida que venha a ser, não possui poder sobre a natureza. O meio-ambiente pode ser transformado, mas as leis da natureza são inatingíveis pela pretensão do homem em dominá-la. Se, *a priori*, o homem deveria preocupar-se apenas com o meio social, com as relações humanas e com as regras de conduta, com o advento da ciência e suas tecnologias o foco de debate muda: sua preocupação deverá voltar-se para o fim da humanidade e com a degradação da natureza. Tais objetos de preocupação são

delegados à sua responsabilidade para que a humanidade venha a ter um futuro: trata-se, aqui, de uma exigência moral.

A natureza não fala, mas, pede para ser preservada. Sua expressão está presente nas mudanças ambientais, nas catástrofes ocorridas pela degradação. Um mundo artificializado tende a levar a humanidade a um colapso. Para Jonas, o homem deverá projetar o seu futuro a partir de uma visão negativa, pois as mudanças ocorridas no mundo são de sua inteira responsabilidade.<sup>9</sup>

O progresso científico tecnológico encontra-se numa esfera lógica de produção de realidade que chega ao nível ambicioso de manipulação da vida e do controle genético, com base na alegação de conservar a espécie humana. A natureza, porém, ultrapassa o conhecimento da ciência: ela adverte o homem que a ciência pode levar à destruição da humanidade. Portanto, quando o homem encontra-se consciente diante da responsabilidade pela natureza encontra-se em um nível de responsabilidade por si mesmo, pois cuidar da natureza é cuidar das gerações vindouras.

No cenário dessas discussões são definidos os objetivos da presente pesquisa: compreender as teses antropológicas de Lévinas, o modo distinto e peculiar com que descreve o sentido do humano. Seu caminho investigativo extrapola a ontologia, o discurso sobre o ser. O homem é posto como sentido fundamental de seus escritos, que estão direcionados para outra forma de conceber a ética. A filosofia levinasiana alcança o campo metafísico ou ético no Rosto do Outro, rompendo com a ordem da totalidade, chamada ontologia da guerra. O rosto abre a possibilidade de um discurso filosófico no qual a alteridade do outro ser humano é respeitada. A relação metafísica ou ética com o Infinito não é uma relação de saber, mas uma relação fundamentada no *discurso*. Anular a alteridade do outro ser humano é reduzi-lo a objeto; respeitá-la, ao contrário, significa auscultá-lo.

O problema central da pesquisa que visa tais objetivos parte da seguinte pergunta: Seria a ética da alteridade uma contribuição para uma reconsideração do humanismo e/ou é a ética da alteridade um tipo de humanismo? Buscaremos nas obras do filósofo em questão os argumentos necessários para sustentar a hipótese de que a

---

<sup>9</sup> Cf. JONAS, 2004, p. 21-66

Ética é a filosofia primeira, assumindo, com Lévinas, que as relações humanas são anteriores a qualquer discurso sobre o ser.

Para entendermos a relação entre humanismo e ética é necessário refletirmos sobre o paradigma da alteridade proposto por Emmanuel Lévinas. Podemos, diante disso, considerar sua radical crítica à totalidade que, em seus mecanismos, se manifesta como neutralizadora das diferenças. Lévinas sugere novos caminhos em que a filosofia totalitária, em que o mesmo objetiva o outro de forma arbitrária, possa ser substituída por um discurso ético-filosófico que não seja descrito pelos fundamentos da ontologia. Tal proposta toma forma argumentativa com a Ideia cartesiana do Infinito, a qual possibilita a ruptura com a totalidade.

Lévinas nos faz ver em seus textos filosóficos, apresentados de forma meditativa, que um ser humano não terá sua dignidade respeitada através de discursos totalitários, como ocorreu ao longo da história do pensamento filosófico ocidental. Em vista disso, apresenta uma crítica a totalidade filosófica que assume implicações ético-políticas.

Escolhemos como obra de referência da Dissertação *Totalidade e Infinito*, escrita em 1961, considerada a grande síntese do pensamento levinasiano, especificamente por tratar da ética como filosofia primeira e por destacar de forma mais ampla suas argumentações em defesa de uma ética da alteridade. Recorreremos a partir desta obra, a outros escritos de Emmanuel Lévinas, como *Humanismo do Outro Homem*, *Entre Nós* e *De Deus que vem a Ideia*, buscando pontos de entrelaçamento entre ética e humanismo e como esses dois termos estão relacionados em suas obras.

Assim, a partir da tese central das obras de Lévinas, i.e., a ética como metafísica (*prima philosophia*), compomos a estrutura desta pesquisa em três capítulos elaborados com base na organização lógica do pensamento de Lévinas: *Ética da alteridade; O Rosto como fundamento ético e O humanismo*.

No primeiro Capítulo apontaremos como Lévinas desenvolve suas reflexões para retirar a ética do campo ontológico, tendo como ponto de partida primordial a crítica ao pensamento totalitário caracterizado pela redução do Outro ao Mesmo. Em seguida, apresentaremos a formulação dos novos paradigmas éticos: responsabilidade e respeito, que assumem significados distintos em seus escritos e utilizados para reconstruir a

subjetividade. A intenção aqui é delinear os caminhos empreendidos por Lévinas para defender uma ética da alteridade sem aspectos ontológicos.

Posteriormente, no Capítulo II, trataremos da abordagem do Rosto, que nos escritos de Lévinas encontra-se intrinsecamente ligado à ideia cartesiana do infinito. No entanto, não é a prova da existência de Deus que interessa ao filósofo lituano, mas a articulação formal da transcendência. Aqui apontaremos nossa reflexão sobre o Rosto (*visage*) como fundamento ético, pois consideramos o conceito chave e norteador das obras de Lévinas, da sua proposta ética. O intuito deste tópico é buscar compreender como Lévinas dá sentido a este conceito, ao afirmar que ele é discurso, que apela à justiça, ao acolhimento, pois a epifania do rosto de outrem rompe com a estrutura egoísta da totalidade. Este aspecto torna-se importante por abrir caminhos para as discussões sobre o humanismo presente na filosofia levinasiana.

Por fim, no Capítulo III, buscamos fazer primeiramente uma discussão sobre a abordagem do Humanismo na Renascença com o intuito de destacarmos a concepção humanista de homem, tomando como traço essencial a contraposição ao homem medieval que se encontrava centrado em ideias teocêntricas e combatido com a ideia de racionalidade humana. Em seguida, para compreendermos os conceitos levinasianos quanto à problemática da crise do humanismo, buscamos destacar a concepção de humanismo de Sartre e Heidegger para, em seguida, apontarmos a crítica de Lévinas ao humanismo e assim compreendermos os motivos pelos quais ele propõe o humanismo do outro homem.

# CAPÍTULO I

## ÉTICA DA ALTERIDADE

---

*Liberdade,  
essa palavra que o  
sonho humano alimenta,  
que não há ninguém que explique  
e ninguém que não entenda*

Cecilia Meireles

Este capítulo tem por objetivo descrever o caminho empreendido por Lévinas para retirar a ética do campo ontológico. No entanto, antes de demonstrarmos nossas reflexões sobre a problemática do humanismo, faz-se mister destacarmos alguns elementos norteadores utilizados pelo filósofo lituano para defender a ética como *prima philosophia*. Trata-se, neste primeiro momento, de apontarmos a responsabilidade ética como a via primordial para a reconstrução da subjetividade e o reconhecimento pleno da alteridade.

**1.1. A escatologia da paz messiânica: primeira condição para a moral opor-se à ontologia da guerra.**



**Figura 1 – Crianças judias no campo de concentração Auschwitz**  
Disponível em: <http://ruadajudiaria.com/?p=515>

A guerra caracteriza-se como a forma mais cruel da violência contra a vida humana, subjugando todos os envolvidos. Na guerra não há vencidos nem vencedores, mas, desperdício da vida, da dignidade humana e ausência de ética.

Emmanuel Lévinas<sup>10</sup>, considerado um dos mais importantes filósofos da ética contemporânea, visitou a história da filosofia para defender a ética como *filosofia primeira*. Em seus escritos filosóficos<sup>11</sup> buscou repensar os paradigmas éticos na tentativa de responder sobre as causas ou princípios da violência, ou melhor, com o intuito de resgatar, através de um discurso filosófico sobre a alteridade, a humanidade do Outro. Porém, o caminho da ética levinasiana é totalmente diferente daquela pensada pelos gregos nos primórdios da filosofia ocidental, a qual tem seus fundamentos em questões voltadas para as virtudes,<sup>12</sup> como refletida por Aristóteles. Sua investigação filosófica está para além dos padrões estabelecidos pela ética clássica; ela direciona o pensar da filosofia para os problemas das relações humanas num contexto totalmente outro.

---

<sup>10</sup> Emmanuel Lévinas nasceu em 1906 em Kaunas, na Lituânia. Ainda criança ingressou no curso de hebraico, como também da língua russa. Neste período iniciaram-se suas leituras da *Torah* que foi fonte de inspiração para a formação de seu pensamento filosófico. Quase todos os estudiosos da obra levinasiana afirmam a necessidade de se levar em consideração o conhecimento religioso profundo que Lévinas possuía para a compreensão de seu pensamento filosófico. Em 1914, com início da primeira Guerra Mundial, sua família emigrou na condição de refugiados de guerra para a Ucrânia. Este acontecimento marcou profundamente sua vida e a forma como passou a observar o mundo e as relações humanas. Em meio à Revolução Russa de 1917, o filósofo estudou três anos em um Liceu na Ucrânia, pois sua família priorizava os estudos mesmo diante dos conflitos que predominavam na região. Este período proporcionou à Lévinas o primeiro contato com a literatura russa, em especial com as obras de Dostoiévski e Tolstói. Em 1923, o filósofo emigra para Estrasburgo, na França, lá entra em contato pela primeira vez com os clássicos de filosofia e com a língua latina, fase em que conhece Maurice Blanchot, a quem dedica uma longa e profunda amizade. Em 1939 explode na Europa a Segunda Guerra Mundial, uma das mais terríveis e desumanas das guerras modernas, palco da perseguição e o massacre de milhões de judeus pelos nazistas. Em virtude deste acontecimento, como Lévinas tinha cidadania francesa, alistou-se no serviço militar e participou da guerra como intérprete. Em pouco tempo foi preso junto com outros soldados franceses. Por ser judeu, foi prisioneiro em um campo de concentração, mas foi protegido por estar usando uniforme francês, do mesmo destino dos demais judeus, inclusive de sua própria família. Lévinas faleceu na França em 1995 deixando-nos como legado uma vasta obra filosófica. Sua filosofia tem como característica principal um esforço para romper com o círculo egoísta presente no desenvolvimento de toda a história do pensamento ocidental. (Cf. AGRIPINO, 2009, p.12-15)

<sup>11</sup> A primeira obra de Lévinas com o título *Da Existência ao Existente* foi publicada em 1947, onde o filósofo trata de temas voltados para o problema do tempo, do bem e a relação com Outrem, colocando em reflexão o problema da existência. É importante também destacarmos aqui outras obras de Emmanuel Lévinas, como: *Totalidade e Infinito* (1961); *Outramente que Ser ou Além da Essência* (1974), *De Deus que Vem a Idéia* (1982), *Transcendência e Inteligibilidade* (1984), *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade* (1991) e *Novas Interpretações Talmúdicas* (1995) publicada alguns meses antes do seu falecimento.

<sup>12</sup> Para Aristóteles, todas as coisas que existem no universo tem uma finalidade, um propósito, que visam um bem qualquer que se chama felicidade. Mas, para alcançarmos este bem, temos que desenvolver certas virtudes. Na obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles divide as virtudes humanas em intelectual e moral. A primeira tem sua geração no ensino, que requer tempo e experiência para desenvolvê-la; já a segunda é adquirida como resultado do hábito, pela prática. No entanto, da mesma forma que as virtudes são construídas pelo hábito elas também podem ser destruídas pelas mesmas causas e meios. São pelos atos que praticamos em nossas relações com as outras pessoas que podemos nos tornar justos ou injustos. Nossas disposições morais nascem de atividades semelhantes a elas. É por esta razão que, segundo Aristóteles, os homens devem atentar para as qualidades dos atos que praticam, pois as disposições morais dependem de cada ato exercido pelo indivíduo. (Cf. ARISTÓTELES, 1991, p. 5)

*Totalidade e Infinito*, por exemplo, abre com a seguinte questão: “Facilmente se concordará que importa muitíssimo saber se não nos enganamos com a moral”<sup>13</sup>. Tal advertência surge, para não nos enganarmos com a moral, por considerar que ela pode ser uma farsa, presente no meio social, econômico e político, inclusive nas guerras.

Para o filósofo é importante questionarmos a moral, ela deve ser posta em reflexão por uma razão precisa: a crise de valores que ferem um humanismo genuíno. A moral que nos é imposta traz consigo a desvalorização do outro ser humano, por seus princípios estarem voltados para a figura centralizadora do Eu (a rigor, uma herança cartesiana) fundamentada no modo de agir em busca das suas próprias necessidades, com isso permitindo que se anule tudo que se refere ao outro, de forma violenta, ressalte-se.

Essa face violenta, segundo Lévinas, se manifesta na guerra<sup>14</sup>, que suspende a moral. Quando a guerra toma conta dos corações humanos, a ética desaparece. Neste estado de conflitos humanos não há espaço para discursos éticos: o que conduz as ações humanas é a política, como o *logos* totalizador, a arte de ganhar por todos os meios e, se em algum momento existir ética, pode ser uma ilusão. Na guerra todos os envolvidos perdem a sua identidade, as possibilidades humanas são suplantadas pela violência que atinge todos os entes humanos. Detenhamo-nos, neste ponto, nas próprias palavras de Lévinas:

A experiência de força é a experiência do real. Mas a violência não consiste tanto em ferir e em aniquilar mas em interromper a continuidade das pessoas, em fazê-las desempenhar papéis em que já não se encontram, em fazê-las trair não apenas compromissos, mas a sua própria substância, em levá-las a cometer atos que vão destruir toda possibilidade de agir. Tal como a guerra moderna, toda e qualquer guerra já se serve de armas que se voltam contra aquele as

---

<sup>13</sup> Tradução nossa. “On conviendra aisément qu’il importe au plus haut point de savoir si l’on n’est pas dupe de la morale”. (LÉVINAS, 2010. p. 5).

<sup>14</sup> Podemos perceber a ausência da ética nos conflitos que envolvem os interesses particulares, que subjuga a vida humana. A guerra pode ser entendida aqui como conflito existente nas relações humanas, da luta entre lados opostos (como eco da filosofia heraclitiana: “a guerra é a mãe de todas as coisas”) em busca da satisfação pessoal. O mundo em que vivemos é o lugar das relações sociais, porém, se este mundo não fosse habitado não haveria conflitos, mas apenas o silêncio da natureza. Neste sentido, a guerra, como problematizada por Lévinas, possui um sentido ambíguo, pois, tanto se refere ao problema histórico por ele vivido, como os problemas das relações humanas que possuem características totalitárias. Na guerra o reconhecimento do outro não é moral, mas uma abertura para a violência, a morte derrota a paz e “fica a meio caminho e se inverte em não-reconhecimento e recusa da alteridade do Outro” (SUSIN, 1984. p. 133). Na alteridade recusada o outro é submetido aos poderes do Eu, totalizado. Neste sentido, não há possibilidade de realização da ética, mas, ausência de reconhecimento do sentido do humano.

que detém. Ela instaura uma ordem em relação à qual ninguém pode-se distanciar. Nada, pois lhe, é exterior. A guerra não manifesta a exterioridade e o outro como outro, ela destrói a identidade do Mesmo.<sup>15</sup>

Para Lévinas a ética não pode ter suas bases fundamentais sustentadas na política, pois mesmo com a celebração da paz não são devolvidas aos indivíduos envolvidos a dignidade e identidade que lhes foram tomadas/substituídas no conflito como expressão efetiva da violência<sup>16</sup>. Neste sentido, a consciência moral é substituída pela política que domina e ultrapassa a ética de forma totalitária, aniquilando qualquer discurso ético que se busque erguer em defesa da vida.

Lévinas se propõe, assim, a analisar as relações éticas, mas não se coloca na posição de mestre que pretende reduzir suas análises a uma *maiêutica*, pois, segundo ele, também ela não ensina nada, não revela nada que seja transcendente, apenas desvela o que o Eu é capaz de saber sobre si mesmo, ou seja, encontramos aqui também uma forma de pensamento totalizante que dispensa a presença do Outro. Sobre a *maiêutica*, Jacques Derrida afirma que para Lévinas:

Ela desvela apenas o que já sou capaz de saber *eu mesmo* (ipse), de poder saber de mim mesmo, neste lugar em que o mesmo [...] reúne *em si mesmo* poder e saber, e como *o mesmo*, o mesmo de *ser capaz de* uma propriedade de seu próprio, em sua essencialidade mesmo.<sup>17</sup>

Nesta perspectiva, o filósofo lituano tenta encontrar condições para que a moral (ética) possa se opor à lógica da guerra chamando-a de *escatologia*<sup>18</sup> *da paz messiânica*, ordem que se sobrepõe à ontologia da guerra<sup>19</sup>. Esta escatologia messiânica apontada

---

<sup>15</sup> Tradução nossa. “L’épreuve de force est l’épreuve du réel. Mais la violence ne consiste pas tant à blesser et à anéantir, qu’à interrompre la continuité des personnes, à leur faire jouer des rôles où elles ne se retrouvent plus, à leur faire trahir, non seulement des engagements, mais leur propre substance, à faire accomplir des actes qui vont détruire toute possibilité d’acte. Comme la guerre moderne, toute guerre se sert déjà d’armes qui si retournent contre celui qui les tient. Elle instaure un ordre à l’égard duquel personne ne peut prendre distance. Rien n’est dès lors extérieur. La guerre ne manifeste pas l’exteriorité et l’autre comme autre; elle détruit l’identité du Même.” (LÉVINAS, 2010, p. 6)

<sup>16</sup> Para Lévinas a violência esta caracterizada como um atentado às identidades, que se distingue da violência causada por armas que produzem ferimentos nos corpos. A perda de identidade é a maior violência causada ao ser humano. Também, a injustiça, a corrupção e a guerra são formas de violência destacadas pelo filósofo, caracterizado pela ausência de respeito pela vida humana. (Cf. EN, p. 55)

<sup>17</sup> DERRIDA, 2008, p. 35

<sup>18</sup> “Termo moderno que indica a parte da teologia que considera as fases finais ou extremas da vida humana ou do mundo: morte, juízo universal, pena ou castigo extraterrenos e fim do mundo. Os filósofos usam às vezes esse termo para indicar a consideração dos estágios finais do mundo ou do gênero humano”. (ABBAGNANO, 2007, p. 400).

<sup>19</sup> “Historicamente, a moral opor-se-á à política e terá ultrapassado as funções da prudência ou os cânones do belo, para se pretender incondicional e universal quando a escatologia da paz messiânica vier sobrepor-se a ontologia da guerra” (TI, p. 10).

pelo filósofo designa, segundo Costa, “categorias utilizadas no sentido de anúncio de algo num outro tempo e lugar”<sup>20</sup>. Este anúncio está para além da ordem da totalidade, da face violenta do ser, que busca dominar a alteridade do outro ser humano. Portanto, um anúncio sobre o fim do domínio da ontologia. Pela *escatologia*<sup>21</sup> da paz messiânica canaliza-se uma nova concepção filosófica de relações intersubjetivas, nela deverá ser limitado o poder dominador do totalitarismo,<sup>22</sup> do Eu sobre o outro ser humano. Esta visão escatológica, segundo Lévinas, é uma das possibilidades de rompimento com a totalidade da guerra, capaz de ultrapassá-la

A primeira visão da escatologia [...] atinge a própria possibilidade da escatologia, isto é, a ruptura da totalidade, a possibilidade de uma significação sem contexto. A experiência da moralidade não ocorre a partir desta visão – consoma essa visão, a ética é uma óptica<sup>23</sup>.

No entanto, Lévinas não pretende com isso manipular as verdades escatológicas das religiões para substituí-las pela filosofia. Mas o filósofo observa que através dela existe uma possibilidade de ruptura da totalidade justamente porque implica no reconhecimento da transcendência presente no rosto de outrem. O que ele tenta elucidar é precisamente a possibilidade de uma autêntica anunciação que possa desestabilizar a totalidade, a ordem do ser. Vejamos em suas palavras:

Sem substituir a escatologia pela filosofia, sem <<demonstrar>> filosoficamente as <<verdades>> escatológicas – pode-se remontar a partir da experiência da totalidade, a uma situação em que a totalidade se brisa, considerando que esta situação condiciona a própria totalidade. Tal situação é o brilho da exterioridade ou da transcendência do rosto de outrem<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> COSTA, 2000, p. 98.

<sup>21</sup> Cf. CANTINHO, 2001, p. 53-64

<sup>22</sup> Segundo Hannah Arendt, o totalitarismo constitui-se na mais terrível de todas as formas de governo, que ameaça os indivíduos na sua vida prática. A experiência totalitária tende ao isolamento, ao desamparo dos indivíduos nele submetido. Assim, “o governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas. Mas o domínio totalitário como forma de governo é no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada.” (ARENDDT, 1989, p. 527). O terror é a essências dos regimes totalitários, por este motivo priva as pessoas da liberdade, anulando qualquer experiência que desafie o regime. Neste terrível sistema, a vida é sempre secundária, sendo a morte o principal caminho.

<sup>23</sup> Tradução nossa. “La première <<vision>> de l’eschatologie [...] atteint la possibilité même de l’eschatologie c’est-à-dire la rupture de la totalité, la possibilité d’une *signification sans contexte*. L’expérience de la morale ne découle pas de cette vision, elle *consomme* cette vision, l’éthique est une optique.” (LÉVINAS, 2010, p. 8)

<sup>24</sup> Tradução nossa. “Sans substituer l’eschatologie à la philosophie, sans <<démontrer>> philosophiquement les <<vérités>> eschatologiques – on peut remonter à partir de l’expérience de la totalité à une situation où la totalité se brise, alors que cette situation conditionne là totalité elle-même.

Compreende-se, também que a única referência capaz de olhar para além da totalidade, isto é, para fora do mundo do Eu, sem objetivar e totalizar o Outro no Mesmo, é a ética que se revela na transcendência do rosto de outrem. As relações humanas só terão sentido ético quando a moral ultrapassar a política, opondo-se a ela. Para isso, o filósofo elabora argumentos para retirar a ética do campo ontológico e estabelecer uma linguagem própria. Seu objetivo é apresentar a ética como uma categoria filosófica que manifesta o sentido humano com o intuito de instaurar uma nova significação para a subjetividade. Neste sentido, a subjetividade é tomada como uma anunciação profética, o momento em que o sujeito se reconhece como testemunha, inspirado pela presença do Outro em uma dimensão de transcendência .

Portanto, o ponto central da ética pensada por Emmanuel Lévinas visa construir relações humanas genuinamente pacíficas, e não redutoras da alteridade, que anularia o Outro. Para isso, buscaremos compreender o caminho empreendido pelo filósofo para guiar seus argumentos em busca da consolidação da ética como metafísica, rompendo, assim, com a ontologia.

## 1.2. Ética como Filosofia Primeira

Desde a antiguidade os filósofos buscaram fundamentos para justificar os princípios da ética tendo em vista que, toda ação humana é ordenada para um fim. Os princípios éticos seriam artifícios criados pelo ser humano para manter uma harmonia entre os participantes de uma sociedade. Neste sentido, o homem busca constantemente justificativas para as suas ações e, assim, procura mostrar que elas foram feitas da melhor maneira possível, visando a um bem comum.

A ética enquanto ciência do *Ethos* designa a morada espiritual do homem, o espaço construído ou reconstruído por suas próprias ações e que nunca estará acabada. Nesta habitação (*oikos*) o ser humano se realiza plenamente<sup>25</sup>, pois a ética é o pressuposto necessário para a significação da vida humana, é o lugar onde a comunidade humana pode fincar suas raízes e resistir às mudanças provocadas pelo

---

Une telle situation est l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance dans le visage d'autrui. (LÉVINAS, 2010, p. 9-10).

<sup>25</sup> Cf. VAZ, 1999, p.40

tempo. Para Vaz, “a metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem”<sup>26</sup>, tanto na sua dimensão social, como na individual, elas mesmas inseparáveis.

Na primeira dimensão, o *ethos* é tomado como a realidade histórico-social, dos costumes que orientam as normas da sociedade; por ser tradicional conserva a permanência, constituindo-se num fenômeno cultural. Na segunda dimensão compreende-se os hábitos que decorrem da repetição das ações (*práxis*), tendo como objetivo a perfeição do indivíduo.

A existência histórica do *ethos* é a tradição ética, cuja origem difere das necessidades dadas dos fenômenos naturais (*physis*). Ela tem seu lugar nas necessidades instauradas/instituídas na sua própria ordem, recriadas pelos costumes. O termo tradição indica a transmissão simbólica dos costumes de uma geração para outra e desse modo, denota a estrutura histórica do *ethos*.

Neste contexto de tradição, que garante a permanência do *ethos* na estrutura histórica, ao revelar-se na dinâmica do tempo, destacamos dois modos distintos de justificação da ética<sup>27</sup>: em um primeiro momento na ética clássica, com seus fundamentos estruturados na ética das virtudes de Aristóteles, como apontada anteriormente, e o outro na ética moderna com base na ética transcendental construída racionalmente através de princípios categóricos<sup>28</sup>, que sustentam a formalização de uma lei moral universal, como pensada por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Contudo, para Kant, o imperativo categórico só pode ser posto pelo ser racional de modo absoluto. Se o sujeito segue esse imperativo não há necessidade de uma obrigação, pois se compreende por categórico as ações boas em si mesmas, que determinam o agir imediatamente, i.e., sem propósitos exteriores. Desse modo, o ser racional deve agir por amor a humanidade, sem intenções egoístas, isto é, o sujeito só é livre quando a razão determina essa liberdade.

---

<sup>26</sup> VAZ, 2000, p.13

<sup>27</sup> Na história do pensamento ocidental encontramos outros autores que se preocuparam com ética como tema central de suas obras. Podemos destacar alguns deles nos períodos da história da Filosofia. 1. Na Antiguidade Clássica: Sócrates, Epicuro, Sêneca. 2. Na Idade Média: Agostinho, Tomás de Aquino. 3. Na Modernidade: Espinosa, Nietzsche (crítico dos valores morais). 4. Na Contemporânea: Buber, Jonas. Desse modo, a referência neste Capítulo ao pensamento de Aristóteles e Kant tem o intuito de demonstrar a diferença entre ambos na maneira peculiar em que concebem a ética, os quais influenciaram a tradição filosófica posterior aos seus escritos. No entanto, a intenção é apontar como a ética pensada por Emmanuel Lévinas toma caminho divergente desta tradição.

<sup>28</sup> Cf. KANT, 2005, p. 52-53

No entanto, a ética da alteridade não se inscreve nesta tradição, pois tanto está distante da problemática das virtudes, como da ética do dever. Lévinas, por sua vez, não está preocupado com as perguntas fundantes da ética como: *o que devo fazer? Como devo agir?*<sup>29</sup> Sua proposta filosófica defende a ética como anterior à ontologia. Isto implica em pensar a ética para além do *ser* com o intuito de edificar uma reflexão que garanta a justiça e o respeito entre os homens.

A preocupação de Lévinas não está em situar um discurso que preze por uma diferença entre ética e moral, mas direciona seus argumentos para dar um sentido à ética que seja capaz de sair da centralidade do Eu em direção ao acolhimento do Outro ser humano. Nilo Ribeiro Junior destaca que “sua intenção se nucleia em torno da tentativa de encontrar o significado da ética para além da ética ocidental e da ontologia que a fundamenta.”<sup>30</sup> Ou seja, não pretende erigir máximas universais para controlar o agir humano baseado em princípios formais como fez Kant, nem reflete sobre as virtudes humanas.

Lévinas traz novamente à luz a importância da ética e os seus princípios que foram esquecidos ao longo da história da humanidade. A ética para Lévinas não seria apenas uma especialidade da filosofia, mas se constitui ela própria como filosofia primeira, anterior a qualquer discurso sobre o ser e a partir da qual todos os outros ramos do saber adquirem seu verdadeiro sentido: “A ética, para além da visão e da certeza, esboça a estrutura da exterioridade como tal. A moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira”.<sup>31</sup> Aqui podemos apontar a divergência do pensamento levinasiano em relação à defesa de Descartes da metafísica, do discurso sobre o ser, como raiz de sustentação da árvore do conhecimento: em Lévinas a metafísica passa a ser compreendida como o discurso sobre as relações éticas, o sujeito metafísico é aquele que possui consciência moral antes de pensar o ser das coisas.

---

<sup>29</sup> Segundo Camo-Sperber as finalidades das nossas ações, tornam-se objetos desses questionamentos, tendo início nas reflexões do sujeito sobre suas próprias ações. Estes julgamentos morais apresentam-se sob dois aspectos: o normativo e o avaliativo, pois, o homem é um ser que vive em função de normas, mas também é um ser que avalia se as ações são boas ou más. A moral é constituída por normas relativas ao bem e ao mal, como uma herança da tradição. Já a ética associa regras universais que são válidas para todos e está ligada a vida humana, ao comportamento individual, mas isso não quer dizer que a ética e a moral sejam tratadas individualmente e que cada pessoa seja movida por uma ética individual. Mas, ética e moral estão interligadas, enquanto a moral refere-se às normas de conduta a ética reflete sobre essas normas. (Cf. CAMO-SPERBER, 2004, p. 11-17)

<sup>30</sup> RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 14

<sup>31</sup> Tradução nossa. “L’éthique, par-delà la vision et la certitude, dessine la structure de l’extériorité comme telle. La morale n’est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première.” (LÉVINAS, 2010, p. 340)

Para Lévinas “a metafísica repousa nas relações éticas.”<sup>32</sup> Nossas relações com os homens é o estabelecimento do primado da ética, em uma estrutura irreduzível, ou seja, o Outro, tomado como lugar da verdade metafísica, implica uma relação de independência, e está aportado de qualquer totalização. Com isso podemos claramente perceber que Lévinas se afasta expressamente de qualquer concepção ontológica.

Com base nessas considerações, vejamos a seguir como Lévinas estabelece a separação radical entre o Eu e o Outro (*Auter*), bem como a compreensão destes elementos sem a presença de aspectos ontológicos.

### 1.2.1. O Eu (o Mesmo) e o Outro

No empenho de Lévinas para defender a ética como filosofia primeira, os elementos Eu (Mesmo) e o Outro são pensados separadamente, distância necessária para garantir que a alteridade radical do Outro não seja destruída. A relação metafísica ou ética não pode se inscrever em uma totalidade, a alteridade só será possível quando o Outro permanecer sempre e definitivamente como Outro.

Lévinas denuncia um aspecto fundamental da ontologia: o que garante historicamente a identidade do Eu é a liberdade, sendo a sua substancialidade. Desse modo, “O eu é irremissivelmente si mesmo”<sup>33</sup>, pois a liberdade acorrenta o Eu a si mesmo, impossibilitando-o de se desfazer desse *si mesmo*. Neste sentido, o Eu é prisioneiro de si, sem abertura para o Outro. A ontologia reduz a alteridade a uma categoria universal, a uma totalidade e desse modo não há possibilidade de realizações éticas. Segundo Lévinas:

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo. Mas de uma alteridade anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo do Mesmo. Outro de uma alteridade que constitui o conteúdo do Outro. Outro de alteridade que não limita o Mesmo, como limitando o mesmo, porque nesse caso

---

<sup>32</sup> Tradução nossa. “La métaphysique se joue dans les rapports éthiques.” (LÉVINAS, 2010, p. 77).

<sup>33</sup> DEE, p. 105

o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, no âmbito do sistema, ainda o Mesmo.<sup>34</sup>

Contrapondo-se à concepção tradicional, Lévinas apresenta a figura do Eu como abertura para alteridade, que se constitui apenas no momento em que se abre ao Outro, como condição necessária para nos reconhecermos como humanos. O Eu, nesta perspectiva, é o resultado das relações que mantém com o Outro ao longo da sua existência, preservando a diferença e a separação, sem retorno ao Mesmo.

Diante da alteridade o Eu perde sua soberania e deixa de ser o centro fundante da ação ética. No entanto, isso não quer dizer que se recuse a identidade do Eu! Apenas não se concebe como um elemento natural, mas a afirma a partir da responsabilidade.

O Eu possuidor da identidade como conteúdo é um ser que vive em constante mudança, mas permanece idêntico mesmo nas suas alterações. Com isto, se quer demonstrar que as ações do Eu autônomo visam sempre um retorno a ele Mesmo, objetivando tudo que é exterior a si. Segundo Hutchens, “os seres humanos foram estimulados pela filosofia a pensar sobre eles próprios como se estivessem separados da realidade e tivessem poder sobre ela”<sup>35</sup>. Servindo-se desse poder, subjuga todos os seres indefesos; na sua habitação tudo lhe pertence, “a possibilidade de possuir, ou seja, a suspensão da alteridade daquilo que só outro é à primeira vista e outro em relação a mim – esta é a *maneira* do Mesmo”<sup>36</sup>, concretizando o egoísmo como oposição ao Outro, fazendo dele mera parte de uma totalidade. O Eu é uma interioridade que se opõe a exterioridade<sup>37</sup>. Porém, no mundo do Eu, o Outro é um estrangeiro livre, entendido em sua recusa a qualquer tipo de posse, como o ser que escapa ao domínio totalizador do Mesmo.

A totalidade tem seu início na injustiça, na violência; já o movimento metafísico originário parte da transcendência, do infinito. Todavia, a relação metafísica não pode

---

<sup>34</sup> Tradução nossa. “L’Autre métaphysique est autre d’une altérité que n’est pas formelle, d’une altérité qui n’est pas un simple envers de l’identité, ni d’une altérité faite de résistance au Même, mais d’une altérité antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même. Autre d’une altérité constituant le contenu même de l’Autre. Autre d’une altérité que ne limite pas le Même, car, limitant le Même, l’Autre ne serait pas rigoureusement Autre: par la communauté de la frontière, il serrait, à l’intérieur du système, encore le Même. (LÉVINAS, 2010, p. 28)

<sup>35</sup> HUTCHENS, 2007, p.61

<sup>36</sup> Tradução nossa. “La possibilité de posséder, c’est-à-dire de suspendre l’altérité même de ce qui n’est autre que de prime abord et autre par rapport à moi – esta la *manière* du Même.” (LÉVINAS, 2010, p. 27).

<sup>37</sup> Cf. EN, p. 36

ser uma representação totalitária onde o Mesmo domina o Outro, mas uma separação radical que impede a totalidade reconstituir-se, sendo a transcendência do face-a-face que impede este movimento.

Para Lévinas a ética não é uma ordem econômica<sup>38</sup> a qual o sujeito se submete a regras, mas caracteriza-se como apelo que impede as ações injustas e ameaçadoras à dignidade do Outro. Com isso, fica evidente que o Outro só permanece absolutamente Outro quando conserva, na relação intersubjetiva, a sua transcendência inalterada.

Susin destaca três pontos importantes sobre o que o Outro não é, marcando a diferença do pensamento de Lévinas em relação à de Husserl e de Heidegger: primeiro, “o outro não é o que eu sou”<sup>39</sup>; segundo, “o outro não está no mundo nem no ser”<sup>40</sup> e por fim “o outro não está na presença do presente, na renovação da duração, no tempo da atividade que junta os tempos sincronizando e globalizando”<sup>41</sup>. Em confronto com a filosofia do Mesmo, o Outro é desigual, não está presente no mundo – entendido como habitação – do Eu, nem no tempo do domínio do Mesmo.

Mas, quem é esse Outro? Como ele é representado na filosofia levinasiana? Lévinas traz da tradição judaica os modelos que concretizam seus argumentos sobre o Outro, destacando-os como categorias da alteridade: o pobre, o estrangeiro, o órfão e a viúva<sup>42</sup>, que são os indefesos, os marginalizados, os diferentes que clamam por justiça. Apenas a consciência moral pode reconhecer esse Outro, ou como ele diz: “é em outrem que sempre vejo a viúva e o órfão”<sup>43</sup>. Assim, o Outro, palavra profunda e misteriosa, não se esgota no Mesmo.

Portanto, Lévinas se refere ao Outro como alteridade que se contrapõe à subjetividade solipsista do Eu. Nesse sentido, podemos entender que o filósofo descreve o Eu como sendo um ser monológico, egoísta e centralizado em si mesmo, e seus esforços visam reconstruir a subjetividade a partir do reconhecimento da alteridade do Outro homem.

---

<sup>38</sup> Cf. EN, p.63

<sup>39</sup> SUSIN, 1984, p. 199

<sup>40</sup> Ibid. p. 199

<sup>41</sup> Ibid. p. 200

<sup>42</sup> Chamada de quatríade judaica, e entendida por Lévinas como categorias éticas, da ordem da bondade.

<sup>43</sup> DDQVI, p.129. Ver imagens em anexo que representam a quatríade judaica como forma humana da alteridade.

### 1.3. Desejo Metafísico: antagonismo entre Ulisses e Abraão

Lévinas abre a primeira seção de *Totalidade e Infinito* com a seguinte afirmação “a verdadeira vida está ausente. Mas nós somos no mundo”<sup>44</sup>, a partir da qual nos remete a uma reflexão sobre a condição humana através do que chama desejo metafísico<sup>45</sup>, mas uma reflexão voltada para o absolutamente Outro, para um movimento que parte do aconchego do lar para uma terra estranha. O homem está implicado no mundo, é nele que as relações metafísicas ocorrem.

O filósofo caminha por este conceito buscando a saída da ética do campo ontológico, um caminho que sai da totalidade e vai ao encontro do Outro, fazendo o sujeito voltar-se para o exterior e não regressar a si Mesmo. Desse modo, Lévinas concebe a ética como abandono da imanência e abertura do sujeito para transcendência.

Neste contexto, Lévinas não apresenta o desejo como um regresso para sua terra, como fez Ulisses ao aventurar-se pelo mar enfrentando os infortúnios do destino imposto pelos deuses após a guerra de Tróia. Esta perspectiva não explica a possibilidade de relação ética entre o Eu e o Outro. O que conduz os argumentos de Lévinas é a abertura do sujeito para outra terra, desconhecida, que não lhe pertence, como é o caso em Abraão.<sup>46</sup>

Estes personagens históricos são encaminhados para um sentido antagônico na filosofia levinasiana. Ulisses representa o *logos* da filosofia ocidental, que tem como característica central a defesa da razão, a consciência de si (Mesmo), a autonomia<sup>47</sup> do sujeito. Já Abraão representa a sabedoria presente na tradição judaica, que sai do seu mundo em direção a um novo lugar, em busca da *Terra Prometida*, quando o sujeito

---

<sup>44</sup> Tradução nossa. “La vraie vie est absente. Mais nous sommes au monde.” (LÉVINAS, 2010, p. 21). Esta afirmação de Lévinas conduz toda a perspectiva da ética da alteridade exposta, em *Totalidade e Infinito*. O ser humano não vive isolado, como se habitasse em uma ilha; ao contrario, ele vive em um mundo de relações sociais que precisam de orientações éticas.

<sup>45</sup> A metafísica é compreendida por Lévinas no sentido ético, pois o ser humano se realiza na ética da alteridade. Em *Totalidade e Infinito* Lévinas aponta de forma explícita o seu entendimento sobre a metafísica e os motivos da sua defesa da ética em oposição à ontologia. Portanto, quando destaca o desejo metafísico está fundamentando este conceito em um sentido ético a partir da categoria da alteridade.

<sup>46</sup> Cf. RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 132-133.

<sup>47</sup> Faculdade se governar por si mesmo, por leis próprias, sem abertura para a exterioridade. A autonomia do Eu não permite nenhum caminho em direção ao outro, sua saída é sempre um retorno. Cf. DEHH, p. 201- 203.

abre-se para a transcendência, para o absolutamente diferente e encontra-se diante da heteronomia<sup>48</sup>.

Com isso, Lévinas denuncia a filosofia ocidental como aquela centrada no sujeito sem abertura para outro, pois durante muito tempo se instaurou na história da filosofia discursos que não abordam a alteridade, existindo uma alergia egoísta pelo outro. Assim, para Lévinas, “o itinerário da filosofia permanece sendo de Ulisses cuja aventura pelo mundo nada mais foi que um retorno a sua ilha natal – uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do outro.”<sup>49</sup> Por este motivo o filósofo defende uma exigência ética voltada para o outro ser humano. O desejo metafísico representa a partida do sujeito para o exterior, para uma preocupação totalmente outra, um caminhar direcionado para o respeito às necessidades de Outrem.

Contudo, nada pode expressar o desejo metafísico, pois este não pode ser satisfeito nas necessidades particulares do Eu. Neste caso, o Outro não terá sua alteridade protegida, mas dominada pelos poderes do sujeito, incorporando-a a sua identidade pessoal de possuidor.

A única semelhança entre o desejo metafísico e os desejos pessoais do Eu refere-se às decepções da satisfação, pois o desejo aumenta a distância entre o Eu e o Outro, na medida de que impossibilita o retorno a si Mesmo, como também a satisfação de posse. “O Desejo é desejo do absolutamente Outro. Para além da fome que satisfazemos da sede que matamos e dos sentidos que apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, [...]”<sup>50</sup>. Portanto, o desejo é, de fato, relação ao Outro, ou seja, é este Outro que faz nascer um desejo por uma terra nova, diferente da sua pátria, pois não há regresso.

Convém destacarmos, que Lévinas propõe com essa questão do desejo metafísico uma resistência ética, no sentido de que o Outro resiste aos poderes do Eu autônomo. Assim, o poder arbitrário do Eu é questionado na presença do rosto de outrem.

---

<sup>48</sup> A heteronomia representa a condição da pessoa que recebe outrem, que se abre para a exterioridade.

<sup>49</sup> HH, p. 43- 44

<sup>50</sup> Tradução nossa. “Le Désir est désir de l’absolument Autre. En dehors de la faim qu’on satisfait, de la soif qu’on étanche et des sens qu’on apaise, la métaphysique désire l’Autre par-delà les satisfactions, [...] (LÉVINAS, 2010. p. 23).

O movimento da constituição da subjetividade<sup>51</sup> deve considerar duas questões importantes: que o sujeito não retorna a si Mesmo e que ele abre-se para alteridade sem objetivá-la, sem destruí-la. Lévinas resiste à ideia de totalidade:

O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque ele é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e onde nunca nos destinamos. O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio. É desejo que não se pode satisfazer. [...] O desejo metafísico tem outra intenção – ele deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como bondade – o Desejado não o cumula, mas lhe abre o apetite.<sup>52</sup>

Para Lévinas, é a partir do desejo metafísico que ocorre uma transformação radical na filosofia, como característica fundamental da ética da alteridade: o sujeito das próprias necessidades abre-se para a ordem da bondade e da responsabilidade. O desejo se concretiza como relação metafísica ou ética, inaugurada positivamente pela presença do eu face ao *rosto* do Outro: “A maneira como o Outro se apresenta, ultrapassando a *ideia do Outro em mim*, nos o chamamos, com efeito, *rosto*”<sup>53</sup>.

Assim, esse conceito levinasiano é contraposto à necessidade<sup>54</sup>, no sentido de que a necessidade que nasce no interior do próprio Eu, que busca a todo o momento satisfação de seus interesses, é substituído pelo desejo completamente Outro. O desejo metafísico possui outra intenção, ele é desinteressado, apresenta-se como bondade voltada para o respeito à alteridade sem reduzi-la ao Mesmo. Portanto, o desejo metafísico não supõe estabilidade e retorno – caminho de Ulisses, retorno do Mesmo, que percorreu por terras estranhas para, então, regressar para sua pátria – mas abandono

---

<sup>51</sup> Trataremos mais adiante deste termo de forma mais aprofundada, pois a subjetividade na filosofia Lévinasiana está intrinsecamente ligada ao conceito de responsabilidade.

<sup>52</sup> Tradução nossa. “Le désir métaphysique n’aspire pas au retour, car il est désir d’un pays où nous ne naquîmes point. D’un pays étranger à toute nature, qui n’a pas été notre patrie et où nous ne nous transporterons jamais. Le désir métaphysique ne repose sur aucune parenté préalable. Désir qu’on ne saurait satisfaire. [...] Le désir métaphysique a une autre intention – il désire l’au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté – le Désiré ne le comble pas, mais le creuse.” (LÉVINAS, 2010, p. 22).

<sup>53</sup> Tradução nossa. “La manière dont se présente l’Autre, dépassant *l’idée de l’Autre en moi*, nous l’appelons en effet, *visage*.” (LÉVINAS, 2010, p. 43).

<sup>54</sup> A necessidade representa o retorno ao Eu, característica do sujeito autônomo, fechado em si mesmo e dominado pelo egoísmo. (Cf. FABRI, 1997, p. 80)

da racionalidade, da terra firme – saída de Abraão, nunca satisfeito, porém, abertura para o sacrifício – em direção ao estranho, ao Outro.<sup>55</sup>

#### 1.4. Crítica à ontologia heideggeriana

No decorrer da história, a filosofia ao buscar a verdade tomou, na maioria das vezes, uma propensão para a liberdade e para a autonomia do sujeito (relação eu-mim-mesmo). A filosofia empenhou-se, e isso já desde Sócrates, em reduzir ao Mesmo tudo que se opõe a ela como Outro. A busca pela autonomia mostra-se como razão primeira da filosofia do Mesmo.

A autonomia do Mesmo não permite contato com a exterioridade, nem um direcionamento ao Outro como Outro. A liberdade do sujeito autônomo se exprime através da verdade que está em seu interior, ou seja, a verdade gira em torno do próprio Eu, sem abertura para a exterioridade. Assim, para Lévinas, por este ângulo:

[...] a filosofia, empenhar-se-ia em reduzir ao mesmo tudo aquilo que se opõe a ela como outro. [...] a conquista do ser pelo homem através da história – eis a fórmula a que se resume a liberdade, a autonomia, a redução do outro ao Mesmo<sup>56</sup>.

O Outro na sua diversidade raramente possuiu espaço na tradição filosófica. Por isso, o rompimento com o discurso totalitário tem um papel fundamental nos escritos filosóficos levinasianos. Na sua concepção: “a resistência ética é a presença do infinito”<sup>57</sup>. Neste sentido, a crítica de Lévinas a ontologia tem como referência fundamental Hegel, Husserl e Heidegger<sup>58</sup>, este último é sem dúvida o pensador central das reflexões e críticas levinasiana à ontologia, pois a supremacia do Mesmo sobre o Outro<sup>59</sup> encontra-se, segundo Lévinas, também na filosofia heideggeriana, não há uma transcendência do Outro com relação ao Ser. Na ontologia de Heidegger: “a liberdade

---

<sup>55</sup> Cf. NIT, p. 84-85. Neste trecho Lévinas descreve, a partir dos ensinamentos talmúdicos, quem é o “Eu Mesmo” Estabelecendo reflexões sobre a elevação humana a uma ordem autêntica sob a relação que mantém com o Outro homem, quando o “Eu, pó e cinza”, ele pensa na proteção do Outro como absolutamente Outro. Neste caso, o Eu e sua liberdade nascem do cuidado para com o Outro.

<sup>56</sup> DEHH, p. 202.

<sup>57</sup> Ibid. p. 211.

<sup>58</sup> Lévinas herdeiro da fenomenologia encontra nas figuras de Husserl e Heidegger seus principais interlocutores. Distanciando-se dos seus mestres trilha caminhos próprios, rompendo com a tradição filosófica ao propor uma nova compreensão para ética.

<sup>59</sup> Cf. DEHH, p. 206.

do homem depende da luz do ser”<sup>60</sup>, as teses da filosofia heideggeriana fundamentam-se numa ontologia, onde o Mesmo domina o Outro<sup>61</sup>.

Heidegger ao criticar a tradição por ter esquecido o *Ser*, não consegue superar o egoísmo do sujeito. Para Lévinas: “o *Dasein* que Heidegger põe no lugar da alma, da consciência, do Eu, conserva a estrutura do Eu”<sup>62</sup>. O sujeito é ainda o centro do pensamento filosófico, a ontologia heideggeriana marca a subordinação do Outro, afirmando uma tradição onde o Mesmo domina o Outro, quando a liberdade precede a justiça.

Nesta perspectiva, a crítica de Lévinas à tradição metafísica tem seu início elementar com o conceito de *theoria*, mas uma reação eminentemente crítica à ontologia heideggeriana. O que Lévinas entende por *theoria*? Que relação há entre ontologia e a *theoria*? Seria ela o fundamento da filosofia do Mesmo?

Na reflexão de Lévinas o conceito de *theoria* possui dois sentidos relacionados ao ser cognoscente: o primeiro refere-se à relação com o *ser*, quando o sujeito cognoscente deixa o ser (outrem) manifestar-se, e dessa forma respeitando a sua alteridade, e o segundo sentido refere-se ao *logos do ser*, à maneira de abordar o ser que sua alteridade, em relação ao ser do conhecimento, que desaparece<sup>63</sup>, ou seja, quando o processo do conhecimento confunde-se com a liberdade do sujeito, privando-o da sua alteridade.

A segunda concepção de teoria, como inteligência dos seres, Lévinas intitula de ontologia, alvo da sua crítica, isto é, “a ontologia que reduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro”<sup>64</sup>. Esta teoria é a via que renuncia ao *desejo metafísico*, a impossibilidade de

---

<sup>60</sup> Ibid. p. 206.

<sup>61</sup> O *Dasein* é a entidade que eu sou, a existência, o ser-ai, é a concepção do ente homem de Heidegger, que está sempre sendo. Segundo Heidegger o sujeito para tornasse um Eu ou si mesmo individual, tem que sair de entorno dos outros e voltar-se para si mesmo, pois podemos passar despercebidos por nós mesmos neste mundo. A Autenticidade do *Dasein* passa a depender mais da sua relação com o ser do que da relação como os outros, ou seja, ser si mesmo. A analítica do *Dasein* – o ser humano – refere-se a todo e qualquer ser humano, não tem plural, é qualquer ser, mas é essencialmente no mundo e ilumina a si mesmo e ao mundo. Portanto, a analítica existencial visa o desvelamento do ser-ai. (Cf. STEIN, 2011, p. 60-61)

<sup>62</sup> DEHH, p. 206.

<sup>63</sup> Cf. TI. p. 30

<sup>64</sup> Tradução nossa. “L’ontologie qui ramène l’Autre au Même, premeut la liberte qui est l’identification du Même, qui ne se laisse pas aliéner par l’Autre.” (LÉVINAS, 2010. p. 33)

saída para a exterioridade do sujeito autônomo. Mas a primeira concepção, tomada como preocupação crítica, respeita a exterioridade, pondo em questão a liberdade exercida pela ontologia. Vejamos como Lévinas procede sobre a questão da teoria como crítica:

Portanto, a sua intenção crítica leva para além da teoria e da ontologia: a crítica não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Colocando em questão o Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo Outro. Chama-se de ética a esta minha espontaneidade pela presença de Outrem.<sup>65</sup>

A metafísica, essência crítica, acolhimento do Outro, cumpre-se como ética. A própria teoria preocupa-se em criticar a ontologia, descobrindo o dogmatismo arbitrário da liberdade ontológica que neutraliza o Outro. A filosofia, portanto, seria uma egologia<sup>66</sup>, subordinando a justiça à liberdade, pois a liberdade denota a permanência do Outro no Mesmo.

A ontologia heideggeriana, ao subordinar à relação com o ser toda à relação com o ente, afirma a primazia da liberdade em relação à ética. É certo que a liberdade, a que a essência da verdade recorre, não é, em Heidegger, a do livre arbítrio. A liberdade surge a partir de uma obediência ao ser: não é o homem que tem a liberdade, mas a liberdade que tem o homem. Mas a dialética que concilia assim a liberdade e a obediência, no conceito de verdade, supõe a primazia do Mesmo, que conduz toda a filosofia ocidental, e pela qual ela é definida.<sup>67</sup>

Como entender a verdade? Poderíamos dizer que o estudo sobre a verdade é uma das mais importantes questões filosóficas e perpassa toda a história da filosofia. Porém, o problema da essência da verdade posta em reflexão pelo filósofo Martin Heidegger em especial na obra *Sobre a Essência da verdade*, aponta outra concepção que difere da explicação usual da tradição metafísica.

---

<sup>65</sup> Tradução nossa. “De sorte que son intention critique l’amène au-delà de la théorie et de l’ontologie: la critique ne réduit pas l’Autre au Même comme l’ontologie, mais met l’exercice du Même en question. Une mise en question du Même – qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du Même – se fait par l’Autre. On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présenté d’Autrui, éthique. (LÉVINAS, 2010, p. 33)

<sup>66</sup> O termo egologia é utilizado por Lévinas para designar a ação que revela o egoísmo exagerado do sujeito cognoscente. Cf. TI, p. 31.

<sup>67</sup> Tradução nossa. “L’ontologie heideggerienne subordonnant à la relation avec l’être, toute relation avec l’étant – affirme le primat de la liberté par rapport à l’éthique. Certes la liberté que l’essence de la vérité met en oeuvre n’est pas, chez Heidegger, un principe libre arbitre. La liberté surgit à partir d’une obéissance à l’être: ce n’est pas l’homme qui tient la liberté, c’est la liberté que tient l’homme. Mais la dialectique qui concilie ainsi la liberté et l’obéissance, dans le concept de vérité, suppose la primauté du Même ou mène son train tout ela philosophie occidentale et par laquelle elle se définit.” (LÉVINAS, 2010, p.36)

No entanto, as explicações sobre a verdade proposta pela tradição tornam-se, para Heidegger, o ponto de partida para construção do seu próprio pensamento, buscando, através de uma interpretação do termo grego *aletheia* o sentido da metafísica.

Mas o que entende Heidegger por verdade? É importante considerarmos aqui, que Heidegger não se interessa pelos vários modos em que a verdade foi dita, mas pela essência da verdade como prioridade de suas reflexões. A essência da verdade brota da liberdade, “vê-se também que a liberdade é o fundamento da possibilidade interna da correção somente porque ela recebe a sua própria essência originária da única verdade essencial.”<sup>68</sup>, assim o homem é propriedade da liberdade e não o contrário, pois esta liberdade é o *deixar-ser* que se fecha em si mesma .

O termo *aletheia* indica a manifestação da verdade como desvelamento, como desocultação, aquilo que vem à luz, mas neste desvelamento existe um ocultamento, a não-verdade, pois o ser tende a desaparecer no decorrer da história, ele não se manifesta na sua totalidade. “Onde o velamento do ente no seu todo apenas é permitido como que sob a forma de um limite, que se apresenta ocasionalmente, o ocultamento, como acontecimento fundamental, caiu no esquecimento.”<sup>69</sup>, isto é, a não-verdade não se define com um sentido negativo, mas como obscuramento necessário na iluminação do ser e isto foi perdido ao longo da história da filosofia.

Em virtude disso, a crítica de Lévinas irá assumir um teor ético em relação à ontologia heideggeriana: a verdade implica mais que uma exterioridade; ela requer experiência com uma realidade outra em direção ao estranho, às relações éticas. Portanto Levinas compreende a liberdade como autonomia do sujeito que, no processo do conhecimento da verdade, não considera a abertura para o Outro. Sua crítica denuncia que:

A autonomia – a filosofia que tende a assegurar a liberdade ou a identidade dos seres – pressupõe que a própria liberdade está segura do seu direito, justifica-se sem recorrer a mais nada, compraz-se, como Narciso, consigo mesma. [...] A violência do encontro com o não-eu é amortecida pela evidência. De forma que as relações com a verdade exterior, tal como se processam no conhecimento verdadeiro, não se opõem à liberdade, mas

---

<sup>68</sup> HEIDEGGER, 1995. p. 35

<sup>69</sup> HEIDEGGER, 1995. p. 49

coincidem com ela. A procura da verdade torna-se assim a própria respiração do ser livre, exposto as realidades exteriores que abrigam, mas que também ameaçam, essa liberdade.<sup>70</sup>

Desse modo, fica evidente que para Lévinas a essência da verdade está no próprio sujeito, na existência, no já conhecido. Aqui o problema da verdade tende para as relações éticas e não ontológicas. Lévinas compara a tradição filosófica a um narcisismo que se justifica por si mesmo. Ao realizar-se nesta liberdade, fundamenta a autonomia, de tal forma que não há encontro ou proximidade com as relações exteriores. Os interesses do Mesmo significam a apropriação, domesticação e posse do exterior. Possuir, segundo Lévinas, reflete a filosofia do Mesmo que reduz o Outro a objeto dos seus poderes.

### **1.5. Responsabilidade como reconstrução da subjetividade**

Um dos cerne mais importante da filosofia levinasiana está impresso no conceito de responsabilidade como estrutura essencial da subjetividade. A ética, aqui, é entendida como responsabilidade pelo Outro, por suas necessidades. O Eu ao abordar o rosto de outrem, se torna eleito, incumbido a ser responsável por tudo o que lhe diz respeito. Com isso, a posição de Lévinas se afasta da concepção tradicional do conceito de responsabilidade, que geralmente a compreende, perante a lei, como aquela voltada apenas para os próprios atos do Eu, quando o sujeito toma determinadas decisões em que só ele pode ser responsável pelos efeitos causados<sup>71</sup>. Na lei dos homens, nada afirma que o Eu deva ser responsável pelo Outro, nem que deva suportar sofrimentos por aqueles que necessitam de justiça. O ponto de partida da relação ética proposta por Lévinas visa o abandono dessa concepção, situa-se no espaço da metafísica que interrompe a totalidade.

Para uma compreensão mais ampla sobre a responsabilidade levinasiana, é mister destacarmos alguns pontos relevantes:

- a) Que a responsabilidade é essencialmente para outrem;

---

<sup>70</sup> DEHH, p. 203

<sup>71</sup> Cf. POIRIÉ, 2007, p. 38

- b) Que a responsabilidade reconstrói a subjetividade;
- c) Sem responsabilidade o sujeito não descobre a liberdade;
- d) A responsabilidade surge em uma relação assimétrica, sem espera de recíproca;
- e) O conceito de responsabilidade só pode ser articulado quando houver um rompimento com a totalidade, e isto só será possível a partir do rosto de outrem.

O conceito de responsabilidade introduzido nas relações éticas é a via proposta por Lévinas para que a humanidade de cada ser humano possa ser resgatada e respeitada, uma responsabilidade voltada para o Outro e não para o eu-mim-mesmo. A responsabilidade define a nova estrutura da subjetividade: [...] “desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter que *assumir* responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade *incumbe-me*”<sup>72</sup>. Esta responsabilidade vai além das ações exercidas pelo Eu, pois sua subjetividade não é para si, mas essencialmente para o outro.

A responsabilidade entendida por Lévinas, não se reduz às proximidades afetivas do Eu, de suas relações intencionais, mas uma estrutura que está direcionada a um Outrem que se encontra fora destas relações próximas, como de um parente ou amigo. Pensar o paradigma da responsabilidade a partir do entendimento de Lévinas é acolher a resposta infinita do Eu pelo Outro, pois não há transferência da responsabilidade para outrem: esta tarefa deve ser exercida pelo Eu eleito e único responsável.

Nesta situação, a responsabilidade não parte de um interesse, mas de uma resposta, em que a responsabilidade é anterior à liberdade. Mas a liberdade do outro jamais se inicia na órbita da liberdade do Eu, ela se manifesta como transcendência não totalizável.

No entanto, esta transcendência se revela positivamente na presença do rosto de outrem, quando a resistência moral se manifesta contra a violência do assassinio. Lévinas afirma que:

Portanto, não é, a liberdade que explica a transcendência de Outrem, é a transcendência de Outrem explica a liberdade; transcendência de

---

<sup>72</sup> EI, p. 88

Outrem em relação a mim, que, infinita como é, não tem a mesma significação que a minha transcendência em relação a ele. [...] Transcendência que não pode ser descrita negativamente, mas manifestada positivamente na resistência moral do rosto à violência do assassinio. A força de Outrem já se encontra na moral. A liberdade – mesmo a da guerra – só pode manifestar-se fora da totalidade, mas este <<fora da totalidade>> abre-se pela transcendência do rosto. Pensar a liberdade *no âmago* da totalidade é reduzir a liberdade ao nível da categoria de uma indeterminação no ser e, integrando-a imediatamente em uma totalidade, encerrando a totalidade em <<buracos>> de indeterminação e procurando, com a psicologia as leis de um ser livre!<sup>73</sup>

A minha liberdade pode tirar a vida de Outrem? Ela possui de alguma forma poder sobre a vida do outro? Responder a essas questões no itinerário da obra levinasiana é apontar para um novo sentido de se conceber a liberdade. A ética da responsabilidade põe em reflexão a liberdade<sup>74</sup> do Eu que não se justifica, pois justificar a liberdade é torná-la justa e, deste modo, todos os atos cometidos seriam de alguma maneira justificáveis, inclusive os horrores e a dor causada aos outros. Para Lévinas, “abordar Outrem é pôr em questão a minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente, o meu domínio sobre as coisas, esta força da liberdade que se afirma, a impetuosidade atual e à qual tudo é permitido, até mesmo o assassinato”<sup>75</sup>. Apenas a morte de outrem anularia a liberdade do Eu autônomo, não de uma forma finita que o tornaria passivo, mas como um repouso no tempo, pois já não há mais a quem possuir.

A morte questiona o sujeito e significa a impossibilidade de abandono do Outro homem à solidão. Seu sentido está na proximidade do Outro, que convoca, suplica, e faz apelo à minha responsabilidade. O temor pela morte de outrem não é aterrorizar-se, é, sobretudo, ser responsável e é a partir desta responsabilidade que a morte deve ser entendida.<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> Tradução nossa. “Ce n’est donc pas la liberté que rend compte de la transcendance d’Autrui, la transcendance d’Autrui rend compte de la liberté; transcendance d’Autrui par rapport à moi, laquelle, infinie, n’a pas la même signification que ma transcendance par rapport à lui. [...] Transcendance qui ne se décrit pas négativement, mais se manifeste positivement dans la résistance morale du visage à la violence du meurtre. La force d’Autrui est d’ores et déjà morale. La Liberté – fût-elle colle de la guerre – ne peut se manifester qu’en dehors de la totalité, mais ce <<hors la totalité>> s’ouvre par la transcendance du visage. Penser la liberté *au sein* de la totalité, c’est réduire la liberté au rang d’une indétermination des l’être et aussitôt l’intégrer à une totalité en refermant la totalité sur des <<trous>> d’indétermination et en recherchant avec la psychologie les lois d’un être libre!” (LÉVINAS, 2010. p. 249).

<sup>74</sup> Trataremos da liberdade de forma mais enfática no terceiro capítulo. (p. 82-84)

<sup>75</sup> Tradução nossa. “Aborder Autrui, c’est mettre en question ma liberté, ma spontanéité de vivant, mon entreprise sur les choses, cette liberté de la <<force qui va>>, cette impétuosité de courant et à laquelle tout est permis, même le meurtre! (LÉVINAS, 2010. p.339).

<sup>76</sup> Cf. EN, p. 194-195

A ideia exposta visa considerar o Outro como infinito e não como um objeto de domínio da minha liberdade. Assim, a consciência moral<sup>77</sup> tem seu início no acolhimento de Outrem, sendo este ponto que põe em questão a liberdade do sujeito, que não possui poder sobre a vida de Outrem, mas é por ela responsável.

O olhar do Outro convoca a responsabilidade. Neste sentido, o Eu não se encontra condenado à liberdade como pensa Sartre, mas sim a responsabilidade, isto é, apenas ele (*il*) pode *responder* sem se esquivar ao apelo impresso no rosto de outrem. Desse modo, o Eu encontra-se como refém. A liberdade, portanto, é investida de uma responsabilidade que dispensa justificativa e que parte de uma ordem estritamente ética, sem esperança de recíproca.

Nesta perspectiva, o sujeito levinasiano só se descobre como sujeito quando se encontra diante de outrem, ao abrir-se à resposta que só ele pode *responder*. A subjetividade não é para si, mas essencialmente para o outro. A responsabilidade neste sentido, tira o sujeito do egoísmo e o conduz para outra ordem, a ordem do Bem.

Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar recíproca, ainda que isso me viesse a custar à vida. A recíproca é assunto dele. Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a outrem; e sou “sujeito” essencialmente neste sentido. [...] O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os outros.<sup>78</sup>

O Eu não pode exigir de outrem nenhum reconhecimento da sua responsabilidade. Ela é gratuita e sem recompensas, desprovida de qualquer interesse pessoal e particular. Para Lévinas, se houver reciprocidade entre o Eu e o Outro não existe uma relação genuinamente ética.

Assim, a responsabilidade é tratada como um termo ético que deve estar presente nas relações ético-humanas. Hutchens explica que para Lévinas “a ética da responsabilidade significa, para o objetivo inicial de esclarecimento, que nós nascemos em um mundo de relacionamentos sociais que não escolhemos e que não podemos ignorar”<sup>79</sup>, ou seja, não podemos ser passivos diante dos acontecimento que ferem a dignidade do outro ser humano, pois o outro está indefeso nas relações de poder da

---

<sup>77</sup> A liberdade do sujeito se descobre como vergonha ao confrontar-se com o infinito (Outro). A consciência moral só tem sentido quando assume que a liberdade é arbitrária. (Cf. TI, p. 71)

<sup>78</sup> EI, p. 90-91

<sup>79</sup> HUTCHENS, 2007. p. 35.

sociedade dominante, que não fomos nós que criamos, mas que, entretanto, somos responsáveis. Todavia, só descobrimos nossa liberdade quando respondemos ao apelo por justiça, utilizando-a para reagirmos contra as injustiças causadas a outrem.

Em *Au-Dehors Qu'Être ou Au-Dela de Essence*<sup>80</sup>, Lévinas retoma o conceito de responsabilidade e enuncia cuidadosamente a necessidade de pensar a subjetividade em termos éticos, sem mascarar as relações humanas, tirando o sujeito do plano ontológico, da primazia do ser que pode inevitavelmente levar à violência, aos conflitos pessoais, ao solipsismo.

Porém a relação com um passado à margem de todo presente e de todo representável, porque não pertence à ordem da presença, está incluída no acontecimento extraordinário e cotidiano, de minha responsabilidade pelas faltas ou pela desventura dos outros, em minha responsabilidade que responde a liberdade do outro, na assombrosa fraternidade humana em que a fraternidade por si mesma – pensada com toda a sóbria fealdade cainesca – não explicaria ainda a responsabilidade que ela proclama entre seres separados. A liberdade do outro jamais poderia começar na minha, isto é, assentar-se no mesmo presente, ser contemporânea, ser-me representável.”<sup>81</sup>

Detenhamo-nos neste ponto: o que Lévinas quer dizer ao afirmar que a liberdade do Outro não nasce a partir da minha? A positividade da responsabilidade está nos atributos negativos que são anunciados pelo rosto de Outrem, como o *tu não matarás*, que se converte em bondade involuntária, pois “ninguém é bom de modo voluntário”<sup>82</sup>. A manifestação do bem inverte as relações que são assumidas desinteressadamente, ultrapassando o ser. A subjetividade, portanto, esta “mais-além”<sup>83</sup> da essência do ser, se revela na fenomenologia do rosto de outrem.

---

<sup>80</sup> *Au-Dehors Qu'Être ou Au-Dela de Essence* (Outramente que-Ser ou Mais-Além da Essência), de 1974 retoma algumas análises importantes desenvolvidas anteriormente por Lévinas em outras obras. No entanto, analisando aspectos importantes desta obra, Paul Ricoeur destaca as dificuldades encontradas por Lévinas para a ética se libertar do confronto com a ontologia e descobrir uma linguagem própria, apontando que “o desafio maior que este livro apresenta consiste no fato de ligar o destino da relação a ser estabelecida entre a ética da responsabilidade e a ontologia ao destino de uma e de outra” (RICOEUR, 2008. p.15). Estas dificuldades para Ricoeur estão presentes no termo *outramente*, por manifestar a ideia de anterioridade da ética em relação ao discurso sobre o ser, como centro do saber ontológico. Todavia, o despertar para ética independente do ser, se dá pelo fato que ao longo da história a ontologia domina a ética, sem abertura para o Outro ser humano. A responsabilidade é apontada por Ricoeur como uma instância da ética alteridade sem a presença da ontologia e perpassa a obra levinassiana demonstrando o valor da relação assimétrica entre o Eu e o Outro.

<sup>81</sup> AE, p. 171.

<sup>82</sup> Ibid. p. 172

<sup>83</sup> Cf. AE, p. 173.

O sujeito refém da responsabilidade infinita abre-se para o acolhimento, para o encontro com o rosto de Outrem. Aqui a responsabilidade não pode ser entendida como compromisso, mas uma abertura ao Outro, ao indefeso que clama por justiça. No entanto, o chamado à responsabilidade não violenta a liberdade do Eu, ao contrário, é através dela que a liberdade do sujeito se estabelece. Com isso, podemos afirmar que Lévinas quer dizer que o sujeito encontra uma liberdade responsável, capaz de respeitar as diferenças nas relações intersubjetivas, sem objetificar o Outro. Assim, o sujeito assume uma consciência moral instaurada na responsabilidade.

Neste sentido, a filosofia (ética) da responsabilidade torna-se diante da presença sensível do Outro uma sabedoria do amor, da bondade. Se houver posse/domínio na relação intersubjetiva, o amor é afastado, o Outro será escravizado, tal ação anularia a possibilidade mesma do amor (responsabilidade). Portanto, a responsabilidade por Outrem é um fato original da fraternidade, ela é sem interesses. Por isso, a relação com Outrem não põe apenas a liberdade do sujeito em questão, mas é um apelo que chama à responsabilidade.

Em suma, a subjetividade proposta por Lévinas é uma ruptura com a imanência, pois o que lhe interessa é saber como o sujeito rompe com o ser, possibilitando a exaltação da ética como metafísica, onde o Outro é concebido como transcende ao sujeito. O que mais incomoda Lévinas é o egoísmo exagerado em que o sujeito pensa apenas em si mesmo. Sua proposta filosófica busca construir um saber que seja respeitador das diferenças, e acolhedor da alteridade em que o Outro permaneça como Outro, como um estrangeiro, sem reduzi-lo a um objeto.

Por este motivo, o primeiro passo de Lévinas é propor outra concepção ou compreensão da subjetividade, e isto só será possível a partir da ética, a única que torna possível a abertura do sujeito para a alteridade. Desta forma, o filósofo se opõe ao retorno do Mesmo e defende a exigência da ruptura com o ser.

Isto posto, a questão da responsabilidade nos remete para dois pontos importantes que mostraremos a seguir. Primeiro, a recusa de Lévinas ao termo buberiano de reciprocidade e o segundo, refere-se aos argumentos do autor quanto ao sujeito ético ser responsável pela humanidade, configurada na noção da multiplicidade implicando no *Terceiro*.

### 1.5.1. Recusa do termo reciprocidade

O pensamento filosófico levinasiano, por sua vez, faz parte de um movimento filosófico<sup>84</sup> que teve início durante a Primeira Guerra Mundial no século passado e que possibilitou uma nova orientação no espírito filosófico. Objetivo principal do movimento foi a tentativa de superação de discursos egoístas e individualistas presentes na tradição filosófica. Buscava-se, assim, superar toda uma tradição filosófica baseada na relação Sujeito-Objeto. A obra *Eu e Tu* de Martin Buber apresenta-se como um marco histórico desse movimento. A relação Eu e Tu, entendida como relação dialógica, é a ideia principal dessa obra.

O ser humano é um ser de relações. Buber denuncia e rejeita o Eu como substância. O sujeito não é uma pura interioridade, mas abertura ao Outro, saída ao Outro. O Eu não é uma realidade em si, mas deve ser entendido de modo relacional. Não se pode falar em Eu sem mundo, sem Isso, sem Tu<sup>85</sup>. O sentido da existência está na relação com o *Tu* que acontece exatamente no momento do encontro entre duas pessoas, à medida que nela se estabelece uma responsabilidade e se constitui uma reciprocidade<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> Este movimento filosófico tinha o intuito de resgatar o homem da crise existencial na qual se encontrava, visto que os valores éticos e a própria condição humana estavam comprometidas pelo desenvolvimento da ciência e pelo alarmante avanço da guerra. Já o movimento existencialista despertou no homem a possibilidade de pensar sobre a sua existência, lançando questionamentos sobre a importância de viver de forma autêntica a dimensão humana. As contribuições do existencialismo para a história da filosofia foram muito significativas, por levar o homem a pensar sobre a sua humanidade, porém, não foi uma resposta suficiente para a crise de valores existente na sociedade, pois o homem passou a pensar apenas em si mesmo e a se preocupar unicamente com a sua realidade. O existencialismo entende o conceito de existência como existência humana, pois, “existir significa *relacionar-se com o mundo, ou com as coisas e com os outros homens*”. (ABBAGNANO, 2007. p. 468) Podemos destacar aqui alguns dos mais importantes pensadores do existencialismo: Kierkegaard (considerado o precursor do existencialismo, e um dos mais efetivos opositores de Hegel) fundamentou suas argumentações com base na crítica ao universalismo abstrato e ao racionalismo dialético de Hegel, partindo do conceito de realidade. Afirma que a verdadeira realidade é o existente, o singular, e não o universal, ou seja, o que lhe interessa é a singularidade do homem, não o conceito, a verdade está ligada à existência do indivíduo. Os pensadores judeus/cristãos como Gabriel Marcel, Martin Buber e Emmanuel Lévinas buscaram entender o ser humano a partir de outras dimensões filosóficas, orientadas para a perspectiva da alteridade, que ficou conhecida como a *filosofia do diálogo*, por considerar, na interlocução, sempre a importância do Outro.

<sup>85</sup> Cf. ZUBEN, 2001, p. LVI-LVII.

<sup>86</sup> Em Buber, a reciprocidade trata-se de uma ação dupla entre os interlocutores. Cada pessoa-sujeito pressupõe a existência da outra, pois a ausência de uma delas põe fim à inter-relação, ou seja, a reciprocidade. Assim, segundo Buber, é nas relações humanas que a reciprocidade atinge o máximo de intensidade.

Buber se preocupa em elaborar um pensamento voltado para a experiência ou relação com o Outro. No encontro com o *Tu* surge a palavra, o diálogo<sup>87</sup>. Nesta constituição a reciprocidade se confirma no Outro, determinando a ação do encontro, tendo a experiência humana como o lugar privilegiado em que ele acontece. Quando o homem busca estabelecer um diálogo com a realidade em que está inserido, sem dela se distanciar, está criando possibilidades de encontro. O principal tema do pensamento filosófico de Buber é a reivindicação de uma relação com o Tu, essencialmente distinta de qualquer relação semelhante do outro como objeto. Neste sentido, fala Lévinas em *Totalidade e Infinito*:

Buber distinguiu a relação com o Objecto, que seria guiada pela prática, da relação dialógica que atinge o Outro como Tu, como parceiro e amigo. Pode-se perguntar no entanto, se o *tu* não colocará o Outro em uma relação recíproca e se essa reciprocidade será original. Por outro lado, a relação Eu-Tu conserva em Buber um carácter formal: ele pode unir o homem às coisas, tanto quanto o homem ao homem.<sup>88</sup>

No entanto, devemos dizer que a relação do Eu com o Outro em Lévinas se coloca numa perspectiva diferente da buberiana. Embora sua pretensão não seja corrigir as teses de Buber, Lévinas evita, na relação do Eu com o Outro a palavra reciprocidade. Uma relação dialógica para ser verdadeiramente ética não pode jamais repousar em alguma forma de adequação ou de interesse.

Para Lévinas existe uma assimetria entre a subjetividade e a alteridade. A relação face-a-face é uma atitude ética refratária à totalização. A relação ética é sempre uma orientação que sai do Eu em direção ao Outro. Portanto, a ética das relações intersubjetivas proposta por Lévinas é desinteressada; ela é sem esperança ou sem consolo para o Sujeito.

Poirié aponta que para Lévinas: “Nenhum reconhecimento pode ser exigido de outrem no tocante às minhas benfeitorias, que jamais são suficientes, que jamais hão de

---

<sup>87</sup> O diálogo é uma categoria marcante na filosofia de Buber, e a partir do qual o encontro entre o Eu e Tu se realiza e se plenifica. Apenas o diálogo permite uma abertura do homem para experiência do encontro, que acontece como movimento relacional com o outro.

<sup>88</sup> Tradução nossa. “Buber a distingué la relation avec l’Objet qui serait guidée par la pratique – de la relation dialogale qui atteint l’Autre comme Tu, comme partenaire et ami. [...] On peut se demander toutefois si le *tutoiement* ne place pas l’Autre dans une relation réciproque et si cette réciprocité est originelle. D’autre part la relation Ju-Tu conserve chez Buber un caractère formel: elle peut unir l’homme aux choses autant que l’homme à l’homme. (LÉVINAS, 2010, p. 64)

exaurir o Bem, mas, ao contrário, abrem sob meus passos o abismo de tudo o que resta a fazer”<sup>89</sup>. A relação do Eu com o Outro é sempre a partir da distância, sem união, ela é desigual. Nesta perspectiva, a reciprocidade nunca ocorre: perante o Outro o Eu é sempre devedor e responsável por suas necessidades. Nenhum ato de bondade pode pretender uma forma de retorno ou recompensa, pois o Eu permaneceria ainda como Ulisses.

Na relação com o Outro, o Eu, incumbido da responsabilidade não pode exigir nada, sua doação contínua, seu sacrifício desinteressado se dá se mobiliza por nenhum poder. Lévinas é incisivo nisto, pois, na relação metafísica, a assimetria<sup>90</sup> não é recíproca, ela tem o sentido de mandamento.

### 1.5.2. O Terceiro

A responsabilidade radical da ética levinasiana está direcionada para um elemento peculiar: o *Terceiro* que representa toda a humanidade. A exterioridade (*visage*), que tem o sentido de multiplicidade, põe o Eu diante da urgência por resposta, pois “o terceiro observa-me nos olhos de Outrem”<sup>91</sup> e exige justiça. Observar o Outro é estar caminhando para o encontro com a humanidade que transparece na presença do rosto, sua nudez apresenta a miséria do pobre, do estrangeiro, do órfão e da viúva, os excluídos. Susin ressalta que o “Eu e o Outro nos tornamos iguais entre nós e responsáveis iguais aos outros, graças precisamente ao terceiro,”<sup>92</sup> isto que dizer que a bondade como responsabilidade é multiplicidade e esta responsabilidade zela pela paz entre os entes humanos como uma nova forma de justiça.

Os direitos do Outro são anteriores a liberdade do Eu. Através da expressão do rosto, o outro que é oprimido exige sacrifício. O Outro, que é muitos, não se torna um Eu ou regressa ao Mesmo graças à multiplicidade:

Toda a relação social, como um derivado, remonta à apresentação do Outro ao Mesmo, sem qualquer imagem ou sinal intermediário, unicamente pela expressão do rosto. A essência da sociedade escapa,

---

<sup>89</sup> POIRIÉ, 2007. p. 40.

<sup>90</sup> No Segundo Capítulo, retornaremos a assimetria a partir da problemática do rosto.

<sup>91</sup> Tradução nossa. “Le tiers me regarde dans les yeux d’autrui.” (LÉVINAS, 2010. p. 234)

<sup>92</sup> SUSIN, 1984, p. 431

se instalada como semelhante ao gênero que une os indivíduos semelhantes.<sup>93</sup>

O *Terceiro* seria, portanto, o ponto de encontro de todos os entes humanos. Embora, denotando um sentido de igualdade, não se inscreve em uma totalidade, pois possui características distintas que diferem do totalitarismo. Isto quer dizer que, o Outro na pluralidade são os *próximos* e não os semelhantes. A relação por proximidade denota responsabilidade, sacrifício, já por semelhança seria um retorno ao Mesmo. Nesta perspectiva, o gênero humano, conceito comum que une todos os entes humanos seria o oposto da comunidade humana<sup>94</sup> que não constitui unidade, pois os indivíduos participantes encontram-se separados. Portanto, trata-se de uma igualdade ética que não se inscreve em uma ontologia.

Lévinas destaca três pontos de reflexão sobre a igualdade que parte do acolhimento e posição do Eu frente ao rosto de Outrem.

No acolhimento do rosto (o acolhimento já é a minha responsabilidade por ele, por consequência, ele me aborda a partir de uma dimensão de altura e me domina), estabelecendo a igualdade. Ou a igualdade ocorre onde o Outro comanda o Mesmo e se revela na responsabilidade; ou a igualdade não é uma ideia abstrata e uma palavra [...] O próprio estatuto do humano implica a fraternidade e a ideia do gênero humano.<sup>95</sup>

Mas a fraternidade humana tanto implica individualidades, que não são reduzidas a diferenças de gênero comum, como possibilita o sujeito reconhecer a alteridade. Pois pertencer ao mesmo gênero não altera a singularidade, como também tem suas características de comunidade paterna, pois o gênero não aproxima de forma suficiente os indivíduos. Com isso Lévinas anuncia que a sociedade precisa estar aberta para acolher a fraternidade, pois é nesta comunidade que a relação social-ética, da responsabilidade, se manifesta.

---

<sup>93</sup> Tradução nossa. “Toute relation sociale, comme une derive, romonte à la presentation de l’Autre au Même, sans aucun intermediary d’image ou de signe, par la seule expression du visage. L’essence de la société échappe, si on la pose semblable au genre qui unit les individus semblables.” (LÉVINAS, 2010. p. 235)

<sup>94</sup> Para Lévinas a Comunidade Humana é instaurada pela linguagem. (Cf. TI, p. 191)

<sup>95</sup> Tradução nossa. “Dans cet accueil du visage (accueil qui est déjà ma responsabilité à son égard et où, par conséquent, il m’aborde à d’une dimension de hauteur et me domine), s’instaure l’égalité. Ou l’égalité se produit là où l’Autre commande le Même et se révèle à lui dans la responsabilité; ou l’égalité n’est qu’une idée abstraite et un mot [...] Le statut même de l’humain implique la fraternité et l’idée du genre humain.” (LÉVINAS, 2010. p. 236)

Na multiplicidade humana que se configura no *Terceiro* a alteridade do Outro homem significa essencialmente em um saber original. Neste momento o Eu se reconhece como a parte que comanda a solidariedade humana. Assim, na relação com o *Terceiro* a responsabilidade é infinita, ela está direcionada para cada ser humano, para toda a humanidade. Lévinas assevera que a fraternidade é indispensável nesta relação, na presença do rosto de Outrem a responsabilidade é despertada, tornando-se a primazia da proximidade ética que faz surgir a sentido do humano, na ideia de que “Outrem que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, em relação aos quais tenho obrigações,”<sup>96</sup>. Lévinas promove uma reviravolta ética.

Em suma, o rosto de Outrem representa toda a humanidade, por este motivo adentraremos, no próximo capítulo, na concepção levinasiana de rosto de forma mais enfática, para compreendermos o sentido da ética da alteridade e seu entrelaçamento com este conceito.

---

<sup>96</sup> Tradução nossa. “Autrui qui me domine dans as transcendence est aussi l'étranger, la veuve et l'orphelin envers qui je suis obligé. (LÉVINAS, 2010, p. 237).

## CAPÍTULO II

### O ROSTO COMO FUNDAMENTO ÉTICO

---

*"Cada um de nós é culpável diante de tudo,  
por todos e por tudo e eu mais do que todos os outros."*

Dostoievski

As análises desenvolvidas no primeiro capítulo repercutem sobre a compreensão levinasiana do conceito de *Rosto*. Por este motivo, torna-se necessário explicitarmos como Lévinas descreve a relação entre a ideia do infinito cartesiana e a alteridade que se revela no rosto de Outrem. Posteriormente, adentraremos no campo da concepção levinasiana do Rosto como categoria metafísica a partir da epifania que significa resistência ética e requer a hospitalidade.

## 2.1. O Rosto e a Ideia do Infinito cartesiana



**Figura 2 – Viúvas francesas expostas a humilhações brutais após a Segunda Guerra Mundial**

Disponível em: <http://www.mdig.com.br/index.php?itemid=28528>

O rosto feminino<sup>97</sup> exposto ao mundo hostil produzido pela brutalidade masculina demonstra a ausência da justiça, indicando a necessidade de reflexão sobre o papel da mulher neste contexto de desvalorização e banalização da vida humana.

---

<sup>97</sup> Cf. TI. p.138. Para Levinas o feminino é a primeira figura que representa o *Outro*. A mulher simboliza a condição de recolhimento na interioridade da morada. O Eu como hospedeiro acolhe Outrem na leveza e doçura do rosto feminino, pois é nele que está representado a possibilidade de recolhimento, de intimidade.

O percurso filosófico levinasiano se faz em boa parte através de uma reflexão sobre a Ideia do Infinito cartesiana, introduzindo-a nas suas obras para fundamentar seus pensamentos quanto à ruptura com a totalidade, marcando decisivamente a peculiaridade da ética como filosofia primeira. A Ideia do Infinito como categoria filosófica passa a ser utilizada por Lévinas, retomando a estrutura formal pensada por Descartes, e aplicando-a ao âmbito das relações sociais.

Nesta perspectiva, será importante refletirmos sobre o Rosto como fundamento ético, pois consideramos o conceito chave e norteador dos escritos levinasiano. Assim, importa buscar compreender como Lévinas dá sentido a este conceito conduzindo-o para a significação de sua proposta ética.

Para isto, iremos inicialmente verificar como René Descartes e Emmanuel Lévinas expõem a problemática da ideia do infinito no interior de suas obras filosóficas para que, então, possamos fazer uma comparação entre as argumentações, observando os pontos convergentes e divergentes.

### **2.1.1. A Ideia do Infinito como prova da existência de Deus**

René Descartes<sup>98</sup> é considerado um dos principais fundadores da filosofia moderna, deixando-nos um grande legado de conhecimento. Sua filosofia é considerada de extrema importância para a ciência moderna por sugerir um novo método que promove uma verdadeira guinada epistemológica ao propor a rejeição de toda e qualquer autoridade no processo do conhecimento distinta da razão. Sua máxima era que só se deve aceitar o claro e distinto. A filosofia cartesiana é uma filosofia crítica, pois questiona o valor e capacidade do nosso conhecimento, particularmente o conhecimento que assumimos com base na autoridade da tradição.

---

<sup>98</sup> René Descartes nasceu em 1596 em uma província francesa de Touraine, chamada de La Haye. Seus estudos foram concentrados em La Flèche em um Colégio Jesuíta. No seu legado filosófico destacam-se as principais obras que foram: Discurso do Método (1637), Meditações Metafísicas (1641), Princípios de filosofia (1644) e Tratado das Paixões da Alma (1649). A época em que Descartes viveu foi fortemente marcada por conflitos políticos, mas também um período de importantes descobertas científicas que vieram a alterar consideravelmente a concepção que o homem tinha do universo. Pensadores como Giordano Bruno, Nicolau Copérnico, Johannes Kepler e Galileu Galilei são os exemplos mais notáveis deste período, em especial no progresso da física. De origem nobre, pode gozar de boas condições financeiras, que lhe permitiram viver para suas reflexões filosóficas. Após uma viagem à Suécia a convite da Rainha Cristina, Descartes vem a falecer em 11 de fevereiro de 1650 em Estocolmo. (Cf. SILVA, 2005, p. 16-25)

Na tentativa de propor um novo fundamento para a ciência, passa metodologicamente a duvidar de tudo, até mesmo das verdades estabelecidas pelas ciências, inclusive das verdades da matemática tidas como absolutamente certas. Neste sentido, afirma que para chegarmos ao conhecimento verdadeiro de todas as coisas é preciso que façamos antes de tudo uma crítica radical a todo o nosso saber acumulado. A dúvida como método exerce aqui um papel fundamental, ela é o caminho mais eficaz para chegarmos a uma primeira certeza. Isto nos obriga a suspender também todos os juízos que afirmam opiniões prováveis ou provisórias, pondo em questão as ideias que a mente possa ter sobre os objetos do sentido.

Descartes começa, assim, por demolir todas as opiniões consideradas verdadeiras, tentando construir novamente o edifício das ciências a partir de bases sólidas. Duvida dos sentidos, pois estes por vezes nos enganam e não nos dão uma ideia exata das realidades corpóreas; duvida dos raciocínios matemáticos, pois estes às vezes nos conduzem a erros. A dúvida se estende até a possibilidade de estarmos sonhando, não sendo de fato verdadeiros os juízos que fazemos enquanto (supostamente) estamos acordados. Todas as coisas corpóreas são falsas e não são critérios de verdade, podendo apenas ser ficções do espírito. Descartes fala, neste sentido, de um gênio maligno<sup>99</sup> que poderia sempre nos perturbar e enganar, tentando incessantemente nos persuadir.

Descartes percebe, contudo, que o ato de duvidar permite ao homem comprovar sua própria existência, pois quem duvida pensa. Assim o filósofo chega, após duvidar de tudo, à primeira certeza clara e distinta: — “*Cogito, ergo sum*” (penso, logo existo). Para Descartes, o sujeito afirma-se no exercício da dúvida, pois percebe e reconhece no processo do pensamento a sua própria existência. Na suspensão dos juízos acerca das representações apenas o ser pensante pode ser considerado verdadeiro e real. Aqui surge a concepção do sujeito moderno, que se afirma no próprio exercício da dúvida, enquanto ser pensante (*res cogitans*) e consciente da sua existência. Essa proposição seria absolutamente indubitável, pois até a dúvida, mesmo a mais radical, a confirma:

[...] logo em seguida, percebi que, ao mesmo tempo que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes

---

<sup>99</sup> O gênio maligno representaria “a dúvida extrema ou ‘hiperbólica’, levada ao seu limite último” (COTTINGHAM, 1995, p. 72).

suposições dos céticos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava<sup>100</sup>.

Descartes pensa ter encontrado no *Cogito* o ponto arquimédico de fundamentação de seu sistema filosófico, no qual coincidem certeza e verdade. Isso exige, porém, que a hipótese do gênio maligno seja superada; precisa-se demonstrar a insustentabilidade de tal hipótese. Para que isso aconteça, o pensador racionalista sente a necessidade de introduzir nas suas argumentações provas da existência de Deus, donde deverá ser provado que Deus não é um ser enganador, mas um Deus plenamente verdadeiro. Somente a prova de que o sujeito depende de um ser absolutamente pleno e que também seja em si absolutamente verdadeiro, contradiz a hipótese do Deus-enganador, do gênio maligno, e legitima a convicção da validade de todos os juízos que seriam incorrigíveis caso as evidências fossem apenas subjetivas.<sup>101</sup>

Todavia, enquanto os juízos<sup>102</sup> são somente entendidos como dependentes do Eu, os quais possuem somente um caráter subjetivo, pois, o sujeito, segundo Franklin Leopoldo e Silva, “tem uma função pelo menos ordenadora do conhecimento”<sup>103</sup>, que significa metodicamente que o sujeito encontra primeiro em si mesmo os critérios que permitem estabelecer algo como absolutamente verdadeiro, mas a ideia do Deus verdadeiro deve ser investigada a partir do exterior, partindo de uma realidade independente do Eu pensante.

Mas a questão se e sob quais condições os juízos se tornam objetivamente válidos não poderão ser respondidas enquanto as relações só levarem em consideração o sujeito. Precisa-se demonstrar que o sujeito está em relação com uma realidade-fora-de-si. A primeira relação do sujeito com algo diferente dele é, para Descartes, a relação entre o *Cogito* (Eu) e a *Ideia de Infinito* (Deus). Através do conceito do Deus verdadeiro a hipótese do gênio maligno deverá perder sua força argumentativa. O conceito de Deus deverá, então, de modo positivo, auxiliar na fundamentação da validade objetiva do conhecimento.

---

<sup>100</sup> DESCARTES, 1999, p. 62.

<sup>101</sup> “Na validação cartesiana do conhecimento, a existência de um criador perfeito tem que ser demonstrada para que o meditador passe do conhecimento subjetivo isolado de sua própria existência ao conhecimento de outras coisas” (COTTINGHAM, 1995, p. 49).

<sup>102</sup> “O juízo se torna em Descartes um ato da *vontade* que toma posição sobre o que o entendimento lhe apresenta. Quando essa representação é clara e distinta [...]” (BUZON, 2010, p. 49)

<sup>103</sup> SILVA, 2005, P.12

O primeiro princípio da filosofia cartesiana consiste, como vimos, na proposição: “— Eu penso, logo existo”. O conhecimento da própria existência deve ser o primeiro e mais seguro passo no caminho para o conhecimento das demais coisas. Seria impossível pensar sem existir.

Sendo assim, ao examinar o conteúdo da sua mente o Eu percebe que é depositário de várias ideias. Descartes subdivide estas em: ideias inatas, ideias adventícias e ideias fictícias<sup>104</sup>. As primeiras se encontram em nós mesmos, nascidas juntamente com nossa consciência (potencialmente já desde o nascimento); a segunda foram causadas por algo exterior a nós e por isso estão relacionadas às coisas exteriores, ou seja, adquiridas por nossas percepções sensoriais, neste caso, tais ideias não podem ser tomadas como critério de verdade, à medida que dependem dos sentidos que nos leva ao engano; as últimas são construídas pela nossa própria imaginação, de acordo com composição deliberada de nossas fantasias, as quais nunca encontraremos nas realidades exteriores.

Descartes apresenta, nas *Meditações Metafísicas*, duas provas da existência de Deus. Apresenta a prova *a posteriori* ou causal, também conhecida como prova da marca impressa, e a prova *a priori*, exposta na Quinta Meditação, conhecida como argumento ontológico.

O argumento da marca impressa é desenvolvido, sobretudo na Terceira Meditação. Ao analisar o conteúdo da consciência Descartes se depara com uma ideia que está em nós, mas que não é nossa, pelo fato de sermos finitos. Essa ideia é a ideia do Infinito. Para Descartes, a ideia do Infinito seria como a marca do artesão na sua obra e utiliza-a assim para defender a positividade das realizações humanas.

A ideia do infinito revela-se ao espírito de forma clara e distinta, nenhuma dúvida hiperbólica pode contestar sua existência, mesmo que o sujeito cognoscente não compreenda o infinito, pois a natureza humana é finita e limitada, ele concebe claramente a perfeição do Deus infinito. Nos diz Descartes:

---

<sup>104</sup> Cf. PERLER, 2007, p. 113

E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma verdadeira ideia, mas somente pela negação do que é finito, do mesmo modo que compreendo o repouso e as trevas pela negação do movimento da luz; pois, ao contrário, vejo manifestadamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo.<sup>105</sup>

O infinito não aparece no discurso de Descartes como uma determinação negativa, mas, positiva. O ser finito, limitado é concebido a partir da negação, ou seja, toma consciência da sua própria imperfeição.

Para demonstrar a prova *a priori*, Descartes se inspira no argumento ontológico de Santo Anselmo<sup>106</sup>, que parte da definição de Deus sem nenhuma referência *a posteriori*, ou seja, um argumento unicamente racional. Assim, entre as muitas ideias presentes em nossa consciência, uma chama à atenção de Descartes de modo especial, a ideia de Deus, a ideia de um ser perfeito, eterno, soberano, imutável e infinito. Por definição, o ser perfeito é aquele que possui todas as perfeições; a existência é uma perfeição; portanto, o ser perfeito existe, distinguindo-se da substância finita, imperfeita porque erra.

Na Quinta Meditação Descartes sustenta que a existência não pode ser separada da essência. Poderíamos resumir a prova ontológica de Deus da seguinte forma: A existência faz parte da essência de Deus; não seria possível que se admitisse sua ideia sem admitir ao mesmo tempo a sua existência. Descartes sustenta:

[...] que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos, ou da ideia de uma montanha, a ideia de um vale; de maneira que não sinto menos aversão em conceber um Deus (ou seja, um ser perfeitíssimo) ao qual falte a existência (ou seja, ao qual falte alguma perfeição), do que em conceber uma montanha que não possua vale<sup>107</sup>.

Destarte, o homem é capaz de conhecer aquilo que é verdadeiro, pois Deus – o Deus da verdade e não do engano – imprimiu nele a sua própria marca. É dessa forma que acontece, segundo Descartes, a vitória decisiva sobre a ideia corrosiva do gênio maligno que poderia enganar ou burlar o ser humano em todos os seus afazeres

<sup>105</sup> DESCARTES, 1999, p. 289

<sup>106</sup> Cf. GILSON, 2001, p. 291-304. Santo Anselmo desenvolveu o argumento ontológico na obra *Proslogium*. Suas reflexões concerne às relações, características do período Medieval, entre a fé e a razão.

<sup>107</sup> DESCARTES, 1999, p. 306.

cotidianos. A ideia do infinito nos permite sair do turbilhão negativo da própria ipseidade, validando positivamente nossa existência.

Como podemos ver, a ideia do Infinito desempenha um papel fundamental no sistema filosófico de Descartes, sobretudo na sua epistemologia. Na tentativa de reconstrução do conhecimento, Descartes tenta passar do conhecimento da substância pensante (Eu) para o mundo objetivo da ciência, nas *Meditações Metafísicas*, com a ajuda da ideia do Infinito. Essa ideia que se encontra em nós, mas por razão de seu conteúdo representacional, reconhecemos que ela provém de algo exterior a nós. A ideia do Infinito em nós é assim utilizada por Descartes para demonstrar que não existe somente a realidade de um sujeito pensante, mas também a realidade em si mesma caso a experiência (sobretudo a experiência científica) deva ser entendida como possível.

### 2.1.2. O Infinito revela-se no rosto de Outrem

Lévinas utiliza constantemente nos seus textos filosóficos a ideia cartesiana do Infinito, mas interpreta-a ao seu modo, por um viés ético, pois não é a prova da existência de Deus que lhe interessa, mas o modo como se articula a estrutura formal desta ideia nas relações intersubjetivas. A ideia do Infinito não é pensada primeiramente numa relação homem-Deus, mas sim numa relação do Sujeito com o Outro ser humano. Em Lévinas, a ideia do Infinito é *a posteriori*, “o que não se transforma concretamente em qualquer modificação, em pura negação abstrata, da visão, mas que se realiza eticamente como relação a outro homem.”<sup>108</sup>

Dissemos que o pensamento filosófico levinasiano caracteriza-se como tentativa de superação da tradição filosófica ocidental como pensamento totalitário, ou seja, como pensamento que não é capaz de colocar no centro da atenção a questão do Outro na sua alteridade. Assim, poderíamos resumir a ontologia da guerra: tudo que é diferente é reduzido em última instância ao sujeito: “A face do ser que se mostra na guerra se estabelece no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental”<sup>109</sup>. O sujeito, neste sentido, só conhece responsabilidades para consigo mesmo: preocupa-se

---

<sup>108</sup> TRI, p. 22

<sup>109</sup> Tradução nossa. “La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale.” (LÉVINAS, 2010, p. 6)

com a própria existência, com a satisfação das próprias necessidades, com a defesa da própria liberdade. Cada um vive para si e se preocupa com a própria segurança, assim como também com a própria morte. Essa tendência presente no pensamento filosófico já pode ser constatada no período antigo e perdura até os dias atuais, como destacamos anteriormente.

Lévinas contrapõe a essa ideia filosófica uma outra ideia presente na tradição da filosofia antiga; percebe-a já presente no pensamento de Platão quando este fala sobre *a ideia do Bem além do ser*, assim como também no período moderno em R. Descartes, quando esse discursa sobre *a ideia do Infinito em nós*. Segundo Lévinas, essas duas ideias possibilitariam uma nova concepção de sujeito aberto para a transcendência, na qual o Outro possa ser encontrado e respeitado na sua alteridade.

A filosofia levinasiana alcança o campo ético na medida em que o Outro como Infinito rompe com a totalidade. A relação ética não é uma relação de saber, mas uma relação de linguagem. O Infinito trava relações com o sujeito quando esse assume a responsabilidade pelo Outro. O sujeito não é primeiramente palavra, mas sim ausculta, ausculta do Outro que lhe dirige a palavra. A palavra presente no Rosto de cada ser humano fundamenta um novo tipo de filosofia, rompe com a crença que a guerra seja a palavra última sobre todas as coisas.

Com relação à temática aqui desenvolvida poderíamos dizer, com Lévinas, que a Ideia do Infinito tem relação com uma ordem de “relações irreduzíveis com aqueles que regem a totalidade”<sup>110</sup>, implicando na saída do sujeito da sua interioridade, tornando-o capaz de manter relações com o exterior (Outro) sem retornar a si Mesmo. A separação absoluta entre estes elementos é entendida como ruptura produzida pelo infinito, que a exige de maneira radical.

A Ideia do infinito põe limites a uma filosofia fundamentalmente monológica; permite conceber o sujeito numa ordem além dos limites da própria consciência, além das fronteiras do próprio pensamento: “A noção cartesiana da ideia do Infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o

---

<sup>110</sup> Tradução nossa. “[...] relations irréductibles à celles qui régissent la totalité.” (LÉVINAS, 2010, p. 196)

pensa”<sup>111</sup>, portanto, a análise cartesiana permite delinear a estrutura formal em que o finito pensa primeiramente no infinito, concretizando a relação social na presença do rosto do Outro homem.

Destarte, a estrutura formal da ideia do Infinito é uma estrutura totalmente diferente, por exemplo, daquela da intencionalidade husserliana ou de qualquer outra estrutura de objetivação ou de adequação entre sujeito e objeto:

Esta relação do Mesmo com o Outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que implica uma relação, mas sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o Outro, está fixada, de fato, na situação descrita por Descartes em que o <<eu penso>> mantém com o Infinito, que ele não pode conter e de que está separado, uma relação chamada <<ideia do infinito>><sup>112</sup>.

O ser transcendente tem como característica fundamental o infinito, que é o absolutamente Outro. Pensar o Infinito é pensar o estrangeiro, o pobre, a viúva, o órfão, não como um objeto, mas pensar o Outro como um ser humano que deve ter sua liberdade ou alteridade respeitada. Pois, o que vai nortear as argumentações de Lévinas é a diferença que existe entre uma ordem do Infinito (da transcendência) e uma ordem da Totalidade (da objetividade), servindo assim de indicação geral para todas as suas análises filosóficas.

A proposta filosófica que Lévinas realiza propõe a ruptura com a totalidade, com a objetivação do ser humano. O primeiro momento ético se dá no modo como o Outro se apresenta, que ultrapassa a própria ideia de outro no ser pensante, chamando-o de *Rosto*. Quando olhamos para outrem não estamos contemplando um objeto, uma coisa subjugada por meus poderes, mas um ser humano indefeso. O Rosto é palavra, discurso, significação sem contexto, “o que não se pode transformar em conteúdo”,<sup>113</sup> é a fala que nos impede de matar.

Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele trasborda a cada instante a ideia que dele tiraria um pensamento. É,

---

<sup>111</sup> Tradução nossa. “La notion cartésienne de l’idée de l’Infini designe une relation avec un être que conserve son extériorité totale par rapport à celui qui le pense.” (LÉVINAS, 2010, p. 42)

<sup>112</sup> Tradução nossa. “ Cette relation du Même avec l’Autre, sans que la transcendance de la relation coupe les liens qu’implique une relation, mais sans que ces liens unissent en un Tout le Même et l’Autre, est fixée, en effet, dans la situation décrite par Descartes où le <<je pense>> entretient avec l’Infini qu’il ne peut aucunement contenir et dont il est séparé, un relation appelée <<idée de l’infini>>.” (LÉVINAS, 2010, p. 40)

<sup>113</sup> EI, p. 78

portanto, receber de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a ideia do Infinito. Mas isso significa também ser ensinado. A relação com Outrem ou o discurso é uma relação não alérgica, uma relação ética, mas o discurso acolhido é um ensinamento. Mas, o ensinamento não vem da maiêutica. Ele vem de fora e traz mais do que o eu pode conter. Na sua transitividade não violenta, produz-se a própria epifania do rosto.<sup>114</sup>

Nesta relação ética, o discurso humano impresso no Rosto de Outrem rompe com a totalidade, o sujeito metafísico abre-se para a resposta através da responsabilidade que lhe incumbe. Isto significa de fato a anterioridade do ente sobre o ser, divergindo da ontologia moderna, mas uma exterioridade que não pode ser reduzida ao poder nem à posse do sujeito que pensa, abrindo um caminho filosófico fora do ser.

Assim, “o infinito abre a ordem do bem”,<sup>115</sup> da bondade, do desejo, renunciando a ordem da totalidade ao retirar-se do espaço ontológico. As relações estabelecidas a partir do infinito resgatam o homem do seu fracasso, ou seja, da perda da consciência humana que levaria este gênero para o colapso da humanidade, das relações egoístas e centralizadoras. Portanto, se para Descartes pensar identifica o sujeito, para Lévinas o Rosto abre a possibilidade ética, o chamado do Rosto questiona as ações egoístas do sujeito autônomo, sendo este o chamado que determina a subjetividade.

## 2.2. A Epifania do Rosto como resistência ética

O Rosto é o tema mais frequente nas obras de Lévinas, tomado como categoria ética e confrontação fenomenológica frente ao ser totalizador. Isto quer dizer que o Rosto significa a anterioridade do ente sobre o ser como uma categoria ética não totalizável e distante dos poderes do Eu autônomo, pois abala com o estatuto ontológico, permitindo o resgate da sua identidade perdida pela violência, oposição concreta contra a vida humana.

---

<sup>114</sup> Tradução nossa. “Aborder Autrui dans le discours, c’est accueillir son expression où il déborde à tout instant l’idée qu’en emporterait un pensée. C’est donc recevoir d’Autrui au-delà de la capacité du Moi; ce qui signifie exactement: avoir l’idée de l’infini. Mais cela signifie aussi être enseigné. Le rapport avec Autrui ou le Discours, est un rapport non-allergique, un rapport éthique, mais ce discours accueilli est un enseignement. Mais l’enseignement ne revient pas à la maiêutique. Il vient de l’extérieur et m’apporte plus que je ne contiens. Dans sa transitivité non-violente se produit l’épiphanie même du visage.” (LÉVINAS, 2010, p. 43)

<sup>115</sup> Tradução nossa. “L’infini s’ouvre l’ordre du Bien.” (LÉVINAS, 2010, p. 107)

Mas, o Rosto vai além do fenômeno, das características físicas e de toda descrição possível sobre os detalhes corporais; observar apenas o que aparece à percepção sensível não é uma relação social, é voltar-se para Outrem como objeto, por este motivo a relação com o Rosto num primeiro momento é uma experiência ética, revela a essência de Outrem, desvela o seu ser, mesmo que isto possa ser camuflado quando tenta esconder na expressão sensível sua pobreza indefesa. Neste sentido, em *Ética e Infinito* Lévinas afirma:

Não sei se podemos falar de uma “fenomenologia” do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético [...] O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um acto de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar.<sup>116</sup>

Como já dissemos, Lévinas viveu em um momento de crise de valores e de indiferença do homem pela vida do Outro homem gerada, sobretudo, pelas duas Grandes Guerras. A morte foi o reflexo desses eventos, a desvalorização da vida humana presente no interior destes conflitos abriram profundas reflexões nas comunidades filosóficas do século XX, guiadas por princípios judaicos que nortearam os fundamentos de uma nova postura ética.

Neste percurso, o primeiro mandamento do Rosto é “tu não matarás”, valor ético utilizado para defender o direito à vida de todos os seres humanos. Como compreendê-lo? E como Lévinas conduz essa afirmação no interior de suas obras?

“Matar não é dominar, mas aniquilar”<sup>117</sup>, é retirar do outro a sua alteridade, como negação total à vida. No mundo egoísta do Eu, outrem é quase nada, no entanto, ao revelar-se como transcendência, ultrapassa o poder do dominador, opondo-se, não como força maior sobre quem o ataca, pois a epifania aparece como resistência ética. A alteridade que se exprime no Rosto pode dizer “não” soberanamente ao ataque violento do sujeito que lhe ameaça, avivando a responsabilidade infinita. Catherine Chaliel destaca que:

A través da sua nudez, o rosto de outrem, está exposto aos múltiplos perigos que espreitam aqueles que não sabem defender-se ou prestar assistência a si próprios, a sua vulnerabilidade anuncia a constante

---

<sup>116</sup> EI, p. 77-78

<sup>117</sup> Tradução nossa. “Tuer n’est pas dominer mais anéantir” (LÉVINAS, 2010. p.216)

possibilidade da sua morte. No entanto, por esta mesma razão, observá-lo é logo escutar aquelas palavras muito antigas e muito esquecidas: “Não matarás.”<sup>118</sup>

A resistência ética presente no rosto de outrem trava com aquele que o violenta, que ignora sua vida, uma luta que pressupõe a transcendência, mas essa ameaça de luta não esgota a sua santidade, embora o desejo de matar outrem seja uma recusa desta epifania. Nos sistemas totalitários o rosto desaparece, sendo impossível pensar o homem em termos de santidade.

No entanto, o discurso levinasiano defende que o Rosto de outrem resiste ao poder totalizador do Mesmo, fazendo surgir uma estrutura positiva chamada *ética*. Sua epifania, resistência total, desafia o *poder de poder* do Eu, porém, o que está em jogo, segundo Lévinas, não é a fraqueza do sujeito perante um ser vulnerável, mas o limite no seu poder de matar. Eis o sentido do Rosto: a impossibilidade da ação do assassino perante sua vítima.

### **2.3. O Rosto e seus significados: Linguagem, discurso, assimetria.**

Após termos apresentado o Rosto como resistência ética, característica que exprime a manifestação do infinito para além do fenômeno, sem mediação alguma, sem imagem na sua nudez ou miséria, faz-se necessário destacarmos outros elementos importantes utilizados para explicar e justificar a *Epifania do Rosto*. A revelação do rosto de outrem está exposta aos múltiplos perigos que o cerca, por esta razão, Lévinas busca em outros conceitos expressar a exigência ética.

Cabe-nos, portanto, tratarmos da compreensão de aspectos fundamentais que norteiam a significação do Rosto. Assim, cabe considerar as noções levinasiana da linguagem, do discurso e da assimetria.

---

<sup>118</sup> CHALIER, 1993, p. 114

### 2.3.1. Linguagem

O primeiro sentido do rosto, apontado por Lévinas, está intrinsecamente ligado à linguagem, como expressão que dá testemunho de si, porém, quando o rosto surge não estabelece uma ligação entre os entes, favorecendo a manifestação da totalidade. Isto ocorre em virtude da sua epifania nascer da transcendência. Pela linguagem impressa no rosto de Outrem se produz o começo da inteligibilidade, não como um conceito, mas como a própria inteligência. É a soberania do infinito que comanda as relações éticas.

Mas, o que entende o filósofo por linguagem? Que caráter racional existe entre a relação ética e a linguagem?

No marco da discussão sobre este tema, Lévinas sustenta que a linguagem ética não é propriamente uma formulação de signos linguísticos para atos comunicativos<sup>119</sup>, expostos verbalmente para apresentar um conhecimento ou discutir um tema. Pelo contrário, a linguagem ética tem sua gênese no relacionamento face a face. Quando Outrem surge diante do Eu, exige resposta, o rosto fala e inicia todo o discurso. Neste sentido, a linguagem original presente nos seus olhos confessa a pobreza, a fragilidade indefesa.

A linguagem, então, exige do sujeito trocas de ideias sobre o mundo que os cercam, mais isto só será possível quando “a palavra renuncia precisamente à esta função do agir e quando volta à sua essência de expressão”<sup>120</sup>, isto quer dizer que, o rosto é a originalidade da expressão da linguagem, a palavra que comanda todos os atos.

“Tematizar é oferecer o mundo a Outrem pela palavra”<sup>121</sup>. O sujeito ao designar as coisas, partilha um pouco de si, modificando sua relação de possuidor dos objetos, colocando-os na perspectiva de outrem. Neste sentido, as coisas, os objetos são tematizados, adquirindo significação racional, em virtude do Eu designá-las a Outrem.

---

<sup>119</sup> Cf. TI, p. 185.

<sup>120</sup> Tradução nossa. “[...] la parole renonce précisément à cette fonction d’acte et lorsqu’elle retourne à son essence d’expression.” (LÉVINAS, 2010. p. 221)

<sup>121</sup> Tradução nossa. “Thématiser, c’est offrir la monde à Autrui par la parole.” (LÉVINAS, 2010, p. 230)

O rosto como linguagem não possui estatuto de valor (moral e estético)<sup>122</sup>, em julgar sobre o bem e o mal ou o belo e o feio<sup>123</sup>. Isto ocorre por não consistir em dar-nos sua interioridade, conservando a autenticidade absoluta, como também, por encontrar-se fora de toda dominação. Por outro lado, a nudez do rosto conserva sempre um *valor positivo*, no sentido de que ele se volta para o Eu questionando-o, pois consiste em ter nesta nudez um sentido por si mesmo sem fazer referência a um sistema de valores. Esta seria a tarefa da linguagem.

Na relação ética, Outrem resiste à totalização, a linguagem é tomada como o caminho que torna possível a resistência absoluta sem alterar nem esgotar a alteridade. A linguagem, portanto, possibilita a separação radical do Mesmo e o Outro, coloca-se na esfera da transcendência.

Lévinas considera a linguagem ética a única forma apropriada para expressar as necessidades de Outrem. O Outro que dirige a palavra preserva a experiência humana e clama por justiça, despertando o Eu para a responsabilidade. François Poirié, ao analisar este aspecto na obra levinasiana, aponta que a linguagem não exprime um meio para conhecer Outrem, mas se estabelece como o ponto de *encontro* com o estrangeiro. Neste sentido, a linguagem “seria uma modalidade do Desejo”<sup>124</sup>, quando o desconhecido nunca é alcançado, quando se recusa à posse.

Além disso, a relação ética e a linguagem conservam o caráter racional, primeiramente porque a linguagem regula o funcionamento da racionalidade dando-lhe identidade de significação no rosto que fala, segundo porque o rosto desempenha o papel de iniciar o discurso entre os interlocutores. A palavra é a janela por onde o Eu e o Outro se relacionam, mesmo que seja em apenas uma humilde saudação ou até mesmo um sacrifício que vai além da palavra, como testemunho da responsabilidade infinita. Sobre o exposto nos diz Lévinas:

O sentido é o rosto de outrem e qualquer recurso à palavra se coloca já no interior do face a face original da linguagem. Todo recurso à palavra supõe a inteligência da primeira significação, mas inteligência que, antes de se deixar interpretar como <<consciência de>>, é sociedade e obrigação. A significação é o Infinito, mas o infinito não

---

<sup>122</sup> Cristina Beckert aponta, em sua análise sobre o rosto, que para Lévinas a estética seria uma das formas privilegiadas da ontologia, por este motivo o filósofo evita este tipo de juízo, por considerar que o rosto não é uma forma plástica, uma manifestação desprovida de vida. (Cf. BECKERT, 2011, p. 45)

<sup>123</sup> Cf. TI, p. 61

<sup>124</sup> POIRIÉ, 2007, p. 23

se apresenta a um pensamento transcendental, nem mesmo à atividade sensorial, mas em Outrem; ele me encara e me questiona e *obriga-me* pela sua essência de infinito. Esse <<qualquer coisa>> que se chama significação surge com a linguagem, porque a essência da linguagem é a relação com Outrem.<sup>125</sup>

A exigência ética do face a face fundamenta a linguagem. No rosto de Outrem está implantado a própria significação do infinito, colocando em questão o acolhimento da consciência, submetendo-a a Outrem. Então, se o rosto é o início da significação ética e se a linguagem fornece o sentido (rosto) e o significado (infinito), ela deve ser entendida como a própria razão.

Assim, a linguagem desempenha um papel decisivo nos escritos de Lévinas. O rosto é tomado como palavra que visita a subjetividade, questionando a liberdade do sujeito autônomo. Mandamento que dirime os poderes do Eu, a linguagem provoca entre os interlocutores uma relação pacífica e não-alérgica.

### 2.3.2. Discurso

Lévinas apresenta a noção do discurso com característica peculiar, divergindo da concepção dada pela tradição filosófica que o toma apenas como um procedimento retórico para mobilizar as decisões e opiniões dos ouvintes, como a arte de persuadir pela linguagem. Todavia, tal noção representa a herança da sofística, que consiste no caráter de argumentos hábeis sobre variados assuntos, tendo como objetivo fundamental convencer os interlocutores. O discurso retórico corresponde a formulação de pensamentos expostos por meio da fala, sem se preocupar com a verdade. É por este motivo que “nem todo discurso é relação com a exterioridade”<sup>126</sup>. A retórica ao persistir como discurso corrompe a liberdade, provocando a violência e a injustiça.

---

<sup>125</sup> Tradução nossa. “Le sens c’est le visage d’autrui et tout recours au mot se place déjà à l’interprétier du face à face original du langage. Tout recours au mot suppose l’intelligence de la première signification, mais intelligence qui, avant de se laisser interpréter comme <<conscience de>>, est société et obligation. La signification – c’est l’Infini, mais l’infini ne se présente pas à une pensée transcendente, ni même à l’activité sentée, mais em Autrui; il me fait face et me met em question et m’oblige de par son essence d’infini. Ce <<qualque chose>> que l’on appelle signification surgit dans l’entre avec la langage, parce que l’essence du langage est la relation avec Autre.” (LÉVINAS, 2010, p.227)

<sup>126</sup> Tradução nossa. “N’importe quel discours n’est pas relation avec l’extériorité.” (LÉVINAS, 2010, p.66)

Já na perspectiva levinasiana o *discurso* tem outra função, concebido como sinônimo da linguagem e diferenciado dos sistemas de signos. A relação com o discurso é ética. Abordar outrem na expressão é dirigir-lhe a palavra, possibilitando o encontro com a exterioridade do Outro sem tematizá-lo.

“A manifestação do rosto já é discurso”<sup>127</sup>, experiência absoluta que se mostra como revelação privilegiada de outrem, que ao manifestar-se no discurso anuncia e oferece a cada instante o seu exterior. Nesta relação o discurso supõe a participação de interlocutores, quando outrem dirige a palavra e exige resposta. Mas, esta relação requer uma separação radical, exprime-se na responsabilidade gratuita para que a conservação da transcendência seja possível.

O discurso humano presente no rosto de outrem também é concebido por Lévinas, como um modo de romper com a totalidade, pois “rosto e discurso estão ligados. O rosto fala. Fala, porque é ele que torna possível e começa todo o discurso. [...] o discurso e, mais exatamente, a resposta ou a responsabilidade, é que é esta relação autêntica.”<sup>128</sup> Diante do rosto, o eu responde sem necessariamente ter que contemplá-lo com objeto; assim, a relação ética é assumida pelo discurso, sem silenciar. Nesse entendimento, a relação do discurso que se estabelece com o rosto de outrem não é de conhecimento nem de necessidade, mas, de desejo, sempre como Abraão, saindo em direção ao desconhecido, sem saciar sua fome.

### 2.3.3. Assimetria<sup>129</sup>

Desde suas primeiras linhas, Lévinas defende que não convém fundamentar ou estabelecer a ética em princípios ontológicos, como também, não deve ter suas raízes em regras morais, em valores estabelecidos pelas leis da sociedade. Ele procura, portanto, refletir sobre os fundamentos em um bem sem a presença do ser.

Todavia, o esforço filosófico de Lévinas consiste, precisamente, em apresentar o comprometimento do homem com a responsabilidade infinita para com outrem, em dar

---

<sup>127</sup> Tradução nossa. “La manifestation du visage est déjà discours.” (LÉVINAS, 2010, p. 61)

<sup>128</sup> EI, p. 79

<sup>129</sup> No primeiro capítulo nos esforçamos para estabelecer argumentos sobre a reciprocidade tendo em vista a recusa de Lévinas a esse termo e sua referência a filosofia buberiana. Aqui trataremos de forma basililar a assimetria ética, em decorrência da análise sobre a temática do rosto.

conta de uma alteridade ética concentrada na temática do rosto. Trata-se, por conseguinte, da assimetria que consiste na experiência do infinito. Isto quer dizer que, a sua significação encontra-se presente na epifania do rosto, no encontro face a face.

O rosto em que outrem se volta para mim não se absorve na representação do rosto. Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto. Mesmo, porque o rosto me chama às minhas obrigações e me julga. O ser que nele se apresenta vem de outra uma dimensão de altura, dimensão de transcendência onde pode apresentar-se como estrangeiro, sem se opor a mim, como obstáculo e inimigo.<sup>130</sup>

A presença do rosto desperta as obrigações do Eu, mas, também, apresenta-se numa “dimensão de altura”, de transcendência. A condição do sujeito perante o Outro consiste em responder e encontrar recursos sem espera de recíproca. Para Lévinas, manter relações recíprocas conserva a totalidade, porém, a presença do infinito no rosto de outrem recusa a totalização, situando-se em um espaço assimétrico.

Tais objeções de Lévinas se justificam pela ideia do Infinito que exige separação do Eu em relação ao Outro. Na relação ética a totalidade não pode constituir-se, o que irá trasbordar é a própria transcendência. Isto quer dizer que “não é a insuficiência do Eu que impede a totalização, mas o infinito de Outrem”<sup>131</sup> que emana no rosto.

Lévinas é incisivo nisso, em virtude do face-a-face ser uma atitude ética que não permite a totalização, ou seja, porque o poder que o Eu exerce sobre si mesmo e sobre o seu mundo não pode exercer sobre o Outro. A única possibilidade da realização ética é reconhecer a assimetria para além do egoísmo.

O sujeito ao colocar-se a serviço do outro irradia bondade, mas isto implica em um ser separado que se revela no rosto. Lévinas ao mostrar que o eu se realiza na responsabilidade infinita, sem espera de recíproca “[...]conserva-se na bondade sem que sua resistência ao sistema se manifeste como o grito egoísta da subjetividade, ainda

---

<sup>130</sup> Tradução nossa. “La visage à autrui se tourne vers moi, ne se résorbe pas dans la représentation du visage. Entendre se misère qui crie justice ne consiste pas à se représenter une image, mais à se passer comme responsable, à la fois comme plus et comme moins que l’être qui se présente dans visage. Moins, car le visage me rappelle à mes obligations et me juge. L’être qui se présente en lui vient d’une dimension de hauteur, dimension de la transcendance où il peut se présenter comme étranger, sans s’opposer à moi, comme obstacle ou ennemi.” (LÉVINAS, 2010, p. 237)

<sup>131</sup> Tradução nossa. “Ce n’est pas l’insuffisance du Moi qui empêche la totalisation, mais l’Infinité d’Autrui.” (LÉVINAS, 2010, p.78)

preocupada com a bondade ou a salvação”<sup>132</sup>. Neste sentido, o Eu sai da centralidade dos seus interesses e dirige-se para as relações intersubjetivas sem retornar ao Mesmo.

A assimetria ética, de fato, conduz o sujeito para fora do egoísmo, dos interesses particulares, e da necessidade por ações recíprocas, fazendo com que o mundo das relações humanas exposto aos males da sociedade solipsista tenha mais humanidade. A assimetria, portanto, é o espaço inicial das relações intersubjetivas a partir da qual pode-se definir as relações éticas como hospitalidade e acolhimento.

#### **2.4. O rosto de outrem requisita à hospitalidade**

A categoria do rosto representa positivamente a concretude do Outro. A maneira como se apresenta ao Eu é de fato um olhar extravasando a pura epifania. O olhar da nudez simboliza a radicalidade da transcendência que não se revela nem se encerra como conteúdo, nem como tema. A relação com a nudez presente no rosto de outrem rompe com o mundo coberto do Eu, inaugurando a abertura do sujeito para a transcendência, para a hospitalidade.

No limiar desta discussão, Lévinas destaca que apenas o Outro representado pelos elementos da quadríade judaica – o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro, os excluídos estão habilitados a serem os hóspedes na habitação do Eu, por consistirem nos estranhos que batem à porta inesperadamente de forma tímida e sem convite. A presença do rosto transforma o Eu em hospedeiro, ou seja, a entrada da alteridade que visita o seu mundo da fruição como bondade ética.

Ao pensamento metafísico em que o um finito tem a ideia do infinito – em que se produz a separação radical e, simultaneamente, a relação com o outro – nós reservamos o termo intencionalidade, de consciência de... Ela é atenção à palavra ou acolhimento do rosto, hospitalidade e não tematização. A consciência de si não é uma replica dialética da consciência metafísica que eu tenho do Outro.<sup>133</sup>

<sup>132</sup> Tradução nossa. “[...] conserve donc dans la bonté sans que as résistance au système se manifeste comme le cri égoïste de la subjectivité, encore soucieuse de bonheur ou de salut.” (LÉVINAS, 2010, p. 341)

<sup>133</sup> Tradução nossa. “A la pensée métaphysique où un fini a l’idée de l’infini – où se produit la séparation radicale et, simultanément, l’apport avec l’autre – nous avons réservé le terme d’intentionnalité, de conscience de... Elle est attention à la parole ou accueil du visage, hospitalité et nonpas thématization. La

Segundo Derrida, a palavra *hospitalidade*, como acolhimento do rosto, já é uma resposta que o Eu oferece ao Outro. O acolhimento é, sobretudo, o primeiro gesto, o primeiro movimento, a porta aberta para a responsabilidade sem tematização, ou seja, “a atenção à palavra, o acolhimento do rosto, a hospitalidade são o mesmo, mas o mesmo enquanto acolhimento do outro, lá onde se subtrai ao tema.”<sup>134</sup>, resistindo.

A originalidade desse acolhimento é aguçada pelo discurso de forma pacífica, preservando a epifania do rosto de outrem. Assim, “a hospitalidade supõe separação radical como experiência da alteridade do Outro, como relação ao outro”<sup>135</sup>. Isto quer dizer que, para Lévinas, a relação ética é desigual e requer separação na medida em que o Outro como transcendência não pertence aos poderes do Eu. Esta separação significa a oposição da ética à ontologia. Derrida assegura que na ética da alteridade a palavra hospitalidade é justificada por permitir a passagem do finito que se abre ao infinito, da saída do discurso sobre o ser, da ontologia, para a ética da responsabilidade. Convidar ou oferecer hospitalidade é dedicar um lugar para acolher outrem.

---

conscience de soi n'est pas une réplique dialectique de la conscience métaphysique que j'ai de l'Autre.” (LÉVINAS, 2010, p. 334)

<sup>134</sup> DERRIDA, 2008, p.40

<sup>135</sup> Ibid. 2008, p. 64

## CAPÍTULO III

### O HUMANISMO

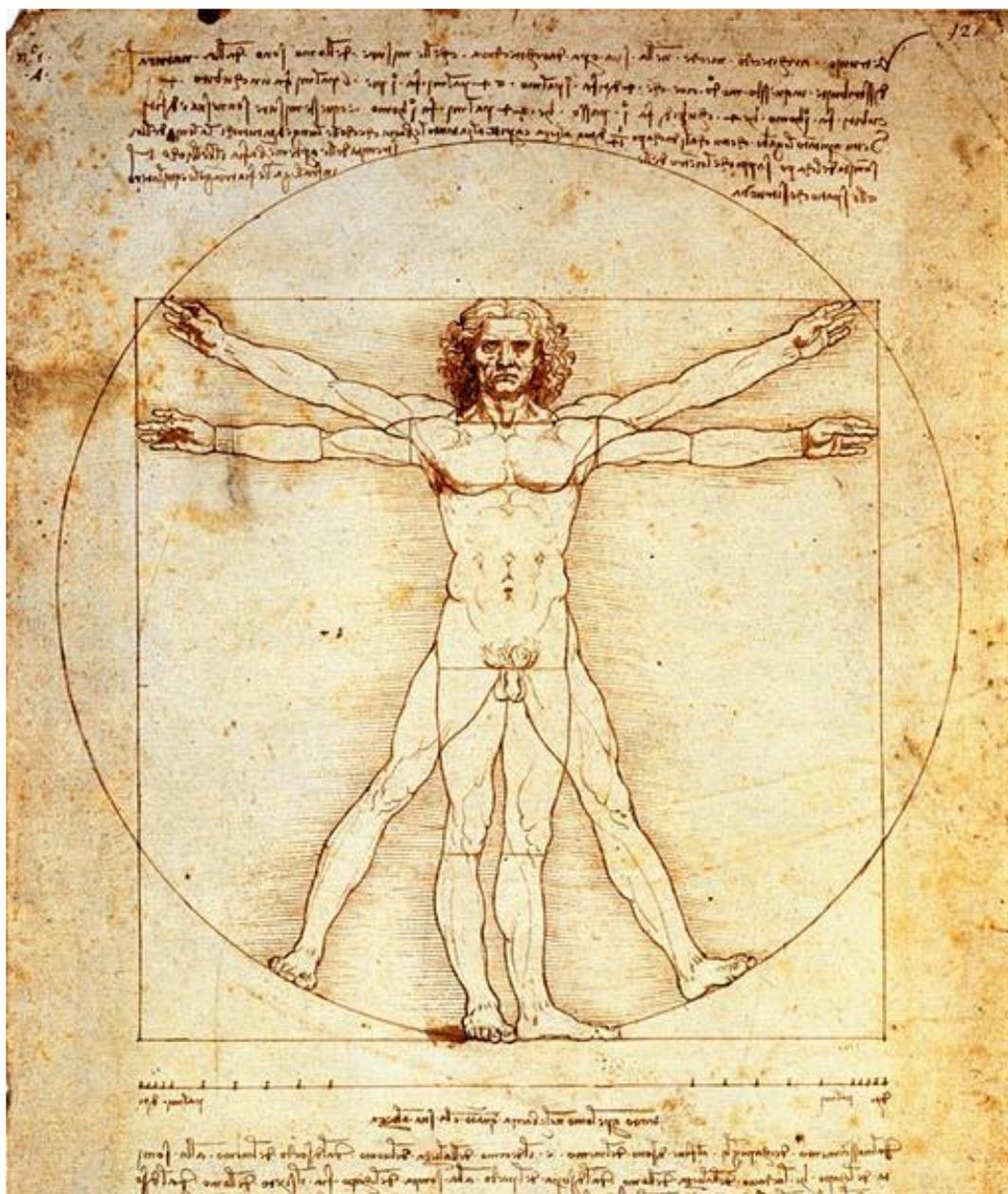
---

*Vi ontem um bicho  
Na imundície do pátio  
Catando comida entre os detritos.  
Quando achava alguma coisa,  
Não examinava nem cheirava:  
Engolia com voracidade.  
O bicho não era um cão,  
Não era um gato,  
Não era um rato.  
O bicho, meu Deus, era um homem.*

Manuel Bandeira

No contexto da crise do humanismo, a ética clássica revela-se insuficiente para reger uma nova realidade das relações humanas que ora se produz, implicando na obrigação da filosofia de reexaminar esta realidade sob outra ótica que permita orientar as relações interpessoais. Neste sentido, destacaremos alguns aspectos histórico-filosóficos sobre o humanismo. Para isto, iremos rever alguns elementos das concepções humanistas da Renascença e as contribuições filosóficas de Sartre e Heidegger sobre a questão. Posteriormente adentraremos na concepção levinasiana do significado e sentido do humano, apontado as reflexões do autor quanto à consideração da ética da alteridade como o humanismo do outro homem.

### 3.1. A concepção de Homem no Humanismo renascentista.



**Figura 3 – O Homem Vitruviano (1492) de Leonardo Da Vinci**

Disponível em: <http://www.infoescola.com/desenho/o-homem-vitruviano/>

No Renascimento a racionalidade humana está representada na centralidade da figura do homem. A proporção do corpo humano se baseia em raciocínios matemáticos, como um modelo ideal, cujas proporções são consideradas perfeitas.

O Renascimento foi fortemente caracterizado pelo interesse em explorar a natureza e dignidade do homem, sendo Petrarca o primeiro a promover uma perspectiva tipicamente humanista neste contexto histórico. Como se sabe, a Renascença alberga o encadeamento de inovações e técnicas no campo das artes, das ciências e da filosofia. Considerado como um momento de grande vigor e criatividade intelectuais, e que traz à luz uma nova visão de mundo, a Renascença busca atender as necessidades e indagações do novo cenário aberto por uma ótica científica baseada na experimentação e métodos matemáticos os quais haviam caducado os conceitos dogmáticos religiosos acerca do humano característicos do período Medieval.

Na Renascença, algumas discussões sobre o homem defendem a dignidade tanto dos aspectos da alma como do corpo. Neste sentido, o homem foi definido em relação a sua superioridade sobre os animais, pois mesmo ao nascer nu e desprotegido o homem recebe a razão<sup>136</sup> como recompensa para suprir as desvantagens da natureza, pois, enquanto os animais são dependentes do corpo, o homem pode usar seu intelecto para defender-se, dando-lhe uma capacidade ilimitada para prover a si mesmo. Segundo Jill Kraye:

Uma das maneiras pelas quais o homem era definido foi em relação aos animais inferiores. Baseando-se em Plínio, o Velho, e Lactantius, alguns autores renascentistas descreveram o homem como um enteado da natureza, pois sozinho entre os animais ele vem ao mundo nu e indefeso. O homem não tem a pele, penas, escamas, conchas, espinhas e chifres que protegem outros animais; ele é menos forte que o touro, menos veloz do que o tigre e menos esperto do que o leão, ele pode não combater eficazmente nem fugir rapidamente. Mas o homem recebe um presente que compensa todas as suas desvantagens naturais: a razão. De fato, o homem nasce nu e indefeso justamente porque ele pode usar seu intelecto para vestir e armar-se. De acordo com Marsilio Ficino, a razão do homem deu-lhe poderes divinos.<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup> Tal aspecto está presente também no *De Anima* de Aristóteles, como a capacidade fundamental que se encontra apenas no ser humano. Para Aristóteles se existe alma, existe um composto hilemórfico de corpo e alma que são indissociáveis. No *De Anima* 403a3, Aristóteles diz que “Revela-se que, na maioria dos casos, a alma nada sofre ou faz sem o corpo, como, por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral; por outro lado, parece ser próprio a ela particularmente o pensar. Não obstante, se também o pensar é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo. Enfim, se alguma das funções ou afecções é própria à alma, ela poderia existir separada; mas se nada lhe é próprio, a alma não seria separável” (ARISTÓTELES, 2006. p. 47.) Assim, é compreensível que para Aristóteles a alma está intrinsecamente ligada ao corpo, pois as afecções da alma dependem de um corpo por estar afetado de algum modo por ela.

<sup>137</sup> Tradução nossa. “One of the ways in which man was defined was in relation to the lower animals. Drawing on Pliny the Elder and Lactantius, some Renaissance authors described man as a stepchild of nature, for he alone among animals comes into the world naked and defenceless. Man lacks the fur,

A razão também permitira que o homem pudesse dominar fisicamente os animais superiores a ele, tornando-o o ser mais nobre da natureza. Assim, a racionalidade e o corpo foram entendidos como presentes de Deus ao homem, que superou, em beleza e simetria, todos os outros seres criados porque refletia a imagem divina em que foi modelado.

O corpo do homem seria tão perfeitamente modelado que consiste na medida de todas as coisas, no sentido das teses de Protágoras. É assim que as proporções do corpo humano passam a ser paradigmáticas. Segundo Kraye, a postura ereta do homem, com o rosto e os olhos voltados para o céu, foi tomado pelos autores renascentistas e humanistas como prova de que o destino do homem era contemplar o reino celestial. O papel do homem diante do mundo que o cerca era observar e refletir, sendo ele mesmo “o ponto focal do universo em que todos os graus de realidade convergem”<sup>138</sup>.

Todavia, a real intenção humanista era a de romper com o modelo dogmático teológico medieval e recuperar a dignidade humana criadora, buscando reconstruir o mundo na própria natureza humana, ainda que isso custasse ao homem o próprio equilíbrio e a segurança na estabilidade das coisas. Assim, a filosofia humanista visava atribuir ao homem a capacidade de observar o mundo com seus próprios olhos. O humanismo herda um conjunto de valores direcionados para a dignidade humana<sup>139</sup>, buscando avivar com extrema intensidade a imagem do sujeito autônomo que observa o mundo partindo de suas próprias experiências.

No entanto, os humanistas não buscavam a soberania do homem sobre os animais e o universo, mas queriam utilizar a racionalidade como a capacidade de intervir no mundo e, sobretudo, modificar o próprio homem, afastando-se do dogmatismo teocêntrico e centrando-se nos estudos na natureza moral do homem.

Nesta perspectiva, o Humanismo inaugura um olhar subjetivo sobre o mundo, colocando o homem como sujeito e centro da investigação moral. Segundo

---

feathers, scales, shells, spines and horns which protect other animals; he is less strong than the bull, less swift than the tiger and less cunning than the lion; he can neither fight effectively nor flee quickly But man receives one gift which compensates for all his natural disadvantages: reason. Indeed, man is born naked and defenceless precisely because he can use his intellect to clothe and arm himself. According to Marsilio Ficino, man's reason gave him godlike powers.” (KRAYE, 2008, p. 308)

<sup>138</sup> Tradução nossa. “He is thus the focal point of the universe in which all degrees of reality converge .” (KRAYE, 2008, p. 314)

<sup>139</sup> A dignidade humana consiste em um valor moral, como atributo essencial do ser humano que deve ser respeitado incondicionalmente. CF. ABBAGNANO, 2007, p. 326.

Nepomuceno, o Humanismo pode ser definido como “qualquer filosofia ou visão de mundo que coloque o homem e os valores humanos como medida de todas as coisas, reafirmando a dignidade humana e seu papel no mundo.”<sup>140</sup>

Na Idade Média, o homem era visto unicamente em função de Deus; já na Renascença o homem toma consciência do seu lugar no mundo e tem por tarefa edificar sua dignidade. Essa proposta de mudança está ligada a uma valorização maior da razão.

Os homens da Renascença, mais do que os de qualquer época passada, tomaram consciência de que o homem não é um simples espectador do universo, mas que ele pode modificá-lo, melhorá-lo, recriá-lo. É este aspecto criativo do homem que empolgou os humanistas e que fez com que começasse a ser modificada profundamente a avaliação do engajamento terreno e das atividades temporais, antes subestimadas em comparação com a ascese e o isolamento.<sup>141</sup>

Assim, os renascentistas consideram o homem a mais importante criatura de Deus, uma vez que, por intermédio da razão, podia conhecer e explicar o mundo que o cerca, inclusive o universo. Graças à sua inteligência e perspicácia, ele pode buscar esclarecer as indagações e curiosidades sobre a existência das coisas. Dessa forma, o homem torna-se a criatura mais elevada de toda natureza.

Em suma, as reflexões humanistas proporcionaram o nascimento de uma nova mentalidade sobre o ser humano. A sua principal consequência foi a introdução de ideias antropocêntricas que ocuparam o lugar do teocentrismo, ou seja, colocando a figura do homem em um lugar privilegiado no *cosmos*.

### **3.2. A questão do Humanismo em Sartre e Heidegger**

Para que possamos compreender a questão do Humanismo no pensamento de Emmanuel Lévinas, torna-se relevante, em um primeiro momento, fazer uma breve exposição das análises filosóficas de dois importantes pensadores que refletiram sobre o Humanismo no interior de suas obras: Sartre e Heidegger.

---

<sup>140</sup> NEPOMUCENO, 2008, p. 49

<sup>141</sup> NOGARE, 1988, p. 63

### 3.2.1. Sartre e o Humanismo

Jean-Paul Sartre é considerado o mais representativo e conhecido dos existencialistas. Na obra *O Existencialismo é um Humanismo* Sartre busca defender o Existencialismo das críticas recebidas, sobretudo, do cristianismo e do marxismo. Deste modo, inicia a conferência, proferida em Paris no dia 29 de outubro de 1945, expondo os motivos que o fez responder a essas críticas.

As críticas dos comunistas apontam que o Existencialismo levou o sujeito a uma filosofia burguesa, que negaria a solidariedade humana à medida que o homem, fechado em sua solidão, torna-se incapaz de ações solidárias para com os outros homens. Também na perspectiva cristã o Existencialismo é acusado de negar a realidade dos empreendimentos humanos, suprimindo os mandamentos e valores cristãos, ou seja, esquecendo o lado belo da vida e destacando apenas o lado negativo e sombrio da existência humana. Em contraposição a essas acusações, Sartre destaca que o Existencialismo deve ser concebido como “uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio de subjetividade humana.”<sup>142</sup>

Mesmo reconhecendo o pessimismo do Existencialismo, por acentuar o lado obscuro da vida, Sartre busca descrever a concepção existencialista do homem. Para ele, o homem existe e encontra a si mesmo, surge no mundo e só depois se define. Mas o homem não pode ser definido, porque ele é o *nada*; ao invés, ele se faz ao longo da vida. Em Sartre não há natureza humana, pois a existência precede a essência. Portanto, o primeiro princípio do existencialismo é que o homem é aquilo que ele faz a si mesmo, o seu projeto, sendo responsável por tudo que é, por sua existência e por todos os homens, ou seja, “quando dizemos que o homem escolhe a si mesmo, entendemos que cada um de nós faz essa escolha, mas, com isso queremos dizer também que ao escolher por si, cada homem escolhe por todos os homens.”<sup>143</sup> Na visão sartreana, somente o homem existe e isto só pode ser concebido se ele for livre, pois a liberdade promove as suas escolhas diferente dos outros seres que apenas são predeterminados.

---

<sup>142</sup> SARTRE, 2012, p. 20

<sup>143</sup> SARTRE, 2012, p.27.

Neste sentido, encontramos-nos diante de uma nova forma de conceber o mundo, no qual o próprio homem faz sua existência, na valorização do sujeito que faz a si mesmo.

Sartre defende o Existencialismo como uma doutrina otimista, já que define o homem pela ação, por aquilo que se faz e está condenado a inventar a cada instante a si mesmo, permitindo-o viver sempre em ato. Porém, o homem não vive sozinho, e para obter conhecimento de si necessita dos outros, para que sua existência seja reconhecida. Vejamos a reflexão de Sartre sobre o exposto:

O outro é indispensável para minha existência, tanto quanto, ademais, o é para o meu autoconhecimento. Nestas condições, a descoberta de meu íntimo revela-me, ao mesmo tempo, o outro como liberdade colocada diante de mim que sempre pensa e quer a favor ou contra mim. Assim, descobrimos imediatamente um mundo que chamamos de intersubjetividade, um mundo em que o homem decide o que ele é e o que os outros são.<sup>144</sup>

A existência humana é construída ao longo das escolhas feitas pelo próprio homem, e o que o existencialismo pretende destacar é que o homem se realiza ao realizar um tipo de humanidade. Para Sartre, o homem é responsável por suas escolhas e, neste engajamento, engaja também toda a humanidade.

Ao ser indagado sobre se o existencialismo é um humanismo, Sartre destaca em suas justificativas dois significados distintos da palavra humanismo: primeiro podemos entender humanismo como uma teoria que tem o ser humano como fim último e valor supremo, ou seja, atribuir valor ao homem a partir dos seus atos nobres. Porém, esta definição é dispensada pelo existencialismo, pois o homem está sempre por se fazer e por este motivo nunca tomará o homem como fim. Já o segundo sentido de humanismo o homem está constantemente fora de si mesmo, é neste projetando-se que o homem faz o seu existir, o que há é o universo da subjetividade humana, ou seja, o humanismo existencialista.

Em suma, Sartre chama o existencialismo de humanismo por considerar que o homem é legislador de si mesmo, buscando sempre fora de si a realização particular que o torna humano. Portanto, o existencialismo não fecha o indivíduo em si mesmo; pelo

---

<sup>144</sup> Ibid. p. 48

contrário, o humanismo existencialista se caracteriza pela transcendência e subjetividade.

### 3.2.2. Heidegger e o Humanismo

Logo após a Segunda Guerra Mundial, Heidegger escreve a *Carta sobre o Humanismo* objetivando destacar que o ser humano está longe de pensar com radicalidade a essência das suas ações. Ao contrário, conhece o agir apenas a partir da utilidade que oferece, no ato consumado.

Nesta perspectiva, para Heidegger, o humanismo consiste em meditar e cuidar para que o homem se torne humano e não des-humano, pois a *humanitas do homo* está situada na sua essência. O Humanismo, neste sentido, funda-se numa Metafísica, porque a determinação da essência do homem pressupõe a interpretação do ente como principal elemento da Metafísica.

O humanismo empenha-se para que o homem se torne livre para exercer a sua humanidade e, conseqüentemente, encontrar a sua dignidade, distinguindo a concepção da liberdade e da natureza do homem, como afirma o filósofo.

Todo humanismo, desde o romano, toma o homem como animal *rationale* em contraposição ao *homo barbarus*<sup>145</sup>, como uma interpretação metafísica, mas ela jamais questiona a essência do homem como pertencente à verdade do ser, “esta questão é

---

<sup>145</sup> Sloterdijk na obra *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo* aponta que “o humanismo, como palavra e como assunto, sempre tem um “contra quê”, uma vez que constitui o empenho para retirar o ser humano da barbárie” (SLOTERDIJK, 2000, p. 16), isto para pensar o embrutecimento do homem de hoje, e o futuro da humanidade em meio às forças bélicas e o alarmante interesse pelo poder, bestializando as pessoas através dos entretenimentos dos meios de comunicação. Portanto, o empenho do humanismo é desembrutecimento do ser humano. Se na Roma antiga os espetáculos dos gladiadores, em que a morte divertia as massas, era uma das formas de desumanização do homem, hoje a questão do humanismo esta voltado para a mídia, os meios de comunicação pelos os quais os homens se formam para o que vão se tornar, pois “a catástrofe do presente acaba de mostrar que o problema é o próprio ser humano.” (SLOTERDIJK, 2000, p. 23), também as trincheiras podem ser consideradas o lugar da desumanização, pois enquanto no Coliseu foram promovidos espetáculos brutais para a sobrevivência dos escravos e diversão dos espectadores, na Era Moderna a guerra com instrumentos tecnológicos é o palco do embate entre os indivíduos em vista dos interesses dos poderes políticos de uma minoria, mas ambos promovem ações desumanas. Assim, não há necessidade de exaltar o ser humano em padrões filosóficos, se na prática o homem continua produzindo espetáculos que desumaniza sua própria natureza.

inacessível para a Metafísica enquanto Metafísica”<sup>146</sup>, pois o ser ainda está a espera de ser pensado pelo homem.

Somente a essência do homem deixa dizer a ek-sistência, ou seja:

Aquilo que o homem é, o que na linguagem tradicional da Metafísica chama-se “essência do homem”, reside em sua ek-sistência. Mas a ek-sistência assim pensada não é idêntica ao conceito tradicional de existência, que significa realidade efetiva à diferença com a *essentia* enquanto possibilidade.<sup>147</sup>

Heidegger ao afirmar que a substância do homem é a existência, a sua essência está destinada a proteger a verdade do ser, tornando-o pastor do ser. Isto quer dizer, que apenas o homem pode conhecer o ser no seu desvelamento. O homem possui uma faculdade que é a casa, a habitação do ser: a linguagem que é iluminada pelo ser. Mas, o que determina a humanidade do homem, a existência, é o ser. Vejamos nas palavras do filósofo Heidegger:

O homem não é o senhor do ente. O homem é o pastor do ser. Neste “menos” o homem nada perde, mas ganha, porquanto atinge a verdade do ser. Ela ganha a essencial pobreza do pastor, cuja dignidade reside no fato de ter sido chamado pelo próprio ser para guardar a verdade. Este chamado vem como o lance do qual se origina a condição de ser-jogado do ser-aí.<sup>148</sup>

Assim, cabe ao humanismo pensar a humanidade do homem, partindo da proximidade do ser: isso mostra a relação fundamental do homem com o ser, porque apenas o homem pode pensar o ser, estando aberto para essa relação. Mas, a palavra humanismo, perdeu, ao longo da história o seu sentido ao mesmo tempo em que a Metafísica persiste no esquecimento, pois a essência do humanismo é de caráter puramente metafísico.

### **3.3. A significação e o sentido do humano em *O Humanismo do Outro Homem***

Pensar um novo sentido do humano, eis a tarefa da reflexão ética de Lévinas, que se contrapõe ao império dominador do Eu autônomo. O filósofo desenvolve paulatinamente um caminho reflexivo para demonstrar a transição do sujeito egoísta,

---

<sup>146</sup> HEIDEGGER, 1979, p. 154.

<sup>147</sup> Ibid. p. 155

<sup>148</sup> Ibid. p. 163-164

centralizado em-si-mesmo (egoísmo exagerado, narcisismo), para um ser-para-o-outro (respeito à alteridade) a partir da responsabilidade infinita.<sup>149</sup>

A desconstrução do sujeito proposta por Lévinas visa estabelecer um ponto de partida para concebermos uma nova compreensão da subjetividade. Recorrendo à própria história da filosofia ocidental para indicar a origem da injustiça e da violência, Lévinas ressalta que o sentido do humano não está instalado na racionalidade, mas no acolhimento ético que inaugura uma nova concepção de humanismo.

Lévinas aponta de forma ousada a urgência e a necessidade de se pensar o humano e sua dignidade no contexto da crise de valores que assola a humanidade. O fim do humanismo e, conseqüentemente, a crise da ética está associado à crise da modernidade.

Em linhas gerais, podemos destacar, sobretudo, dois momentos da crise da ética: primeiro, na identificação do homem com os avanços tecnológicos, que coincidem com o advento da razão moderna, em que a ética, nesta perspectiva, esta fundada no universalismo da razão moral para refletir sobre o agir humano; segundo, na articulação entre a ética e a política, quando a objetividade da moralidade passou a ser promulgada pelo Estado<sup>150</sup> como demonstramos nos capítulos anteriores.

Neste sentido, vejamos as argumentações de Lévinas sobre a crise do humanismo expostas na obra *Humanismo do Outro Homem*, pois não se trata de fato rejeitar o humanismo, mas dar-lhe outro sentido, que alcance a proposta da ética da alteridade.

### 3.3.1 A ética e a crise do humanismo

Como vimos, o humanismo encontra-se historicamente fundado na ideia de que o homem como animal racional está centrado em si mesmo e na sua própria dignidade. Lévinas, por sua vez, aponta que encontramos-nos diante de uma crise de valores, a exemplo dos males causados pelas guerras, quando os mortos ficam sem sepulturas, como coisas jogadas, sem valor. Nesta perspectiva, mesmo o homem como *animal*

---

<sup>149</sup> Cf. SAYÃO, 2002, p. 99

<sup>150</sup> Cf. RIBEIRO JUNIOR, 2005, P. 12

*rationale*, tendo a pretensão de ocupar um lugar privilegiado no *cosmos*, perde a capacidade de se humanizar, de olhar para a morte de outrem e reconhecer a sua própria humanidade. Por este motivo aponta que

a crise do humanismo em nossa época tem, sem dúvida, sua raiz na experiência da ineficácia humana, acusada pela própria abundância de nossas formas de agir e pela extensão de nossas ambições.<sup>151</sup>

É a própria ação humana, orientada pelo egoísmo exagerado do Mesmo, que provoca a crise do humanismo. Diante da morte de outrem, o Eu passivo não se incomoda e esquece a proximidade do gênero. A consciência de si é desintegrada. As ambições humanas que visam sempre o interesse próprio negam o humanismo.

O homem que se tornou o sujeito autônomo da história pela racionalidade, que superou o gênio maligno e buscou avidamente compreender o *cosmos* e manipular a vida humana e a natureza através do desenvolvimento tecnológico, também criou armas bélicas e bombas mortais, tornou “o mundo fundado com base no *cogito* que aparece humano, humano demais – a ponto de fazer com que se procure a verdade no *ser*, numa objetividade de algum modo superlativa, pura qualquer “ideologia”, sem vestígios humanos.”<sup>152</sup>

O que Lévinas quer dizer quando afirma que o mundo tornou-se humano demais? Se entendermos o homem pelo processo histórico e filosófico do humanismo, percebe-se, na verdade, que Lévinas levanta uma crítica ao que convencionalmente chamamos humano, pois o mundo através da ação dos homens e ambição exagerada pelo conhecimento científico promoveu o desenvolvimento de um mundo racionalizado demais, sem deixar vestígios do que seria verdadeiramente humano.

Neste ponto, as críticas de Lévinas se delineiam em um anti-humanismo, por considerar o humanismo desumano, rejeitando a concepção humanista da história da filosofia, acusando-a de racionalidade exagerada. A via proposta é reencontrar o homem a partir da subjetividade, caso contrário iremos assistir à ruína do homem, que convém chamarmos apenas de matéria pensante.

---

<sup>151</sup> . Tradução nossa. “La crise de l’humanisme à notre époque a, sans doute, sa source dans l’expérience de l’inefficacité humaine qu’accusent l’abondance même de nos moyens d’agir et l’étendue de nos ambitions.” (LÉVINAS, 1987, p. 73)

<sup>152</sup> Tradução nossa. “Dès lors, le monde fondé sur le cogito apparaît humain, trop humain - au point de faire rechercher la vérité dans l’être, dans une objectivité en quelque façon superlative, pure de toute « idéologie », sans traces humaines.” (LÉVINAS, 1987, p. 74)

Vejamos como Lévinas pensa isto.

Ordenamento de estruturas inteligíveis, a subjetividade não teria nenhuma finalidade interna. Nós assistiríamos à ruína do mito homem, fim de si, deixando aparecer uma ordem nem humana, nem inumana, ordenando-se, certamente, através do homem e das civilizações que ele teria produzido; mas ordenando-se, no fim das contas, pela força propriamente racional do sistema dialético ou lógico-formal. Ordem não-humana à qual convém o nome – que é próprio do anonimato – de matéria.<sup>153</sup>

Diante desta problemática, qual seria a essência do homem? A verdadeira essência do homem, para Lévinas, está na exterioridade, apresenta-se no rosto de Outrem, fora do Eu, e paralisa a violência hostil do Mesmo. O ser, neste sentido, não é uma imagem ou uma ideia, “mas o ser situado num campo subjetivo que deforma a visão, mas permite precisamente assim à exterioridade exprimir-se, toda ela mandamento e autoridade: toda ela superioridade.”<sup>154</sup> O sentido último do homem não está na manifestação da verdade desvelada. O sentido do humano não se mede pelos limites ontológicos, significa, contudo, transcendência. Eis a essência do homem, presente no rosto que me suplica a combater a boa consciência.<sup>155</sup>

Mas, o homem perde a sua humanidade, a sua essência quando é tratado como objeto, pois, como ressalta Lévinas, “a ineficácia da ação humana ensina a precariedade do conceito: homem.”<sup>156</sup> Portanto, a crise do humanismo é a crise da ética, a qual precisa ser repensada.

Lévinas ataca a arrogância do Eu humanista, pois a humanidade vive uma crise da existência; ele também não exalta seus privilégios, ao contrário, propõe uma nova alternativa para pensar o humano e a sua dignidade, oferecendo uma reflexão autêntica da condição humana, resignificando a concepção de humanismo como *humanismo do outro homem*, da subjetividade que se realiza na alteridade.

---

<sup>153</sup> Tradução nossa. “Mise en place de structures intelligibles, la subjectivité n’aurait aucune finalité interne. Nous assisterions à la ruine du mythe de l’homme, fin en soi, laissant apparaître un ordre ni humain, ni inhumain, s’ordonnant, certes, à travers l’homme et les civilisations qu’il aurait produites, mais s’ordonnant, en fin de compte, par la force proprement rationnelle du système dialectique ou logico-formel. Ordre non-humain auquel convient le nom - qui est l’anonymat même - de matière.” (LÉVINAS, 1987, p. 77)

<sup>154</sup> Tradução nossa. “[...] mais l’être situé dans un champ subjectif qui déforme la vision, mais permet précisément ainsi à l’extériorité de se dire, tout entière commandement et autorité: tout entière supériorité.” (LÉVINAS, 2010, p. 323)

<sup>155</sup> Cf. DDVI, p. 220-222

<sup>156</sup> Tradução nossa. “L’inefficacité de l’action humaine enseigne la précarité du concept : homme.” (LÉVINAS, 1987, 79)

Em suma, o humanismo não é suficientemente humano. E isto ocorreu em virtude das colocações e teorias sobre a essência do homem terem negligenciado e ignorado a ética e as responsabilidades do Eu perante o Outro homem. A ética esquecida na hipocrisia humanista foi substituída pelos interesses particulares e centralizadores do Eu autônomo e egoísta. Contudo, para Lévinas, a característica fundamental da pessoa humana é a eleição, não como privilégio, mas como sujeito moralmente responsável.

### **3.3.2. A liberdade como fonte da precariedade humana**

É fundamental concebermos que para Lévinas a liberdade é a fonte da injustiça do sujeito perante a alteridade do Outro. Ela também denota o campo da precariedade da ação humana. O sujeito autônomo constitui-se violento por reduzir tudo o que é exterior a si-Mesmo, implicando no domínio do outro como se este fosse um objeto que deveria estar sempre sob sua tutela, sob o seu poder, para satisfazer suas próprias necessidades.

Desse modo, o questionamento de Lévinas quanto às ações humanas implicam em fazer renascer o homem que seja respeitador da alteridade, cujas reflexões indicam que “o Eu não conhece nada aquém da sua liberdade ou fora da necessidade que atinge esta liberdade, mas se apresenta a ela”<sup>157</sup>, ou seja, a partir da sua liberdade o Eu só reconhece a si-Mesmo, a exterioridade é ignorada e negligenciada no mundo da sua fruição.

Assim, o ato humano, que tem sua origem na liberdade, denota o momento do anúncio da derrota do Eu autônomo, reduzindo o homem a um meio no encadeamento sistemático dos conceitos que perde o sentido. Nesta perspectiva, apenas o Outro, o estranho, que incomoda o mundo (habitação) do Eu, pode de maneira excepcional questionar a liberdade das suas ações. Mas isto não ocorre como um obstáculo para a subjetividade ser reconhecida, tal questionamento proporciona, antes de tudo, limites à violência causada aos outros homens, pois é

---

<sup>157</sup> Tradução nossa. “le Moi ne connaît rien en deçà de sa liberté ou en dehors de la nécessité qui heurte cette liberté, mais se présente à elle.” (LÉVINAS, 1987, p.81)

[...] pelo o Outro que, como tal o “obsedia”: próximo ou distante, atribui-lhe uma responsabilidade, irrecusável como um traumatismo, responsabilidade acerca da qual o eu não tinha tomado decisão, da qual não pode escapar, fechado em si. Silenciando, desde a resposta aquém do logos, como se sua voz dispusesse de um registro de graves e agudos que fosse capaz de supera-lo. Sujeito indeclinável, precisamente enquanto *refém* insubstituível dos outros, anterior à anfibologia do ser e do ente e à condição de uma natureza.<sup>158</sup>

A subjetividade passa a ser reconhecida na responsabilidade pelas necessidades do Outro, anterior à liberdade. Todavia, será fundamental que o sujeito perceba no rosto de outrem a transcendência que preserva a alteridade, reconhecendo-o não como inimigo, mas como rosto que emana bondade. Aloísio Krohling aponta em suas reflexões sobre esta questão que “o outro é visto por Lévinas como a possibilidade do resgate do próprio eu perdido no mesmo”<sup>159</sup>, ou seja, o rosto de outrem se manifesta como apelo que provoca a responsabilidade, para conduzir o sujeito para o respeito a alteridade.

Assim, a significação própria do Outro é o que dá sentido a subjetividade, momento em que permite o sujeito se reencontrar. No entanto, a manifestação do Outro é independente de qualquer significação recebida do mundo, pois é na relação ética com o rosto de outrem que se delineia a sentido do humano, ou seja,

Eu me reencontro diante do Outro. Ele não é nem uma significação cultural, nem um simples dado. Ele é primordialmente *sentido*, pois ele confere à própria expressão e é somente por ele que um fenômeno como o da significação se introduz no ser.<sup>160</sup>

A epifania do absolutamente Outro é o rosto que significa uma ordem, pois sua presença já é uma intimação para que o Eu responda, mas isso não quer dizer uma obrigação, o sujeito é incumbido a sair da imanência respeitando a transcendência. Lévinas descreve o exposto nestes termos:

<sup>158</sup> Tradução nossa “[...] par Autrui qui, comme tel cependant, “obsède” et qui, prochain ou lointain, lui impute une responsabilité, irrécusable comme un traumatisme, responsabilité pour laquelle il n’avait pas pris de décision, mais à laquelle il ne peut se dérober, enfermé en soi. Réduit au silence, il donne encore réponse d’en deçà du logos, comme si sa voix disposait d’un registre de graves ou d’aigus par-delà les graves et les aigus. Sujet indéclinable, précisément en tant qu’otage irremplaçable des autres, antérieur à l’amphibologie de l’être et de l’étant et à la condition d’une nature.” (LÉVINAS, 1987, p.81-82)

<sup>159</sup> KHOHLING, 2011, p. 100.

<sup>160</sup> Tradução nossa. “Je me retrouve en face d’Autrui. Il n’est ni une signification culturelle, ni un simple donné. Il est *sens* primordiallement car il le prête à l’expression elle-même, car par lui seulement un phénomène tel qu’une signification s’introduit, de soi, dans l’être.” (LÉVINAS, 1987, p. 50)

O rosto é precisamente a única abertura onde o significado do transcendente não anula a transcendência para fazê-la entrar numa ordem imanente, mas onde, ao contrário, a transcendência se recusa à imanência precisamente enquanto transcendência sempre *passada* do transcendente.<sup>161</sup>

Do encontro com o rosto de outrem surge a preocupação com a justiça e, neste sentido, a filosofia deve ser entendida como sabedoria do amor<sup>162</sup>, sempre aberta à caridade. Quando Lévinas fala em justiça, introduz a ideia de luta com o mal, o carrasco, por exemplo, que ameaça a vida do próximo, implicando sempre em violência, e não possui Rosto.

### 3.4. A concepção levinasiana da *consciência moral*

Este ponto visa acentuar a problemática do Humanismo a partir das considerações de Lévinas sobre a constituição da consciência moral que se forma no acolhimento do Outro, isto é, quando o sujeito entra em contato com alteridade sem reduzi-la ao Mesmo.

A consciência moral é uma má consciência que se contrapõe à boa consciência da intencionalidade orientada pela verdade do ser<sup>163</sup>, esta última caracteriza-se na clareza das verdades que permitem identificação e satisfação de si mesmo, sem o questionamento do Outro. A má consciência pode ser entendida como timidez, que não assume a culpabilidade. Mas, ela também aparece nos escritos de Lévinas com um sentido negativo por combater a boa consciência. Aqui não podemos entendê-la como maldade, mas, sobretudo como o momento essencial no qual o sujeito respeita a alteridade, é sofrimento positivo de ter que responder por alguém.

A consciência intencional deve ser compreendida como:

- a) Consciência livre;
- b) Modalidade do voluntário;

<sup>161</sup> Tradução nossa “Le visage est précisément l’unique ouverture où la signifiance du trans-cendant n’annule pas la transcendance pour la faire entrer dans un ordre immanent, mais où, au contraire la transcendance se refuse à l’immanence précisément en tant que transcendance toujours *révolue* du transcendant.” (LÉVINAS, 1987, p. 64)

<sup>162</sup> Para Lévinas “a justiça brota do amor” (EN, p.148), mas adverte que a palavra amor está bastante gasta e ambígua, por este motivo evita utilizá-la em seus escritos, porém, ao tratar deste tema propõe que o amor entendido como responsabilidade ética deve sempre vigiar a justiça.

<sup>163</sup> SOUZA, 2004, p. 68

## c) Representação;

A reflexão de Lévinas sobre a má consciência tem como base a concepção husserliana da intencionalidade, pois a consciência entendida “como modalidade do voluntário”<sup>164</sup> designa sua estrutura caracterizada pela representação. Ao se falar em intencionalidade da consciência, devemos esclarecer que este aspecto está referindo-se ao mundo, ou seja, no relacionamento com o mundo para o qual está sempre voltada.

Mas, a forma como Lévinas apresenta suas reflexões, visa estabelecer uma estrutura para a consciência que não seja guiada pela concepção intencional: “consciência todavia indireta, imediata, mas sem visada intencional, implícita e de puro acompanhamento”<sup>165</sup> chamada de consciência não-intencional por ser refletida e dirigida ao mundo em busca de segurança contrapondo-se a ingenuidade da intencional. Lévinas anuncia a nova estrutura da consciência como:

Má consciência: sem intenção, sem visada, sem máscara protetora do personagem contemplando-se no espelho do mundo, seguro e a se posicionar. [...] Na sua não-intencionalidade, aquém de todo querer, antes de toda falta, na sua identificação não-intencional, a identidade recua diante de sua afirmação, diante do que o retorno a si da identificação pode comportar de insistência.<sup>166</sup>

Assim, a *consciência moral* produz a suprema maravilha da criação do sujeito aberto ao acolhimento da transcendência e, conseqüentemente, capaz de agir com bondade anterior a sua própria felicidade. O surgimento da consciência moral provoca a percepção de que o Eu não se encontra mais sozinho, preso na ilha de si mesmo, quando toma consciência de si na presença do Outro que paralisa o movimento da má consciência<sup>167</sup>, ou seja, “uma “parada”, ou melhor, uma “paralização” na “má consciência”, uma contração e uma convulsão como “vergonha moral” para, finalmente, decolar na inversão e na conversão como “desejo”, recebendo o novo modo de ser.”<sup>168</sup> Desse modo, o Eu consciente reconhece primeiramente os atos cometidos, e deles se envergonha para, posteriormente, abrir-se para o acolhimento do Outro e receber a subjetividade restaurada.

---

<sup>164</sup> EN, p. 170

<sup>165</sup> Ibid. p. 171

<sup>166</sup> Ibid. p. 172

<sup>167</sup> Cf. EN, p. 170-172.

<sup>168</sup> SUSIN, 1984, p.260

O Eu solitário não é capaz de provocar uma crítica radical sobre si mesmo e suas ações, o que permitirá uma crítica total será a “crise provocada por um questionamento que vem de fora”<sup>169</sup>, como um questionamento moral provocando a má consciência a responder.

Entretanto, o questionamento moral que vem do outro homem põe o sujeito em crise, chamando-o a repensar o egoísmo exagerado e soberano para que possa ser possível nascer um novo sujeito, não mais como dominador, mas como servo humilde que acolhe bondosamente o Outro.

Luiz Carlos Susin assim descreve o pensamento de Lévinas sobre a originalidade da consciência moral:

O questionamento moral, que vem da entrada do outro – exterioridade e anterioridade em sua infinitude e ex-orbitância – desperta para a originalidade da consciência moral e para a sua própria anterioridade: não é uma segunda consciência psicológica ou cognitiva: produz inversão, fazendo explodir num primeiro momento o solipsismo da consciência repousando sobre si mesma. Esta se reconhece então, **a partir do Outro**. A consciência moral é este reconhecimento privilegiado da exterioridade, da anterioridade, e da excelência do outro, a partir da qual a justiça comandará os movimentos da subjetividade.<sup>170</sup>

Portanto, podemos entender que a justiça deve ser tomada como a base da consciência moral, mesmo sendo insuficiente, pois o questionamento originário que parte da presença indefesa do Outro é sempre insatisfeita, ou melhor, incessantemente como desejo insaciável.

A questão moral provocada pelo Outro coloca o Eu constantemente como devedor, para além da própria vontade, sem violentá-lo ou se impondo com brutalidade, mas, apresenta-se em benéfico de quem se exerce como bondade.

Na linguagem ética da relação com o Outro, proposta por Lévinas, a *consciência moral* não é uma variedade da consciência, nem teórica ou ontológica. A consciência, diante do Outro, é transformada em culpabilidade, pois

O rosto de Outrem não é a revelação do arbitrário da vontade, mas da sua injustiça. A consciência da minha injustiça produz-se quando me inclino, não perante o fato, mas perante Outrem. O rosto de Outrem não me surge como obstáculo ou como ameaça

---

<sup>169</sup> Ibid. p.260

<sup>170</sup> SUSIN, 1984, p.261. Grifo do autor.

que avalio, mas como aquilo que me compara. Para me sentir injusto, é preciso que eu me compare com o infinito.<sup>171</sup>

A reviravolta na subjetividade, provocada pelo abalo ético a partir do rosto de outrem, interpela e ordena o sujeito a responder. A maravilha do Eu aparece na reivindicação do rosto, que suspende o retorno ao mesmo e os seus privilégios ontológicos que negam a alteridade.

A ética e a consideração do humanismo do outro homem significa a destituição da soberania do Eu. O Eu humanizado na alteridade reconhece “à sua possibilidade de temer a injustiça mais que a morte, de preferir a injustiça sofrida à injustiça cometida”<sup>172</sup>, pois se o Eu permanecer como interioridade a subjetividade não terá sentido. Assim, a má consciência desperta a subjetividade para ações realmente humanas, provocadas e sofridas diante de Outrem.

---

<sup>171</sup> DEHH, p. 214

<sup>172</sup> EN, p. 177

## CONCLUSÃO

---

*Mais do que máquinas, precisamos de humanidade.  
Mais que inteligência, precisamos de afeto e ternura.  
Sem essas virtudes a vida será de violência  
e tudo estará perdido.*

Charles Chaplin



**Figura 4 – Emmanuel Lévinas**

Disponível em: <http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/projet-eee.Lévinas.php>

Os pontos investigados nas obras de Lévinas quanto à constituição da ética da alteridade como filosofia primeira são de extrema importância na condução da problemática em torno à crise do humanismo. O caminho investigativo percorrido foi trilhado a partir da seguinte pergunta norteadora: seria a ética da alteridade uma contribuição para uma reconsideração do humanismo e/ou é a ética da alteridade um tipo de humanismo? Nesta direção, procurou-se, no decorrer dos capítulos, descrever os mais importantes conceitos da filosofia levinasiana para alcançarmos os objetivos problematizantes que nos guiaram nesta pesquisa.

De modo peculiar, Lévinas propõe novos modos de compreensão da ética, que tomam caminhos divergentes em relação aos discursos até então considerados pela tradição filosófica. Sua reflexão parte de uma crítica radical ao pensamento filosófico ocidental, caracterizado, segundo ele, pelo totalitarismo que preservou, na maioria das vezes, a figura centralizada do Eu no qual discursos violentos para com os Outros seres humanos se fundam.

Assim, no primeiro capítulo, constatou-se que, embora a ética tenha se caracterizado ao longo da história da humanidade como uma ciência que estuda o agir humano, ela não garantiu os fundamentos filosóficos que visam o bem do Outro como Outro ao mesmo tempo que admitiu o sujeito agir com o intuito de buscar o seu próprio bem, reduzindo, portanto, tudo que lhe é exterior a si Mesmo, desrespeitando, inclusive, a alteridade do Outro.

Neste sentido, a ética da alteridade defendida por Lévinas busca desmontar esta estrutura egoísta do pensamento ético da filosofia ocidental. Primeiramente, como vimos ao longo deste trabalho, Lévinas aponta as razões que o motivaram a desenvolver uma ética voltada para alteridade, partindo de uma experiência trágica de desvalorização da dignidade dos seres humanos vivida durante as duas Guerras Mundiais.

De forma mais enfática, averiguou-se que a *escatologia da paz messiânica* seria a primeira condição para a moral opor-se à ontologia da guerra, em virtude de que, em momentos de guerra, a moral é suspensa, dando lugar a ações violentas que ferem a dignidade humana. Neste ponto, podemos afirmar que a *guerra*, tal como problematizada por Lévinas, deve ser entendida de dupla maneira, por estar destacando tanto o problema ontológico do ser da guerra, como as questões históricas por ele

vividas. A escatologia deve ser tomada como um anúncio do fim da ordem da totalidade em que o Mesmo objetiva o Outro de forma arbitrária.

Contudo, Lévinas vai de encontro à toda concepção tradicional de ética ao defender sua anterioridade e primazia em relação à ontologia e ao tomá-la como aquilo a partir do que todos os ramos do saber adquirem sentido. O primado da ética repousa nas relações humanas, em uma estrutura que implica distância, sem totalização, afastando, conseqüentemente, as relações intersubjetivas de qualquer concepção ontológica. O Eu e o Outro, neste sentido, devem ser pensados separadamente, pois a relação metafísica não dá conta do sentido real de totalidade.

Neste itinerário, destacamos o desejo metafísico como o momento em que a ética permite o sujeito sair da imanência e abrir-se para transcendência, ou seja, como saída do sujeito egoísta e centralizado, próprio ao ontológico, para o acolhimento da alteridade radical, tomando como base a metáfora de Ulisses e Abraão como elementos antagônicos, entre a racionalidade, o regresso ao Mesmo, e a busca pela exterioridade. Portanto, o desejo metafísico contrapõe-se as necessidades do Eu autônomo, compreendido como resistência ética e transformação radical no modo de se conceber a filosofia.

Um dos pontos culminantes da ética levinasiana é, sem dúvida, o estabelecimento da responsabilidade radical incumbida ao Eu, sem interesse de uma recíproca. Lévinas utiliza este elemento para reconstruir a subjetividade do sujeito que deve ser reconhecida na alteridade, pois sem responsabilidade o sujeito não descobre a liberdade. Isto se faz necessário para que a humanidade do Outro homem possa ser respeitada. O Eu deve encontrar-se na heteronomia, no encontro com o Outro: é neste momento que uma ética da alteridade se estabelece.

As análises desenvolvidas no primeiro capítulo repercutem sobre a compreensão do rosto como conceito ético. Assim, no segundo capítulo, a ideia de infinito abriu a dimensão da constituição da transcendência do rosto de Outrem rompendo com a totalidade, o que implica na saída do sujeito autônomo da sua interioridade e sua abertura para a exterioridade, ou seja, o acolhimento do Outro como ser transcendente.

Verificou-se, também, que o primeiro momento ético nas relações humanas surge do encontro face-a-face. O rosto permite um contato profundo com a humanidade

do Outro ser humano. Eis aí um dos aspectos fundamentais apontados por Lévinas nas relações humanas, para que a humanidade/dignidade do Outro seja resgatada e respeitada. A relação ética não se encontra centrada no Eu, mas parte do rosto do Outro. Para Lévinas, não há ética do Eu sozinho, sem o Outro.

Com efeito, a apresentação do rosto e seus significados (linguagem, discurso e assimetria) foram fundamentais para a percepção do humano como exterioridade, pois a epifania do rosto de outrem aparece como resistência ética; o discurso impresso no rosto de outrem gera uma negatividade que se produz posteriormente em uma positividade ética. Dizer *não* ao ataque violento do Eu chama o Eu à responsabilidade pelas necessidades e inclusive pela morte de outrem.

A concepção mostrada sobre os significados do rosto, de modo particular, a linguagem e o discurso, toma um caminho divergente em relação às concepções dadas pela tradição filosófica para esses termos. Quanto à assimetria, esta se contrapõe ao paradigma da reciprocidade buberiana, destacando-se como o momento inicial das relações intersubjetivas, i.e., quando o sujeito se coloca na posição de acolhedor das necessidades de outrem sem a expectativa de recompensas.

Neste limiar, todos os elementos apresentados nos dois primeiros capítulos nos conduziram para a significação do sentido do humano na perspectiva levinasiana, pois a intenção do filósofo é resgatar o sujeito a partir da reconstrução da subjetividade, que consequentemente só pode ser reconhecida na alteridade, no exercício da responsabilidade radical por Outrem. No entanto, este novo paradigma ético nos conduz para a abordagem da crise do humanismo, tema do terceiro capítulo.

Assim, no terceiro capítulo percebemos que o humanismo e suas características elementares perderam o sentido ao longo da história da humanidade. No humanismo renascentista o homem é caracterizado como o ser mais nobre de toda a natureza e superior a todos os seres por possuir a racionalidade como bem supremo. Rompe-se com a concepção teológica medieval de homem por reconhecê-lo como centro do conhecimento e único ser capaz de refletir e observar o universo. Na contemporaneidade tecnológica, o conceito de homem encontra-se profundamente alterado, dando lugar ao que se chama crise do humanismo. Desta forma, a questão ética deve ser posta em reflexão.

Em suma, pudemos perceber que nas reflexões de Lévinas não se trata de rejeitar o humanismo, mas dar-lhe outro sentido, um sentido que retire o sujeito autônomo da concepção monológica e direcione o pensar sobre as relações humanas na perspectiva do Outro. Neste sentido, podemos afirmar que na proposta levinasiana a ética da alteridade deve ser entendida como um novo humanismo, ou melhor, como o “humanismo do outro homem”, divergindo da concepção renascentista, bem como das reflexões de Sartre e Heidegger sobre o humanismo.

Compreendemos que a ética da alteridade não se constitui como um código de regras morais aos quais os homens devam seguir, mas a promoção da reflexão sobre uma nova orientação para as relações intersubjetivas, ou seja, o papel fundamental assumido pela ética da alteridade é resgatar o homem da profunda crise ao qual se encontra em virtude das transformações ocorridas na sociedade na qual as relações humanas foram reduzidas aos interesses egoístas do Mesmo. Portanto, a concepção levinasiana da alteridade denota uma maneira mais humana dos indivíduos se relacionarem.

Na sociedade atual, mais do que nunca, há a necessidade de uma ética da alteridade e o conceito mais humano para significar o *humanismo do outro homem* será a responsabilidade infinita por todos os indefesos, da qual o sujeito encontra-se como refém. O reconhecimento do humanismo do outro homem promove a abertura para o bem e o percurso em direção à justiça, presente na concepção da consciência moral que reconhece os direitos essenciais do Outro homem.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### [A] Obras de Emmanuel Lévinas

LÉVINAS, E. **Ética e Infinito**. Dialogo com P. Nemo. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1982.

\_\_\_\_\_. **Totalidade e Infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. **Totalité et infini: Essai sur l'extériorité**. 13 Ed. Paris: Librairie Générale Française, 2010.

\_\_\_\_\_. **Outramente que ser ou mais-além da essência**. Trad. Cristiano Cerezer. Thaumazein. Santa Maria, n 10, p. 156-186. Dez. 2012. Disponível em <<http://gtLévinas.com/2013/02/21/revista-thaumazein-n10/>>

\_\_\_\_\_. **Autrament Qu'Être ou Au-Dela de l'Essence**. Paris: LGF, 1990

\_\_\_\_\_. **Humanismo do outro homem**. Trad. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes: 1993.

\_\_\_\_\_. **Humanisme de l'autre homme**. Paris: LGF, 1987.

\_\_\_\_\_. **Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger**. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto PIAGET, 1997.

\_\_\_\_\_. **Éthique comme philosophie première**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1998a.

\_\_\_\_\_. **Da Existência ao Existente**. Trad.: Paul Albert Simon, Ligia de Castro Simon. Campinas –SP: Papirus, 1998b.

\_\_\_\_\_. **Do Sagrado ao Santo: cinco novas interpretações talmúdicas**. Trad.: Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

\_\_\_\_\_. **Novas interpretações Talmúdicas**. Trad.: Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

\_\_\_\_\_. **Entre nós. Ensaio sobre a alteridade.** Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. **De Deus que vem a ideia.** Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2008.

### [B] Obras Consultadas

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo.** Trad.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **De Anima.** Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARLT, Gerhard. **Antropologia Filosófica.** Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BECKERT, Cristina. *Reconhecimento assimétrico do outro ao terceiro.* In.: MARCOS, Maria Lucília; et al. **Emmanuel Lévinas: entre reconhecimento e hospitalidade.** Lisboa: Edições 70, 2011.

BUBER, M. **Eu e Tu.** Trad. Newton Aquiles Von Zubem. São Paulo: Centauro, 2001.

\_\_\_\_\_. **O caminho do Homem: segundo o ensinamento chassídico.** São Paulo: Realizações, 2011.

BUZON, Frédéric de; KAMBOUCHNER, Denis. **Vocabulário de Descartes.** Trad.: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

CAMO-SPERBER, M; OGIEN, R. **Que devo fazer?** Trad. Brás Benno Deschingu. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

CANTINHO, João Maria. *O conceito de Escatologia na obra de Lévinas*. In.: MARCOS, Maria Lucília; et al. **Emmanuel Lévinas: entre reconhecimento e hospitalidade**. Lisboa: Edições 70, 2011. p. 53-64

CHALIER, Catherine. **Lévinas: a utopia do humano**. Lisboa: Instituto PIAGET, 1993.

COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

COSTA, M. L. **Lévinas: uma introdução**. Petrópolis: Vozes, 2000.

DERRIDA, J. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. Trad. Fábio Landa. São Paulo, Perspectiva, 2008.

DESCARTES, R. **Meditações**. Tra. Guinsburg, J. e Prado Jr. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção os Pensadores).

DOUEK, Sybil Safdei. **Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: um elegante desacordo...**. São Paulo: Loyola, 2011.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007.

GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Loyola, 2006.

HEIDEGGER, M. **Sobre o Humanismo**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Que é Metafísica?** Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Sobre a Essência da Verdade**. Trad. Carlos Morujão. Porto - Portugal: Porto Editora, 1995.

HUTCHENS, B. C. **Compreender Lévinas**. Petrópolis: Vozes, 2007

JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

KESTERING, J. C. **Sobre o Dialogo: Introdução a uma leitura filosófica de E. Lévinas e H. U. v. Balthasar**. Campina Grande: EDUEP, 2008.

KRAYE, Jill. *Moral philosophy*. In.: SCHMITT, Charles; SKINNER, Quentin. **The Cambridge History of Renaissance Philosophy**. Cambridge: CUP, 2008.

KRISTELLER, Paul Oskar. *Humanism*. In.: SCHMITT, Charles; SKINNER, Quentin. **The Cambridge History of Renaissance Philosophy**. Cambridge: CUP, 2008.

KROHLING, Aloísio. **A Ética da Alteridade e da Responsabilidade**. Curitiba: Juruá, 2011.

KUIAVA, Evaldo Antônio. **Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Lévinas**. Caxias do Sul: EducS, 2003. (Coleção Conexão)

LOPARIC, Z. **Heidegger réu: um ensaio da periculosidade da filosofia**. Campinas – SP: Papyrus, 1990

MELO, Nelio Vieira de. **A Ética da alteridade em Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

NEPOMUCENO, Luís André. **Petrarca e o Humanismo**. Bauru, SP: Edusc, 2008.

NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismo e Anti-humanismo**. Petrópolis: Vozes, 1988.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Lévinas: a reconstrução da subjetividade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PERLER, Dominik. *René Descartes: O projeto de uma refundamentação radical do saber*. In.: KREIMENDAHL, Lothar (org). **Filósofos do século XVII**. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo- RS: Editora Unisinos, 2007.

PIVATTO, Pergentino S.; et al. **Ética: crise e perspectivas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

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

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. **Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas**. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2005.

RICOUER, Paul. **Outramente**. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SAYÃO, Sandro Cozza (Org.). **Faces do Humano**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Trad. João Batista Kreuch. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes: a metafísica da modernidade**. São Paulo: Moderna, 2005.

SOUZA, Ricardo Timm de. **As fontes do humanismo latino: A condição humana no pensamento filosófico contemporâneo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. **Sujeito, ética e história: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. (Coleção Filosofia, 92)

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. 3 ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011. (Coleção filosofia)

SUSIN, L. C. **O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de E. Lévinas**. Petrópolis: Vozes, 1984.

SUSIN, L. C. (org.). **Éticas em diálogos Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

VAZ, H. C. L. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultua**. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. **Escrito de Filosofia IV: Introdução à ética Filosofia**. São Paulo: Loyola, 1999.

#### [C] Monografias

AGRIPINO, Valdezia Izidorio. **Natureza das relações éticas no pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas**. 2009. 43f. Trabalho Acadêmico Orientado (Graduação em Filosofia). Universidade Estadual da Paraíba – Centro de Educação: Campina Grande, 2009.

**[D] Teses e Dissertações**

DE BASTIANI, Marcelo. **O Sentido do Humano como Responsabilidade pelo Outro no pensamento de Lévinas**. 2008. 90p. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2008.

SAYÃO, Sandro Cozza. **Sobre a leveza do humano: uma diálogo com Heidegger, Sartre e Lévinas**. 2006. 265p. Tese (doutorado). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2006.

SOUZA, José Tadeu Batista de. **Ética como Metafísica da Alteridade em Lévinas**. 2007. 197p. Tese (doutorado). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2007.

**[F] Artigos**

CROWELL, Steven. **What is Ethics as First Philosophy? Lévinas in Phenomenological Context**. (s.d.)

BERNARDO, Fernanda. **Lévinas e Derrida: “um contato no coração de quiasma”**. Revista Filosófica de Coimbra. Número 33. Ano 2008. p. 39-78.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **A questão da alteridade na recepção Lévinasiana de Heidegger**. Veritas. Porto Alegre. Volume 51. Número 2. Junho de 2006. p. 29-35.

PIVATTO, Pergentino S. **A questão do humano e o animal *rationali***. Veritas. Porto Alegre. Volume 51. Número 2. Junho de 2006. p. 117-127.

RODRIGUES, Ubiratane de Moraes. **Proximidade e eleição no Humanismo do Outro Homem de Emmanuel Lévinas**. Theoria . Pouso Alegre. Volume 04. Número 09. Ano 2012. p. 147- 159. Disponível em <[http://www.theoria.com.br/edicao0212/proximidade\\_e\\_eleicao\\_no\\_humanismo\\_do\\_outro\\_homem\\_de\\_emmanuel Lévinas.pdf](http://www.theoria.com.br/edicao0212/proximidade_e_eleicao_no_humanismo_do_outro_homem_de_emmanuel_levinas.pdf)>

SAYÃO, Sandro Cozza. **Lévinas e o argumento do infinito: um diálogo com Descartes**. Princípios. Volume 18. Número 30. Ano 2011. p. 143-162.

\_\_\_\_\_. **Ética e sentido em Humanismo do Outro Homem de Emmanuel Lévinas**. Perspectiva Filosófica. Volume IX. Número 17. Ano 2002. p. 99-104

## **ANEXOS**

## O pobre



Disponível em: <http://dialogospoliticos.wordpress.com/2012/11/28/a-cada-dez-homens-pobres-na-america-latina-ha-12-mulheres-na-mesma-situacao/>

## O órfão



Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/39245-alemanha-torna-publico-o-abuso-a-50-mil-criancas-em-orfanatos>

**A viúva**

Disponível em: <http://www.mdig.com.br/index.php?itemid=28528>

## O estrangeiro



Disponível em: <http://www.npr.org/blogs/parallels/2013/11/12/244563532/photos-reveal-harsh-detail-of-brazils-history-with-slavery>