

O problema do humano em Emmanuel Lévinas

Resumo

Este ensaio investiga a relação entre duas grandes lógicas civilizatórias, a lógica da “preocupação em ser”, ou lógica da preocupação consigo mesmo, e a lógica do cuidado do outro. Acompanhamos, por um lado, a análise crítica que Lévinas faz do Ocidente e de seus Humanismos; por outro, acompanhamos a lógica da Escritura Bíblica e a indicação de outro processo civilizatório, de outra Humanidade. Pretendemos mostrar, como resultado, que essas duas lógicas, em tensão, constituem o “fio da navalha” da proposta de Lévinas; aproximar essas lógicas, a partir da noção de Subjetividade, é, em Lévinas, andar sobre o fio da navalha. A metodologia que utilizamos é a pesquisa bibliográfica aplicada a obras centrais de Lévinas e conduzida sob inspiração da Hermenêutica Crítica de Paul Ricoeur.

Palavras-chave: Ocidente; Ser; Infinito; Ética; Subjetividade.

Abstract

This text aims to investigate the relationship between two great civilizational logics: the logic of the “worry on being” or logic of the worry with himself, and the logic of the care of the other. We follow, for one side, the critical analysis that Lévinas does about the Occident and its Humanism; for another side, we follow the logic of the Holy Scripture and the indication of another civilizational process, other Humanity. We intend to show, as expected results, these two logics tensioned constitute the “razor’s edge” of Lévinas proposal; putting them closer having ahead the notion of Subjectivity is, in Lévinas, to walk over the razor’s edge. The methodology used is a bibliographic research conducted under the inspiration of Critical Hermeneutics of Paul Ricoeur.

Keyword: Occident; Being; Infinity; Ethics; Subjectivity.

* Professor associado do Departamento de Filosofia da UFES (Vitória, ES).

Introdução

O problema que pretendemos abordar nesta investigação é simplesmente o que entendemos como o *macro* problema da obra de Emmanuel Lévinas. É um problema macro, mas que perpassa e *se realiza* na totalidade das nossas relações. Trata-se do *de onde* fundamos, estruturamos e vivemos o devir da vida e que resulta nas *figuras* históricas do acontecer do homem no tempo. Trata-se da tensão entre *lógicas* nas quais se move o dito de Lévinas. Se a lógica da *preocupação por si* se sobrepõe, parece que a lógica do *cuidado do outro* é engolida; se a lógica do *cuidado do outro* se impõe, parece que a *identidade de um Si* se dissolve na total diferença. Como pensar “a lógica do Ocidente” em sua relação com “a lógica da Escritura judia”? Supondo que seja possível uma aproximação, a partir de onde se assenta tal possibilidade? Que tipo de figura histórica poderia revelar e realizar, sem sabotagem entre as lógicas, o *humano* que a História tem negado?

Estas questões põem em xeque muito da filosofia ocidental e das assertivas por ela levantadas acerca da realização do homem, sobretudo em suas formas de projeções do *humano* nos assim falados Humanismos. Com efeito, muito se escreveu e se escreve sobre *humanismo*, sobretudo quando as “horas”, o tempo da humanidade não vai bem. Na verdade o tema do *humanismo* é como que um campo minado, imensamente problemático, conflitivo, que não é exclusivo do nosso tempo, embora o *nosso tempo* seja visto por Lévinas – na esteira de Gabriel Marcel – como um “mundo roto”, ou, como diz Paul Ricoeur – na esteira de Hannah Arendt –, “tempos sombrios”. Neste sentido, a recolocação do problema do *humano* no discurso e nas práticas conserva sempre um imenso valor; se o homem, se os homens vão mal – e não é de agora – a crítica se impõe como necessidade e como dever moral.

A obra de Lévinas localiza-se *entre* as duas guerras mundiais, *durante* a segunda guerra – quando sofreu na carne os aguilhões do nazismo – e no *pós*-guerra – quando faz de vez a experiência do “fim do mundo” ou do “fim de um mundo”. O ponto de partida de seu discurso e de sua crítica é a situação de época, de violência extremada que põe em xeque os princípios e os fins da Civilização Ocidental. Assim ele diz (1998a, p. 21):

A divergência entre os acontecimentos e a ordem racional, a impenetrabilidade recíproca de espíritos opacos como a matéria, a multiplicação de lógicas que se consideram mutuamente absurdas, a impossibilidade de que um Eu encontre um Tu e, conseqüentemente, a incapacidade da inteligência para sua função essencial são constatações que, no crepúsculo de um mundo, despertam a antiga obsessão do fim do mundo.

Mas, “Este termo expressa um momento do destino humano, momento limite que comporta por ele mesmo ensinamentos privilegiados” (Lévinas, 1998a, p. 21).

As *in-humanidades* do nosso tempo – que vão da violência mais velada ao horror – provocam como que um “traumatismo na ideia” que obriga ao pensamento, à *re-flexão*, uma espécie de dobrar-se sobre os fundamentos nos quais poderiam estar as condições de possibilidade do mesmo horror e de tanta “impenetrabilidade dos espíritos”. Lévinas levanta e dobra o pensamento numa crítica radical aos humanismos do Ocidente e suas formas de saber, que seriam os grandes responsáveis pelos genocídios e pelas guerras ininterruptas de toda ordem. Problemas no exercício e nos fins da Ciência, problemas na Filosofia, problemas na Administração e na Política, problema de massificação e anonimato, problema de violência aberta e diluída, problema da fome em todos os rincões do planeta; crise geral do Ocidente e de seu humanismo. Teríamos, pois, uma fragilidade do humanismo dentro da forma de saber ocidental, a incapacidade constitutiva para assegurar os *princípios* de humanidade que o humanismo chamou para si.

No fundo, o que está em questão é todo um projeto de cultura que resultou, na verdade, numa crise civilizatória por conta da fraqueza e da insuficiência das fundações desta mesma civilização. Daí, segundo Lévinas (1999, p. 257), “É necessário encontrar para o homem um parentesco distinto daquele que o remete ao ser, o qual talvez permitisse pensar esta diferença entre mim e o outro, esta desigualdade, em um sentido radicalmente oposto à opressão”.

Nosso caminho de discurso se abre, num primeiro momento, como busca com Lévinas do *que* é o Ocidente em linhas gerais e como, em sua constitutividade, se articulam o discurso da Filosofia e o humanismo historicamente engendrado; ali a *preocupação em ser* domina. No segundo momento, faremos o deslocamento do pensamento na direção do *aporte* bíblico do *humano*; é quando o *cuidado do outro* determina. E, por fim, uma breve hermenêutica na qual apontamos a compreensão de Lévinas acerca do *humano* onde a tensão entre as duas lógicas se vive na Subjetividade que *chega* a Si trazendo o Outro.

I. Do Ocidente e seu Humanismo

A crítica lévinasiana ao Ocidente, à filosofia ocidental e ao humanismo decorrente é de uma contundência ímpar. Jacques Derrida (1998, p. 21) chega a afirmar que “tal pensamento terá mudado o curso da reflexão filosófica do

nosso tempo”. O *que* é propriamente o Ocidente? É sobretudo uma forma de pensamento e uma maneira de abordar e significar a realidade, realidade *identificada* com o Ser. Para Lévinas (1982, p. 69),

Esta história do ocidente pode ser interpretada como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo o que tem sentido, a uma totalidade onde a consciência abraça o mundo, nada deixa fora dela e torna-se assim pensamento absoluto. A consciência de si é ao mesmo tempo consciência do todo. Contra essa totalização houve na história da filosofia poucos protestos.

Esta tese de Lévinas é bem *grossa* de significado e diz quase tudo de sua crítica ao Ocidente. Com efeito, trata-se da *busca do Universal* pelo Pensamento realizado pela Consciência que quer englobar toda a diferença na Identidade de si a si de Um e Único Todo como a morada definitiva do Sentido. Este é todo o Ocidente, e isto é o que Lévinas chama de Grego.

O discurso *filosófico* do Ocidente reivindica a amplitude de um englobamento ou de *uma compreensão* última; ele obriga todo outro discurso a se justificar diante da filosofia. Esta dignidade de discurso último reaparece para a filosofia ocidental em virtude da coincidência rigorosa entre o pensamento e a ideia de realidade, isto é, *onde* a filosofia se estende e *onde* este pensamento pensa o esforço do pensamento que equivale ao “gesto de ser”, pensamento que pretende pensar o próprio Deus na imanência mesma do pensamento; nada pode ficar de fora, e, se algo pudesse permanecer de fora da equivalência entre Pensar e Ser, não pertenceria ao âmbito da Verdade.

Para Lévinas, na história da filosofia ocidental, este desejo e tentativa de totalização e compreensão última chegam ao cume no pensamento hiperbólico de Hegel, em quem os seres só têm sentido *dentro* do todo que é a História. O movimento dialético da História é compreendido como o “tempo expresso no conceito”, onde os homens, suas construções simbólicas, suas formas de vida, suas formas de organização, a diversidade das culturas, enfim, todo o diferente encontra sua unidade, inclusive aqueles que pensam o devir totalizante do Espírito enquanto Razão penetrada na realidade. O resultado é uma espécie de “Acordo e unidade do saber” (Lévinas, 1998b, p. 214).

Dizendo de outro modo: a filosofia ocidental faz remontar toda significância – toda racionalidade – ao ser, ao gesto de ser que se realiza nos seres enquanto se afirmam como seres, ao ser enquanto se afirma como ser, ao ser enquanto ser. É neste sentido que nossa filosofia tem sido, o mais das vezes,

uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo mediada por um tipo de racionalidade às voltas com a *verdade* que assegura a inteligência do ser. E quem desenrola ou desdobra a exposição da verdade a respeito do ser no saber é a “espiritualidade” da Consciência.

É como uma redução do *logos* à ontologia – forma contemporânea de redução à totalidade – que Lévinas interpreta o pensamento de Heidegger. Com efeito (Lévinas, 1971, p. 36),

Afirmar a prioridade do ser por relação ao ente é já se pronunciar sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com “alguém” que é um ente (a relação ética) a uma relação com o “ser do ente” que, impessoal, permite o alcance, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade. A ontologia heideggeriana, subordinando à relação com o ser toda a relação com o ente, afirma o primado da liberdade por relação à ética.

Assim, a liberdade surge a partir de uma obediência ao ser: não é o homem que tem a liberdade, é a liberdade que tem o homem; o pensamento que pensa deve obedecer à verdade do Ser. O movimento de *compreensão do Ser* pela consciência quer conciliar na Verdade os termos da liberdade e da obediência com a primazia do Mesmo.

A meditação sobre a ontologia de Heidegger – parece-nos – representa para Lévinas a ocasião para alavancar uma ultrapassagem dialética da ontologia e ao mesmo tempo a abertura da possibilidade de uma *nova* maneira de filosofar. A relação com o Ser, que se joga como ontologia, consiste em neutralizar o ente para conhecê-lo, para abarcá-lo. Ela não é uma relação com o *outro* enquanto tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. É deste modo (Lévinas, 1971, p. 37):

Tal é a definição de liberdade: manter-se contra o Outro, apesar de toda relação com o Outro, assegurar a autarquia de um Eu. A tematização e a conceptualização, inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou possessão do Outro [...] “Eu Penso” torna-se “Eu Posso”, uma apropriação do que é, uma exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder [...]. A verdade que deveria reconciliar as pessoas existe aqui anonimamente.

A totalização ontológica, com efeito, só é possível graças à violência que *define o diferente como marginal* e coloca no centro a deslumbrante luz do sujeito triunfante, centro desde o qual as margens aparecem envoltas nas trevas. Isto, segundo Lévinas, não se faz sem consequências filosófica e historicamente desastrosas: triunfo do senhor que vive pela vida retirada das multidões de escravos (o capitalismo é só *uma* forma); marginalização múltipla, milhões de sem-casa e sem-terra, segregação total de povos e raças em tempos de “maturidade da razão”; é uma lógica cujo movimento interno não se detém nem mesmo na demência da destruição absoluta que atinge ao próprio destrutor, como na possibilidade sempre real do genocídio nuclear.

Isto implica afirmar que a ontologia de Heidegger, como expressão contemporânea máxima da “filosofia do Mesmo”, segundo Lévinas (1971, p. 37-38), “[...] é uma filosofia da injustiça”. E, ao subordinar a relação com o *outro* à relação com o Ser em geral, Heidegger permanece na obediência ao *anônimo* e conduz fatalmente a uma outra potência, à dominação imperialista, à tirania; cada Ente pastoreia o Ser para si mesmo, inclusive o “ser do outro”, num movimento infindo de apropriação (mal infinito). O Ser antes do Ente, a ontologia antes da metafísica é a liberdade antes da justiça.

Assim, na filosofia ocidental transmitida, mesmo quando – raramente? – não há apropriação e discurso da verdade, do Ser, do *outro* numa linha lisa sem modulações, sem resistências e sem tremores, a lógica imanente incorpora e justifica a conflitividade desde as *resistências* das margens ao centro; e tudo o que resiste à assimilação ao Mesmo deve sofrer o poder da razão e da liberdade que, *com o tempo*, se encarregam de fazer a diferença silenciar na impessoalidade do Mesmo que define a Totalidade: alguma teoria se produz, o Estado opera em seu poder anônimo. As diferenças e as divergências são por assim dizer suprimidas ou suprassumidas na impessoalidade do Universal onde tudo volta ao Mesmo, ao Neutro da ideia, ao Conceito.

É nesse marco geral do Ocidente e da filosofia que se inscreve, como decorrência, a questão do(s) *humanismo(s)*. Na visão lévinasiana, até uma época relativamente recente a humanidade ocidental procurava no *humanismo* sua razão de ser. Mas o que é o *humanismo*? Para Lévinas (1979, p. 385),

Em sentido geral, humanismo significa o reconhecimento de uma essência invariável chamada “homem”, a afirmação de seu espaço central na economia do Real e de seu valor dando origem a todos os valores: respeito à pessoa, em si e no outro, importando a salvaguarda de sua liberdade; afloramento da natureza humana, da inteligência na Ciência, da criação na Arte, do prazer na vida cotidiana; satisfação dos desejos sem prejuízo

para a liberdade e os prazeres dos outros e, por consequência, instauração de uma lei justa, isto é, de um Estado racional e liberal, de um Estado em paz com os outros Estados e abrindo, sobretudo, aos indivíduos um domínio tão largo quanto possível do privado, no seio do qual a lei não entra.

O conceito-chave aqui nos aparece: *liberdade*. A dignidade humana estaria assentada na liberdade. A liberdade como espontaneidade não pode ser posta em questão, pois ela seria o valor *humano* máximo e, como tal, não pode sofrer limitação. Por isto, o *humanismo* ocidental é, em realidade, um *humanismo liberal*. Os contextos históricos variaram ao longo do tempo, os horizontes também; mas, com suas metamorfoses, a espontaneidade da liberdade, por vezes revestida como “autodeterminação” e “autonomia”, permaneceu como o referente dos *humanismos*; a liberdade inscreveu-se sempre como a possibilidade para um ser racional de se situar na totalidade. A espontaneidade da liberdade assegurada pelo conhecimento do mundo é que poria em acordo, pressupostamente, minha liberdade com a liberdade dos outros.

Mas, na verdade, para Lévinas, não é bem assim. Com efeito, se eu pudesse escolher livremente minha existência tudo estaria justificado. Além do mais, quando os *humanismos* tentam justificar a “excelência da liberdade”, a contradição aparece de dentro da justificação mesma. Eis como Lévinas (1979, p. 395-396) expõe o problema:

Tudo começa sem contestação no respeito ao homem e na luta por sua libertação, por sua autonomia, pela lei que ele se dá a si mesmo, pela liberdade. [...] Tudo vem, desde então, a uma luta pela liberdade que se faz luta contra a exploração econômica, a qual arruína os alicerces da autonomia pelas falsas aparências de um contrato entre patrão e assalariado – de um contrato entre in-iguais – que tem uma parte de fraude. Luta que é dura e exige leis. Mas eis que a lei aparece cerceando a liberdade que ela torna possível. E sob sua racionalidade, sob a racionalidade da lei, suspeita-se de negros desígnios e segredos de guerras clandestinas. E eis que a libertação do homem não reside mais em sua libertação econômica como seu lugar privilegiado. Ela está no desejo não cerceado e na clareza projetada sobre este desejo. A partir daí pode-se seguir o encadeamento das consequências, a libertação do desejo movendo a lei e a obrigação [...] onde não se tem mais a necessidade de qualquer relação inter-humana, onde enfim as responsabilidades se rompem! [...] Tudo é permitido, nada é absolutamente interdito. Nada mais é interdito a respeito do outro.

Na verdade, o que temos é uma crise radical do *humano*, de dificuldade fundacional de dizer as “precisões” do ser humano. Os fundamentos do *humanismo* são paradoxalmente rachados e não simplesmente trincados; por essas afirmações de Lévinas, o *humano* dos *humanismos* só pode desabar na violência e no horror. A liberdade não justifica a si mesma e por isso nada do que procede dela pode ser assumido como *já* justificado. No mínimo, é uma colocação frágil e errônea do *humano*.

A visão crítica de Lévinas apreende que o *humanismo* ocidental nunca quis, de fato e de vez, duvidar dos “triumfos”, nunca soube compreender os fracassos nem pensar uma história para a qual os vencidos e perseguidos também pudessem prestar algum sentido, algum valor. A teoria política do Ocidente, na qual se inscrevem os maiores filósofos e sábios maiores – Platão a Hegel e Marx – não basta, segundo Lévinas, para o equilíbrio de uma *humanidade*.

É pelos efeitos que se operam na vida, no tempo, na história que se mede o valor do *humanismo*. Nós não temos paz; nós temos milenares lutas fratricidas, desprezo humano, terrorismo, desemprego e miséria contínua do Terceiro, Quarto, Quinto Mundos: temos o supremo paradoxo onde a defesa do homem e de seus direitos se inverteu em lógica da miséria do *humano*.

Esta consciência *nociva* não exprime somente uma contradição entre um certo projeto de cultura e seus resultados. Isto não é só o fracasso de um projeto especulativo e dialético de estilo hegeliano – projeto indiferente às guerras, aos assassinatos e aos sofrimentos porquanto eles são “necessários” ao desenvolvimento do pensamento racional e na formação dos conceitos cuja lógica e acabamento são o que importa. Não é só a decepção intelectual de um sistema desmentido pelas incoerências do real que é o drama da Humanidade. Não é nem mesmo só o risco de morrer que assusta a cada um. Há a angústia da possibilidade de se cometerem crimes mesmo lá onde os conceitos concordam. Há a angústia da responsabilidade que incumbe a cada um na morte ou no sofrimento do *outro*. Por detrás do perigo que cada um corre por si num mundo sem segurança, eleva-se a consciência da imoralidade imediata de uma cultura e de uma história.

Consciência moral que move Lévinas (1995, p. 143) a fazer aparecer um “outro lugar” de onde pode vir o pensamento de uma solução:

Pensando neste momento ético da nossa crise [...], pode-se perguntar se a paz não tem de responder a um apelo mais urgente que aquele da verdade e de início distinto do apelo da verdade [...]. Não se trata mais da

paz burguesa do homem que está em sua casa atrás das portas fechadas, rejeitando isto que, exterior, o nega; não se trata mais da paz conforme a unidade do Uno que toda alteridade atrapalha.

II. O Aporte Humano da Escritura

Uma vez colocado o problema do humano dentro do Ser do Ocidente e dentro da Filosofia *humanista* do Mesmo, acompanhamos agora o deslocamento do pensamento efetivado por Lévinas na direção das Sagradas Escrituras, onde acredita encontrar outra, nova e tão antiga fonte para o Sentido. Na verdade, trata-se de um encontro e também de um confronto nas concepções do humano, com todas as consequências filosóficas e práticas que daí decorrem.

Começemos esta parte com uma aporia levantada por Lévinas (1988, p. 155):

O eu humano significaria portanto, para o ser votado a ser, para o ser que não tem senão que ser, a possibilidade de interromper seu conatus essendi, a possibilidade de responder pelo Outro que, contudo “não o olha mais” e que não lhe é nada. “Tu não matarás”, isto é dizer “Tu amarás teu próximo”, estranha recomendação para uma existência chamada a viver a todo o preço.

O problema que se põe consiste em perguntar se o *sentido* equivale ao “esse” do Ser, se o sentido que em filosofia é sentido não é já uma restrição do sentido, se não é já uma derivação ou uma deriva do sentido. É preciso se perguntar se, para além da inteligibilidade e do racionalismo da identidade, da consciência, do presente e do Ser – para além da inteligibilidade *da* imanência – não se ouvem a significância, a racionalidade e o racionalismo *da* transcendência, se para além do Ser não se mostraria um sentido cuja prioridade, traduzida em linguagem ontológica, se poderia dizer *anterior* ao ser.

Esta “outra inteligibilidade” que não a da imanência, para Lévinas, encontra sua morada na Bíblia. Com efeito, “[...] A Bíblia é o Livro dos Livros onde se dizem as coisas primeiras, aquelas que deviam ser ditas para que a vida humana tenha um sentido” (Lévinas, 1982, p. 13). E mais: “No conjunto do Livro (Bíblia) há sempre uma prioridade do *outro* por relação a mim. É este o aporte bíblico em seu conjunto. A Bíblia é a prioridade do outro por relação a mim [...], sempre o outro passa antes. É [...] a dissimetria da relação interpessoal” (Lévinas, 1998b, p. 145).

Aqui, a nosso ver, está “toda” a filosofia de Lévinas: *a prioridade do outro por relação a mim e a dissemetria da relação* interpessoal. Todos os outros grandes temas de sua filosofia são desdobramentos, exigências, explanações, clareamentos do significado dessa conjunção: Alteridade e Dissemetria (ou também assimetria) vividas *noutra* Subjetividade. Por isso, a Bíblia (judia) – como depositária das “coisas primeiras” – não é simplesmente um particularismo étnico. A Bíblia alavanca um sentido do *humano* para todo pensamento humano, para toda a civilização, cuja autenticidade se reconhece na paz, no *chalom*, na responsabilidade de um homem por *outro*. Acontecimento espiritual que transborda o antropológico: recolocação em questão, através do *humano*, do *conatus essendi* do ser preocupado consigo mesmo e repousando em si. O Eu não é substância, sujeito da percepção e assim mestre daquilo que não é ele; não é aquele que “originalmente conhece”, que pode alcançar e possuir tudo. O Eu é “aquele” que é chamado imemorialmente a se dedicar ao próximo, ao primeiro que vem, qualquer desconhecido.

A partir daí, o saber, na Bíblia, possui um caráter derivado, o que não é nenhuma indignidade. A verdade não é da ordem do conhecimento, mas do acolhimento, na experiência do face a face (Lévinas, 1982, p. 71):

A experiência irredutível e última da relação me parece, de fato, estar noutra lugar: não na síntese, mas no face a face dos humanos, na socialidade, em sua significação moral. Mas é preciso compreender que a moralidade não vem como uma esfera secundária, sob uma reflexão abstrata sobre a totalidade e seus perigos; a moralidade tem uma força (portée) independente e preliminar. A filosofia primeira é uma ética.

Mas de uma ética que não se funda no saber, uma ética que acontece na e emerge da situação primeira dos homens que é a de ser sempre e desde sempre *diante* do Outro homem, o que exige, de imediato, a resposta ao Outro e a justiça. “Lembrar da Bíblia na justiça que ela traz [...] fiel ao seu imperativo original diante do rosto do outro [...] sem jamais ofuscar a unicidade do outro nem a misericórdia que ela exige” (Lévinas, 1988, p. 157).

A qualidade da justiça se funda na maneira como se concebe o *humano*. As Escrituras mostram um modo primordial do *humano* no qual o Infinito do *outro homem* e de Deus vem à ideia e apela para uma ultrapassagem da perseverança no ser, do individualismo de ser na direção do “tu não matarás”, “tu não serás indiferente ao outro”, “tu responderás ao outro cuidando dele”.

Com efeito, para Lévinas, “Tu não matarás” ou “Tu amarás teu próximo” é o cerne da Escritura. Ele não *proscreeve* somente a violência do homicídio; ele

diz respeito a um julgamento que vem de longe acerca de todos os nossos assassinatos lentos e invisíveis que acontecem *desde* os nossos desejos e nossos vícios; ele diz respeito a todas as crueldades visíveis, *desde* as nossas indiferenças acerca do próximo e do distante; ele diz respeito a todas as injustiças justificadas em nome do equilíbrio de nossos regimes sociais. Por isto Lévinas (1988, p.128-129) pode afirmar categoricamente: “No ‘tu’ deste mandamento o eu é apenas instaurado: ele é para o outro em seu centro o mais seu”. Isto significa a ruptura do Ser enquanto Ser no coração da última intimidade da identificação do eu ao “Si mesmo”; ruptura da imanência: o Outro passa, *vem* – porque já está – *antes* do Mesmo.

Em *realidade*, o assassinato é *possível*; mas ele é possível quando não se olhou o outro *na face*. A *impossibilidade* de matar não é real, ela é *moral*. “Tu não matarás” não se dá segundo o esquema de nossas relações habituais com o mundo: sujeito conhecendo ou absorvendo seu objeto. Ele não retorna ao ponto de partida, mutando em contentamento, alegria de si, em conhecimento de si; o “tu não matarás” inaugura o caminho *humano* do homem. O *outro* é o único ser que não se pode ser tentado de matar e de quem não é possível uma posse total. Esta tentação do assassinato e esta impossibilidade do assassinato constituem a visão mesma do rosto.

Assim compreendido, o “Tu não matarás” também não se reduz a uma simples regra de conduta. Ele aparece como o princípio do discurso ele mesmo e da vida espiritual. Desde então, a linguagem não é um sistema de signos a serviço de um pensamento pré-existente. A presença do *outro* em todo aqui e agora é um *Dizer*. Por isto que, segundo Lévinas, o *Dizer*, antes das palavras, é da ordem da moral antes de pertencer à ordem da teoria ou do discurso.

As Escrituras ensinam uma inteligibilidade da transcendência, que não é ontológica. A transcendência do *outro* e de Deus por relação ao Eu se mostra como Aquilo ou como Aqueles que a alma (do Eu) não pode conter; a transcendência não pode ser dita nem pensada em termos de Ser. E é, então, atrás do Ser que a filosofia só vê noite. E é também assim que “A exposição da significação ética da transcendência e do Infinito além do ser pode ser conduzida a partir da proximidade do próximo e de minha responsabilidade pelo outro” (Lévinas, 1998b, p. 116). Este é o caminho segundo Lévinas.

Isto significa: em primeiro lugar, que a relação ética é anterior à oposição de liberdades, à guerra. O rosto do meu próximo tem uma alteridade que não é alérgica, ela abre o além. Na relação ética o *outro* se apresenta ao mesmo tempo como absolutamente *outro*, mas esta alteridade radical por relação a mim não destrói nem nega minha liberdade como pensam os filósofos. Em segundo lugar, que a justiça feita ao *outro*, meu próximo, me dá de Deus uma

proximidade intransponível. Ela é tão íntima que a oração e a liturgia sem a justiça não são nada. O amor, ele mesmo, exige a justiça e minha relação com o próximo não saberia ficar exterior às relações que este próximo mantém com os terceiros. Em terceiro lugar, que a via que conduz a Deus conduz *ipso facto* – e não por acréscimo – na direção do homem; e a via que conduz na direção do homem nos reconduz à *educação* de Si.

O ensinamento da Escritura é, pois, a possibilidade de uma responsabilidade pela alteridade do *outro* homem, pelo estrangeiro sem domicílio nem língua, pela materialidade do faminto e do sedento, pela nudez de mortal sem defesa. Responsabilidade pelo *outro* ou separado de mim, pelo *fora* da comunidade que aparece como rosto de pedinte, rosto que já é pedido, mas também rosto de insubstituível e de único. Aí estaria, para Lévinas, o *universal* da Bíblia: a instauração da verdadeira justiça sob a responsabilidade pelo *outro*, por *todo e qualquer outro*.

III. Da Constituição da Subjetividade

A partir do exposto, Lévinas e seu pensamento estão, segundo nossa interpretação, perpassados por uma tensão radical entre as duas grandes tradições que constituem a nossa Civilização. Tradições que avançam proposições de mundo, de homem e de convivência humana em geral. Nessa tensão, Lévinas precisa andar como que sobre o fio da navalha. Com efeito, ele mesmo admite que, por um lado, “o discurso filosófico se faz em grego” (Lévinas, 1991, p. 241-242); mas, por outro lado, este discurso, que é totalizante, não esgota o sentido e o conteúdo – “a experiência” – que procedem do mundo bíblico. Além do mais, percebe que não é possível uma “nova” síntese que pudesse diluir a tensão e engendrar uma nova face da totalidade. A “nova via” do *humano* que Lévinas pretende alavancar inclui a permanência da tensão, num discurso que mantém a abertura “do começo ao sem-fim”; o discurso grego não dá conta da transcendência que a Escritura traz, mas pode dizer sem fim esta experiência de uma novidade tão antiga numa outra linguagem, a linguagem ética.

A partir da crítica ao Ocidente e da emergência do mundo bíblico, essa tensão pode ser ilustrada por duas quinas de *vocábulos* que expressam e orientam o devir de cada uma dessas tradições. De um lado: Razão, Verdade, Conhecimento (saber), Consciência e Liberdade, engendrando a *lógica* do discurso da totalidade na imanência do Mesmo (Idêntico, Uno), vivida como

apropriação ou preocupação por si mesmo. De outro lado: Alteridade, Responsabilidade, Justiça, Rosto, Infinito (transcendência), instaurando a *lógica do cuidar de qualquer homem*. Essas duas lógicas estão em tensão e são irredutíveis uma a outra. Como construir um “novo” discurso filosófico?

Segundo nosso entendimento, o discurso de Lévinas, a crítica ao Ocidente e a seu *humanismo*, a construção de seu próprio pensamento vão partir da referência bíblica, mas vão encontrar seu *leitmotiv* no problema da *Subjetividade*. A Subjetividade é o fio da navalha sobre o qual Lévinas se movimenta. Com efeito, a desconstrução dos fundamentos da Filosofia Ocidental, onde se lançam as raízes dos *humanismos*, mostrou que a sua lógica se exercitou historicamente, com todas as vicissitudes para o *humano*, pela Subjetividade, ancorada numa certa significação. Sinteticamente, a Subjetividade como identidade de si a si em esforço de ser pela apropriação que a razão e a liberdade podem conseguir para o Eu; é a lógica da *preocupação por si*. Por outro lado, a afirmação bíblica da prioridade do *outro* exige um “novo começo” para pensar a relação *inter-subjetiva*, a partir da lógica do *cuidado do outro*. O problema da Subjetividade é, então, o problema de andar sobre o fio da navalha de duas lógicas gerais e pode ser formulado assim: é possível cuidar do outro e ao mesmo tempo preocupar-se consigo mesmo?

Se for possível mostrar filosoficamente um outro sentido para a Subjetividade a partir do horizonte bíblico, então será possível também alavancar um *novo humanismo* e uma nova configuração histórica onde essas duas lógicas, sem se anularem e sem entrar em síntese, podem encontrar o seu sentido e o seu lugar. Esta nos parece a grande empreitada filosófica de Lévinas.

Em Lévinas, o discurso que aborda a Subjetividade e sua constituição passa por uma espécie de *via longa*, no sentido fixado por Ricoeur¹. Com efeito, diferentemente do que foi o Ocidente, onde a Subjetividade – normalmente assumida como racionalidade ou consciência – é posta como o *ponto de partida* do conhecimento, da verdade, em Lévinas, a verdadeira Subjetividade é *ponto de chegada*, no sentido de estar no outro extremo do processo, um processo que nunca se acaba. O caminho lévinasiano é na verdade um profundo deslocamento do problema para então encaminhar uma saída. Um deslocamento que vai implicar desde a saída do Ser até a afirmação da transcendência perpassando o *humano* pela entrada do *outro* no discurso como a presença primeira que vai implicar novo modo de portar-se do Eu.

1 Ricoeur, P. *Le Conflit des Intérprétations*. Paris: Seuil, 1969. Ver especialmente as páginas 283 a 329.

Segundo o nosso entendimento, a abordagem do problema da Subjetividade em Lévinas parece se dar num duplo movimento: movimento *ascendente* e movimento *descendente*. Esse duplo movimento também espelha o próprio dinamismo e o percurso de amadurecimento do pensamento lévinasiano.

A tematização do movimento ascendente da constituição da Subjetividade começa lá em 1935 quando Lévinas escreve *Da Evasão* e continua com *Da Existência ao Existente* e *o Tempo e o Outro* para chegar à altura de *Totalidade e Infinito* e *De Outro Modo que Ser*. O movimento ascendente é propriamente um movimento *de* transcendência do Eu que ascende *consigo mesmo* em três grandes momentos qualitativos: começa do *ente aí*, existindo (*identidade/apropriação/separação*); transcende com o *advento* do *outro* (*responsabilidade/cuidar do outro/subjetividade ética*); e “chega” ao *maximum* na *substituição* (dar a pele/pão da própria boca ou a vida/justiça de iguais).

Nesse sentido, o percurso “começa” da *identidade* de único, de existente que contrai a existência como acontecimento ontológico (hipóstase), de ente que passa a ter de se esforçar por ser e permanecer no Ser, como ente separado, solitário, tendo a “tarefa de ser” como a primeira responsabilidade, tarefa que se realiza pela apropriação do que há no mundo para a *fruição* própria. O advento do ente é o acontecimento em que o verbo inominável de Ser se muda em substantivos e inaugura o trágico da existência como a solidão monádica do existente, identidade encarcerada em si mesma, eu atado ao *si mesmo* e lançando mão do que há no mundo *para si*. O poder viril do existente sobre o mundo não consegue ultrapassar a sua solidão, nem pelo corpo, nem pela razão, sendo *num* permanente presente e, como tal, incapaz de tempo. Tudo parece proceder de um eu que tudo domina e volta a si.

É o desconhecido da morte, segundo Lévinas, que em primeira mão arranca o existente de sua solidão, mas não a resolve. O sujeito está em relação com o que não vem dele e diante do qual os seus poderes de domínio experimentam o limite. A morte se apresenta como o absolutamente outro de si diante do qual a atividade do sujeito vira passividade: o sujeito já não é sujeito. O acontecimento da morte, inabarcável, abre o tempo para o sujeito e abre também a sua solidão em si.

O discurso filosófico do Ocidente não vai além dessa Subjetividade fechada em si. Não vai além inclusive porque no mais das vezes a morte é escamoteada como tema e como realidade. O discurso do Ocidente é aquele da apropriação de tudo, da articulação dessas apropriações numa totalidade em permanente nostalgia do retorno ao Mesmo, num prolongamento e ampliação máxima (até onde consegue) do poderio do existente diante do mundo e retornando sempre a si. Por isso o tempo aí vivido é sincrônico e não há lugar para a transcendência.

Certamente Lévinas reconhece – pois ele mesmo afirma – a importância desse momento da Subjetividade, pois ali aparece o caráter do único, do separado, decisivo para a entrada da alteridade e seu reconhecimento como outro *absolutamente*. A questão é se a inteligibilidade da vida humana no mundo se esgota nessa esfera da produção da identidade, se os efeitos de violência e de injustiça historicamente produzidos pela lógica subjacente podem ser justificados e se o *humano* se esgota nessa esfera de saber-poder. Até aí é ainda permanecer na esfera do Ser, de onde Lévinas espera sair.

É então que começa a falar *filosoficamente* o mundo bíblico em Lévinas, a partir de onde começa um “segundo momento” da constituição da Subjetividade, momento que transcende e procura dar o sentido ao próprio “esforço por ser” na produção da identidade. Agora é a vez e a hora da entrada decisiva da *alteridade* no cenário do discurso. A pergunta é pela *situação primeira da linguagem*, pelas experiências que Lévinas chama de “pré-filosóficas”, pela fonte do sentido, que inclui o sentido de ser.

Para Lévinas, o advento do *outro*, como irrupção “sem contexto”, é o acontecimento por excelência. Com efeito, a entrada do *outro* no face a face é simplesmente a entrada do Infinito no tempo, uma presença que me ultrapassa, não cabe em mim, não redutível à minha identidade de Eu: o *outro* é transcendência. Não há critério em mim para medir o *outro* e isto indica a ausência de uma “pátria comum” a partir de onde fosse possível uma síntese relacional. A irrupção do outro traz a “desmedida” da identidade, é o acontecimento da exterioridade ela mesma.

A irrupção do rosto no face a face abre o Eu de sua solidão e o põe numa situação em que não pode esquivar-se da *resposta ao outro*; certamente pode esquivar-se do *outro*, mas não de responder, mesmo que a resposta seja “virar o rosto” noutra direção. Esta é a *experiência primeira da linguagem*: o *outro* irrompe como rosto e é um Dizer de si pelo simples fato de ser-em-face de mim. O Eu acostumado a se apropriar de tudo encontra agora a extenuação de seus próprios poderes, pois aqui e agora trata-se de se medir pelo Infinito. O Infinito na nudez do rosto opõe uma *resistência* a qualquer redução, incluindo a pretensão de “engolir” o *outro* no conhecimento *sobre* ele. É esta resistência do Outro ao Mesmo que constitui o fracasso da filosofia (Lévinas, 1994, p. 69).

Diante do Eu abrem-se as duas possibilidades-limite: ou matar o *outro*, ou acolher o *outro*. Mas, a nudez do rosto interdita o assassinato como se uma voz no rosto ressoasse de um passado imemorial e dissesse ao Eu e às suas potências “tu não matarás”. O rosto, como revelação do Infinito do *outro* no face a face, e a iminência da resposta ao *outro* em forma de acolhimento mostra

que a responsabilidade pelo *outro* vem inaugurar um “outro tempo” da Subjetividade: o estar às voltas com o *outro* em acolhida é o que vai dizer “quem é que sou Eu”. Noutras palavras, é o cuidado do *outro* que dá o *conteúdo* ao Eu, fazendo ultrapassar o *interesse para si* em desinteressamento, o que constitui a *subjetividade* ética. O Eu é um *hospedeiro* do *outro*.

A transcendência da Subjetividade ética definida pelo *cuidado do outro* vai se dar, como outro momento de ascendência, pela *substituição*. A substituição é o cume da responsabilidade na Subjetividade, é simplesmente incluir o *outro* de tal forma em mim mesmo como se ele viesse morar debaixo de minha pele e pode incluir o “tirar o pão da própria boca” para dá-lo ao *outro*. E mais, a substituição pode implicar ter de expiar até mesmo as faltas do *outro* e morrer em seu lugar. Nesse sentido, a substituição é a *elevação* máxima possível ao homem, a sua santidade, a configuração suprema da Subjetividade, o “altruísmo total” (Lévinas, 1994, p. 81). O Eu é um *refém* do *outro*.

A situação do face a face onde se joga a moralidade do homem como resposta de acolhimento ao *outro* é onde se dá o *humano*, mas ainda não é todo o *humano*. O movimento de ascendência continua, mediado por um movimento de retorno. Com efeito, segundo Lévinas, o encontro do Eu com o *outro* põe o Eu diante da desmedida do *outro* e também diante da necessidade de justificação de Si. Ao remontar ao fundamento de si, a identidade do Eu não consegue se autojustificar porque o “círculo” atrás de si não consegue se fechar. A liberdade aparece desnuda e impotente porque ela se vê como não podendo ser a sua própria origem; descobre que há uma *anterioridade* na qual ela mesma se funda e, com ela, o próprio Eu. O movimento de ascendência “chega”, então, à “situação de criaturalidade” onde o Eu encontra a razão de ser da sua preocupação em ser e de sua responsabilidade pelo *outro* como investidura (ambiguidade da criatura). A posição no Ser, em última instância, não é *auto*-posição do Eu no Ser como ente; a posição no Ser de uma multiplicidade heterogênea de entes que existem remontam à Criação, que, segundo Lévinas, é criação *ex nihilo*, criação como ato criador de um Criador que, em sua Infinitude, permanece separado e, como tal, não se esgota na obra criada. A Subjetividade descobre-se como *criatura*, criatura posta, criatura anárquica vinda de *antes* de Si.

O movimento ascendente da Subjetividade que remonta a um passado imemorial da criação, mas sem poder apreendê-lo, abre o movimento *descendente* da Subjetividade como movimento *da* transcendência. Neste movimento, a Subjetividade como que *desce* clareada – Lévinas usa a noção de “inspiração” – ao aqui e agora de cada relação com o *outro* e realiza – encarna – a investidura recebida na mesma criação de *testemunhar* o Infinito na responsabilidade pelo *outro*.

Em *Liberdade e Mandato (Commandement)* parece-nos que a noção de eleição é o eixo deste movimento descendente: o Infinito/Criador cria a heterogeneidade múltipla dos entes separados e únicos com sua preocupação de ser – anterioridade ao e do sujeito determinante. A criação do homem traz nele mesmo a investidura de uma eleição intransferível de responder ao “onde está teu irmão?”; em cada resposta aqui e agora do face a face, o Eu, sob inspiração do Infinito que deixa sua “pegada” em cada rosto, como que relembra e atualiza a investidura imemorial e dá testemunho do Infinito cuidando do *outro*.

O interdito de não matar e o mandamento de cuidar do *outro* remontam, assim, a um princípio *an-árquico*, ao sem princípio, ao fora do tempo. Embora a eleição “venha junto” com a criação mesma como algo irremovível, a mesma criação traz no Eu a liberdade de dizer *não* ao *outro*; por isto, para Lévinas (1971, p. 88), “o milagre da criação consiste em criar um ser capaz de moral” (olhar descendente de Lévinas). O caráter de eleição, que antecede a potência da liberdade, configura em cada homem (a cada vez um Eu único) a assimetria do cuidado do *outro* em três sentidos: o *outro* é assimétrico a mim por ser infinito e um infinito a ser cuidado, pois “os homens são parecidos, mas não são os Mesmos” (Lévinas, 1994, p. 113); o cuidar do *outro* diz respeito unicamente a mim e a minha eleição, fazendo da minha responsabilidade algo exclusivo e intransferível; se por minha eleição cuido do *outro*, não posso esperar que o *outro* cuide de mim – em recíproca – porque o cuidado que ele possa ou não ter pelos *outros* é uma questão única e exclusivamente dele e de sua eleição.

Os dois movimentos se encontram, se cruzam e se realizam no encontro com a alteridade, do *outro* como rosto *em frente* de mim e não ao lado de mim. Pela investidura do caráter de eleito, o Eu como que olha para o atrás de si e para baixo de onde lhe vem a lembrança que nunca termina do mandamento; pela responsabilidade diante do *outro* homem, o Eu como que olha para frente e para cima acolhendo o Infinito que passa a morar em mim sem caber em “mim” mesmo. O tempo é vivido diacronicamente; e a Subjetividade é vivida e constituída pelo *serviço ao outro* e não como o resultado da apropriação: tu és eleito para amar teu próximo; “Tu amarás teu próximo, isto é teu ti mesmo” (Lévinas, 1988, p. 128).

Se é certo que podemos surpreender em Lévinas esses dois movimentos pelos quais a Subjetividade se faz e se diz, é certo que para ele o primeiro tem prioridade. Em *Transcendência e Altura*, respondendo a Jean Wahl, o mesmo Lévinas esclarece: “[...] eu não gostaria de definir nada a partir de Deus porque é o humano que eu conheço. Assim, em Lévinas (1994, p. 114), é Deus que eu posso definir pelas relações humanas e não o contrário (olhar ascendente).

Os traços verdadeiramente *humanos* da Subjetividade não podem, pois, ser dissociados da responsabilidade; a cada vez que o Eu deixa a responsabilidade ultrapassar os limites de sua liberdade, ele advém à sua *humanidade*; a cada vez que o Eu consente em adiar a satisfação do seu interesse para estender a mão ao *outro* em sua necessidade e urgência, a afecção pelo Bem inscrita desde a criação como devotamento ao *outro* se realiza como *o humano em mim*. Em síntese, “o um-pelo-outro” é a estrutura do sujeito *humano*. O que equivale a dizer que “[...] o eu se identifica com a moralidade” (Lévinas, 1971, p. 93).

E como fica a questão da “justiça de Ser”? Até aqui, nesse movimento duplo de constituição da Subjetividade, temos a colocação da responsabilidade *pelo outro* se antepondo em importância à *preocupação por si*; se o cume da resposta de *cuidado ao outro* é a substituição *pró-vocada* por um rosto que me lembra minha eleição imemorial, será que *pode* ou *quando* pode entrar e ter lugar a minha *preocupação por mim*?

Para Lévinas, as relações humanas são plurais e, como tal, não são o tempo todo relações de face a face, onde o Eu é como que o refém do *outro* pela resposta de acolhida assimétrica que lhe deve endereçar. O devotamento a um *outro* pode muito bem implicar a injustiça ao um *outro* outro. A entrada do *terceiro* é a passagem para a vida em sociedade em que o amor a um demanda a justiça a *todos* os outros. A passagem do amor à justiça começa pela necessidade de comparar o *outro* ao terceiro e de refletir sobre a *igualdade* entre as pessoas; é necessário tomar em conta todos os outros, resistir a Um para salvar o *outro*, escolher entre eles e considerá-los como iguais. A responsabilidade infinita precisa da sabedoria para não se tornar injusta: este é para Lévinas o ato de nascimento do político. Isto significa simplesmente em andar na contramão das principais teorias políticas do Ocidente, principalmente a de Hobbes e a de Rousseau: o político não nasce por conta da necessidade de controlar a violência generalizada, nem de fazer contrato para salvaguardar os interesses de cada um numa “vontade geral”.

Com efeito, Lévinas (1999, p. 201) diz que “Na proximidade do outro, todos os outros-enquanto-que-o-outro me obsecam e já a obsessão grita justiça, reclama medida e saber, é consciência”. A organização da pluralidade humana, de uma comunidade de cidadãos, passa pela mediação de instituições, fundamentalmente pela constituição do Estado (Republicano). Mas a legitimidade do Estado não se assenta e não vem pelo *acréscimo* de ser que favorece a cada um e sim pelo índice de igualdade e justiça que promove a todos como exercício de uma sabedoria que *encarna a responsabilidade infinita de cada um*

por todos. Uma cidade *humana* pressupõe como fato original a fraternidade, “um irmão guardando seu irmão”; quando o Estado vela sobre esta fraternidade ele realiza a sua razão de ser; fora disso é a ditadura contra o *humano*. E a fraternidade exige por parte do Estado um tratamento igual para todos, sem o que a própria fraternidade fica comprometida. Juízes e tribunais também são necessários e com o mesmo *telos*: velar para que a responsabilidade não se transforme em injustiça contra o terceiro. Salvaguardar a justiça: eis toda a tarefa do Político em Lévinas. Se esta tarefa não se cumpre, a insurreição não é apenas legítima, mas um dever moral de cada homem.

Uma vez que entra o terceiro na relação entra também a *preocupação por mim*. Preocupação de mim por mim? Segundo nosso entendimento, a resposta de Lévinas é *não*. A preocupação por mim não deve ser a preocupação *minha* porque, desde que o Estado emerge fundado na necessidade de dar sabedoria ao exercício da responsabilidade de cada um, cabe ao Estado regular a justiça para todo terceiro. E eu, eu sou o terceiro de todos aqueles com quem não estou numa relação de face a face, assim como eles são meus terceiros. O Estado deve velar para que a justiça também se realize *em meu favor*, porque, nesta esfera, eu sou “igual” ao *outro*, com o direito de ser, numa justiça igual. O Estado *deve fazer-ser-a-todos*, a mim também.

Temos, pois, que cada face a face é a referência de todo acontecimento intersubjetivo enquanto acontecimento ético, porquanto a responsabilidade antecede à liberdade e faz da “*preocupação com o outro*” a referência última de toda relação. Eis como é cortante e tenso “o fio da navalha”: em última instância, o Estado deve ser justo e guardião da igualdade para que cada homem, em seu face a face, *possa-ser-para-cuidar-ainda-melhor-do-outro-em-si*. Mas isto ainda não basta: para que a Subjetividade advenha votada ao *outro*, é preciso um *trabalho da vida interior*, uma *educação* para a acolhida do *outro* como Infinito, de *pró-vocação* da liberdade, para “preparar” o terreno interior onde o *outro* possa vir fazer morada. Por isto, em *Totalidade e Infinito*, Lévinas (1971, p. 270) afirma categoricamente: “Para opor uma liberdade interior ao absurdo e à violência é necessário ter recebido uma educação”. Para tanto, outras instituições são necessárias além do Estado e, a princípio, *com a ajuda do Estado*.

Conclusão

No discurso filosófico de Lévinas, o ser humano como Subjetividade é o fio da navalha onde se passam, se cruzam e se transpassam a *lógica da apropriação para si* e a *lógica do cuidado do outro*. Por um lado, se o Eu se inclinar *predominantemente* para o lado da *preocupação por si*, a navalha vai continuar ferindo o *outro*, muitas cabeças vão rolar, muitas barrigas ficarão vazias, muitos pés serão atrofiados, uma humanidade viverá alienada. A história real com suas violências múltiplas já é *demais* para mostrar no *que* vai dar. Por outro lado, se a navalha se inclinar *predominantemente* na direção do *cuidado do outro*, o mesmo fio da navalha perde o corte sem perder o poder de dividir a cada Um o que lhe é essencial e necessário, no que Eu estou incluído.

Isto implica dizer que, em última instância, *só o homem pode estancar/fazer-parar* a violência, a violência que sempre brota no Si e vai adiante nas instituições, inclusive na *força* do Estado. A redenção – palavra tão cara a Lévinas – só tem chances de acontecer se *o outro*, se o outro *sofrer*, se *o outro sofrer de cuidado infinito*: redenção do *outro*, redenção de Si, redenção da história, redenção da humanidade.

A *maneira* de conduzir o fio da navalha na relação das duas lógicas presentes na Subjetividade é a reciprocidade *na transcendência*: a transcendência, a *experiência* da transcendência é o *anterior* que serve de razão-de-ser à reciprocidade; a reciprocidade é *como* a transcendência se realiza no tempo, ou a face do devir da transcendência. Por isto que a justiça social já está implicada na irrupção de qualquer rosto: a justiça efetiva a um rosto só o é se ele e ela abrem à Humanidade, a todo rosto. Então, a justiça é a “segunda pegada” do Infinito que descubro revelado *na* sua pegada em cada rosto, como as pegadas do Infinito no tempo. Assim, a justiça é uma *distância* que reciprocamente percorremos mas que nunca finda porque, em última instância, ela é um mandamento aquém da origem, da Transcendência.

Desde o *dito* de Lévinas, Eu Sou uma morada, única, Eu. Nessa morada, a porta ao *outro* fica sempre aberta e o *outro* tem a chave. Mas como pode o *outro* caber no “cômodo estreito” de mim mesmo? E, contudo, mesmo não cabendo e permanecendo *outro*, ele pode vir morar em mim. Isto pode ser “um pouco demais” para o Pensamento, para aquilo que ele pode em seu *dito*; é a *situação contínua* do filosofar: o Dizer permanece *com* e *antes* dele. E se o *outro* se afastar de mim, precisarei ir atrás dele, não para tomar a chave, mas por *causa dele*, para que ele volte. Neste e por este percurso de cuidado, Eu realizo e chego *a* mim mesmo e *em* mim mesmo como *humano*, com meu “direito de ser”.

Assim, fazendo uso de metáfora – tão heurística para Lévinas, Ricoeur e tantos – afirmamos simplesmente: “A fonte ninguém vê, nem entra nela; só vemos o ‘olho’ da fonte como ‘olho d’água’ e vemos as suas águas que bebemos mesmo quando não vemos, águas que formam os rios, águas nas quais nos banhamos. Quem cuida da fonte e da extensão de suas águas já cuida um tanto do que a humanidade ainda vai beber”. Quem cuida dos outros, encontrará a água do sentido que fará a Si mesmo viver. Eis um *humanismo outro*, do *Outro* homem.

Referências bibliográficas

- Derrida, Jacques. *Adiós a Emmanuel Lévinas*. Trad. de Julián Santos Guerrero. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- Lévinas, Emmanuel. *Da Existência ao Existente*. São Paulo: Papyrus, 1998a.
- _____. *De Outro Modo que Ser, o más Allá de la Esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- _____. *Éthique et Infini*. Paris: Arthème Fayard e Radio-France, 1982.
- _____. *De Dieu qui Vient à l’Idée*. Paris: Vrin, 1998b.
- _____. *Totalité et Infini: essai sur l’extériorité*. Paris: Kluwer Academic, Le Livre de Poche. Original édition, 1971.
- _____. *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michel, 1976.
- _____. *Altérité et Transcendance*. Montpellier: Fata Morgana, 1995.
- _____. *A l’Heure des Nations*. Paris: Éditions de Minuit, 1988.
- _____. *Liberté et Commandement*. Montpellier: Fata Morgana, 1994.
- Ricoeur, P. *Le Conflit des Interprétations*. Paris: Seuil, 1969.