

O CONCEITO DE RESPONSABILIDADE PARA ALÉM DO SER EM LEVINAS

THE CONCEPT OF RESPONSIBILITY BEYOND BEING IN LEVINAS

José Tadeu Batista de Souza¹

Recebido em: 10/2018

Aprovado em: 11/2018

Resumo: O conceito de responsabilidade é um componente constitutivo do pensamento de Levinas. Está presente nas principais obras, ocupando posição destacada nas exposições de temas ao longo de sua produção teórica. Ele faz parte do acervo categorial com o qual Levinas explicita suas principais teses filosóficas. É um dos principais conceitos por ele utilizado para colocar em questão intuições basilares da filosofia tradicional, como por exemplo, a ideia de ser, ser em ato, essência, sujeito, consciência, liberdade e, sobretudo, a convicção de que o pensamento é capaz de exaurir o sentido da verdade, da exterioridade e da alteridade. Por outro lado, é com o conceito de responsabilidade que articula várias categorias para explicitar a sua concepção antropológica e o seu destino ético. Do ponto de vista antropológico, coloca em questão a definição Ocidental de homem como animal racional, capaz de sintetizar a pluralidade do real na interioridade da consciência. Quanto à ética, manifesta a recusa de ser considerada como um tema, às vezes secundário, da tematização filosófica. Propõe que a vitalidade da razão seja direcionada na perspectiva da pergunta pelo sentido do humano e na consideração da ética como filosofia primeira. Pois é a ética que comanda a obra da verdade e, por estar para além da “visão e da certeza”, delinea a condição do outro enquanto diferente e inabarcável. O presente texto intenciona apresentar as reflexões de Emmanuel Levinas sobre a categoria de responsabilidade presente no argumento da obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Será feita a tentativa de por em evidência que a compreensão levinasiana da responsabilidade tem uma perspectiva bem diferenciada das proposições tradicionais. Ele sugere uma alternativa diferente às formulações tradicionais, por julgá-las ineficazes, assimiladas como eventos teóricos produzidos por processos de racionalidades arraigados nas formalidades lógicas e abstratas. Levinas propõe compreendermos a responsabilidade para além do ser como elemento constitutivo e definidor do sentido ético do humano.

Palavras-chave: Levinas. Ética. Alteridade. Responsabilidade.

Abstract: The concept of responsibility is a constitutive component of Levinas' thinking. He is present in the main works, occupying a prominent position in the expositions of themes throughout his theoretical production. It is part of the category collection with which Levinas explains his main philosophical theses. It is one of the main concepts he uses to call into question basic intuitions of traditional philosophy, such as the idea of being, being in action, essence, subject, consciousness, freedom and, above all, the conviction that thought is capable of exhausting the sense of truth, exteriority and otherness. On the other hand, it is with the concept of responsibility that it articulates several categories to make explicit its anthropological conception and its ethical destiny. From the anthropological point of view, it questions the Western definition of man as a rational animal, capable of synthesizing the plurality of reality in the interiority of consciousness. As for ethics, it manifests the refusal to be considered as a theme, sometimes secondary, of the philosophical thematization. It proposes that the vitality of reason be directed in the perspective of the question of the meaning of the human and in the consideration of ethics as the first philosophy. For it is the

¹ Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: jtadeuoli@hotmail.com

ethics that commands the work of truth and, being beyond the "vision and certainty," delineates the condition of the other as different and unfathomable. The present text intends to present the reflections of Emmanuel Levinas on the category of responsibility present in the argument of the work *Other than to be* or beyond the essence. An attempt will be made to emphasize that the Levinasian understanding of responsibility has a very different perspective from traditional propositions. He suggests a different alternative to traditional formulations, judging them ineffective, assimilated as theoretical events produced by processes of rationalities rooted in logical and abstract formalities. Levinas proposes to understand the responsibility beyond being as a constitutive and defining element of the ethical sense of the human.

Keywords: Levinas. Ethic. Otherness. Responsibility.

Introdução

A nossa reflexão sobre a categoria da responsabilidade no pensamento de Emmanuel Levinas dirige-se, privilegiadamente, aos jovens filósofos e àqueles que ainda não tiveram acesso à filosofia desse pensador lituano-francês. Trata-se de um pensador nascido na Lituânia, em 1906. Na época, esse país pertencia à Rússia. Levinas foi radicalizado cidadão francês nos anos trinta. Como cidadão francês participou na condição de soldado da Segunda Guerra Mundial, na qual ficou preso por cinco anos em um campo de concentração. Essa foi a sua segunda experiência de guerra, pois já tinha sofrido seus horrores como criança, da Primeira Guerra Mundial, que fez com que sua família migrasse para Ucrânia.

Sua formação filosófica foi marcada pela Fenomenologia de Edmund Husserl, sobre a qual fez a sua tese de doutorado com o tema *Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*, e por pensadores representantes ou próximos do pensamento Judaico como Martin Buber, Franz Rosenzweig e tantos outros fortemente marcados pela tradição cultural judaísta, principalmente o Talmude.

É muito importante considerar-se que a filosofia de Levinas constitui-se densamente por duas tradições culturais bem diferentes: a tradição do pensamento Grego e a Judaica. As duas vertentes de pensamentos se fazem presentes em toda sua obra, tanto em artigos temáticos quanto em textos sistemáticos. A partir dessa dupla fonte, ele elaborou suas teses e várias categorias, até então, desconhecias pela racionalidade filosófica do Ocidente. A sua tese principal e as categorias propostas, para apresentar a "ética como filosofia primeira", não obstante à perplexidade, desperta interesse em várias áreas do conhecimento científico e acadêmico pelo mundo todo.

A categoria da alteridade como horizonte de preocupação às elaborações teóricas e redimensionamento de práticas e modos de agir constitui-se em lugar hermenêutico para reformulação e mudança de perspectiva em vários campos de saberes. Muitas categorias já

bastante conhecidas do repertório da filosofia tradicional foram e são reinterpretadas na perspectiva do pensamento levinasiano.

Refletindo sobre a história no século XX, ele fez algumas constatações que podem apontar para uma linha de interpretação possível da sua ideia de responsabilidade. Em primeiro lugar, ele constatou que foi um século no qual o pensar Ocidental viu, no seu percurso, estabelecerem-se várias formas de sofrimento e do mal. Disse:

século que, em trinta anos, conheceu duas guerras mundiais, os totalitarismos de direita e de esquerda, hitlerismo e stalinismo, Hiroshima, o goulag, os genocídios de Auschwitz e do Camboja. Século que finda na obsessão do retorno de tudo o que estes nomes bárbaros significam. Sofrimento e mal impostos de maneira deliberada, mas que nenhuma razão limitava na exasperação da razão tornada política e desligada da ética (LEVINAS, 1997, p. 136).

É claro que todos esses acontecimentos significam o horror e o sofrimento de inocentes no seu nível mais alto possível. No entanto, segundo ele, “o holocausto do povo judeu, sob o reino de Hitler”, pode ser considerado o modelo do “sofrimento humano gratuito em que o mal apareceu no seu horror diabólico” (Idem).

A recorrência a esses terríveis acontecimentos não significa somente uma chamada para tomar a sério a história e a historiografia nem a recusa de interpretá-los como “sentimentos subjetivos”. O que se vislumbra é a consideração do sentido que esses acontecimentos tiveram e podem ter para nós hoje, que vivemos mais de um quarto do século XXI.

O texto tem por meta expor a categoria da responsabilidade, a partir de sua obra *De outro modo que ser ou para além da essência*, publicada em 1974. Não temos a pretensão de articular a temática na obra referida como um todo. O conceito em questão será apresentado, considerando-se somente a exposição do argumento, capítulo I intitulado: *essência e desinteressamento*. O nosso objetivo não é fazer uma análise minuciosa com o rigor que a sua importância demanda no pensamento do autor. Nosso intuito é somente articular as principais ideias e fazê-las convergir em torno desse conceito. Em um primeiro momento, será feito o esforço de tecer a argumentação em torno da ideia de responsabilidade para além do ser. No segundo momento, a reflexão será articulada em torno da ideia de responsabilidade como dizer a outrem.

Responsabilidade para além do ser

As reflexões de Levinas, sobre a categoria da responsabilidade, aparecem na obra *De outro modo que ser ou para além da essência*, logo na exposição do argumento, em que tenta explicitar a sua compreensão do sentido de “para além da essência”.

É importante ter-se presente que o registro de “para além da essência” expressa, de algum modo, as intuições basilares do pensamento do autor, presentes na sua obra com outros registros, como *Da evasão*,² em 1935. Em 1961, na obra *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*, que representa a sua primeira grande síntese dos escritos anteriores e também o torna conhecido ao grande público da investigação filosófica, ele usou, nas conclusões, a fórmula “Para além do ser” (*Au-delà de l'être*). No contexto dessa obra, ele pôs em evidência a tensão entre o primado do ser a exterioridade. Em poucas palavras, ele formulou proposições que significaram, à filosofia Ocidental, um verdadeiro terremoto, ou seja, colocou em questão a convicção de que o pensamento tematizador seja capaz de exaurir a plenitude do sentido da relação com a exterioridade. Disse Levinas: “A tematização não esgota o sentido da relação com a exterioridade” (LEVINAS, 1971, p. 336.). Admitiu que a objetivação não tivesse na “contemplação impassível” seu único modo de descrição, mas pode ser uma relação com o concreto da coisa ou com o sólido, como já tinha pensado Aristóteles.

Ora, o que é sólido não se limita às determinações do olho contemplador, também são impregnadas pelo tempo que o perpassa, marcando sua condição de ser em uma espécie de permanência de “preenchimento do tempo vazio”. É notório o esforço do autor em propor uma noção de exterioridade refratária ao pensamento abstrato com a pretensa intenção de reduzi-la à sua imanência, nivelando o pensamento e o pensado. A noção de separação presente ao longo da obra quer justamente assegurar ao sujeito que pensa e o que é pensado não habitarem no mesmo lar. Por conseguinte, as condições da relação têm que ser bem delimitadas. No caso aqui, o sujeito cognitivo não pode pensar objetivamente à exterioridade, mas somente desejá-la. O desejo configura uma relação em que ambos os polos guardam suas especificidades. A exterioridade que se recusa a ser tema deixa-se desejar. O sujeito que dela está separado não encontra razões para se preocupar com ela. Portanto a impossibilidade do tematizável e do tematizador constitui um modo de existência que tem um sentido diferenciado para além dos ditames da totalidade. Quer dizer, o sentido do existir “pode ir além do ser” (LEVINAS, 1971, p. 336), disse Levinas. Em suma, ele anunciou que as relações plurais que podem acontecer na prática da justiça, na abertura bondosa do “ser para outrem”, ensejam modos de ultrapassamento

²Texto publicado no periódico francês, *Pesquisas Filosóficas*, v. V, 1935-1936. Posteriormente esse texto foi reeditado com introdução e anotações por Jacques Rolland, em Montpellier pela Fata Morgana, em 1982.

do ser. Assim, estabelecer relação com a exterioridade, com o outro, é uma maneira de experimentar e dar visibilidade ao ultrapassamento do ser a partir dele mesmo.

No prólogo da obra *Humanismo do outro homem*, escrito em 1972, publicado em 1974, a fórmula aparece com o registro de “*o inatual*”. Ali ele explicitou o seu sentido dizendo:

O inatual significa, aqui, o outro do atual, e não a sua ignorância ou negação; o outro daquilo que se convencionou chamar, na alta tradição do Ocidente, ser-em-ato (seja qual for a fidelidade ou infidelidade desta fórmula ao espírito da noção aristotélica que ela pretende traduzir); não só o outro do ser-em-ato, mas também de sua corte de virtualidades que são potências; o outro do ser, do esse do ser, da gesta do ser, o outro do plenamente ser –plenamente a ponto de transbordar! – que o termo em ato enuncia; o outro do ser em si – o intempestivo que interrompe a síntese dos presentes a constituir o tempo memorável (LEVINAS, 1993, p. 12).

Na atualidade do ato, o que tem importância é a presença do próprio ser, possibilitada pelo sujeito. Foi dessa presença atual que todo pensamento filosófico, como forma de inteligibilidade, fez o lugar do que pode ter sentido. Levinas intencionou interferir nesse modo de pensar fundado na atualidade do ser e propôs outro lugar, no qual não fosse possível a síntese dos outros diferentes nem a sua contemporaneidade. Sugeriu a proximidade com o outro, “um-par-o-outro como guardião do seu irmão, como responsável pelo outro” (LEVINAS, 1973, p. 15), o novo lugar de inteligibilidade e, por isso, fonte do sentido. Isso evidencia que, para ele, o que mais importa é pensar a humanidade do humano diluída e obscurecida pela formalidade abstrata em que se encontra no sistema do ser sempre atual.

No texto de 1974, que é foco de nossas considerações, o seu esforço é deixar claro o seu entendimento sobre a passagem do ser para “o outro do ser”. Não se trata de pensar outro modo de ser, mas de uma instância que signifique uma diferença radical do ser. Na primeira linha de abertura do texto ele já indica essa diferença dizendo: “se a transcendência tem um sentido, ela não pode senão significar o fato, para o acontecimento do ser – para o esse – para a essência, de passar ao outro do ser” (LEVINAS, 2011, p. 25).

No entanto, ele preveniu para que não seja compreendido o outro do ser como o nada. Se assim fosse, no seu julgamento, ainda se ficaria no plano do primado ontológico. Pois, no seu entendimento, o ser e o não ser fazem parte de um jogo ou de uma dialética de mútuo esclarecimento de modo que redunde na “determinação do ser” (LEVINAS, 2011, P. 25). Para afastar o perigo dessa perspectiva de compreensão ele disse categoricamente: “o enunciado do ser – do de outro modo que ser – pretende enunciar uma diferença para além daquela que separa o ser do nada” (LEVINAS, 2011, p. 25-26).

No momento em que Levinas pretende explicitar a “responsabilidade por outrem”, percebe a necessidade de situar a questão na sua relação com o ser e o tempo. Recorrendo ao legado kantiano, que afirmou o primado do tempo e do espaço, ele afirmou que “o de outro modo que ser não pode situar-se numa qualquer ordem eterna arrancada ao tempo” (LEVINAS, 2011, p.30). Na impossibilidade de reivindicar uma subjetividade que possa ser responsável fora do tempo, pesou também na necessidade de postular a temporalização do tempo que mantivesse a ambiguidade de significar simultaneamente “o ser e o nada e o para além do ser”. No entanto, propôs que o além do ser e o não ser significasse uma diferença radical “em relação ao ser e o nada”. Está em questão com isso o sentido do estatuto da ideia de diferença, pois o tempo pode significar a essência e a sua própria manifestação: “o tempo é essência e mostra da essência” (LEVINAS, 2011, p.31). Até mesmo o que ele chamou de “diferença do idêntico”, que se dá no fluxo temporal, pode ser manifestação.

Então, pode-se perguntar: qual é noção de tempo que será capaz de comportar o “para além do ser e do não ser”? Em uma sublime síntese, Levinas apresenta o que pode ser representativo do modo de compreensão hegemônico do tempo na filosofia Ocidental e aponta uma perspectiva de resposta à questão formulada:

Na sua temporalização, onde nada se perde pela retenção, pela memória e pela história, onde tudo se apresenta ou se representa, onde tudo está consignado e se presta à escrita, ou se sintetiza ou se reúne, como diria Heidegger, onde tudo se cristaliza ou paralisa numa substância, é necessário que na temporalização recuperável, sem tempo perdido, sem tempo a perder e onde se passa o ser da substância – seja assinalado um lapso de tempo sem retorno, uma diacronia refratária a toda sincronização, uma diacronia transcendente (LEVINAS, 2011, p. 31).

Fica evidente, nas palavras do autor, a tensão entre duas perspectivas de consideração da categoria de temporalização: uma, que pode ser denominada de sincrônica, que se efetiva como um movimento de síntese na manutenção das identidades essenciais que podem ser representadas, e outra como uma dinâmica de abertura que recusa ser identificada, descrita, representada, pois se pretende como radicalmente distinta. Afirma-se como não sintetizável, diferença absoluta.

A questão que pode ser formulada agora é a seguinte: Qual é o motivo de Levinas recusar descrever a noção de responsabilidade vinculada ao tempo sincrônico? Responder a essa pergunta é, de algum modo, navegar em um mar de possibilidades, sem muitas esperanças de encontrar uma âncora segura. Uma das possibilidades poderá ser viabilizada se tomarmos

em consideração a sua própria experiência de prisioneiro de guerra durante cinco anos.

Esse tipo de vivência, de fato, subverte não somente o conceito de tempo, mas fundamentalmente o de ser ou de essência. Foi nessa experiência que ele sentiu fisicamente toda a força poderosa do ser e sua insistência de permanecer na essência. Nos dias de cativo, ele foi exposto às escuridões impetuosas da identificação entre “esse e interesse” (LEVINAS, 2011, p 26). O seu corpo limitado pela respiração das energias sincronizadoras foi testemunha do significado e de sentido profundo da proposição que afirma: “a essência é interessamento”(LEVINAS,2011, p. 26). Muito provavelmente foi pelo fato de ter padecido os horrores dramáticos de vários modos de interessamentos que ele teve a percepção de que

O interessamento do ser dramatiza-se nos egoísmos em luta uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, assim, em conjunto. A guerra é a gesta ou o drama do interessamento da essência. Nenhum ente pode esperar pela sua vez. Tudo entra em confronto, apesar da diferença de regiões às quais podem pertencer os termos em conflito. Assim, a essência é o extremo sincronismo da guerra (LEVINAS, 2011, p. 26).

Na dramaticidade dos horrores da guerra, é difícil perceber o que diferencia as pessoas com suas habilidades humanizadoras das dinâmicas funcionais, nas quais elas aparecem subsumidas nos processos que põem em marcha os ímpetus da própria guerra. As possibilidades de fazer vigorar e de tornar efetiva a própria definição de homem como ser de razão, é posta à serviço do sem sentido da luta de todos contra todos. Assim, as pessoas são transformadas em instrumentos produtores e reprodutores da violência eliminadora das individualidades. Consciente da necessidade de resgatar as possibilidades afirmativas da humanidade dos homens e interromper o fluxo temporal da insistência na permanência no interessamento da essência, ele se perguntou: “não se converteria a essência no outro da essência, pela paz onde reina a Razão, que suspende o choque imediato dos seres”? Ao terem paciência, ao renunciarem à intolerância alérgica da sua persistência no ser, não encenarão os seres o de outro modo que ser? (LEVINAS, 2011, p. 26).

É visível, nas perguntas de Levinas, a sugestão de que a paz e a paciência podem se constituir no reviramento, tanto da guerra quanto da insistência do permanecer na essência. Pode-se até dizer que, ao interessamento da guerra, ele propõe a metafísica da paz. Para ele a paz traz reflexos do bem que podem interromper a guerra e o seu fôlego de beligerância.

O dizer da responsabilidade para com o outro

A partir da oposição entre a ontologia da guerra e a metafísica da paz, Levinas propõe que se estabeleça uma linguagem capaz de expressar essa diferença. Assim, distingue o dito e o dizer. Reconhece que o dito exerce influência sobre o dizer, mantendo-se como um tipo de “jogo verbal”, por isso mantém o ser em uma espécie de “destino sem saída” (LEVINAS, 2011, p. 27). O dizer, por outro lado, tem outra perspectiva que se diferencia radicalmente do jogo: “o dizer não é um jogo. Anterior aos signos verbais que ele conjuga, anterior aos sistemas linguísticos e as cambiantes semânticas – preâmbulo das línguas -, ele é proximidade do um ao outro, compromisso da aproximação, um para o outro, a própria significância da significação” (LEVINAS, 2011, p. 27).

Na declaração de Levinas, aparecem duas categorias que são fundamentais para compreender-se a trama das articulações que ele faz para explicitar a abrangência da sua concepção da responsabilidade, quais sejam, dizer e proximidade. Aliás, essas categorias têm importâncias decisivas na formulação de vários temas que ele elabora no percurso do seu pensamento. Ambas aparecem na cotidianidade do fluir da vida nas várias ocorrências que se dão no espaço e no tempo humano. No entanto, ele as assume e lhes atribui significados, até então, imperceptíveis aos olhares daqueles que são afeitos à filosofia. De fato, considerar o dizer para além da aparência vulgarizada na cotidianidade, da fixação normativa da linguagem nas literaturas científicas ou filosóficas, e colocá-lo no plano da significação ética, constitui-se em uma aventura nova de quem pretende dizer o impossível para além de toda impossibilidade.

Pensado desse modo, o dizer se apresenta, não somente diferente do dito, mas muito distante das formas tradicionais das linguagens que são regidas pelas gramáticas e obedientes às normas da semântica. Tem-se aqui uma nítida mudança de plano da categoria do dizer. Há, de certo modo, uma passagem do plano da linguagem gramatical à dimensão ética. De fato, a proximidade, abstraída da acepção físico-geográfica, somente significa nos laços de relações entre os humanos e, portanto, no nível da moral. Ora, é justamente nessa dimensão, que o dizer se estabelece com sua originalidade e sua antecedência ao dito. É nessa perspectiva que ele constitui o sentido profundo da responsabilidade. Usando uma formulação um tanto estranha à sonoridade da linguagem filosófica corrente, diz Levinas: “O dizer original ou pré-original – o logos do prólogo – tece uma intriga de responsabilidade” (LEVINAS, 2011, p. 27).

A recorrência à originalidade ou à pré-originalidade do dizer possibilita à Levinas configurar uma perspectiva de linguagem que não se assemelha as proposições crivadas na filosofia Ocidental, o que pode ser constatado, a partir da famosa identificação proposta no

século V por Parmênides, no famoso poema sobre a natureza, ao afirmar que “o mesmo é pensar e ser” (LEÃO, 2017, p. 57).

A questão decisiva para ele, como já foi dito, não é o pensar nem o ser, assim como não é o jogo de vida e morte, para afirmar a identidade. O mais importante é como se faz possível dizer de outro modo que ser. Nessa perspectiva, ele pensa que o dizer que é anterior ao dito pode sobrepor-se sobre ele e produzir uma circunstância em que o outro aparece com magnitude de anterioridade. Refere-se à possibilidade do dizer que se estende sobre o dito afirmando

Mas o Dizer estendido sobre o Dito retira essa tensão do Outro, de Outrem que me arranca a palavra antes de me aparecer. O Dizer estendido sobre o Dito é obsessão pelo Outro – sensibilidade onde o outro faz apelo à vocação sem evasão possível – sem evasão possível na impunidade -, faz apelo a uma vocação que fere, à responsabilidade irrevogável e, assim, à própria identidade do sujeito (LEVINAS, 2011, p. 95-96).

É interessante perceber-se que a expressão “outrem que me arranca a palavra” enfatiza a prioridade do outro, não a do eu falante. Nisso está uma indicação de que a razão de ser da linguagem é possibilitar a abertura da relação com o outro. Não é uma iniciativa do eu, mas uma exigência do outro. Ainda mais, trata-se de uma apelação a qual o eu não pode recusar-se ou indicar um substituto. A fórmula “antes de me aparecer”, indica a radicalidade da obrigação que o eu deve ter com o outro. Na linguagem heideggeriana, se poderia dizer: a pré-ocupação pelo outro, “preocupação com as necessidades do outro, com as suas infelicidades e as suas faltas” (LEVINAS, 2011, p. 92).

Ao evocar os termos “vocação que fere” e “obsessão”, Levinas aponta para o sofrimento, a dor e a ferida que as demandas do outro causam no eu. Há um sofrimento no eu por não poder reter a palavra consigo, não ter a iniciativa no processo do dizer, não ter condição de negar a palavra nem poder delegar essa obrigação à outra instância. O eu é totalmente contrariado nas suas possibilidades de afirmar sua autonomia e garantir o seu direito de afirmar-se a si. Ele é atingido profundamente no âmago de sua própria constituição: “Assim sendo, o para-o-outro, pela dor, contraria simultaneamente o sujeito e o afeta na sua intimidade” (LEVINAS, 2011, p. 92).

Na verdade, um eu possuído de obsessão pelo outro já não tem as condições de priorizar aquilo que lhe apraz, de dar direcionamento as suas ações em conformidade com seus desejos e suas determinações. A sua condição de proceder no resguardo de sua liberdade e autonomia são radicalmente postas em questão e, até certo ponto, abolidas. Há claramente a intenção de Levinas provocar a ruptura do modelo de eu ou do sujeito moderno que gozavam dessas

prerrogativas. Aqui ele trata de apresentar uma concepção que é tecida com outros atributos. Não se trata do “eu penso” cartesiano, do “eu puro” kantiano nem do “sujeito absoluto” hegeliano nem da identidade do eu de Fichte e, portanto, do eu ou sujeito do conhecimento vigente desde os inícios da modernidade.

Nesse particular, Levinas assume as bases e perspectivas do pensamento judaico. Como exemplo, pode ser evocado à Hermann Cohen³. Ao contrário, trata-se de um eu encarnado em um corpo provido de carne e osso que é capaz de gozar da fruição dos elementos da natureza, sentir a realidade na sua sensibilidade e apresentar-se na vulnerabilidade de está no movimento interminável de exposição ao outro. Na exposição ao outro, o eu, na insistência em permanecer na fruição do gozo dos elementos e na afirmação de si, encontra a passividade do outro que lhe põe em questão e o golpeia, ferindo-o pela impossibilidade de furtar-se a responsabilidade com ele. É nessa direção que ganham sentidos as ideias de vulnerabilidade, de sensibilidade e de passividade. A exposição ao outro se verifica como um movimento inverso ao da consciência, que pretende sempre um objeto para poder afirmar-se como consciência de algo.

Articulada com a categoria da sensibilidade, Levinas descreve os contornos da referida vulnerabilidade utilizando a fórmula “um ter-sido-oferecido-sem-detenção”. Em primeiro lugar, ele afirma: “um-ter-sido-oferecido-sem-detenção que não encontra lugar em qualquer uma consistência ou identidade de estado” (LEVINAS, 2011, p. 93). Aqui se vê que o fato do oferecimento sem poder de impedimento implica em uma situação de vulnerabilidade por faltar um referencial que possa ser uma proteção. Em segundo lugar, diz que “um-ter-sido-oferecido-sem-detenção, e não generosidade de oferecer-se, a qual seria ato e pressupõe já o ilimitado da sensibilidade” (LEVINAS, 2011, p. 93). Nessa declaração, percebe-se o cuidado de evitar que haja uma intencionalidade por parte do eu que o leve a decidir oferecer-se como ente generoso. O que significaria que ele tem uma autonomia e na sua liberdade poder atuar. Em terceiro lugar, declara

Ter-sido-oferecido-sem-detenção no qual o infinitivo passado sublinha o não-presente, o não-começo, a não-iniciativa da sensibilidade, não iniciativa que, mais antiga que todo e qualquer presente, é, não uma passividade contemporânea e contrapartida de um ato, mas, o aquém do livre e do não-

³ Hermann Cohen, considerando Fichte, disse: “Fichte pôs Eu por autoconsciência. E ao eu contrapõe o não-eu. Este não-eu é a coisa, o objeto em geral; todo objeto dado como tal. [...] Mas o que significa a antítese de eu e não-eu à moral? É justo, pois, distinguir do eu o não eu, que aqui é melhor o não-eu? Se, ao contrário, tomamos, como ponto de partida, o conceito, entendido corretamente, de não-eu, então no lugar do congênere entra o conceito mais preciso do Outro. O Outro não é um outro: está na correlação exata, melhor ainda, está na relação de continuidade com o EU. O Outro, o alter ego, é a origem do eu.” Hermann Cohen, *El Prójimo*. Trad. Andrés Ancona. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004, p. XIV-XV.

livre que é a anarquia do Bem (LEVINAS, 2011, p. 93).

Nessa formulação reaparece, a problemática questão do tempo. Talvez seja oportuno lembrar que Levinas intenciona produzir uma rachadura na concepção corriqueira de tempo ao apresentar a ideia de temporalização. No caso aqui, pode-se pensar que o “infinitivo passado”, “não-presente”, indiquem exatamente o sentido da anacronia na qual se lança a exposição ao outro. Acontecimento esse que se constitui como um ter sido dado do eu, sem tempo determinado, sem querer e sem poder. No ter sido oferecido sem querer, o eu fica posto em questão justamente naquilo que foi de máxima importância no pensamento moderno: a liberdade da vontade com a sua autonomia de poder decidir e, portanto, resguardar o seu direito de permanecer no domínio de sua individualidade, para poder decidir ou não decidir, ou seja, ele pode permanecer na sua indiferença. Ainda pode-se pensar que Levinas quer questionar a capacidade do poder que o eu tem de virar as costas para o outro e até poder eliminá-lo na sua liberdade. Ora, para ele nenhum eu tem esse poder de liberdade. Muito bem percebeu Judith Butler, que há, nas pegadas de Levinas, certo paradoxo que se precisa entender. Transmutando o outro por rosto, ela disse:

Não temos o poder de dar as costas a esse rosto, embora seja verdade que as pessoas dão as costas o tempo todo. As pessoas podem dar as costas para o rosto, e quando fazem, buscam escapar dessa impotência (*sans pouvoir*), se tornar um sujeito com poder. Se dissermos que as pessoas podem dar as costas, deram as costas e dão as costas o tempo todo, estamos dizendo que elas podem afirmar um poder onde não há poder nenhum e, assim, anular a afirmação de que não podemos dar as costas, de que o responder ao rosto antecede a escolha, recorrendo a um poder que não é propriamente nosso (JUDITH, 2017, p. 62).

Finalmente ele diz “ter-sido-oferecido-sem-detenção, como se a sensibilidade fosse precisamente aquilo que toda a proteção e toda ausência de proteção supõe já: a própria vulnerabilidade” (LEVINAS, 2011, p. 93).

Percebe-se, na descrição levinasiana, o intuito de apresentar a sensibilidade e a vulnerabilidade como modos de disponibilidade para o outro. Nesse sentido, ele disse

A sensibilidade só pode ser vulnerabilidade ou exposição ao outro ou Dizer na medida em que ela é fruição. A passividade da ferida – a hemorragia do para-o outro – é o arrancamento do pedaço de pão à boca que o saboreia em plena fruição. Certamente – apesar de si; mas não como afecção de uma superfície indiferente. Golpe desferido imediatamente à plenitude da complacência em si (que é também complacência da complacência) à identidade na fruição (mais idêntica do que toda a identificação de um termo

Dito), à vida onde a significação – o para-o-outro – se absorve, à vida que vive ou que frui a vida (LEVINAS, 2011, p. 92).

Viver a vida na exposição ao outro, na complexidade das relações intersubjetivas, oferecendo o pão da boca sem poder impedir ou tomá-lo de volta, é testemunhar um estilo de estar no mundo como humano constituído por um sentido além do ser; homem que responde as exigências das alteridades do mundo e de todos os outros na vivência da responsabilidade.

Conclusão

As considerações feitas sobre o conceito de responsabilidade permitem-nos inferir que Levinas coloca em questão a racionalidade filosófica hegemônica no Ocidente. Compreendeu que na forma de razão teórica ela não consegue intervir, de modo humanizado, nos processos da história em que se decide o destino humano. Os grandes eventos ocorridos no século XX dão testemunhos suficientes que toda a sofisticação da racionalidade científica e a suposta profundidade da racionalidade filosófica não conseguiram interferir no fluxo real da história e evitar os horrores das guerras que eliminaram mais de seis milhões de humanos. Por isso, não puderam livrar-se das identificações de razão beligerante, de razão demente, indiferente e assassina.

Isso esclarece também as razões do afastamento de Levinas das formulações da fenomenologia de Edmund Husserl. Além disso, evidenciam a imperiosa urgência de pensar em novas perspectivas, para viabilizar a prioridade da relação com os outros.

Entre as novas perspectivas percebidas por nosso autor, está a busca de uma noção de sentido que se produz fora da identidade da essência, do interessamento e do ser. Pensou ele que a exterioridade da responsabilidade significa a proximidade que se distancia dos espaços e dos atributos de ordem ontológica e de seus correlatos epistemológicos. A proximidade é um acontecimento de sociabilidade humana desinteressada em que o eu se expõe às demandas arriscadas dos outros. Proximidade que o eu assume sem a decisão do aproximar-se, nem a possibilidade da recusa, por tratar-se de um total desinteressamento. A motivação da proximidade é a pura bondade que se distingue e transcende a atualidade do ser e suas dinâmicas. É nesse sentido que Levinas quis sugerir o ultrapassamento da essência pela Bondade. A Bondade que não precisa ser, nem não ser expressa a significação radical do “ser para outrem” como diferença radical.

Vimos que a recorrência da formulação “ter sido oferecido” sem que fosse considerada

a vontade do eu, põe em questão aquilo que foi de máxima importância no pensamento da modernidade, ou seja, a liberdade da vontade autônoma com o poder de decisão. Em outras palavras, o sujeito com a prerrogativa de resguardar o seu direito de permanecer no domínio de sua individualidade, para poder decidir ou não decidir. Assim, até mesmo a decisão de permanecer na indiferença para com o outro significa um resguardo de sua liberdade.

Levinas propôs outra perspectiva de compreensão da subjetividade. Sugeriu que o eu não tem a prerrogativa da decisão e, portanto, não é livre pra decidir ou recusar ser responsável pelo outro, porque ele já foi escolhido pelo Bem. Sem que isso signifique uma anulação do eu ou uma violência, o Bem torna a responsabilidade “irrecusável e irreversível”. Foi a essa condição de irreversibilidade que ele denominou de passividade. Por conseguinte, ser responsável é viver a obediência ao Bem. É isso que significa o pré-original. Não um começo no sujeito, pois vem de outrem.

A ordem do Bem é instaurada pela bondade que funda o nível ético onde é possível se perceber a significação da exterioridade do rosto. A subjetividade responsável capaz de acolhida hospitaleira converte-se no lugar não-lugar originário da produção do sentido e da inteligibilidade. A relação de homem a homem, que se assumem como um para o outro, guardiões dos outros, dramatiza a condição humana para além do ser.

Referências

CARNEIRO, LEÃO. **Anaximandro, Parmênides, Heráclito, os pensadores originários**. São Paulo: Vozes, 2017.

COHEN, Hermann. **El Próximo**. Trad. Andrés Ancona. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004, p. XIV-XV.

LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para além da essência**. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

_____. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Coord. da trad. Pergentino Stefano Pivatto . Petrópolis-RJ: Vozes, 1997.

_____. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. **Totalité et Infini: essai sur l'exteriorité**. France: Martinus Nijhoff, 1971