

# A FILOSOFIA COMO SABEDORIA: da responsabilidade em Emmanuel Levinas

*Marcelo Leandro dos Santos<sup>1</sup>*

**Resumo:** Este artigo analisa como o próprio movimento do pensar pode ser orientado em direção a uma anterioridade que não se dispõe necessariamente à revelação. Alguns conceitos edificados pela tradição filosófica serão visualizados sob o prisma da aproximação humana como aspectos decisivos para o pensamento de E. Levinas, visto que a construção de sentido humano apresenta-se inevitável e enigmática.

**Palavras-chave:** Levinas. Alteridade. Responsabilidade. Violência. Amor.

A identidade – no paradigma clássico da filosofia ocidental – ao ver estabelecido o si mesmo [*Selbst*] como condição realmente segura para a tematização da alteridade do próximo, apresenta elementos que servirão como partida filosófica para Levinas. No entanto, essa identidade, em seu projeto de identificação (percebido por Levinas como projeto falido), alcança, no máximo, uma identificação genérica que se determina como identificação no Mesmo na terminologia levinasiana. Sob tal paradigma, há de se considerar uma “singularidade insubstituível”,<sup>2</sup> que se extravia da tematização da subjetividade. Exatamente

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

<sup>2</sup> Ver LEVINAS, 1987, p. 231. Doravante AE.

sob o prisma da obsessão do outro, inevitável no mundo vivido, aos poucos o próprio modelo de identificação (que nutria pretensões epistemológicas) se autodenuncia, quer por sua insuficiência para abordar o tema humano, quer por sua própria tentativa global de *poder* abordá-lo. É na própria passividade defendida por Levinas que a fragilidade da tematização do humano pode ser notada, ou seja, que a tematização depende de *algo* que não é ela.<sup>3</sup> Descartar essa fragilidade é um pecado da filosofia, é reduzir o pensamento ao plano teórico, da essência e do Dito.<sup>4</sup> A grande denúncia de Levinas é que a pura positivação do humano neutraliza o próprio sentido da humanidade. Na análise levinasiana, a humanidade deveria construir seu sentido, portanto, em um contexto em que sua própria tematização pudesse ser produzida sob a consciência da fragilidade que cerca o universo da sociabilidade da qual a humanidade se sustenta e não pode abrir mão.<sup>5</sup> Nesse sentido, a humanidade não se efetiva na identificação categórica dos personagens anônimos da grande massa de gente que compõe o mundo humano. Esse caminho, portanto, deve ser percebido para uma crítica lançada por Levinas à ontologia e à fenomenologia vigentes.<sup>6</sup> Escapar ao contexto dos fenômenos e à circunscrição do Dito significa, em certo sentido, aceitar a possibilidade de a fragilidade constituir o pensamento *a respeito de...*, ao invés de tentarmos eliminá-la *em respeito a...* A esse propósito, o dilema en-

<sup>3</sup> “Na coincidência consigo ainda se protegeria, não se exporia suficientemente, não seria ‘suficientemente passivo’. A defecção da identidade é um ‘para o outro’ no seio mesmo da identidade, é a inversão do ser em signo, a subversão da essência que se põe a significar antes de ser: desinteresse da essência” (AE, p. 231).

<sup>4</sup> Levinas questiona o procedimento filosófico que decorre de um problema da linguagem: “Ultrapassamos, portanto, a prioridade do plano teórico, da essência e do Dito?” (AE, p. 233).

<sup>5</sup> Contudo, esse “não poder abrir mão” de maneira alguma pode ser traduzido como mero suportar o outro que constitui o mundo humano. Essa questão é sempre retomada por Levinas. Aqui, por exemplo, pode-se percebê-la no seguinte trecho: “O *para o outro* da responsabilidade para com o Outro não procede de nenhum compromisso livre, de nenhum presente do qual germinaria sua origem e donde tomaria alento uma identidade ao identificar-se. Certamente é assim; mas então aparece um novo dilema: a responsabilidade sem compromisso prévio, sem presente, sem origem, an-árquica, *responsabilidade tão infinita* do um para com o outro, o qual me é abandonado sem que ninguém possa ocupar a seu lado meu lugar de responsável. Não me confere uma identidade como o único eleito? Acaso esta eleição exclusiva, enquanto significação do Infinito, me refere à categoria de uma articulação dentro de sua economia divina? Estamos referidos à humanidade como a uma possibilidade extrema no ser donde a substancialidade do ‘suportar-se’ se de-substancializa em um *suportar ao outro*, em um *substituir-se em respeito a ele*? Ou acaso, mediante esta ipseidade reduzida ao refém insubstituível, o si mesmo equivaleria à entrada do sujeito no jogo ou nos desígnios do Infinito?” (AE, p. 231-232). Há uma precedência ao próprio contexto, que é a própria maneira como Levinas aborda o Infinito como elemento do qual o humano se desgarrou em alguma medida.

<sup>6</sup> Pode ainda ser percebido que o projeto de autonomia, como projeto transcendental, carece de uma observação semelhante.

frentado pela tematização do Infinito não se presta a ser resolvido: “Dilema no Dito, mas ambivalência na significação do Dizer, na subjetividade, no ente expulso em si fora do ser, no Dizer que significa de modo enigmático e diacrônico a transcendência ou o Infinito, o de outro modo que ser e o desinteresse da *essência*.” (AE, p. 232).

O enigma é único e não se resolve para mim, na minha subjetividade, tampouco para um eu, como núcleo fundante de sentido. Não alcanço a tematização do enigma de maneira suficiente, pois “[...] tal enigma separa o Infinito de toda fenomenalidade, do aparecer, da tematização, da *essência*. Dentro da re-presentation o Infinito se desmentiria sem ambigüidade como se fosse um objeto ‘infinito’ que a subjetividade tenta abordar como algo ausente. A intriga do Infinito não se tece conforme o cenário do ser e da consciência.” (AE, p. 232). O Infinito não está, portanto, no horizonte a ser ou não alcançado; ele *já está*. Sua presença não dialoga com cronologia alguma. Assim, é o Infinito que impede que a responsabilidade seja fruto da liberdade de um eu que impõe critérios para organizar seu mundo. Nesse sentido, a responsabilidade se apresenta como an-árquica, por ser antagônica à proposta de planejamento para o sentido humano dado em uma temporalidade que foi absorvida pelo próprio sentido humano.<sup>7</sup> Para Levinas, a responsabilidade está no âmbito do Dizer, instância em que se desdobra a extrema passividade. Em um sentido profético é possível imaginar esse âmbito como *locus* onde a racionalidade humana em nada interviu. No entanto, não se trata de confundir esse sentido com uma articulação causal para o sentido de Deus. Levinas pensa Deus enquanto irreproduzível pela racionalidade como divindade. Contudo, não se pode afastar a especulação de que Deus simplesmente *poderia ter estado lá*. Nessa medida, tratar-se-ia de um Deus que seria também uma grande interrogação, podendo permanecer para nós como hipérbole de um grande enigma.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> A pretensão de organização, de ordem, é vista por Levinas como aceleração de uma herança grega na disponibilidade e no uso da *arché*, que isenta, em alguma medida, o comprometimento com a própria interface humana. A antropologização do tempo, como tentativa de domínio racional dos limites da finitude, aparece como um vício do que a ontologia necessitaria perceber. Um vício da cosmogonia grega, talvez.

<sup>8</sup> O desdobramento é o próprio dilema, sua característica praticamente circular de sentido: “Mas o signo de interrogação nesse Deus, alternante contrariamente ao que sucede com o logos unívoco dos teólogos, é o guizo mesmo da Revelação, de sua luz faiscante. Esta se conforma precisamente mediante o fato de mover-se constantemente e atravessar sua própria contestação” (AE, p. 232). Curiosamente podemos observar que a preservação do enigma como instância que não está disposta necessariamente para ser revelada, mostra uma corrente a qual Levinas é contrário, a saber, que seu pensamento não é trágico e não quer o trágico. Por exemplo, a

Por outro lado, o enigma do Infinito rompe a corrente temporal a que o sentido se prendeu. Levinas busca considerações que não tenham a pretensão conceitual de escapar ao tempo e se resguardar na generalidade do sentido. É nesse contexto que o rosto, como elemento único, também está no tempo, mas sem prender-se ou libertar-se dele. Seu aparecer pertence ao Infinito na medida em que não aparece como algo a ser desvelado: “O rosto não é uma presença que anuncia algo ‘não-dito’ e que se dirá detrás dele. A substituição, responsabilidade sem compromisso rememorável e sem começo, não é uma ‘atitude’ tomada em respeito a um ser próximo em seu rosto” (AE, p. 233). Sua consideração viabiliza a justiça.<sup>9</sup>

Como a responsabilidade não deveria brotar no âmbito da formulação humana dos conceitos, Levinas imagina a possibilidade de ver a responsabilidade nascer na esfera do enigma, do Infinito, do an-árquico em que a proximidade humana é uma proximidade desinteressada da essência: “Há que seguir o nascimento latente do saber dentro da proximidade. A proximidade pode permanecer sendo a significação do próprio saber no qual ela se mostra.” (AE, p. 235).

---

grande tarefa do Édipo sofocleano na insistência de resolver o enigma de sua origem, fomentado por sua habilidade em ter um dia resolvido o enigma da Esfinge, leva-o não apenas à ruína individual mas à ruína daqueles que o amavam. Embora se possa entender a mensagem estético-política que perpassa a obra *Édipo Rei*, na medida em que o protagonista que cometeu os atos mais repugnantes para o cidadão da Grécia antiga (e que permanecem como repugnantes até nossos dias) cumpre a sentença que havia sido homologada com antecedência por ele mesmo (ainda que no Direito contemporâneo, visto que a moral contemporânea é também uma moral de direitos, Édipo poderia apelar para o fato de que não tinha consciência de que estava cometendo tais crimes, ou que o legislador estaria isento das leis, etc.), ademais os inúmeros contextos pelos quais a obra foi abordada pela psicanálise, resta uma frase que aqui em nossa análise pode ser pertinente. Trata-se de um dos últimos versos da tragédia que também denuncia a seu modo uma atmosfera de fracasso: “Este é Édipo, decifrador dos enigmas famosos” (SÓFOCLES. 2004, p. 97). Aqui parece haver uma chamada ao pensamento: a humanidade tem o *direito* de decifrar qualquer enigma? Há enigmas que precisam ser respeitados. No entanto, essa descoberta parece ser sempre posterior e irremediável. Certamente Levinas tinha essa preocupação, e ela precisa ser entendida como motor de seu pensamento. Ao abrirmos caminho para a paz, abrem-se caminhos para que nossos fins não sejam trágicos; ainda que procurássemos apenas evitar o catastrófico, mesmo sem entrar nas entrelinhas do sentido do trágico, já seria um grande passo. Provavelmente um cuidado mais original e relevante do que a *Sorge* heideggeriana propõe. Tudo isso partindo da suspeita de que, para a argumentação levinasiana, decifrar enigmas tem um parentesco com armar a guerra, dispará-la, pois já existe na origem. Tratar-se-ia tanto da possibilidade de guerra no nível mais sutil da nossa linguagem cotidiana, quanto da guerra concreta entre nações inteiras.

<sup>9</sup> “Se faz necessária a justiça, ou seja, a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a reunião, a ordem, a tematização, a *visibilidade* dos rostos e, portanto, a intencionalidade e o intelecto e, na intencionalidade e no intelecto, a inteligibilidade do sistema; por conseguinte, também uma copresença sobre um pé de igualdade como diante a uma corte de justiça” (AE, p. 236).

Uma nova qualificação para o saber se apresenta. No entanto, não se apresenta como mera troca, mas, como se tem demonstrado, dentro de paradigmas de sentido que não exploram a mesma potência do ato de saber. O saber que se torna autônomo tiraniza o humano. Como o saber tem ordenado um sentido para o humano, não poderíamos fazer com que essa ordem para o humano viesse então da proximidade? Mas não é simples. Levinas diria que esta ordem viria ainda do nível da consciência, enquanto a proximidade é anterior à própria consciência. De algum modo essa questão se problematiza com o aparecimento do terceiro. Agora há a proximidade de outro para com um outro que não se soluciona por meio de contratos, mas que necessita de instituições mínimas para um corpo sistêmico que viabilize a reunião humana desses rostos: “É a comparação dos incomparáveis, tematização do Mesmo a partir da relação com o Outro, a partir da proximidade e da imediatez do Dizer anterior aos problemas, enquanto que a identificação do conhecer, enquanto tal, absorve a todo *outro*” (AE, p. 236).

A consciência deve se reconstruir considerando a ordem da proximidade, para que se evite a possibilidade de absorção do outro a uma regra geral:

Não se trata de que a entrada do terceiro seja um fato empírico e que minha responsabilidade para com o outro se veja forçada a um cálculo pela “força das coisas”. Dentro da proximidade do outro, me obsessioam todos os outros do outro e a obsessão clama já justiça, reclama medida e sabe; é consciência. O rosto me obsessioa e se mostra entre a transcendência e a visibilidade/invisibilidade. A significação significa na justiça, mas também – mais antiga que ela mesma e que a igualdade por ela implicada – a justiça transpassa a justiça em minha responsabilidade para com o outro em minha desigualdade com respeito àquele de quem sou refém. O outro é de golpe o irmão de todos os outros homens (AE, p. 236-237).

Portanto, o outro não deve ser para mim (ou para a sociedade) uma regra geral, em consideração ao rosto, naquilo que lhe é único e insubstituível, e para o próprio conjunto social pelo fato de que “[...] a justiça não é uma legalidade que rege as massas humanas, da qual se abstrai uma técnica de ‘equilíbrio social’ pondo em harmonia forças antagônicas, o qual seria uma justificação do Estado deixado a suas próprias necessidades” (AE, p. 238). Também o outro não pode ser notado como mero obstáculo para o bom andamento do sistema social, pois não é o bom andamento das instituições que *produz* justiça. Há uma indiferença na produção humana da justiça que alerta para o esquecimento de seu próprio

motivo: “É importante encontrar todas estas formas a partir da proximidade, na qual o ser, a totalidade, o Estado, a política, as técnicas ou o trabalho estão em todo momento a ponto de encontrar seu centro de gravitação neles mesmos, de julgar por sua própria conta” (AE, p. 238). A autonomia se transforma em automação. Essa automação está sendo criticada por Levinas tendo em conta a não-efetivação da justiça, pois a produção de uma sociedade que não tem forças para promover a justiça é vazia de sentido. “A busca da justiça, do discurso tematizador, kerigmático, que se refere ao dito desde o fundo do dizer sem dito, do dizer-contato, é o espírito dentro da sociedade” (AE, p. 239). É de se considerar, sob a análise levinasiana, que a justiça vem sendo procurada justamente de onde ela não pode surgir. As pistas apresentadas por Levinas variam sob um mesmo tema:

*Illeidade* desbordante, tanto o conhecimento com o enigma, pela qual o Infinito deixa um rastro dentro do conhecimento. Sua separação do tema, sua anacoresis, sua santidade, não sua maneira de “efetuar seu ser” (enquanto que seu passado é anacrônico e anárquico, deixando um rastro que não é o rastro de qualquer presença), senão sua glória, algo totalmente heterogêneo com respeito ao ser e ao conhecer. Ela faz pronunciar o termo Deus, sem deixar dizer “divindade”, o que seria absurdo, como se Deus fosse uma *essência* (ou seja, como se admitisse a anfibologia do *ser* e do *ente*), como se fosse processo ou como se admitisse uma pluralidade dentro da unidade de um gênero. Deus, nome próprio e único que não entra em nenhuma categoria gramatical; entra sem esforço no vocativo?, deste modo, Deus é não-tematizável e aqui mesmo não é tema mais que porque tudo se traduz em um Dito ante nós, tudo, inclusive o inefável ao preço de uma traição, que a filosofia está chamada a reduzir. A filosofia, chamada a pensar a ambivalência, a pensa-la em muitos tempos inclusive se está chamada ao pensamento pela justiça, sincroniza ainda no Dito a dia-cronia da diferença do um e do outro e permanece sendo a servidora do Dizer que significa a diferença do um e do outro enquanto um *para* o outro, como não-indiferença *para* com o outro; a filosofia: sabedoria do amor ao serviço do amor (AE, p. 241-242).

A alternativa trazida por Levinas resgata um velho sentido que a filosofia muito cedo perdeu. Se ela significava inicialmente amor à sabedoria, tem agora o compromisso de transformar-se em sabedoria do amor. Contudo, esse amor ainda se coloca em um âmbito distinto do *eros*, pois deve contar com uma antecedência ontológica, isto é, vir antes do ser e perpassá-lo. Como bem distingue Luiz Carlos Susin:

O bem é anterior, e se relaciona a mim como na idéia do infinito: *me ama antes que eu o ame*, e por isso não há correspondência – correlação e intencionalidade – que me permita ir ao bem como uma satisfação de uma necessidade. Eros, como a felicidade, não é suficiente como resposta ao bem. Enquanto a felicidade é uma “cobertura gozosa” da necessidade satisfeita, implantando o outro no reino do mesmo, eros é mais amplo, como desejo e concupiscência do ser e do tempo, voluptuosidade, fricção e fecundidade do ser, mas sempre relacionado ao ser, que Levinas encerra na expressão “eros da encarnação”. Mas: “A passividade onde o bem é, não se faz eros” (Levinas, HAH 80). E se o bem passa pelo ser e envia bondade ao ser, a bondade *só é por pura bondade*, não se confunde com gozo, com felicidade ou com eros (1984, p. 233-234).

Esse cuidado se deve à tematização do amor por Levinas. Como elemento humano, também o amor deve sua valia à passividade. Na filosofia de Levinas há um reduto argumentativo que não permite contradição. Trata-se da distinção entre as esferas do Dizer e do Dito. Um conceito humano, ao transitar entre essas duas esferas, altera-se. Postula-se, como observa Susin, um “caráter de graça” (1984, p. 234) do qual os elementos humanos devem ser investidos na esfera do ser, compondo uma realidade ética.

Levinas debate sobre amor e sabedoria em entrevista publicada na obra *Entre nós*, sob o título “Filosofia, justiça e amor”. Três temas se entrelaçam: filosofia, justiça e amor. Entre eles Levinas percebe uma possibilidade apenas considerando um novo foco para o ser. Segundo ele:

O mal é a ordem do ser simplesmente – e, ao contrário, ir na direção do outro é a abertura do humano no ser, um “outramente que ser”. Não tenho em absoluto a certeza de que o “outramente que ser” tenha triunfo assegurado; pode haver períodos em que o humano se extingue completamente, mas o ideal de santidade é o que a humanidade introduziu no ser. Ideal de santidade contrário às leis do ser. Ações e reações recíprocas, compensação de forças desdobradas, restabelecimento do equilíbrio, sejam quais forem as guerras, sejam quais forem as “crueldades” que esta linguagem indiferente que se toma por justiça abriga, é a lei do ser. Sem doença, sem exceção, sem desordem, é a ordem do ser. Não tenho nenhuma ilusão, a maior parte do tempo isto se passa assim e ameaça retornar. A humanidade alcança a amizade, mesmo quando isso parece interromper-se, mas também constrói uma ordem política onde o determinismo do ser pode retornar. Não tenho qualquer ilusão sobre isto e não tenho filosofia otimista sobre o fim da história. As religiões, talvez, saibam mais sobre isto. Mas o humano consiste em agir, sem deixar-se guiar por estas possibilidades ameaçadoras. É o despertar para o humano (LEVINAS, 1997, p. 156). [Doravante EN].

Não é parte da tarefa filosófica de Levinas um discurso a favor da derrubada da ontologia. A postura levinasiana concentra sua força em discutir que primazia tem sido dada ao ser. Haveria uma suspensão ética para o ser? Dessa especulação Levinas parece não abrir mão. Não-estar-suspensão da responsabilidade configura a própria possibilidade de uma humanidade com objetivos que são seus. Trata-se de uma humanidade que suporte suas próprias incongruências: “A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência” (EN, p. 143).

Amor, justiça e a própria filosofia, somente fazem sentido, para Levinas, se vislumbrados a partir da responsabilidade. Esta reabastece os elementos e conceitos humanos de um vigor capaz de resistir, em boa medida, à própria destruição. Aqui se pode falar tanto da destruição de um sentido de humanidade, quanto da destruição física de seres humanos. Nesse caso se trata de um mesmo assunto. Um destrói o outro por ter perdido seu próprio sentido como ser humano. O velamento desse sentido, embora se preserve seu caráter enigmático, não pode seduzir a ação humana para dentro de uma ordem onde a humanidade mesma é indiferente ou secundária. Na crítica levinasiana, a ontologia vigente não teria acordado para essa percepção. Nesse sentido, é Levinas um poderoso crítico de Heidegger: “Nos *Feldwege*, há uma árvore; ali não se encontram homens” (EN, p. 159).

Embora a tarefa humana não seja algo que se possa resolver, Levinas entende a busca pela humanização responsável da vida como pano de fundo filosófico. Não se encontra em seus escritos a depuração de fórmulas e sentidos, que se possam reproduzir ou narrar, envolvidos por alguma certeza que solucione o dilema humano. O dilema permanecerá dilema. Contudo, cabe a possibilidade de ser de uma maneira elaborada na consideração de que apenas ser não basta. Há algo que pertence à dignidade da existência, que é muito sutil na filosofia de Levinas, mas que suporta toda sua construção intelectual a respeito de quanto é essencial responsabilizar-se por outrem. Aqui reside também sua resistência aos elementos produzidos pela tradição filosófica, que não previu que os mesmos pudessem se metamorfosear de boas intenções em atos reacionários. Levinas é um autor que não negligenciou a violência, pois deu-lhe importância fundamental em suas investigações filosóficas. Acima de tudo, a violência é de responsabilidade de todo aquele que pretende avizinhar-se do sentido humano. A consideração ou a negligência do potencial da violência determinam qualquer caminho que se quer trilhar. Perante tal bifurcação não há como vacilar. Essa decisão, que nunca é coletiva, alimenta nossas consciências e constrói nossas subjetividades.



## Referências bibliográficas

LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor-Ramos. Salamanca: Sígueme, 1987.

\_\_\_\_\_. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SÓFOCLES. *Trilogia tebana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.