

Emmanuel Levinas: o rosto do outro ou abertura à transcendência problemática antropológica

Introdução

O enunciado antropológico de Emmanuel Levinas, como objecto da nossa reflexão, infere-se da textura humanista do seu posicionamento filosófico. Numa situação filosófica como a actual, em que se opera a transmutação da estrutura significativa da realidade de base ontoteológica para outra de cariz onto-antropológica, com os efeitos perversos da proclamada dissolução do homem e do niilismo¹, o pensamento antropológico de Emmanuel Levinas aparece como uma contestação do pensamento moderno e com uma poderosa originalidade pela sua obstinada defesa do humanismo.

A reflexão antropológica de E. Levinas articula-se em dois momentos distintos que correspondem às suas duas grandes obras: *Totalidade e Infinito* e *D'outro modo que o ser* com o trânsito de uma outra em *Humanismo do outro homem*. O presente trabalho tenta expôr, a urdidura antropológica desta reflexão radicalizando a pergunta capital da antropologia filosófica: «Que é o homem?». O nosso trabalho divide-se em três capítulos que pretendem reflectir uma orgânica própria:

1. Uma contestação do pensamento moderno, numa atitude ora de recepção ora de ruptura com E. Husserl e M. Heidegger. Esta sequência será um pressuposto constante.

2. O humanismo do outro homem, o homem como ser no mundo e a subjectividade como responsabilidade. Esta sequência constitui o bloco

¹ Cf. KASPER W. - *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Ed. Sigueme, 1990, p. 41-65.

central e decisivo do nosso trabalho onde jogamos com os conceitos chave à volta dos quais se articula o pensamento antropológico de Levinas.

3. Por fim, tentaremos demonstrar os pressupostos antropológicos de E. Levinas como «ponto de encontro» com a teologia e organizar conceptualmente esses dados, com referência à teologia bíblica. Esta sequência terá um carácter opinativo e conclusivo.

I. Uma contestação do pensamento moderno

O pensamento de Emmanuel Levinas como um «humanismo do outro homem», marca uma viragem significativa no pensamento ocidental. O descentramento que ele nos obriga a fazer do «Eu» para o «Tu», representa uma desconstrução numa civilização que exalta o «Eu». Levinas concede a prioridade ao «Tu» não o «tu» de eleição ou de reconhecimento como semelhante, mas o «tu» de ocasião, o estrangeiro, que se atravessa no meu caminho e me convoca à responsabilidade. Esta prioridade constitui uma intuição que perpassa toda a sua obra e que podemos qualificar como um pensamento da exterioridade do «rostos que me olha». Pensador dificilmente catalogável, Levinas encontra as suas fontes quer na tradição filosófica ocidental quer na tradição bíblica. Neste sentido, supomos conhecidos três elementos que convergem para dar ao pensamento levinasiano uma força própria:

O primeiro está ligado a uma tragédia histórica: o nazismo, símbolo, mais ainda, caricatura de um pensamento totalitário, que patenteia o menosprezo pelo homem.

O segundo vem do pensamento filosófico do ocidente, onde o traço comum, para lá das nuances próprias de cada um dos filósofos, é o pensamento do Mesmo, da identidade, da totalidade.

Enfim, o terceiro elemento, que incute a Levinas a força e a originalidade da sua contestação é a tradição judaica, através do Talmude.

Vamos apenas referenciar brevemente o segundo e o terceiro ponto que consideramos mais relevantes para a alternativa que elegemos: a perspectiva antropológica, referenciada a um horizonte teológico.

1. As coordenadas filosóficas

Mais do que «prolongar», Levinas contesta o pensamento ocidental, a sua neutralidade, objectividade e primazia do Mesmo, propondo uma outra experiência da subjectividade que não parte de mim mas que conce-

de a prioridade ao outro². Analisemos, no entanto, as coordenadas filosóficas básicas do seu pensamento: Husserl e Heidegger:

Descendente directo do fundador da fenomenologia E. Levinas confessará «ter-se formado»³ nesta filosofia e permanecer sempre fiel ao seu «espírito». O nosso autor vê neste espírito a exigência de lucidez que Husserl pretende satisfazer com a redução fenomenológica. No entanto, Levinas ao pretender pensar a alteridade do outro homem sem absorvê-la na imanência do eu transcendental, testemunha um distanciamento crítico a respeito do seu mestre, acusando de intelectualismo a fenomenologia husserliana⁴, o que obriga Levinas a reivindicar simultaneamente a utilidade do caminho fenomenológico, e a necessidade de abandoná-lo, porque a fenomenologia pensa a identidade como idealidade, com o que, a juízo do nosso autor, fica comprometida a alteridade do outro homem⁵.

Depois de Husserl, o pensador que mais influenciou Levinas foi Heidegger. O nosso autor reconhece em Heidegger, sobretudo, o ter ensinado a Ser na sua concepção verbal e não substantiva⁶. Contudo, Levinas cedo se afasta de Heidegger ainda que com a profunda convicção de que não é possível voltar a uma filosofia pré-heideggeriana. Levinas abandona o «clima» da filosofia de Heidegger determinada pelo primado do Ser sobre os existentes. No primado do Ser sobre o homem concreto, Levinas vê a negação de todo o humanismo⁷, por isso, classifica o clima intelectual do pensamento de Heidegger, onde o Ser é o horizonte global e total de sentido, como «pagão», termo com o qual quer indicar o predomínio da anonimidade sobre o pessoal⁸.

2. A singularidade judaica

Além destas referências estritamente filosóficas que apresenta de maneira explícita, a antropologia de E. Levinas não pode ser compreendida,

² Cf. NEUSCH, M. - «Emmanuel Levinas Responsabilité d'Otage». *Nouvelle Revue Théologique*. 116 (1994) p. 374-384.

³ Cf. LEVINAS, E. - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 3ª ed. Paris: Ed. Vrin, 1974, p. 126.

⁴ Cf. *Ibidem*, p. 50 e 98.

⁵ Cf. a respeito GREEF, J. de - «Levinas et la phénoménologie». *Revue de Métaphysique et de Morale*. 76 (1971) p. 451, 455-457.

⁶ Cf. LEVINAS - *En découvrant*, p. 19.

⁷ Cf. IDEM - *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Ed. Fata Morgana, 1972, p. 89-90.

⁸ Cf. LEVINAS - *En découvrant*, p. 170-171; IDEM - *Totalité et Infini*. 4ª ed. La Haya: Ed. Nijhoff, 1994, p. 17; ARNAIZ, G. G. R. - *Filosofia de la subjetividad en E. Levinas in Nuevas Antropologías del siglo XX*. Salamanca: Ed. Sigueme, 1994, p. 194.

na peculiaridade dos seus temas e na maneira de tratá-los, sem a remissão a uma referência extra-filosófica, da qual se alimenta e se expressa com a coerência do discurso racional.

Este lugar é a religião judaica como portadora de uma visão do homem e do mundo. Trata-se de uma verdadeira chave hermenêutica para a compreensão da obra de Levinas. Neste contexto, integra-se o filosófico judeu F. Rosenzweig, de cuja obra *A estrela da Redenção* afirma Levinas, no prólogo de *Totalidade e Infinito*, que está «demasiadas vezes presente neste livro para ser citado»⁹. Em ambos os autores há uma colocação original da relação entre a universalidade e a particularidade, segundo a qual só se é verdadeiramente universal, se na análise da realidade humana, se arranca de uma particularidade concreta.

Arrancando destas coordenadas básicas, Levinas elabora o seu próprio pensamento reivindicando a autonomia e a emergência do humano por cima de todas as desconstruções possíveis. A sua intencionalidade última será, pois, fundamentalmente humanista, mas a partir de um novo posicionamento do humanismo que já não estará centrado na realização do Eu mas na do outro homem. O seu humanismo será um *Humanismo do outro homem*, segundo reza o título de uma das suas obras¹⁰.

II. O humanismo do outro homem

Nesta parte central do nosso trabalho, procederemos em duas etapas: partindo da análise existencial do homem no mundo, que o nosso autor desenvolve em *Totalidade e Infinito*, passaremos a expôr a concepção da subjectividade que nos oferece em *D'outro modo que o ser*. Daí os dois títulos seguintes que se interpenetram:

1. O homem como ser no mundo, onde desenvolveremos sobretudo a relação com o mundo como gozo, a transsignificação do rosto e a relação com o rosto como desejo;
2. A subjectividade pelo outro como testemunho da transcendência.

1. O homem como ser no mundo

O ser no mundo é «hospitalidade», acolhimento do rosto do outro homem. Em Levinas, o conteúdo do rosto, a sua expressão, é uma instân-

⁹ Cf. LEVINAS - *Totalité et Infini*, XVI.

¹⁰ Cf. LEVINAS - *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Ed. Fata Morgana, 1972.

cia ética cuja primeira palavra é «tu não matarás». O rosto do outro homem não pode ser pensado em termos de ser, porque ele destruiria a sua alteridade reduzindo-a à identidade do eu transcendente. No rosto, realidade não fenoménica, manifesta-se o vestígio de uma realidade que está para além dele, todavia, significativa no âmbito das relações humanas.

1.1. A relação com o mundo como gozo

Levinas analisa a inserção do homem no mundo em clara discrepância com Husserl e Heidegger, seus principais interlocutores, mais que «viver no» mundo o homem *vive-do-mundo*. Os utensílios dos quais o homem vive não são objectos de representação, mas conteúdos que alimentam a vida. O homem não come para trabalhar e viver, mas vive do seu trabalho e da sua comida¹¹. O «viver de» supõe uma dependência: a vida depende do que não é, o eu vive no não eu. Mas o paradoxo que se encerra nesta condição é o prazer que a subjectividade encontra nela, é o facto de que a dependência: a vida depende do que não é, o eu vive do não eu. Mas o paradoxo que se encerra nesta condição é o prazer que a subjectividade encontra, é o facto de que a dependência se converte em felicidade essencialmente egoísta, na exaltação do eu: não há que conceber a vida como soberania por um lado e dependência por outro, mas como soberania na dependência¹².

A subjectividade humana no seu *ser-no-mundo* afirma a sua identidade como gozo: o eu não se identifica como afirmação tautológica de si mesma (eu é eu)¹³, mas como egoísmo próprio da felicidade. O eu não deve pensar-se como o suporte, mas como a construção do gozo¹⁴. Contrariamente ao que pensa Heidegger não se é sujeito pelo facto de assumir o ser pelo facto de gozar de felicidade, pela interioridade do gozo que é exaltação «por cima do ser»¹⁵. Heidegger pensa o homem em função do ser e a antropologia resultante peca de uma falta de concreção e realismo: o *Dasein* de Heidegger nunca tem fome¹⁶.

A tese da fruição de um mundo «para mim», como atitude definidora da inserção do homem no mundo, conduz Levinas a um distanciamen-

¹¹ Cf. LEVINAS - *Totalité et Infini*, p. 83.

¹² Cf. *Ibidem*, p. 87.

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 7.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 90-91.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 92.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 108.

to crítico não só de Heidegger mas também do seu mestre Husserl, para quem o *ser-no-mundo* do homem se produz originalmente como representação. Para Levinas o mundo em que o homem vive não é simplesmente o correlativo do pensamento e da liberdade constituinte, mas o seu condicionamento e a anterioridade. O mundo constituído pelo eu alimenta-o e banha-o ¹⁷.

1.2. A relação intersubjectiva: a *epifania* do rosto

A representação fenomenológica supõe o tomar uma distância com respeito às coisas, este desprendimento, no qual somos capazes de ver as coisas, comporta uma suspensão do gozo e da possessão, da esfera de imanência e do egoísmo, que só se torna possível mediante uma nova conjuntura existencial: o encontro com o outro homem, não já como presença discreta, mas como presença pública, como relação social ¹⁸.

Levinas descreve a relação intersubjectiva como o encontro com o rosto do outro homem. A noção de rosto é fundamental para o nosso autor. Com ela quer significar que o outro homem não só nos aparece como realidade oferecida à visão dentro de um determinado contexto histórico-cultural, mas como um ser que se apresenta a si mesmo. O próprio do rosto é a sua remetência a uma significação que não é redutível ao contexto a que pertence. Somente quando nos encontramos com o rosto do outro homem superamos o mundo do fenómeno e alcançamos o terreno sólido do ser em si ¹⁹. O rosto oferece-se ao eu independentemente de qualquer posição que o eu tenha tomado a seu respeito ²⁰.

A transcendência do rosto do outro homem, ou como Levinas gosta de dizer, a sua «infinitude», produz-se negativamente como denúncia da incapacidade do eu para tematizá-lo e objectivá-lo e positivamente como estrutura que não é de natureza físico-cognitiva, mas ética ²¹. No rosto do outro homem, na nudez do seu olhar, brilha uma palavra originária que se expressa e desdobra, ora como uma exigência, ora com uma súplica. Uma exigência de respeito pela qual o rosto anuncia a sua inviolabilidade: «tu não matarás» ²²; e uma súplica pela qual o outro homem convida o eu à

¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 102.

¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 144-145.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 71.

²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 37.

²¹ Cf. *Ibidem*, p. 171.

²² Cf. *Ibidem*, p. 173.

bondade, a incumbir-se da sua miséria, e que assuma como sua a sua própria promoção ²³. O rosto constitui, assim, o evento novo de um ser que nos afecta não no indicativo mas no imperativo, que aparece como uma exigência de responsabilidade anterior a todo o consentimento assumido pelo eu ²⁴, como veremos no ponto 2 deste capítulo.

1.2.1. O rosto enquanto abertura ao transcendente

O discurso filosófico de Levinas representa o fim de uma filosofia tradicional ocidental, no que toca a uma desmitificação do ego e da interioridade para falar de uma filosofia do outro na sua pura exterioridade. O outro levinasiano não é de ordem empírica nem fenoménica. É uma presença real que se dá no encontro face-a-face. Levinas caracteriza o rosto como abertura do transcendente, como (trouée) buraco no sentido de abertura que nos conduz para o além ²⁵. O rosto surge, assim, prenhe de significado, torna-se a nova categoria desta «filosofia do rosto». Desta forma, a filosofia de Levinas não podia começar senão com o princípio ético: «tu não matarás». A alteridade do outro é feita de uma resistência ética, anterior a qualquer iniciativa. Consiste em ser livre em relação ao eu, em ser-lhe estrangeiro ²⁶.

O outro homem, o rosto, aparece como um ser transcendente, como alguém verdadeiramente outro com respeito ao eu e ao mundo, que permanece absoluto na relação. Esta nova terminologia de Levinas afasta-se do sistema de pensamento ocidental onde a ontologia é um «pensamento totalitário» ao qual Levinas opõe o Infinito, a infinidade de Outrem. Ao ser, Levinas opõe a transcendência. Trata-se de passar do Mesmo ao Outro, numa relação face-a-face onde a transcendência e o Infinito se manifestam ²⁷.

O Infinito, não é objecto do nosso pensamento, porque o seu conteúdo ultrapassa o nosso pensamento, porém, não se trata de algo numinoso, pois é nas relações éticas e concretamente na relação com o rosto de Outrem, que o Infinito vem à ideia ²⁸. De facto, a relação com a ideia do Infi-

²³ Cf. *Ibidem*, p. 175.

²⁴ Cf. LEVINAS - *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Ed. Nijhoff, 1974, p. 112.

²⁵ Cf. LEVINAS - *Totalité et Infini*, p. 47.

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 9.

²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 49.

²⁸ Cf. LEVINAS - *Éthique et Infini*. Paris: Ed. Fayard, 1982, p. 111.

nito transforma-se em relação pessoal, porque tomou um rosto. Tal relação aborda uma exterioridade absoluta, uma resistência intangível, impermeável à posse do Mesmo. A estrutura complexa desta relação é de não igualdade, a ideia do Infinito é *desejo*, neste termo, Levinas explica a superioridade do Infinito em relação à ideia que temos dele.

1.2.2. A relação com o rosto como *desejo*

O desejo de que nos fala Levinas escapa a qualquer terminologia corrente seja a de Kant, Freud, ou Hegel, ligado de uma maneira geral, à noção de finitude ou de necessidade, não é de ordem sensível nem da indigência da necessidade e, por isso, não poderá ser saciado. É nesta insaciabilidade que ele mede a *infinidade* do Infinito; não pela simetria de uma fome infinita, mas pelo reconhecimento de uma alteridade total. É um desejo do Outro, mas que nasce num ser já feliz, saciado. «O desejo é a infelicidade do feliz; uma necessidade luxuosa»²⁹. É um desejo metafísico³⁰ que se fundamenta no outro, enquanto estrangeiro³¹.

Por isso, a relação com o rosto põe de relevo uma estrutura antropológica diversa da que rege a relação com o mundo como gozo. Esta última produz-se como necessidade, isto é, como um vazio do eu que se colmata na plenitude de um mundo que é «para mim». A relação com o rosto, pelo contrário, produz-se segundo um *desejo*. O *desejo* é um movimento que não arranca da imanência do eu mas do outro homem, é uma aspiração que procede do «objecto» desejado e não arranca de nenhum vazio do sujeito, mas que nasce de um ser a quem nada falta³².

O desejo configura um movimento no qual o eu se esvazia de si mesmo em favor de outro homem. É um movimento de transcendência que se produz como dom³³. Neste movimento, na possibilidade que o eu tem de o realizar, reside a grandeza do eu. O eu possui quer a capacidade de se fechar à chamada do outro homem quer a de sair de si para o acolher e socorrer, deste modo, o eu é tanto mais ou menos quanto o rosto que o interpela: mais porque pode responder à miséria do outro homem; menos porque o rosto do Outro homem lhe recorda as suas obrigações e o julga.

²⁹ Cf. IDEM - *Totalité et Infini*, p. 34.

³⁰ Cf. *Ibidem*, p. 13, 21.

³¹ Cf. *Ibidem*, p. 35.

³² Cf. *Ibidem*, p. 33, 192-193.

³³ Cf. LEVINAS - *Humanisme de l'autre homme*, p. 41-43.

2. A subjectividade como responsabilidade

Na sua obra *D'outro modo que o ser ou para-lá da essência*, Levinas prossegue a reflexão sobre a subjectividade perguntando sobre o seu constitutivo último. O que emerge como ponto de convergência da sua reflexão é a responsabilidade pelo outro homem. Esta será a resposta à pergunta fundamental que perpassa toda esta obra: o que faz o homem ser homem?³⁴

2.1. A subjectividade como *desinter-esse*

Que a subjectividade é «de outro modo que o ser», aparece ao considerar o modo próprio do ser e a responsabilidade pelo outro homem como constitutiva da subjectividade. O *ser* é essencialmente *interesse*³⁵. O lugar onde encontramos a ruptura com o *ser*, como o *interesse*, é a responsabilidade pelo outro homem, a responsabilidade pelas suas culpas e pela sua liberdade. Esta responsabilidade ilimitada cuja origem supera por completo a nossa memória e a nossa liberdade, advém de um tempo *an-árquico*, isto é, sem princípio, de um *para lá da essência*. A responsabilidade pelo outro homem é o não-lugar no qual se situa a subjectividade³⁶.

Mais além da essência porque na responsabilidade a subjectividade *desfaz* a sua essência em favor do outro homem³⁷. *De outro modo que o ser* porque a responsabilidade pelo próximo é o contrário do interesse que constitui o ser, do esforço por permanecer no ser: é uma exposição sem retenção, concrecível num desnudar-se da própria pele, num oferecer-se até ao sofrimento, é, em suma, uma passividade «mais passiva que qualquer passividade», porque em último termo, não é uma eleição do eu, mas um ser eleito pelo Bem sem a possibilidade de assumir esta eleição³⁸.

2.2. Uma responsabilidade de *refém*

A subjectividade do sujeito manifesta-se e explicita-se como «unicidade» no modo como ele se sente investido por algo que lhe é anteri-

³⁴ Cf. IDEM - *Autrement qu'être*, p. IX.

³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 4-5.

³⁶ Cf. *Ibidem*, p. 12-13.

³⁷ Cf. *Ibidem*, 16. Em Levinas o para «além do ser» deve ser visto e entendido num aquém concreto das relações humanas.

³⁸ Cf. LEVINAS - *Totalité et Infini*, p. 18.

or e que o chama à responsabilidade. Trata-se da responsabilidade de *refém* (Otage)³⁹. Refém designa a situação daquele que, sem ter escolhido, vive na dependência do outro. Uma responsabilidade que se deve entender, não em sentido jurídico mas, em sentido ético: Eu sou responsável pelo outro, numa responsabilidade sem limites. É o que vamos analisar recorrendo a várias significações com as quais Levinas traduz a responsabilidade pelo outro.

2.2.1. A origem da responsabilidade

Donde vem a voz que me convoca como *refém*, e que me obriga a responder: *eis-me*? Para Levinas não há senão uma resposta: o rosto do outro. O apelo não se localiza no Mesmo ou no segredo da sua consciência. Ele vem da exterioridade do rosto. A origem da responsabilidade, é portanto «a epifania do rosto». A responsabilidade nasce desse olhar, da proximidade do outro. O outro, absolutamente outro — Outrem — não limita a liberdade do Mesmo. Chama-o à responsabilidade, implanta-a e justifica-a⁴⁰.

2.2.2. A proximidade do outro

O surgimento do outro, por mero acaso, constitui o acto de nascimento da minha responsabilidade e revela a «finitude do homem» que, para Levinas, não se manifesta nas limitações ontológicas, mas na dimensão ética, porque o homem não pode subtraír-se à chamada suplicante e exigente do rosto do outro homem⁴¹. Esta proximidade não revela um carácter espacial mas sublinha, em primeiro lugar, o carácter contingente desta relação, porque o próximo é o primeiro que se chega.

A proximidade consiste no facto de estar «lançado» «abraçado» a um próximo que é estrangeiro, um absolutamente outro. O próximo é o desenraizado, o apátrida, o exposto ao frio e ao calor das estações, o que, em suma está dependente de mim. Estas figuras representam situações típicas de alteridade, são situações limite onde esta se evidencia de modo mais incisivo e, por isso, são ditas privilegiadas como interpelações à responsabilidade. E a proximidade é ditada pelo o facto de que o seu ser «es-

³⁹ Cf. IDEM - *Autrement qu'être*, p. 142-145.

⁴⁰ Cf. IDEM - *Totalité et Infini*, p. 9.

⁴¹ Cf. IDEM - *Du sacré au saint*, p. 136.

trangeiro» me incumbe e obsessiona, me acusa de uma falta que não cometi livremente, pondo em questão a minha identidade e obrigando a um despojamento de mim mesmo⁴².

Esta não-indiferença consiste num descobrimento constitutivo do eu ante o outro. Neste sentido descreve Levinas a subjectividade como vulnerabilidade: exposição extrema ao Outro na qual o eu se despoja continuamente de si mesmo, progressivo arrancar-se de si mesmo em favor do Outro que chega até ao desprendimento da própria adesão ao *esse*, até ao «des-interesse»⁴³. A humanidade do homem consiste, pois, num ir para o Outro sem preocupar-se do seu movimento para mim; num abeirar-se do próximo de tal maneira que o eu esteja sempre disposto a manter uma resposta de mais (de plus), a responder inclusive pela sua responsabilidade⁴⁴.

2.2.3. A responsabilidade como substituição

A subjectividade como exposição ao Outro significa um despojamento (allégeance) do Mesmo ao Outro anterior a todo o acto de consciência e a qualquer encontro concreto com o outro homem⁴⁵. Este despojamento do eu consiste numa responsabilidade irrenunciável pela sorte do outro homem: Esta *passividade radical mais passiva que qualquer passividade* reside na obsessão da responsabilidade pelo outro homem oprimido⁴⁶ que compreende não só o que o outro homem sofre mas inclusive o que livremente elege⁴⁷.

Levinas vai descobrir a condição da subjectividade, desde sempre «afectada» pela obrigação para como o Outro⁴⁸, pelas significações como perseguição, expiação e substituição. A subjectividade consiste precisamente neste passo da perseguição à expiação e à substituição: o sujeito é um *refém*⁴⁹; Eu significa *eis-me aqui* respondendo por tudo e por todos⁵⁰. Substituição que não é alienação mas inspiração, pela qual o próprio eu se transcende na inspiração, «dilue» a sua essência em favor do outro⁵¹.

⁴² Cf. *Ibidem*, p. 115-117.

⁴³ Cf. *Ibidem*, p. 62-64.

⁴⁴ Cf. *Ibidem*, p. 106.

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 32.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 65-70.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 61.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 131-132.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, p. 141-142.

⁵⁰ «todos somos culpados de tudo e de todos, e eu mais que todos os outros. LEVINAS - *Ethique et Infini*, p. 105.

⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 145-146.

A subjectividade é a instauração de um ser que não é para si mas que é para todos. *O ser para si* significa consciência de si, essência. *O ser para todos* significa simultaneamente *ser e desinteresse*, responsabilidade pelos outros. O Eu dominado pela obsessão pelo outro, torna-se como que possesso, sem eira nem beira «nómada»⁵².

2.3. A subjectividade como eleição irrenunciável do Bem

A originalidade do pensamento do nosso autor evidencia-se no tratamento peculiar que dá ao tema da subjectividade em termos éticos. Num tempo irreduzível, an-árquico, o Bem elegeu o sujeito com uma eleição que é reconhecível na responsabilidade pelo outro homem, que consagra o sujeito e à qual ele não pode escapar. Esta é a diacronia radical: a do Bem antes do Ser⁵³. A obrigação a esta responsabilidade não constitui nenhuma violência para o sujeito, porque é o Bem que me obriga numa situação que está fora da bipolaridade axiológica, e é obediência a um valor único sem anti-valor, valor que por abuso de linguagem se nomeia «Deus»⁵⁴.

Perante a eleição que o Bem lhe faz, o sujeito não tem outra resposta senão a do «eis-me aqui». A disponibilidade radical na responsabilidade pelo outro homem que a subjectividade como «eis-me aqui», comporta, constitui a glória do Infinito, o testemunho da sua glória⁵⁵. O «eis-me aqui» é obediência à glória do Infinito que me ordena ao outro; a transcendência não pode ser tematizada mas testemunha. É um testemunho que não tematiza o Infinito, cuja verdade não é objecto de representação nem de evidência, mas dele testemunha o sujeito como *um-para-o-outro*⁵⁶. A exterioridade do Infinito faz-se de certo modo interioridade, na sinceridade do testemunho. O testemunho é a maneira, na sua glória, «passa» ao finito, sem encerrar-se no ser de um tema, mas significando-se e excluindo-se, deste modo, do nada. De Infinito não pode haver experiência, mas tão só glorificação, isto é, responsabilidade pelo próximo. O Infinito não possui outra glória que a da subjectividade pela aventura humana da aproximação ao outro, da expiação e substituição pelo Outro⁵⁷.

⁵² Cf. TILLIETTE, Xavier - *Prefácio*. In NUNES, E. P. Lopes - *O outro e o Rosto: Problemas de Alteridade em Emmanuel Levinas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1993, p. 9.

⁵³ Cf. LEVINAS - *Autrement qu'être*, p. 157-158.

⁵⁴ Cf. IDEM - *Humanisme de l'autre homme*, p. 78.

⁵⁵ Cf. IDEM - *Autrement qu'être*, p. 184.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 186.

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 187-188.

III. Dimensão teologia da antropologia levinasiana

Se, segundo Peter Berger, «toda a teologia deverá necessariamente comportar uma dimensão antropológica»⁵⁸ infere-se que o estudo antropológico não exclui uma dimensão teológica, por isso, a referência ao judaísmo com religião e cultura constitui, para a apreensão da antropologia levinasiana, o princípio hermenêutico intrínseco tão fundamental como a referência a Husserl e Heidegger. Articulando as referências antropológicas, até aqui consideradas, vamos concluir, nesta III parte, com a exposição de vários dados antropológicos tidos como «lugares» teológicos, mas sem a pretensão de ser exaustivos.

1. Do infinito a Deus

Ter a ideia do infinito é ter uma relação com uma realidade que nos transcende, a qual pode ser objectivada. O infinito não é objecto do nosso pensamento, mas conteúdo que ultrapassa a ideia que temos dele. Levinas serve-se da ideia de infinito desenvolvida por Descartes mas para a aplicar no campo das relações humanas⁵⁹, pois é nas relações éticas que o infinito vem à ideia⁶⁰, no significado do rosto, isto é, o rosto significa o Infinito⁶¹. Tal relação aborda uma exterioridade absoluta, uma resistência intangível e impermeável à posse do Mesmo.

A ideia de Infinito e transcendência, desenvolvidas à saciedade pelo nosso autor, ainda que num contexto ético e sem uma referência explícita a Deus, não excluem, a nosso ver, a legitimidade de uma leitura teológica, antes pelo contrário, parece-nos que é na interpretação extensiva deste ponto de encontro interdisciplinar que lhe advém o seu o verdadeiro sentido. O próprio Levinas legitima esta leitura, quando acerca da obra *De Deus que vem à ideia* afirma que: «É aí que pela primeira vez emprego a palavra Deus, como se me referisse a um ser»⁶².

⁵⁸ Cf. BERGER, P. - *La Rumeur de Dieu*. Paris: Ed. Le Centurion, 1972, p. 81.

⁵⁹ Cf. NUNES - *O outro*, p. 24-25.

⁶⁰ Cf. LEVINAS - *Ethique et Infini*, p. 111; Poderemos ver nesta concepção as semelhanças com o teólogo K. Rahner onde evita falar de «Deus» como se tratasse de um sistema de conceitos já objectivados para afirmar que se trata de um mistério infinito e inefável, inominável, não delimitável e não disponível, anterior aos conceitos que nos é dado e nos possui na experiência subjectiva da transcendência, no *worauthin* como uma indelimitada abertura do sujeito. Cf. RAHNER, Karl - *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989, p. 60-85.

⁶¹ Cf. LEVINAS - *Ethique et Infini*, p. 11.

⁶² Cf. LEVINAS - *Transcendência e inteligibilidade*. Lisboa: Ed. 70, 1991, p. 31. Ao contrário da prática seguida até aqui, por questões de disponibilidade, utilizamos esta obra de Levinas não no original mas em edição portuguesa.

2. Da unidade à unicidade da pessoa

A primeira anotação que se poderia fazer quanto à antropologia levinasiana é que, no seu pensamento, o homem aparece como um ser de relação. O homem vive sempre com os outros e com o Outro, de tal forma que sem grupo humano não há espírito transpessoal e sem homem não há espírito pessoal. Vamos analisar brevemente algumas características fundamentais da antropologia de Levinas num diálogo de carácter transcêntrico: filosófico-teológico.

2.1. Unidade da pessoa: valorização da corporeidade

Uma das características fundamentais da antropologia de Levinas é a valorização do sensível, da corporeidade⁶³. O origem bíblica desta valorização do sensível remonta à ideia de criação tal como a entende a Bíblia hebraica, onde a criação é qualificada de «muito boa». Esta afirmação ontológica da bondade da criação configura uma antropologia não-dualista, contrária ao maniqueísmo⁶⁴.

Levinas recolhe todo este filão bíblico e talmúdico com plena consciência disso. Para o pensamento bíblico, o corpo não é senão a alma em projecção para fora, neste pensamento, a pessoa pode ser concebida enfaticamente como corpo animado. Mais do que ter um corpo, a pessoa é um corpo. Na concepção da pessoa como relação, a corporeidade passa a primeiro lugar inclusive na relação com Deus⁶⁵.

2.2. Centralidade do outro homem: afirmação da criaturalidade

Outra das linhas estruturantes da antropologia do nosso autor é a centralidade que nela ocupa o tema do Outro homem. Dentro da corrente personalista Levinas é o autor que com maior profundidade e vigor sustenta a tese da primazia da relação com o outro homem sobre qualquer outro tipo de relação. O papel que esta temática desempenha no seu pensamen-

⁶³ A valorização da corporeidade é algo que já impressiona na *Totalidade e Infinito* quando desenvolve a imanência do homem como ser no mundo e a descreve em termos de gozo e de amor à vida, e que continua a estar presente em *Humanismo de outro homem* e em *De outro modo que o ser* ao descrever a significação ética da subjectividade com metáforas tomadas do mundo corporal.

⁶⁴ Sobre este assunto cf. TRESMONTANT, C. - *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Madrid: Ed. Taurus, 1962 (sobretudo p. 28, 75, 80).

⁶⁵ Cf. LAJE, F. - «La imagen bíblica del cuerpo». *Communio*. 6 (1980) (Madrid: Ed. Encuentro), p. 541-551.

to, assim como a metodologia, procede do judaísmo. É o próprio Levinas quem nos recorda que o humanismo judeu não se baseia no conceito de «homem» mas no conceito de «outro homem»⁶⁶.

A relação do Eu com o Outro homem caracteriza-se, por uma dissimetria fundamental segundo a qual, o Eu sempre se encontra, sob o olhar suplicante do outro homem. Isto permite falar de uma concepção *teomórfica* do Outro, «o outro homem se parece com Deus»⁶⁷. Concepção que se enraíza no relato bíblico da criação. O próprio, contudo, do judaísmo é viver esta dignidade metafísica do homem como uma fonte de infinitas responsabilidades para com os outros⁶⁸.

A finitude do homem enquadra-se nesta relação de uma forma muito original. Para o nosso autor, a finitude não se manifesta nas limitações ontológicas próprias de um «sujeito encarnado», mas na dimensão ética que constitui a subjectividade. O homem é finito, sobretudo, porque não pode subtrair-se à chamada suplicante e exigente do rosto do outro homem, e porque esta possibilidade não é fruto de uma decisão sua, mas anterior ao exercício da própria liberdade.

2.3. Unicidade da pessoa: afirmação da singularidade

Para a antropologia levinasiana todo o homem é único. Esta unicidade revela-se de uma maneira distinta segundo se trata do Eu ou do outro homem. A unicidade do outro homem manifesta-se na sua «extrangeidade», na expressão que é o seu rosto, na impossibilidade de reduzi-lo ao estatuto de discurso. A unicidade do Eu percebe-se na responsabilidade irrecusável, não-transferível no que respeita à sorte e ao destino do outro homem. Em qualquer caso a unicidade da pessoa está em Levinas tão fortemente sublinhada que, como afirma B. Fortehomme, equivale à tese de que cada homem vem a ser como que uma espécie particular⁶⁹.

A afirmação da singularidade pessoal, irrepitível de cada homem, leva Levinas à alegria da totalidade. Levinas dá-se conta de que a integra-

⁶⁶ Cf. LEVINAS - *Du sacré au saint*. Paris: Ed. Minuit, 1977, p. 17.

⁶⁷ Cf. IDEM - *Totalité et Infini*, p. 269.

⁶⁸ Cf. HESCHEL, A. J. - *El concepto del hombre en el pensamiento judío*. In *EL CONCEPTO del hombre: Estudios de filosofía comparada*. Mexico: Ed. Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 161-162.

⁶⁹ Cf. FORTHOMME, B. - *Une philosophie de la transcendance: La métaphysique d'Emmanuel Levinas*. Paris: Ed. La Pensée Universelle, p. 408. No Judaísmo, com efeito, o indivíduo é o portador da universalidade. Os seres particulares são queridos e criados por si mesmo; o seu nome próprio, a sua essência é única e insubstituível. Cf. TRESMONTANT - *Ensayo*, p. 143.

ção numa «totalidade», implica uma inteligência superior que suprime a transcendência. A ontologia é neste sentido um imperialismo e um egoísmo. É no âmbito desta crítica que Levinas propõe o Infinito como base do seu sistema filosófico ⁷⁰.

3. A relativização ética da história

Como lugar teológico, a antropologia de Levinas é uma antropologia da criaturalidade que remete, em seu fundamento último, a Deus, que, no seu «tempo» an-árquico e pré-originário, no seu não-tempo, passou deixando um «indício» no sujeito: o da responsabilidade pelos outros, anterior à liberdade, que é constitutivo da subjectividade. Para o nosso autor, portanto, o acontecimento originário e fundador da subjectividade, escapa aos limites da história. O sentido histórico produz-se numas cordenadas distintas das da liberdade humana e do seu tempo, irreduzíveis e distintas das que regem o Ser, no seu afã por ser e manter-se na existência, que são as da Bondade, isto é, as da ética, qualificada pelo nosso autor como a «filosofia primeira» ⁷¹.

Esta relativização ética da história constitui uma tese central do pensamento levinasiano cujo enraizamento é também iminente bíblico. Com efeito, a relatividade do tempo da história, pela afirmação da eternidade, é uma característica típica do pensamento hebreu, intimamente ligado à sua concepção de criação. A criação mítica supõe um antes e um depois, a criação bíblica é o começo do tempo. A realidade é mais do que a história porque inclui uma exterioridade inabarcável para a própria história que expande o seu sentido e a qualifica como espaço possível de salvação.

A história, fecundada pela eternidade e «produzida» em termos éticos, funciona como instância crítica quer dos totalitarismos ou mediadores carismáticos, como os que se revelaram no Holocausto, ainda muito presente na memória de Levinas, que foi Auschwitz, quer como reconhecimento constante da transformação da história, de tal forma que nela possam ocupar um lugar o débil e o inocente.

⁷⁰ Cf. LEVINAS - *Totalité et Infini*, XVI, p. 16-17.

⁷¹ Cf. *Ibidem*, p. 281.

Conclusão

A antropologia de Levinas poderá ser definida como uma antropologia de relação. O Eu sai de si, porque o Outro, na sua assimetria de Outro, o investe com a significação que lhe emana do rosto. A noção de homem forma-se no cruzamento entre uma transcendência vertical e horizontal; a relação com o rosto conduz à Illeidade e ao outro homem, pelo qual sou responsável, e realiza a libertação do egoísmo do Eu, convertendo-o em sujeito totalmente dedicado ao Outro. A antropologia de Levinas expressa, assim uma estrutura complexa e ambígua: é a filosofia da relação por excelência e simultaneamente a filosofia do sujeito.

A antropologia de Levinas, salvo algumas reservas ⁷² pela sua inspiração profundamente humanista e pela sua indiscutível originalidade, constitui uma provocação à civilização ocidental, propondo o valor absoluto da pessoa como lugar da apelação ética, contra a neutralidade e o individualismo, viabiliza um modelo de sociedade solidária. De cunho ético e carácter autónomo, esta antropologia como lugar teológico, perante a descoberta do rosto, comporta uma referência teológica como espaço criativo e instância crítica em relação quer dos reducionismos antropológicos quer dos antropoteísmos. Levinas não quer abertamente dar significado religioso à sua filosofia, evita falar de Deus. Mas por detrás da sua concepção humano-temporal está, sem dúvida, um Deus que passou sem dizer nada, que passou incógnito.

JOSÉ CARLOS BARBOSA DA COSTA

⁷² A preocupação fundamental do nosso autor é preservar a transcendência do outro homem e desentranhar o significado metafísico que essa transcendência comporta. Neste aspecto a relação ética não repousa sobre o Ser, mas é o Ser que repousa sobre ela. A ética é pois irreduzível à ontologia. Esta alergia de Levinas pela problemática ontológica tem consequências antropológicas, a primeira das quais é uma insuficiente determinação da identidade pessoal. De facto, a essência do Eu, para Levinas, consiste em não ter essência porque o seu *esse* é *des-interesse*. Pensamos que a identidade do Eu exige uma garantia maior que a dimensão ética. Mas é também problemático no que se refere ao Outro homem, onde seu estatuto fundamental é a transcendência, a alteridade. O Outro homem é verdadeiramente Outro na medida em que transcende as leis do Ser, na medida em que o seu rosto é expressão desse mais-além-do-Ser que é a Bondade. Na concepção teomórfica do Outro homem, Levinas descarta a possível ambiguidade ética do Outro homem. Levinas reduz a problemática antropológica porque constrói a sua antropologia em função da ética, não é que a ética se fundamente na antropologia, mas porque se produz nele uma inversão: é a ética quem determina a legitimidade ou a ilegitimidade de uma problemática antropológica. Cf. ARNAIZ, G. G. R. - *La filosofía de la subjectividad en Levinas*. In *NUEVAS ANTROPOLOGIAS del siglo XX*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1994, p. 212-218; NUNES - *O Outro*, p. 246-249.

Bibliografia

1. Obras de E. Levinás

- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haya: Ed. Nijhoff, 1974.
Du sacré au saint. Paris: Ed. Minuit, 1977.
Humanisme de l'autre homme. Montpellier: Ed. Fata Morgana, 1972.
En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Ed. Fontaine, 1974.
Ethique et Infini. Paris: Ed. Fayard, 1982.
Totalité et Infini. 4ª ed. La Haya: Ed. Nijhoff, 1984.
Transcendência e inteligibilidade. Lisboa: Ed. 70, 1991.

2. Sobre Levinas e outras

- ARNAIZ, G. R. - *La filosofía de la subjectividad em Levinas*. In *NUEVAS ANTROPOLOGIAS del siglo XX*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1994, p. 212-218.
- BERGER P. - *La Rumeur de Dieu*. Paris: Ed. Le Centurion, 1972.
- FORTHOMME, B. - *Une philosophie de la transcendance: La métaphysique d'Emmanuel Levinas*. Paris: Ed. La Pensée Universelle, s.d..
- DE GREEF, J. - «Levinas et la phénoménologie». *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1971 (76) p. 451, 455-457.
- HESCHEL, A. J. - *El concepto del hombre en el pensamiento judío*. In *EL CONCEPTO del hombre, Estudios de filosofía comparada*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 161-162.
- KASPER, W. - *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1990, p. 41-65.
- LAJE, F. - «La imagen bíblica del cuerpo». *Communio*, 6, (1980). Madrid: Ed. Encuentro, 1980, p. 541-551.
- LOPES NUNES, Etelvina Pires - *O outro e o Rosto. Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga da UCP, 1994.
- NEUSCH, M. - «Emmanuel Lévinas: Responsabilité d'Otage». *Nouvelle Revue Théologique*. 116 (1994).
- RAHNER, Karl - *Curso fundamental da fé*. S. Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- TILLIETTE, Xavier - *Prefácio*. In NUNES, E. P. Lopes - *O outro e o Rosto: Problemas de Alteridade em Emmanuel Levinas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, Braga, 1993.
- TRESMONTANT, C. - *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Madrid: Ed. Taurus, 1962 (sobretudo pp. 28. 75. 80).

O Homem e a História em Michel Foucault ¹

Michel Foucault representa uma das principais expressões do estruturalismo, tendo o seu pensamento contribuído decisivamente para que, no contexto do pensamento contemporâneo, a reflexão das questões antropológicas se tivesse transformado numa das temáticas mais dominantes. Assim, se, no âmbito da problemática do sujeito e do objecto, o existencialismo assumiu a subjectividade e a existência como suas referências nucleares, o estruturalismo liderou o movimento do questionamento frontal do homem como sujeito ².

Por sua vez, graças à influência do neopositivismo, sobretudo de Wittgenstein, e ao pressuposto da antropologia estrutural acerca do método das ciências exactas como instrumento normal da filosofia e das ciências humanas, o estruturalismo em geral tendeu a valorizar apenas o saber e a verdade decorrentes da metodologia das ciências experimentais ³.

Assim sendo, afigura-se oportuno sublinhar neste contexto que Foucault não foi rigorosamente um estruturalista e um positivista, mas sim um filósofo da ciência que tomou a sério a positividade como perspectiva essencial da investigação de todo o saber ⁴. Por isso, no quadro desta

¹ Este texto corresponde a um trabalho realizado para o seminário sobre *Novas Antropologias*, no ano lectivo de 1994/1995, na Faculdade de Teologia — UCP — Porto, no âmbito do mestrado de Teologia Antropológica. Não obstante incluem-se pontualmente referências a outras obras de Michel Foucault (1926/1984), anota-se que foi expressamente intencionado limitar a análise da sua perspectiva antropológica à obra *Les Mots et les Choses*, publicada em 1966.

² Cf. PEÑA, J.-R. - *Las Nuevas Antropologías*. 2ª ed. Santander: Editorial Salterrae, 1993, p. 19-33.

³ Cf. KUNG, H. - *Existe Dios?* 4ª ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, p. 141-186.

⁴ Foucault explicita a sua posição em relação à positividade nestes termos: «(...) descrever um conjunto de enunciados, não como uma totalidade fechada e pletórica de uma significação, mas antes como uma figura lacunar; descrever um conjunto de enunciados, não por referência à interiori-