

Emmanuel Lévinas e a obsessão do Outro

«Amanhã não serás. Toda a gente sabe isso, menos tu. Vê se o aprendes. Mas tentar aprender a morte é o modo mais perfeito de tentar aprender a vida. Porque tu, como quase toda a gente, não sabes a vida ou sabe-la de cor. É na doença que se aprende a saúde, é na miséria que se sabe o bem-estar. Não sabes a vida porque não imaginas a sua privação. Vê se consegues ter uma ideia da morte e saberás a maravilha que te coube que tiveste a sorte incrível de te caber. Mas se aprenderes a vida, saberás que ela é maravilhosa para além de ti.»

(VERGÍLIO FERREIRA, *Pensar*, Bertrand Ed., Lisboa, 1992)

Estamos a chegar ao fim de um século marcado por ódios de toda a espécie, em que o homem está ainda longe de se ter tornado humano. O desprezo quotidiano pelo outro, marcado por xenofobias, racismos e violências de toda a ordem, submete-nos muitas vezes à tentação do nihilismo, apresentando-se sob a forma de individualismos exacerbados característica mais marcante das nossas sociedades ocidentais.

A partir de Heidegger, a filosofia foi chamada a não esquecer o «ser» e a cultivar em cada um o cuidado pela própria morte. No entanto a filosofia parece continuar a esquecer ou a iludir, uma crise profunda ao nível das ideias, crise que conduz a um pessimismo radical que quase consegue eliminar a esperança. A procura do sentido das coisas parece ter sido evacuado das nossas vidas, limitando-nos a descrevê-las, ou a observá-las com desânimo. Vive-se numa espécie de anti-humanismo que tem a sua raiz numa inteligibilidade da realidade que não se pretende confrontar com

as catástrofes que ensombram o mundo, mas fugir-lhes de alguma maneira ¹.

Emmanuel Lévinas, testemunha do desastre da Shoah e de inúmeras violências, destruições e dores para sempre inconsoláveis, não caiu nem num nihilismo nem num anti-humanismo, e ainda menos na distração. Num século marcado por tantas perturbações, violações e incertezas, a tarefa de pensar torna-se ainda mais essencial. O seu percurso foi singular, permanecendo fiel à linguagem conceptual e teórica herdada dos Gregos, não se limitou a ela, abrindo a racionalidade filosófica à tradição hebraica, tendo defendido que a razão se pode deixar inspirar sem qualquer tipo de humilhação, quer pelos profetas, quer pelos rabinos. Esta dupla fidelidade, aos Gregos e aos Hebreus será capaz de manter o espírito inquieto e vigilante.

A obra de Lévinas transmite-nos esta inquietação e esta vigilância. Na senda do Infinito e da alteridade irreductível do outro homem, a sua obra revela-nos uma evidência; o pensamento humano não é detentor nem do conhecimento, nem do seu enigma. Mas a sua filosofia ensina-nos sobretudo, que o sentido do pensamento leva-o para além dele, e nunca será demais, vigiar sobre este excesso, que vive sob uma dupla ameaça: ou cair num saber absoluto, ou numa perfeita adequação da palavra à realidade. O pensamento vive na obediência do que lhe é requerido, e não na dependência daquilo que, pretensamente, poderá dominar pelos conceitos. Essa obediência é requerida em resposta ao apelo do Infinito e da alteridade.

A sua filosofia não responde à questão do «Como pensar depois de Auschwitz?», não é a questão da origem do mal, que o ocupa, mas sim a procura do sentido do humano.

¹ Siglas com que serão citadas neste artigo as obras de E. Lévinas:

EDE — *En Découvrant L'Existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1988.

TI — *Totalité et Infini*, Biblio Essais, Paris, 1990.

DL — *Difficile Liberté*, Biblio Essais, Paris, 1990.

HAH — *Humanisme de L'Autre Homme*, Biblio Essais, Paris, 1990.

ADV — *Au-Delà du Verset*, Minuit, Paris, 1982.

EI — *Éthique et Infini*, Biblio Essais, Paris, 1982.

AE — *Autrement Qu'être ou au-delà de l'essence*, Biblio Essais, Paris, 1990.

DQVI — *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1992.

EN — *Entre Nous*, Grasset, Paris, 1991.

Este artigo procura mostrar que as exigências da busca do sentido do humano passa por uma inversão radical da subjectividade; de uma subjectividade sujeita a si, para uma subjectividade sujeita a Outro. A vocação humana é uma vocação à responsabilidade. O nó da nossa singularidade é a responsabilidade, anterior à liberdade, ao «serei eu guardião do meu irmão?», é a própria fraternidade humana.

1. Outro Humanismo

Emmanuel Lévinas parece ser o filósofo que, depois de Auschwitz, melhor nos adverte para os perigos de uma filosofia centrada sobre si mesma, incapaz de apontar ao humano outro destino que não seja o destino violento do Mesmo. O anulamento da transcendência, que acaba por se dissipar num todo, conduz à dissimulação de uma dimensão fundamental, que é a da alteridade no ser. Deste modo, procura uma «relação originária e original com o ser», encaminhando-se, assim, para o irrepresentável por excelência, o Outro. Decide-se por uma filosofia não do lugar, mas da deposição. Procura o sentido do não-sentido através de um caminho an-árquico. A expressão grega «arqué» designa princípio último da realidade, princípio que é simultaneamente origem. Lévinas caracteriza-o como princípio ideal, possessão de si. A ontologia como expressão do mesmo, ou como análise da imanência radical é, neste sentido, arqueológica. Ela vive do resultado, ou seja, da busca de um fundamento último que apazigue a inquietude do Outro no mesmo. O convite que este filósofo nos faz é o de «desertarmos» da tradição grega da filosofia, entendida como «arqué», como lugar no qual o Outro permanece relativo ao Mesmo, incitando-nos a escutar outra tradição. Tradição na qual o Outro não permanece relativo ao Mesmo, mas revela-se-lhe. A obra de Lévinas visa sobretudo dizer o humano, que não se diz no círculo fechado do ser, mas rompendo com ele. À história de Ulisses que retorna a Ítaca, Lévinas propõe-nos a história de Abraão, que deixa a sua casa e parte em direcção a uma terra desconhecida.

O termo «eu» significa «eis-me aqui». Cada ser é virtualmente um eleito, chamado a sair do conceito de «Eu» e a responder responsabilmente. «Eu» quer dizer «eis-me aqui para os outros», levando-nos a perder o nosso lugar e o nosso abrigo no ser. Estas palavras condensam o pensamento de Lévinas e nelas vislum-

bramos um outro modo de racionalidade. Não uma racionalidade submetida ao poder de um logos assimilador, mas uma racionalidade convocada pelo apelo à responsabilidade por outrem. «(...) ser eu — condição de refém — é ter sempre um grau de responsabilidade a mais, a responsabilidade pela responsabilidade do Outro»².

Lévinas afirma a prioridade do Outro e a emergência de uma responsabilidade não escolhida — é pela ética que nos tornamos nós próprios. A experiência fundamental é, deste modo, a experiência do Outro na sua singularidade, na sua alteridade.

De todos os filósofos deste século, Emmanuel Lévinas foi aquele que imprimiu um destino inédito ao pensamento: destino inédito, ou talvez retorno a uma origem esquecida-a Bíblia. Alguns qualificaram-no de «pensador judeu». Um título que não recusou. Mas sempre considerou que, para tornar-se autoridade, o versículo bíblico deveria fazer-se acompanhar da «procura de uma razão», o que é próprio da filosofia. Ele dizia que a Europa é a Bíblia e os Gregos; mas é a Bíblia que torna necessário os Gregos. É desta Europa que ele é testemunho fiel na sua dupla origem.

A questão fundamental da sua filosofia não é porque é que existe o ser e não o nada, como em Heidegger, mas sim, a interrogação ética: tenho eu direito ao ser? A questão do sentido do ser coincide, deste modo, com o direito ao ser, abrindo-nos a um outro modo de significar que não se reduz a um sistema da diferença, mas a relações de não-indiferença na diferença. Esta filosofia começa com a «epifania do rosto»: «Desde toda a eternidade o homem responde por outro. Que ele me olhe ou não, ele diz-me respeito; tenho a ver com ele. Chamo rosto, o que no outro diz respeito a mim — me diz respeito.»³

Esta ética do rosto, Lévinas descreve-a a partir de três aspectos: proximidade, responsabilidade, substituição. A ética é, para Lévinas, a filosofia primeira que se articula em torno de uma prioridade fundamental, a possibilidade de dar ao Outro o primeiro lugar em detrimento do Mesmo. Os direitos inalienáveis de Outrem, face aos direitos individuais e à sua reivindicação, são prioritários; à dimensão de responsabilidade junta-se a de justiça, moderadora do privilégio do Outro. Não esperemos encontrar em Lévinas lições

² «(...) être moi-condition d'otage-c'est toujours avoir un degré de responsabilité de plus, de responsabilité pour la responsabilité de l'Autre!» AE, p. 186.

³ HAH, p. 51.

de facilidade. No entanto, não serão libertadoras a ruptura do egoísmo e a abertura à transcendência do Rosto? E a proximidade, não será ela a paz entre os homens, fonte de alegria e de contentamento?

2. O Rosto

O Rosto humano excede qualquer tipo de descrição que possamos fazer a seu respeito. A relação que podemos estabelecer com ele é diferente de toda a experiência sensível. Ainda que lhe possamos descrever os detalhes — boca, nariz e olhos —, ainda que possamos olhá-lo atentamente como quem fixa um objecto, uma imagem, será que compreendemos o que ele é? O Rosto do Outro é «o lugar onde o Infinito entra no mundo e é abertura que nos leva para além. Não é fenómeno que se possa descrever ou analisar. «A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente Rosto é o que não se reduz a ele». O Rosto revela um paradoxo: quando o posso compreender, ele ainda não é radicalmente Outro, é apenas quando renuncio à tentação de o compreender que ele surge em toda a sua alteridade. A dimensão do Rosto revela, deste modo, uma alteridade que se define pela sua resistência a qualquer tipo de conceptualização, é irreduzível a qualquer imagem ou cristalização plástica.

O Rosto do Outro surge pois como uma realidade que escapa à nossa capacidade de redução e de absorção em nós, pondo em causa a nossa identidade, a nossa preservação no ser, sempre por nós entendida como legítima e prioritária. Só um ser que nos coloca em causa gera em nós vontade de matar, pondo em risco o seu ser. «O Outro é o único ser que posso querer matar.»⁴ São a sua nudez e o seu olhar que nos criam intranquilidade: «(...) a verdadeira exterioridade está neste olhar que me interdita a conquista»⁵. Desnudamento sem qualquer tipo de ornamento, de protecção, impondo-se àquele que o olha, ao mesmo tempo como convite a destruí-lo e como interdição de não ceder à tentação. A interdição de matar não provém de alguma coisa estranha ao Rosto, mas de si próprio. É a alteridade do Outro que, por si mesmo, conduz à

⁴ «Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer.» TI, p. 216.

⁵ «(...) la vraie extériorité est dans ce regard qui m'interdit toute conquête.» EDE, p. 173.

vontade de matar e a inibe; no entanto, a inibição é anterior ao desejo de matar. O «não matarás» traduz o encontro com o Outro em que se é totalmente despojado de todos os poderes: «(...) não posso, sem carência ou sem falta ou sem complexo, subtrair-me ao Rosto do próximo: eis-me votado ao outro sem demissão possível»⁶. A proximidade com o Rosto impede-me de o matar, mas o recuo e a «posse de mim» posteriores ao encontro inicial originam o desejo de o matar. É possível matar outrem, mas fazê-lo não é indiferente, nem «natural»; ao fazê-lo é-se confrontado com uma resistência, que não é poder, mas imprevisibilidade, resistência ética.

Insiste-se no carácter vulnerável do Rosto, como sendo a parte do corpo mais exposta e mais nua. É um desnudamento que permanentemente tentamos mascarar, mas o olhar, esse, permanece sempre nu. A nudez é a expressão empregue por Lévinas para designar a invisibilidade essencial⁷. Aquilo que constrange no Rosto é esta dimensão invisível que se define pela proximidade excessiva, não permitindo àquele que vê exercer o seu poder de visão. Deste modo, olhar o Rosto não significa torná-lo visível, no sentido de o trazer à luz, à compreensão, pois, se isso acontecesse, estaríamos de novo a reduzir a alteridade do rosto a objecto de pura compreensão. Olhar o rosto supõe, então, uma conversão do olhar e uma inversão da intencionalidade objectivante, deixando que o outro me ponha em questão. O constrangimento que a proximidade provoca acontece porque, antes de ver, sou visto e questionado. É este primado do olhar do outro sobre mim que o torna invisível e simultaneamente visto na sua invisibilidade, que constitui o fundamento ético da alteridade como Rosto. No contacto imediato com o Rosto, a própria consciência é posta em questão e torna impossível a pergunta por quem nos interpela: «Aquele a quem a questão é posta já se apresentou, sem ser um conteúdo. Apresentou-se como Rosto»⁸. Nesta medida o rosto tem sentido, não pelas suas relações, mas a partir de si mesmo, e é isto a expressão⁹. O rosto é aquilo

⁶ «(...) je ne peux pas sans carence ou sans faute ou sans complexe, me dérober au visage du prochain: me voici voué à l'autre sans démission possible.» DQVI, p. 118.

⁷ «Une nudité déagée de toute forme, mais ayant un sens.» TI, p. 67.

⁸ «Celui à qui la question est posée, s'est déjà présenté, sans être un contenu. Il s'est présenté comme visage.» TI, p. 152.

⁹ «(...) dans le visage l'exprimé assiste à l'expression, exprime son expression même (...)» EDE, p. 173.

que não se pode transformar num conteúdo e que por isso o pensamento abarcaria; é o que não se pode conter, é o que nos leva além. A expressão diz a alteridade que se apresenta no Rosto. A expressividade é o contrário da exteriorização do interior, ela exprime uma outra exterioridade, a da separação entre seres singulares onde a expressão de cada um é irredutível. Ela não revela o mundo, vem de uma esfera estranha ao mundo, pela sua infinitude, pela sua própria transcendência.

A sua irrupção, a sua aparição não se anuncia nem se pode prever, é epifania. «A epifania do Rosto é inteiramente linguagem»¹⁰, nem imagem, nem forma plástica, é expressão viva, expressão por excelência, formula a primeira palavra, é um Dizer sem Dito, sem tema, sem contexto. O seu sentido acontece no momento mesmo em que o Rosto não é signo que remeta para um contexto, ou possa ser compreendido dentro de um conjunto; ele significa por si. Exprime e apresenta-se em pessoa. A expressão enquanto auto-apresentação «(...) consiste em dizer «eu sou» e nada mais a que alguém seria tentado a assimilar-me. Denominámos tal apresentação do ser exterior que não encontra no nosso mundo nenhuma referência — rosto.»¹¹

O Rosto apresentado em «Totalité et Infini» surge pois, como significação da expressão, como auto-apresentação do indivíduo, quer se trate de mim ou de outro. No Rosto manifesta-se por excelência a pessoa humana. É a sua singularidade excepcional, a sua significação irrecusável que põe em questão a intencionalidade do Eu, a sua pretensão em se apropriar de tudo. A resistência do Rosto à eventualidade do gesto assassino infelizmente não afasta a realidade concreta de poder ser morto, violado pelas formas do quotidiano de desprezo, negação, mediante pensamentos, palavras e gestos. «A alteridade que se exprime no Rosto fornece a única «matéria» possível à negação total.»¹²

A relação face-a-face não se deixa pensar em termos de reconhecimento mútuo, a sua nudez não pode ser compreendida por aqueles «(...) que lutam pelo reconhecimento (...), é necessário que

¹⁰ «L'épiphanie du visage est toute entière langage.» *Ibid.*

¹¹ «(...) consiste à dire «moi c'est moi» et rien d'autre à quoi on serait tenté de m'assimiler. Nous avons appelé cette présentation de l'être extérieure ne se trouvant dans notre monde aucune référence — visage.» TI, p. 328.

¹² «L'altérité qui s'exprime dans le visage fournit l'unique «matière» possible à la négation totale.» TI, p. 216.

deixem de querer impor-se aos outros (...) e renunciar aos títulos de reconhecimento, a maior parte das vezes evanescentes, que uma sociedade lhes oferece, para acederem à significação do rosto.»¹³ O face-a-face com o outro não representa uma luta de poderes, nem é verificação do poder enquanto tal, é antes um desafio ao próprio poder de poder¹⁴.

Em «Autrement Qu'Être», o Rosto é apresentado como excedendo toda a presença, é alteridade. Como é possível ter uma relação com algo que excede toda a presença? O Rosto de outrem, na proximidade do Dizer, vem de um para além e diz-me respeito a partir de um passado imemorial. Dependência que se manifesta como responsabilidade, a qual é anterior ao diálogo e à troca de perguntas e respostas¹⁵ As noções de distância e de proximidade devem ser entendidas em relação à noção de criação, da qual o homem é dependente. O postulado bíblico do «Homem criado à imagem de Deus» é tão válido como o postulado aristotélico do «Homem é um animal racional»¹⁶ Lévinas parte do primeiro e só aceita que se diga que o Rosto é imagem, se se entender, por isso, «imagem de Deus», não ícone o que significa encontrar-se no seu rasto¹⁷ Daí ele permanecer absolutamente assimétrico em relação a mim. Proximidade nunca totalmente próxima, pois não é nem fusão, nem configuração. Não é um contacto com outrem que anula a alteridade.

«Autrement Qu'Être» mostra a ambiguidade do Rosto que significa como rasto¹⁸, no qual o enigma não é ultrapassado, mas surge como convite à responsabilidade. Apesar de pertencer à ordem da essência e da mostração, o Rosto escapa-lhe «(...) já esbatimento de toda a presença, menos que fenómeno, já pobreza

¹³ «(...) qui font de la lutte pour la reconnaissance (...) il faut en effet qu'ils cessent de vouloir s'imposer aux autres, (...) et qu'ils renoncent aux titres de reconnaissance si souvent évanescents qu'une société leur accorde, pour accéder à la signification du visage.» C.Chalier, *L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris, 1993, p. 92.

¹⁴ «L'expression que le visage introduit dans le monde ne défi pas la faiblesse de mes pouvoirs, mais mon pouvoir de pouvoir.» TI, p. 193.

¹⁵ «Le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, péccédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat.» AE, p. 141.

¹⁶ Cf.C.Chalier, *L'utopie de l'humain*, p. 97.

¹⁷ «Être à l'image de Dieu, ne signifie pas être l'icône de Dieu, mais se trouver dans sa trace.» EDE, p. 202.

¹⁸ Optámos traduzir o termo **trace** por rasto, por nos parecer que é a palavra que mais se adequa àquilo que o autor quer dizer. O rasto é a pegada que fica depois da passagem.

que esconde a sua miséria e que me chama e me ordena. Significação singular de uma existência desertando de si própria¹⁹ O Rosto é, neste sentido, rasto da passagem, rasto de uma existência abandonada de todos e de si própria, rasto de si própria e de um passado que nunca é presente. Significação do Infinito que ultrapassa o Dito, a ontologia, ambiguidade mesma da transcendência²⁰ O Rosto não é um ente identificado, mas defecção da presença, passividade do envelhecimento, pele enrugada, nudez. O rasto manifesta-se no rosto, nas rugas²¹ que na velhice são as marcas de uma juventude já passada. O outro encontra-se no rasto do Rosto, que impele à minha responsabilidade por ele. O Rosto é significação original; ainda que o essencial se manifeste através da máscara, a sua verdadeira dimensão não se encontra neste mundo, vem do Alto e ordena «tu não matarás», que significa tu farás tudo para que o Outro viva.

3. A Subjectividade Responsável

No encontro com o Rosto dá-se uma inversão na subjectividade, vai-se de uma subjectividade, cativa em si, a uma subjectividade liberta para o Outro. Neste encontro e nesta inversão, o eu dá-se conta da sua unicidade e da alteridade. O único é o Outro de um modo eminente, «(...) não pertence a um género ou não permanece no seu género (...)»²², só o único é absolutamente Outro. O eu é único pela sua eleição a uma responsabilidade pelo outro homem²³. Mas o que significa esta responsabilidade pelo

¹⁹ «(...) déjà défaillance de toute présence, moins qu'un phénomène, déjà pauvreté qui cache sa misère et qui m'appelle et m'ordonne. Signification singulière d'une existence se désertant elle-même.» AE, p. 125.

²⁰ Cf. AE, p. 150.

²¹ **Rugas**, «peau à rides», tem um duplo significado: por um lado, significam o apagamento dos traços particulares; por outro, manifestam o próprio passado. AE, p. 112. Ver ainda, o texto de A. Finkielkraut, *La Sagesse de L'Amour* Gallimard, Paris, 1984, p. 35.

²² «(...) il n'appartient pas à un genre ou ne reste pas dans son genre (...)» EN, p. 242.

²³ «(...) j'ai toujours pensé que l'élection n'est pas du tout un privilège; c'est la caractéristique fondamentale de la personne humaine, en tant que moralement responsable. La responsabilité est une individuation, un principe d'individuation. Sur le fameux problème, «l'homme est-il individué par la matière, individué par la forme?», je soutiens l'individuation par la responsabilité pour autrui.» EN, p. 126.

outro homem? De uma maneira geral, ser responsável por alguém é assumir um compromisso e responder por aquilo em relação ao qual se comprometeu. É uma responsabilidade fundada em escolhas livres, que permanecem limitadas ao espaço e ao tempo, em que a responsabilidade se mede pelos compromissos livres de consciência. Em «Le Petit Prince» de Antoine de Saint-Exupéry, no diálogo do príncipezinho com a raposa, esta diz-lhe que ele ficará para sempre responsável por aquilo que cativar. A responsabilidade que Lévinas nos propõe não é medida pelos compromissos que se assumem, é anterior a qualquer tipo de compromisso. A responsabilidade que propõe não se fecha num código de decisões livres, de uma vontade que a precede. É uma responsabilidade de eleito. É o sentido de uma anterioridade da responsabilidade em relação à liberdade ²⁴

Uma tal responsabilidade é uma responsabilidade por tudo e por todos, investe o eleito sem esperar pelo seu consentimento, sem que tenha tempo para discutir. É uma subjectividade investida, em que a metáfora que mais se adequa, para a ilustrar, é retirada do livro bíblico do Profeta Isaías: «Eis-me aqui» ²⁵. Acusativo que impede o retorno a si e realiza o gesto originário da identificação. Em «Totalité et Infini», esta identificação fazia-se mediante a fruição, num contentamento de si, agora a identificação faz-se num sentido inverso, exterior. «Eis-me aqui. Enviai-me», subjectividade de um para o Outro, realizado num «autrement qu'être» de eleito. O eleito pertence à ordem da responsabilidade, ele não se situa na posição de decidir nada a seu respeito. Esta eleição assemelha-se a uma carga obsessiva e inquietante que interdita o repouso; «(...) somos todos responsáveis de tudo perante todos, e eu mais do que os outros.» ²⁶ Mais uma vez, é a assimetria que está presente. «(...) Aquilo que faço, ninguém pode fazer no meu lugar. O nó da singularidade é a responsabilidade.» ²⁷ O eleito não pode fugir à responsabilidade, ela persegue-o até ao mais íntimo e não

²⁴ «Responsabilité antérieure à tout engagement libre, le soi-même en dehors de tous les tropes de l'essence, serait la responsabilité pour la liberté des autres.» AE, p. 173.

²⁵ «(...) Me voici, envoi-moi.» AE, p. 228.

²⁶ «(...) nous sommes tous responsables de tout devant tout le monde, moi plus que les autres.» EN, p. 125.

²⁷ «(...) ce que je fais, personne d'autre ne peut le faire à ma place. Le noeud de la singularité, c'est la responsabilité.» DQVI, p. 119.

lhe permite viver uma vida tranquila. Porque é que outrem nos diz respeito deste modo? Ao referir-se à resposta de Caim, depois de ter matado o seu irmão Abel, Lévinas sublinha a interrogação: «Serei eu responsável pelo meu irmão?»²⁸ Esta questão não tem sentido se cada um de nós se ocupar de si, se permanecermos apenas ao nível da fruição; se existíssemos apenas para nós era incompreensível que outrem, este fora de nós absoluto, nos dissesse respeito deste modo. Mas em Lévinas o contexto é outro. O contexto é ético, é ruptura de um mundo natural, de um eu satisfeito consigo, é de alguma maneira uma subversão no ser. A subjectividade, antes de ser para si, deve responder pelo sofrimento e pela morte de outrem. O Rosto do Outro, na sua nudez, não nos faz já este pedido? Há uma dimensão de passividade que se desenha aqui. Uma passividade que desperta o homem para as suas exigências mais elevadas. A passividade é para este autor uma afecção do homem para o bem, uma afecção que o torna vulnerável ao sofrimento do mundo. A eleição ou vocação ao serviço enraíza-se na passividade que faz de cada um de nós responsável pelo seu irmão, mesmo se a nossa liberdade recusa.

A subjectividade manifesta-se na eleição que confere a minha unicidade, «(...) na responsabilidade, o Mesmo, o Eu, (Moi) é eu-(moi) entregue estabelecido como insubstituível (...)»²⁹. Somos escolhidos, estamos na condição de reféns, não a escolhemos, é uma situação em que vivemos totalmente para o Outro.

É em torno da noção de criação-criatura que o tema da passividade e da eleição devem ser vistos. «(...) Na criação (...) uma passividade sem retorno em assunção é pensada (...)»³⁰ Se tivéssemos possibilidade de escolher, teríamos guardado sempre qualquer coisa para nós, mas a subjectividade, mesmo no seu psiquismo, é para o outro, e a sua independência consiste em suportar o outro, em expiar por ele³¹. A expiação pelo Outro, a responsabilidade, não supõe uma consciência comprometida num

²⁸ Cf. EN, p. 128.

²⁹ «(...) dans la responsabilité le Même, le Moi, c'est moi, assigné provoqué comme irremplaçable (...)» AE, p. 212.

³⁰ «(...) dans la création (...) une passivité sans retournement en assomption est pensée (...)» AE, p. 180.

³¹ «(...) sa subjectivité, son psychisme même, est le pour l'autre, alors que son port d'indépendance même consiste à supporter l'autre — à expier pour lui.» AE, p. 214.

presente; trata-se antes de uma significação da proximidade do Mesmo e do Outro, onde a implicação de um no Outro significa a entrega de um pelo outro; proximidade nunca suficientemente próxima. Sujeição que precede a proximidade mesma do Rosto ou a decisão em assumir uma ordem. É passado que se pensa sem recorrer à memória, sem retroceder a presentes vivos, «(...) passado que significa a partir de uma responsabilidade irrecusável que incumbe ao eu (...)»³², como um mandamento passado e que adquire todo o sentido.

A proximidade manifesta-se como bondade. «A bondade é, no sujeito, a própria an-arquia (...). A intriga da Bondade e do Bem (...), a intriga excepcional da substituição que o Dito, nas suas verdades dissimuladas, atraiçoa, mas atraiçoa perante nós.»³³ É a ideia do infinito em nós que transcende todo o saber positivo, que nos abre ao sentido do Bem para lá do ser. E a ideia do infinito «(...) produz-se concretamente sob as espécies de uma relação com o Rosto.»³⁴ Mas que tenho eu a ver com o meu irmão?

Em «Totalité et Infini», Lévinas, ao falar da relação inter-subjectiva, deixa bem claro a assimetria. Somos responsáveis por outrem, sem esperar que o Outro nos responda da mesma maneira. A resposta do Outro em relação a nós diz respeito unicamente a ele. Ser sujeito é viver nesta sujeição ao Outro, sem esperar recompensa. Esta sujeição vai até à substituição, tema central de «Autrement Qu'Être». Mas a quem é possível viver a dureza de uma responsabilidade assim? A responsabilidade, diz Lévinas, é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar. Este encargo é a suprema dignidade do único, do eu não permutável, do eu que só é Eu na medida em que é responsável. Posso substituir todos, mas ninguém me pode substituir. É isto ser livre; o que faço ninguém pode fazer por mim³⁵. Cada um de nós é um eu enviado ao Rosto de outrem por um Ausente, cujo rasto se

³² «(...) passé signifiant à partir d'une responsabilité irrecusable qui incombe au moi (...)» EN, p. 190.

³³ «La bonté est dans le sujet, l'anarchie même (...). L'intrigue de la Bonté et du Bien (...) l'intrigue exceptionnelle de la substitution que le Dit, dans ses vérités dissimulées, trahit mais trahit devant nous.» AE, p. 216. Sobre o sentido da anarquia, ver AE, pp. 159-161.

³⁴ «(...) se produit concrètement sous les espèces d'une relation avec le visage.» TI, p. 170.

³⁵ Ver a este propósito M.Faessler, «L'intrigue du tout-autre», in *Emmanuel Lévinas*, Verdier, Paris, 1984, pp. 120-145.

perde no lapso de um tempo imemorial, de um sujeito, sujeito à reponsabilidade. Ser sujeito consiste em viver nesta sujeição.

A perseguição, a obsessão e o estado de refém mostram a irremissível ligação do sujeito ao Outro, que se define numa palavra: responsabilidade. Vimos como a transcendência se dá na imanência, oferecendo-se a ela, mas sem esta a poder conter. A ambiguidade da imanência é a ambiguidade da transcendência, gerada entre a alteridade do Outro e a unicidade do eu ³⁶

4. A Sensibilidade Maternal

O corpo adquire na filosofia de Lévinas um valor muito positivo; «(...) nem é obstáculo oposto à alma, nem túmulo que a aprisiona, mas aquilo pelo qual o si(soi) é a própria susceptibilidade. Passividade extrema da «incarnação» — ser exposto à doença, ao sofrimento, à morte, ser exposto à compaixão (...).» ³⁷ A subjectividade não se separa da corporeidade do sujeito. «Subjectividade de carne e de sangue (...)» ³⁸, de uma carne e de um sangue os quais em propriedade só o feminino pode falar, corpo maternal. O sujeito humano adquire todo o seu sentido enquanto vivência de uma subjectividade incarnada.

Em «Autrement Qu'Être» a relação interpessoal é olhada a partir de outrem. A irrupção de outrem no seio do eu precede a constituição e a identidade do eu. A identidade não repousa sobre si mesma; prova disso é a sensação que por vezes o sujeito sente de não estar bem na sua pele. A subjectividade no encontro com o Outro é confirmada na sua individualidade, produz-se como passividade absoluta na perseguição. O perseguido fica alienado, mas não perde a sua individualidade, experimenta na sua pele a impossibilidade de se libertar de si, ainda que gostasse e sentisse desejo de fugir. Neste sentido, a subjectividade é Outro no Mesmo sem qualquer tipo de escravidão, ou sem perda de identidade. Na responsabilidade o sujeito «(...) aliena-se no mais profundo da

³⁶ Em relação ao conceito de **ambiguidade** ver a dissertação de doutoramento de Maria Cristina Beckert, «Subjectividade e Diacronia no pensamento de Lévinas», Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1992, pp. 449-514.

³⁷ «(...) ni l'obstacle opposé à l'âme, ni le tombeau qui l'emprisonne, mais ce par quoi le soi est la susceptibilité même. Passivité extrême de «l'incarnation» — être exposé à la maladie, à la souffrance à la mort, c'est être exposé à la compassion (...).» AE, p. 125.

³⁸ «La subjectivité de chair et de sang (...)» AE, p. 125.

sua identidade, de uma alienação que não esvazia o Mesmo da sua identidade, mas sujeita-o a uma consignação irrecusável, sujeita-se como pessoa a quem ninguém pode substituir.»³⁹

O concreto desta alienação não destrói a identidade do sujeito, mas, ao contrário, individua-o, coloca-o no lugar de outrem. A quem se destina tal exigência? Quem a pode viver? É verdade que por vezes o sujeito deseja aliviar-se da «carga» do Outro para guardar a sua identidade e respirar⁴⁰ livremente segundo o seu próprio ritmo; quando isto acontece, é então que perde o sentido da sua humanidade, uma vez que ele só adquire verdadeiramente sentido na sua relação com Outrem. Só a inspiração pelo Outro constitui o vivo do psiquismo humano até à substituição, até ao sacrifício. Entendemos melhor o que o Autor nos quer comunicar se tomarmos a metáfora que nos dá para explicar até onde vai a responsabilidade pelo Outro: a metáfora do corpo maternal, estrutura do sujeito que tem Outro em si. Lévinas descreve o corpo maternal como um corpo vulnerável e atento, que vigia sobre o bem daquele que abriga e do qual é refém, como corpo interdito a repousar em si.

A maternidade, na integridade da sua vida pelo Outro, na sua paciência infinita, ou ainda na sua constante inspiração pelo Outro, segundo as descrições levinassianas, permite aceder ao sentido da existência dedicada ao Outro.

Todo o capítulo IV, de «Autrement Qu'Être», o capítulo central da obra intitulado «A Substituição», é dedicado a este tema, nele Lévinas «(...) reconhece na subjectividade uma excepção desreguladora da conjunção da essência (...)»⁴¹ Mas esta existência

³⁹ «(...) s'aliène dans le tréfonds de son identité d'une aliénation qui ne vide pas le Même de son identité, mais l'y astreint, d'une assignation irrécusable, s'y astreint comme personne où personne ne saurait le remplacer.» AE, p. 222.

⁴⁰ A metáfora da **respiração** dá conta da dinâmica subjectiva. A respiração física é metáfora da espiritual. Isto prende-se com o facto de o termo **ruah** ou **pneuma** ter uma importância fundamental dentro da cultura hebraica. Tem um duplo significado: por um lado, é vento, ar, sinal de vida, mas, por outro lado, é sopro e inspiração divina. É espírito que não se opõe ao corpo, mas entra directamente em relação com ele, convidando o homem a elevar-se a uma outra dimensão, diferente da imanência. É este movimento de inspiração — expiração que leva o homem a receber a transcendência e a despojar-se da imanência.

⁴¹ «(...) reconnaître dans la subjectivité une exception déréglant la conjonction de l'essence (...)» AE, p. 10. «(...) ce livre interprète le «sujet» comme «otage» et la subjectivité du sujet comme substitution rompant avec «l'essence» de l'être.» AE, p. 282.

dedicada ao Outro não está apenas reservado às mães, ela é requerida para todo o sujeito, homem ou mulher, desde o momento em que aceda a responder à vocação humana entendida como existência dedicada ao Outro. É, por isso, o modelo maternal que lhe serve de fio condutor para pensar a vida do sujeito. Como a mãe em relação ao seu filho, o sujeito encontra-se constantemente na proximidade de Outrem. Na mulher, o próprio corpo contesta o privilégio da consciência de si, porque nela a subjectividade faz-se «(...) transmutação do eu em si (soi)»⁴², acusativo anterior a todo o presente e a toda a iniciativa. Acusativo imemorial que expulsa a subjectividade dos seus lugares de ancoragem, do seu «próprio», para a dizer inquietude, deposição do Eu perante o Outro, an-arquia⁴³.

O corpo maternal é inquietude até à proximidade que o torna vulnerável, corpo possuído, corpo do Outro em si. Corpo de um «(...) pré-original que não repousa em si (...)»⁴⁴, este corpo não substancial é Dizer da intriga que originariamente abriga o Outro⁴⁵. No corpo desinteressado da maternidade, a subjectividade desprende-se na substancialidade, de uma identidade fechada sobre si. Nela, a subjectividade vive-se num para além, subjectividade de «carne e de sangue», chamada a responder a um apelo do Outro — eleita. A eleição consiste em responder a um apelo, em dar assentimento a esse apelo. O seu ser é de si Outro, a sua alteridade reside aqui. Mas que significa esta eleição? Eleito é todo aquele que não pode fugir à responsabilidade, esta persegue-o e não lhe permite uma vida tranquila. É nesta eleição que o sentido mais profundo da passividade se mostra, passividade que desperta o sujeito à exigência da responsabilidade: «todos somos responsáveis...»

O originário do corpo maternal é Dizer anterior ao Dito, sem subtracção da diferença entre o Mesmo e o Outro, significa o tempo de uma inacessível misericórdia por Outrem, expiação. A expiação

⁴² «(...) retournement du moi en soi.» AE, p. 119.

⁴³ «Mais l'anarchie n'est pas le fait du désordre opposé à l'ordre, comme la défection du thème n'est pas un prétendu retour à un «champ de conscience» diffus précédant l'attention. Le désordre n'est qu'un ordre autre et le diffus est possiblement thématisé. L'anarchie trouble l'être par-delà ces alternatives.» AE, p. 160.

⁴⁴ «(...) pré-original ne pas reposer sur soi.» AE, p. 119.

⁴⁵ «(...) le Dire précisément n'est pas un jeu. Antérieure aux signes verbaux qu'il conjugue, antérieure aux systèmes linguistiques et aux chatoiements sémantiques-avant-propos de langues-il est proximité de l'un à l'autre, engagement de l'approche l'un pour l'autre, la signifiante même de la signification.» AE, p. 17.

reúne identidade e alteridade. «O Eu não é um ente «capaz» de expiar pelos outros: ele é esta expiação original-involuntária, porque anterior à iniciativa da vontade (anterior à origem) como se a unidade e a unicidade do Eu fossem já a tomada sobre si do «peso», do outro. Neste sentido o si (soi) é bondade(...)»⁴⁶, paciência infinita perante a eleição que toca sem se ver e faz nascer o eu a si mesmo interrompendo a essência. Como na «(...) criação, o apelo a ser responde ao apelo que não esperou por ele, porque saído do nada, obedeceu mesmo antes de ouvir a ordem»⁴⁷, passado irrecuperável, onde toda a sincronia é interdita, nem se consegue sequer vislumbrar, interdita à presença dizer-se começo e origem. Esta realidade supõe uma humildade e uma cedência no sentido, de dar ao Outro o primeiro lugar e aceitar que é ele que impede constantemente o desejo de soberania e de repouso, ao ponto de chegar ao sacrifício, à substituição. Nunca esta relação com o Outro supõe fusão ou comunhão, vive-se como «(...) abertura em que a essência do ser se ultrapassa na inspiração.»⁴⁸ Inspiração que nega ao sujeito as suas reivindicações à serenidade ou ao repouso e o expõe aos grandes ventos da vida pelo Outro, até à morte por ele, exigência última da alteridade. A humanidade do homem começa quando ele sente «(...) inquietude-pela-morte-do-outro-homem.»⁴⁹

Na substituição, o lugar já não é posição na totalidade em que tanto faz ser ocupado por mim ou por outro, mas lugar de único e insubstituível; posso substituir todos, mas ninguém me pode substituir a mim. A substituição define-se precisamente a partir daqui não sou apenas insubstituível pelo excesso de unicidade, o outro é-o igualmente pelo excesso de transcendência, sendo o dinamismo próprio da subjectividade uma substituição infinita do insubstituível, do eu em face do outro sem qualquer relação recíproca.

⁴⁶ «Le Moi n'est pas un étant «capable» d'expier pour les autres: il est cette expiation originelle-involontaire-car antérieure l'inititive de la volonté (antérieure à l'origine) comme si l'unité et l'unicité du Moi étaient déjà la prise sur soi de la gravité de l'autre. Dans ce sens le soi est bonté (...)» AE, p. 187.

⁴⁷ «(...) dans la création, l'appelé à être répond, à l'appel qui n'a pu l'atteindre, puisque, issu du néant, il a obéi avant même d'entendre l'ordre.» AE, p. 180.

⁴⁸ «(...) ouverture où l'essence de l'être se dépasse dans l'inspiration.» AE, p. 182.

⁴⁹ «(...) l'inquietude-pour-la-mort-de-l'autre-homme.» DQVI, p. 248.

5. O Terceiro e a Justiça

A substituição é fundamental na relação ética, mas a relação social onde entra o terceiro assegura a objectividade do universal, a sabedoria e a justiça ⁵⁰. A subjectividade do sujeito não se vê apenas confrontada com outrem, mas com todos os outros. Se a «fome de outrem, fome carnal, fome de pão, é sagrada, só a fome do terceiro lhe limita os direitos (...)» ⁵¹ É a presença do terceiro que introduz a ordem da justiça, e esta seria impossível sem um enraizamento na proximidade. Aquilo que o Autor pretende fazer ao introduzir o terceiro nas relações é mostrar a ligação irrecusável entre a ordem do ser e a ordem diversa do «autrement» que ser, quer dizer, da proximidade, da ética.

Na relação ética, o que se passa entre outrem e mim diz respeito a todos. «O terceiro olha-me nos olhos, nos olhos de outrem — a linguagem é justiça.» ⁵² O momento da universalidade já inscrito na imediatez da proximidade recebe uma interpretação diferente em «Totalité et Infini» e «Autrement Qu'Être». Em «Autrement Qu'Être», constitui o princípio da ontologia, legitimado precisamente pelo terceiro, implicando a auto-limitação da minha responsabilidade infinita. Em «Totalité et Infini», a passagem de outrem à humanidade funda a dimensão profética da linguagem, que consiste em enunciar uma espécie de universalização ética da exigência moral que cativa o eu. É por isso que «(...) a relação com outrem ou discurso é não apenas o pôr em questão da minha liberdade, o apelo que vem do Outro para me chamar à responsabilidade, não apenas a palavra pela qual me despojo da posse que me encerra, ao enunciar um mundo objectivo e comum, mas também a pregação, a exortação, a palavra profética. A palavra profética responde essencialmente à epifania do Rosto, duplica todo o discurso, não como um discurso sobre temas morais, mas como momento irredutível ao discurso suscitado essencialmente pela revelação do Rosto enquanto ele atesta a presença do terceiro, de

⁵⁰ A questão do **terceiro** é abordada na última parte de «Autrement Qu'Être», intitulada «Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir». Sobre esta questão, ver a análise feita por J. Rolland, «Subjectivité et an-archie» in Emmanuel Lévinas, Verdier, Paris, 1984, pp. 176-193.

⁵¹ «(...) la faim d'autrui — faim charnelle faim de pain — est sacrée; seule la faim du tiers en limite les droits (...)» DL, p. 12.

⁵² «Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui — le langage est justice.» TI, p. 188.

toda a humanidade, nos olhos que me observam.»⁵³ O que significa neste contexto profetizar? A minha responsabilidade em relação a outrem obriga-me também em relação aos outros, em relação a toda a humanidade; não apenas no sentido de esta responsabilidade não ter fronteiras, mas no sentido da sua universalização. Aquilo que o Outro me pede só a mim diz respeito; no entanto, aquilo que me ordena tem uma significação universal e é essa significação universal que devo profetizar⁵⁴. Lévinas repete sem cessar a frase de Dostoïevski em «Os Irmãos Karamazov», «nós somos todos responsáveis de tudo perante todos, eu mais do que os outros.»⁵⁵

Introduzir a questão do terceiro é reflectir nos parâmetros que respeitam e organizam a pluralidade humana. Outrem nunca está sozinho face ao eu, este deve responder pelo terceiro. O terceiro introduz uma incessante correcção da assimetria da proximidade. Será possível pensar o inter-humano excluindo o terceiro? Pensar o inter-humano confunde-se com pensar a pluralidade humana. Esta pluralidade é pensada a partir da consideração acerca do terceiro, terceiro que é «(...) diferente do próximo, mas também um outro próximo, mas também um próximo do outro e não somente seu semelhante.»⁵⁶ O terceiro modifica radicalmente a univocidade do movimento em direcção a outrem, introduz a questão: como fazer justiça?⁵⁷ Se na proximidade só o Outro estivesse pre-

⁵³ «(...) la relation avec autrui ou discours est non seulement la mise en question de ma liberté, l'appel venant de l'Autre pour m'appeler à la responsabilité, non seulement la parole par laquelle je me dépouille de la possession qui m'enserme en énonçant un monde objectif et commun; mais aussi l'exhortation, la prédication, la parole prophétique. La parole prophétique répond essentiellement à l'épiphanie du visage, double tout le discours, non pas comme un discours sur des thèmes moraux mais comme moment irréductible du discours suscité essentiellement par l'épiphanie du visage en tant qu'il atteste la présence du tiers de l'humanité tout entière, dans les yeux qui me regardent.» TI, pp. 234-235.

⁵⁴ « Ont peut appeler prophétisme ce retournement où la perception de l'ordre coïncide avec la signification de cet ordre faite par celui qui y obéit. Et, ainsi, le prophétisme serait le psychisme même de l'âme: l'autre dans le même; et toute la spiritualité de l'homme-prophétique.» AE, p. 233. Ver ainda a obra de F. Ciaramelli, *Transcendance et éthique*, Ousia, Bruxelas, 1989.

⁵⁵ «Nous sommes tous responsables de tout et de tous devant tous, et moi plus que tous les autres.» EI, p. 98.

⁵⁶ «(...) est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas simplement son semblable.» AE, p. 245.

⁵⁷ «Le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l'autre allait jusq' alors, dans un sens unique. C'est de soi, limite de la responsabilité naissance de la question: qu'ai-je à faire avec justice?» AE, p. 245.

sente não haveria problema, mas, no face-a-face, o terceiro também está presente e introduz nas relações a dimensão da justiça.

Aconteça o que acontecer, na nossa relação com o Outro, o terceiro está sempre presente, ele também é próximo. É a partir daqui que a proximidade se torna problemática, porque é necessário pesar, comparar, medir, é necessário fazer justiça. A justiça é feita de equidade. Como é possível a partir daqui pensar a assimetria? Há uma assimetria presente na intriga da proximidade, nascimento da subjectividade como pré-original, ou, o que é a mesma coisa, an-árquica. Esta an-arquia não se vive no seio de uma mesma temporalidade, em que o antes é seguido de um depois. A an-arquia designa, deste modo, uma diacronia não sincronizável, a diacronia do pré-original que não faz número com o tempo. A subjectividade suportada an-arquicamente ou dia-cronicamente, é suposta como an-arquia. Implicada na justiça sem se deixar integrar no seu plano e, neste sentido, implicada na diacronia an-árquica, mas também implicada pela justiça como aquilo que não pode entrar na sua ordem, nem no seu tempo e, neste sentido, implicada como an-arquia. Isto significa que fora do espaço regido pela justiça, a subjectividade está implicada fora da ordem da presença, fora da aparição, fora da manifestação, fora do plano em que o termo ser adquire sentido.

Em «Autrement Qu'Être», a relação com o terceiro não é um facto «empírico», mas a contemporaneidade do múltiplo. A universalidade da justiça está para além da ética e funda a legitimidade da essência, da sincronia, da consciência, do Dito. A permanente «entrada» do terceiro na proximidade manifesta a ordem do ser que só se produz a partir da significação do «um para o Outro», encontrando, aí, a sua razão, fundando-se como sincronização da consciência⁵⁸. É a comparação com o incomparável que faz nascer a representação, a partir da qual nasce a justiça.

Em «Totalité et Infini» a justiça designava a relação ética, a relação com o Rosto de Outrem. Em «Autrement Qu'Être» a justiça designa a relação social ou a relação com o terceiro. Mas qual o sentido da justiça para Lévinas? Será que significa equilíbrio das

⁵⁸ «L'ordre, l'apparoir, la phénoménalité, l'être se produisent dans la signification-dans la proximité du tiers (...). Le fondement de la conscience est la justice (...) un événement tel que la méditation-synchronisation, comparaison, thématization — est l'oeuvre de la justice entrée de la diachronie de la proximité, de la signification du Dire dans le synchronie du Dite (...).» AE, pp. 241-250.

forças sociais? O sentido da justiça para o Autor significa que a igualdade de todos é levada pela desigualdade de cada um na proximidade, quer dizer, pelo acréscimo dos deveres de cada um em relação aos seus direitos. É a responsabilidade do um pelo Outro que move a justiça. Tudo tem um sentido a partir da responsabilidade, do Dizer pré-original que nos elege, únicos, para podermos responder de tudo e de todos. A degeneração da responsabilidade é um risco inevitável no seio da relação social, onde todos os egoísmos podem nascer. Mas a assimetria sempre presente, no espaço intersubjectivo, na relação com o Outro do qual sou refém, não permite que ninguém se instale. O desejo de justiça é o desejo de tornar visível um Rosto invisível, incomparável e único. Outrem é simultaneamente meu próximo, meu irmão e o irmão de todos os homens.

Podemos dizer que aquele que dá origem ao aparecer é o terceiro, instaurador da ambiguidade e pelo qual a relação a dois se insere num todo comunitário ⁵⁹. A ontologia, como questão do ser, nasce, para Lévinas, da justiça, do acto de comparar, fazendo coexistir os termos no mesmo espaço e no mesmo tempo, determinando entre eles uma relação quantitativa de mais e de menos ser, mas só adquire todo o seu sentido, como acabámos de ver, através da relação ética com a alteridade.

6. A Justiça e a Bondade

Vimos como a justiça não teve sempre a mesma conotação ao longo da obra de Lévinas. Em «Totalité et Infini» designava a relação ética na sua ligação com o Rosto de outrem ⁶⁰. Em «Autre-

⁵⁹ A ambiguidade é uma categoria essencial da vivência ética, acabando por ser uma chave fundamental de leitura e compreensão do texto levinasiano. É através do binómio Dizer/Dito que Lévinas irá mostrar como a ambiguidade não é ocasional, mas essencial à relação ética e constituindo-a como tal. A ambiguidade caracteriza-se pela própria ambiguidade entre a imanência e a transcendência. «Ambiguïté du sens et du non-sens dans l'être, le sens tournant en non-sens. On ne saurait la prendre à la légère. De quel droit l'idéaliste arrache-t-il le Moi à l'être pour lui conférer un statut transcendantal alors qu'à l'être, dans la stabilité même de son statut, le sujet retourne? Mais l'oubli de l'ambiguïté serait tout aussi peu philosophique.» AE, p. 254.

⁶⁰ «Nous avons appelé cette présentation de l'être extérieure ne se trouvant dans notre monde aucune référence-visage. Et nous avons décrit la relation avec le visage qui se présente dans la parole, comme désir-bonté et justice.» TI, p. 330.

ment Qu'Être» designa a relação social ou a relação com o terceiro. Impossível sem a proximidade, a justiça começa com o terceiro homem «(...) terceiro que interrompe o face-a-face do acolhimento do outro homem — que interrompe a proximidade ou a aproximação do próximo.»⁶¹ Contudo, a justiça não é nem degradação, nem degenerescência da responsabilidade. Por um lado ela funda a consciência, quer dizer, o saber, a ordem, a essência, o ser. Porque a consciência é correlativa de uma representação, de uma tematização, de uma sincronização, de um ser que é fenómeno e presença. Por outro lado, a consciência é ênfase da presença: «(...) pela consciência nada se dissimulará no ser; é uma luz que ilumina de uma ponta à outra do mundo: tudo o que desaparece no passado se relembra ou se reencontra pela história.»⁶² Assim, a obra da justiça é essencialmente sincronização, comparação, tematização. É o Dizer pré-original, diacronia que é proximidade, responsabilidade ilimitada, dever sem fim, até à substituição; pela presença do terceiro faz-se tema no Dito, «pesa e julga com justiça».

A justiça é esta presença mesma do terceiro pela qual a representação da significação de um pelo outro se torna possível. É a compreensão do ser, a sua possibilidade «(...) de se manter ou de entre-ajudar com ele, na reciprocidade do aperto de mãos, da carícia, da luta, da colaboração, do comércio, da conversa.»⁶³ A presença do terceiro modera ou mede a substituição da subjectividade, introduz o pensamento, o cálculo, o juízo nas relações inter-humanas. Não é estranho que a responsabilidade como ilimitada possa e deva manifestar-se, moderando-se? Na justiça, o Eu torna-se Outro entre os outros, outro como os outros. Com o advento do terceiro parece que tudo se complica nas relações, a subjectividade torna-se perplexa: «O que é que o Outro e o terceiro são um ao outro? O que fizeram um ao outro? Qual é o que passa à frente do outro?»⁶⁴ Na proximidade de um ao outro, o sentido da

⁶¹ «(...) tiers, interrompant le face à face de l'accueil de l'autre homme-interrompant la proximité ou l'approche du prochain.» AE, p. 246.

⁶² «(...) par la conscience rien ne saurait se dissimuler dans l'être; c'est une lumière qui éclaire d'un bout du monde à l'autre: tout ce qui s'en va dans le passé se sou-vient ou se retrouve par l'histoire.» DQVI, pp. 100- 101.

⁶³ «(...) de la tenir ou de s'entre-tenir avec lui, dans la reciprocité du serrement des mains, de la caresse, de la lute, de la collaboration, du commerce, de la conversation.» AE, p. 118.

⁶⁴ «(...) que sont-ils donc l'autre et le tiers, l'un-pour-l'autre? Qu'ont-ils fait l'un à l'autre? Lequel passe avant l'autre?» AE, p. 200.

responsabilidade até à substituição parecia ser único e o problema estava resolvido. Mas a justiça instaura um processo de reciprocidade que não admite qualquer tipo de exclusão. Somos responsáveis mesmo por aqueles que nos perseguem e fazem mal. «Somos responsáveis por tudo, eu mais do que os outros.» Há uma assimetria neste enunciado que mostra bem até onde deve ir a responsabilidade. A responsabilidade é justa na medida em que é impelida a responder por todos, e em que ninguém é excluído. A justiça não pode ser separada da bondade e da caridade. A caridade (agapé) é impossível sem a justiça e a justiça pode desvirtuar-se sem a caridade ⁶⁵.

A ordem da justiça e da caridade é a ordem do direito do outro como original, único e incomparável, e também do terceiro como comparável e igual. Pelo Rosto cada um de nós é único e incomparável e só tem sentido, se se «compreender» a alteridade do Outro. «A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro for realmente Outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação, ser o Mesmo não relativa mas absolutamente.» ⁶⁶ A subjectividade não se constitui apenas «para si», mas é sobretudo ordenada a Outro — a outrem.

A responsabilidade, analisada sob o ponto de vista da justiça, é o amor sem concupiscência, exigência que só podemos encontrar em nós próprios. Ela encontra-se no «eis-me aqui», no eu Único e eleito, como resposta a uma vocação primeira. É uma resposta que ecoa do apelo que a suscita. A responsabilidade em questão não envolve qualquer tipo de reciprocidade, não espera ratificação, pois a espera de qualquer tipo de recompensa comprometeria o próprio amor que a constitui, deixaria de ser gratuita, desinteressada e incondicional. Não somos apenas responsáveis pelo Outro, mas também pelo terceiro; isto significa que a responsabilidade não se reduz nem ao espaço nem ao tempo. Não se reduz ao espaço, porque não somos apenas responsáveis por aqueles que estão mais perto de nós, mas por todos; não se reduz ao tempo, porque a

⁶⁵ «(...) la charité est impossible sans la justice, et que la justice se déforme sans la charité.» EN, p. 139.

⁶⁶ «L'altérité, l'hétérogénéité radicale de l'Autre, n'est possible que si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'entrée dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument.» TI, p. 25.

responsabilidade, ainda que realizada no tempo, vai para além dele, abre uma dimensão que escapa ao registo temporal, é a dimensão do próprio Infinito. Deste modo, o próximo não é fenómeno e a sua presença não se reduz à apresentação e ao aparecer. A apresentação está ordenada a partir da ausência em que o Infinito se aproxima.

A responsabilidade justa instaura um processo de não exclusividade, em que todos são eleitos, porque únicos. A justiça exige a caridade e é em «(...) nome da responsabilidade por outrem, da misericórdia, da bondade, às quais faz apelo o rosto do outro homem, que o discurso da justiça se põe em movimento, quaisquer que sejam as limitações e o rigorismo da «dura lex»⁶⁷ Justiça que constantemente se está a fazer e a refazer, lembrança de uma bondade original do homem perante o outro homem, num desinteresse ético que interrompe o seu esforço interessado e persistente do homem em perseverar no seu ser.

Nesta ética da responsabilidade e do Rosto faz-se ouvir a frase de Pascal: «O meu lugar ao Sol. Eis o princípio e a imagem da usurpação de toda a terra.»⁶⁸ É a interrupção do humano na sua obstinação em perseverar no ser. Diz a este propósito o texto bíblico: «A justiça, a justiça, tu a perseguirás.»⁶⁹ Neste sentido, não tem cabimento privilegiar um próximo, um outro particular, mas tem sentido protegê-lo. Como pesar as equivalências entre pessoas, como pesar o sofrimento de uma e de outra? Em nome de quê dizer que o sofrimento de uma é maior do que o sofrimento de outra? O amor não chega para estabelecer a ordem nestas comparações, sob pena de se praticar a injustiça. «É à lei, e não aos afectos humanos, que é necessário confiar o papel de orientar o amor no caminho da justiça.»⁷⁰ Só a lei, que é a bondade, pode ter critérios

⁶⁷ «(...) c'est au nom de la responsabilité pour autrui, de la miséricorde, de la bonté auxquelles appelle le visage de l'autre homme que tout le discours de la justice se met en mouvement quelles que soient les limitations et les rigueurs de la «dura lex».» EN, pp. 259-260.

⁶⁸ «Ma place au soleil. Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre.» EN, p. 261.

⁶⁹ Deuterónimo, 16, 20. A propósito de um comentário talmúdico, Lévinas ilustra as relações entre a justiça e a caridade. Um juiz, depois de ter condenado um culpado, apercebe-se de que é um pobre homem que deve pagar; o juiz reembolsa o culpado do seu próprio bolso. É isto a justiça e a caridade. A justiça tem a ver com a totalidade do agir humano. ADV, p. 129.

⁷⁰ «C'est à la loi, et non aux affects des hommes, qu'il faut confier la tâche d'orienter l'amour vers la justice.» C. Chalié, *L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris, 1993, p. 121.

de justiça, fazendo abstracção da absoluta singularidade de cada um, dos rostos e dos homens, apreciar uma situação, um acto cometido e as suas consequências, do modo mais objectivo e mais imparcial possível. É o esforço de transcender o particular para o universal, é, neste caso, a «necessidade» de se atingir o bem, ou, de «fazer» o Bem.

A justiça do Bem que Lévinas nos propõe é a justiça do humano, não de um humano que se define a partir de si, mas de um humano que se define a partir do próximo. «A paz deve ser a minha paz, numa relação que parte de um eu e vai para o Outro, no desejo e na bondade em que ao mesmo tempo se mantém e existe sem egoísmo.»⁷¹ Será possível universalizar esta exigência ou permanecerá sempre uma utopia?

7. A Vocação Humana

No pensamento de Lévinas o sujeito humano é pensado segundo a estrutura do «Outro no Mesmo», submetido e convocado a responder por outrem. São o único pode servir outrem. Ninguém poderá tomar o nosso lugar no interior da rela o da proximidade que constitui a nossa própria subjectividade. Haverá nesta exigência lugar para a alegria e o contentamento? Lévinas considera que a elei o não   um privilégio, mas   uma característica fundamental da pessoa humana, enquanto responsável.

Já vimos anteriormente que o homem   individuado pela responsabilidade por outrem. Não   individuado pela matéria nem pela forma, mas pela responsabilidade. O humano não   pensado por Lévinas nem em termos de ser, nem em termos de ess ncia⁷², mas de responsabilidade. O humano   a possibilidade extrema de excep o ao inumano, ou ainda, uma possibilidade de ruptura com o anonimato do *há* (il y a). A humanidade deve ser pensada para além do ser, ela não   g nero comum aos indivíduos unindo-os numa síntese: «(...) comunidade do g nero que já anula

⁷¹ «La paix doit être ma paix, dans une relation qui part d'un moi et va vers l'Autre, dans le désir et la bonté o  le moi,   la fois se maintient et existe sans ego sme.» TI, p. 342.

⁷² «Essence», em Lévinas não tem o mesmo sentido que habitualmente. Não o contrap o ao «esse», mas substantiva-o. Cf. A.E., p. 9.

a alteridade.»⁷³ O humano não pode ser procurado num movimento reflexivo de nós sobre nós, na consciência de si, mas somente no movimento de uma resposta, que é já consentimento, ao apelo da alteridade. É o Outro que solicita o humano em nós, do mais fundo do inumano; o pedido de outrem visa a nossa humanidade e diz-se ao mesmo tempo culpado e responsável. É necessário pensar «(...) o homem a partir da responsabilidade mais antiga que o conatus da substância ou que a identificação interior (...) é necessário pensar o homem a partir do si (soi), colocando-se apesar de si no lugar de todos, substituindo-se a todos(...)»⁷⁴

Para alguns filósofos a consciência é essencialmente reflexiva, retorna a si; para Lévinas a urgência com a qual o eu responsável é confrontado com outrem não lhe deixa tempo para se voltar para si. O humano para o Autor respira numa terra instável, que o desvia de si, desvio que não se assemelha à pura desorientação de uma errância, mas tem mais a ver com o exílio perpassado na esperança de uma terra prometida. «A verdadeira vida está ausente». Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste alibi. Está voltada para o «outro lado», para o «doutro modo», para o «outro»⁷⁵. Este ser, sem lugar no mundo e sem familiaridade com o ser, firma-se na proximidade de outrem, e dá sentido à bondade. Não se trata do altruísmo daquele que deseja tornar-se prestável ou ser generoso, porque esta bondade não se decide voluntariamente, é eleição. O sujeito fica exposto às injúrias e ultrajes do mundo sem possibilidade de limitar a responsabilidade. A proposta que Lévinas nos deixa não é uma sabedoria dos limites, é rebelde à moderação, tomando o partido da desmedida e da «extravagância» onde o Eu «(...) é chamado a arrancar o pão da boca e a fazer dom de si.»⁷⁶ Significa isto que a unicidade do sujeito é anulada? De modo algum, pois a unicidade do Eu reside no facto de que ninguém pode responder em nosso lugar. A liberdade consiste precisamente

⁷³ «(...) communauté de genre qui annule déjà l'altérité.» TI, p. 211.

⁷⁴ «(...) l'homme à partir de la responsabilité plus ancienne que les conatus de la substance ou que l'identification intérieure (...) , il faut penser l'homme à partir du soi se mettant malgré soi à la place de tous, substitué à tous (...)» HAH, pp. 110-111.

⁷⁵ «La vraie vie est absente.» Mais nous sommes au monde. La métaphysique surgit et se maintient dans cet alibi. Elle est tournée vers l'«ailleurs», et l'«autrement», et l'«autre.» TI, p. 21.

⁷⁶ «(...) est appelé à s'arracher le pain de la bouche et à faire don de sa peau.» AE, p. 188.

nisto: o que faço ninguém o pode fazer por mim. Deste modo, a liberdade só tem sentido como vocação ao próximo, como responsabilidade. «A liberdade não se justifica na consciência da certeza, mas numa exigência infinita em relação a si, na ultrapassagem de toda a boa consciência.» ⁷⁷

Aquilo que é próprio da humanidade do homem encontra-se já presente na insónia que o *há* provoca, num fora de si. Ninguém vive em si, a nossa identidade escapa-nos. A «não-coincidência do idêntico» confirma a eleição humana. É a eleição, é a obrigação infinita em relação a outrem. Despertar para o humano começa por uma subordinação do ser ao Bem. Não se trata de ser de um modo diferente pois ser diferente ainda é ser; trata-se de outra coisa «autrement qu'être». «Trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem.» ⁷⁸ Onde procurar então a excelência do sujeito humano? No «Eis-me aqui. Enviai-me», na resposta decidida a este apelo ao Bem. O eu para o Autor dá-se como um ponto de extrema responsabilidade, quer dizer, de uma humanidade susceptível de ir até à expiação, onde identidade e alteridade emergem. A heteronomia da transcendência constitui o seu dinamismo interno e tem prioridade em relação à autonomia e à imanência. O humanismo prometido não é um humanismo do homem, mas o «humanismo do outro homem». «Se não responder por mim, quem responderá? Mas se só responder por mim, serei ainda eu?» ⁷⁹

MARIA DA CONCEIÇÃO SOARES

⁷⁷ «La liberté ne se justifie pas dans la conscience de la certitude, mais dans une exigence infinie à l'égard de soi, dans le dépassement de tout bonne conscience.» II, p. 340.

⁷⁸ «Il s'agit de dire l'identité même du moi humain à partir de la responsabilité, c'est-à-dire à partir de cette position ou de cette déposition du moi souverain dans la conscience de soi, déposition qu'est précisément sa responsabilité pour autrui.» EI, p. 97.

⁷⁹ «Si je ne répond pas de moi, qui répondra de moi? Mais si je réponds que de moi-suis-je encore moi?» HAH, p. 95.