

SUJEITO SEM IDENTIDADE EM EMMANUEL LEVINAS

(Subject without identity in Emmanuel Levinas)

*Silvestre Grzibowski **

Resumo: O presente estudo examina a partir de Emmanuel Levinas o sujeito sem identidade. Segundo o pensador, o sujeito da filosofia ocidental foi constituído a partir do ego. A racionalidade apoderou-se desse conceito e assim arquitetou o edifício filosófico. Só que esse conceito anula completamente a subjetividade. Porque a ditadura da razão não possibilita pensar de outro modo, pensar diferente. Diante disso, Levinas sustenta a tese do sem identidade, ou seja, o indivíduo sem identidade. O ponto central será a subjetividade, no entanto, não a subjetividade como concebe a filosofia ocidental. A subjetividade parte da sensibilidade do sujeito, sensibilidade que é aproximação, exposição ao outro. Aproximação que é vulnerabilidade e responsabilidade infinita para com o outro.

Palavras chaves: Levinas, Racionabilidade, Identidade, Subjetividade, Vulnerabilidade.

Abstract: Following Emmanuel Levinas, this study examines the subject without identity. According to the thinker, in Western philosophy, the subject has been built upon the ego. The rationality took hold of this concept and devised the philosophical edifice accordingly. However, this concept completely nullifies subjectivity, since the dictatorship of reason does not allow for a different way of thinking. In view of this, Levinas maintains the thesis of the self with no identity, that is, the individual without identity. The focus will be on subjectivity, although conceived differently than in Western philosophy. Subjectivity here derives from the subject's sensitivity, which is approach to the other and exposure to the other, and therefore vulnerability and infinite responsibility towards others.

Keywords: Levinas, Rationality, Identity, Subjectivity, Vulnerability.

* Professor visitante da Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil. Artigo submetido a avaliação no dia 19/07/2011 e aprovado para publicação no dia 27/01/2012.

Introdução

A princípio, o título deste estudo parece soar um pouco estranho aos ouvidos do leitor, porque em um primeiro momento se torna difícil imaginar e pensar um indivíduo ou uma pessoa sem identidade. Isso porque estamos acostumados a ler, escutar e até mesmo propor a construção da identidade do indivíduo. No entanto, o objetivo desta pesquisa, será uma tentativa de mostrar um sujeito sem identidade. Levinas rompe com a racionalidade ocidental e mostra que a responsabilidade para-com-o-outro não provém do eu soberano ocidental. A seguinte hipótese norteia o estudo: como Levinas arquiteta o sujeito sem identidade dentro do pensamento ocidental?

Diante disso, o leitor deve ter presente alguns aspectos importantes em relação ao pensamento levinasiano, ou melhor, como ele o construiu e o concebeu. Sabe-se que na medida em que mergulhamos nos escritos deste pensador, a nossa tarefa torna-se árdua e difícil. Dentre as diversas dificuldades, menciono as diferentes fontes que utilizou para construir o seu ditado. Dentre diversos pensadores que leu, cita e, muitas vezes, critica, enfatizo, Husserl e Heidegger. Quando evoca esses pensadores, chama-os de literatura ocidental¹. No entanto, outra fonte está presente praticamente em todos os seus escritos, a judaica. Por isso, minha opção metodológica difere da dos múltiplos estudiosos que insistem em separar o Levinas judeu, do Levinas filósofo, pois sigo a tese de que para compreender o seu pensamento, devemos ter presente as duas fontes. Isso porque, em seus escritos filosóficos encontramos a literatura judaica, e nos estudos do judaísmo encontramos o pensamento grego. De modo que, Atenas e Jerusalém norteiam o seu pensamento. Acredito que isso não desqualifica o trabalho do filósofo, ao contrário, o consolida. Até porque, segundo o nosso filósofo

¹ No decorrer deste estudo estou mencionando diversas vezes *filosofia ocidental*; por isso, cito aqui um texto de Jacques Derrida, que a meu ver conceitua muito bem o que Levinas entendia por essa filosofia. “Lo que Levinas entiende por filosofía occidental, es la que tiene la raíz griega, o fuente griega. Los conceptos fundadores de la filosofía son en primer lugar griegos, y no sería posible filosofar o pronunciar filosofía fuera de su elemento. Que Platón sea a los ojos de Husserl el instituidor de la razón y de una tarea filosófica cuyo telos dormía todavía en la sombra; que marque, por el contrario, para Heidegger, el elemento en que el pensamiento del ser se olvida y se determina en filosofía, esta diferencia sólo es decisiva al final de una raíz común que es griega. La diferencia es fraternal en la descendencia, sometida por entero en la misma dominación. Dominación que Levinas llama de lo mismo, que no se borrará ni en la fenomenología ni en la ontología. La arqueología a la que conducen, por vías diferentes, Husserl y Heidegger lleva a una subordinación o una transgresión, en todo caso una *reducción de la metafísica*. En fin la categoría de lo ético no está disociada de la metafísica, sino ordenada a otra cosa que ella misma, a una instancia anterior y más radical. Cuando no lo está, cuando la ley, el poder de resolución y la relación con el otro alcanzan la arché, pierden con ello su especificidad ética. Estos tres elementos indicarían la única dirección posible para todo recurso filosófico en general. Toda filosofía debería ser pensada dentro de esta estructura” (DERRIDA, 1989, pp. 110-111).

outros pensadores utilizaram outras fontes, como Heidegger que também reivindicou os poemas de Hölderlin. “Os versículos bíblicos não têm aqui função de dar provas, mas dão testemunho de uma tradição e de uma experiência. Não terão eles o direito à citação pelo menos igual àquela de que beneficiam Hölderlin e Trakl?” (LEVINAS, 1993, p. 123).

Depois desta breve introdução, avanço para o desenvolvimento do tema propriamente dito, e assim o divido. No primeiro momento, de uma forma breve apresento a crítica que o pensador faz à racionalidade ocidental. Já na segunda parte, apresento o sujeito sem identidade tendo a subjetividade e a vulnerabilidade como os dois grandes eixos que consolidam a sua tese do humanismo do outro homem.

Racionalismo ocidental

Durante longos anos, Levinas era um pensador pouco conhecido, e esse pouco se restringia aos especialistas que também não lhe davam muito crédito. A causa da falta do devido reconhecimento, talvez, seja o fato de que o seu projeto filosófico não trilhava os caminhos hegelianos²; ao revés, protestava rigorosamente contra a totalidade própria do discurso filosófico ocidental. E mais ainda: seu pensamento não se pautava pela filosofia marxista, estruturalista e/ou pós-estruturalista que ocupavam a vanguarda intelectual da época. Conforme destaca brilhantemente Richard Cohen, apesar de Emmanuel Levinas ter vivido em um período caracterizado por profundas transformações ideológicas, econômicas, religiosas e sociais, como também assinalado por amplas tragédias, catástrofes sociais e humanitárias, de modo especial, as duas grandes guerras mundiais, seu pensamento não se deixou contaminar por nenhuma das ideologias presentes e soube responder à altura aos cataclismos e desesperanças da humanidade (COHEN, 2006, p. 484).

Diante disso vem a pergunta: Por que tem despertado ultimamente tanto interesse e quais são as novidades e contribuições que o seu pensamento traz para a contemporaneidade? Destaco duas razões, que a meu ver são as balizas mestras que sustentam e que conduzem o seu pensamento, e as apresento aqui, resumidamente³. Num primeiro momento dirige duras críticas à racionalidade teórica voltada para a imanência. Não somente faz-lhe as devidas críticas, mas, em um segundo momento, propõe outro modo

² «La génération des Trois H est la première génération du xx^e siècle» (DESCOMBES, 1979, p. 21).

³ Cf. (GRZIBOWSKI, 2010, pp. 17-26). Desenvolvo este tema com maior profundidade.

de fazer filosofia, no qual o respeito pelo outro não se reduz a um objeto de conhecimento e sim a uma relação ética com o outro.

O encontro com o outro representa uma superação daquela proposta filosófica que contemplaria apenas um privilégio da consciência no qual se encontraria *autrui* apenas intencionalmente, segundo o qual o outro através da representação viria reconduzido inevitavelmente à presença ou co-presença. (SCHILLACI, p. 173, 1996. Grifo do autor).

A novidade levinasiana incide em privilegiar a subjetividade e a intersubjetividade, ou seja, a abertura da alteridade à transcendência.

Segundo Levinas, a razão instrumental que se apresentava por si mesma, como única razão, elaborando uma teoria generalizante, se esgotou em seu intento totalizador. Ela exauriu-se e fechou-se em si mesma e, diante desta totalização da razão, não existem outras razões, porque ela não dá espaço para a existência de outras razões.⁴ Assim, ele constata que o conhecimento objetivo é extremamente violento, porque não é capaz de entrar em contato com a realidade em sua individualidade, mas somente a alcança em sua generalidade. E, para tal tipo de conhecimento, unicamente o que está submetido à razão é filosofia. Isso gera, produz violência filosófica, moral e religiosa sem limites. Levinas analisa o esquema deste pensamento sistematicamente e profetiza dizendo que o combate ou a luta é uma emanção deste modo de pensar, que é característico da cultura ocidental. Antes de ser uma violência física, ela é ideológica, no sentido de anular a individualidade. A violência consiste em reutilizar a individualidade de um ser, empregando-o como elemento do próprio cálculo e como caso particular do conceito. Dentro desse contexto filosófico, o pensador lituano acusará drasticamente a filosofia ocidental e inclusive a apodará de filosofia do poder e da injustiça (LEVINAS, 2006, p. 17). Considera que o conhecimento objetivo, ao abordar o ser, para apoderar-se dele, apodera-se do outro, não dando espaço para a alteridade. Consequentemente a relação será de dominação de um sobre o outro, absorvendo toda a individualidade. Desse modo, o outro passa a ser não mais um indivíduo livre, e sim um tema-objeto compondo um conceito (LEVINAS, 1995, p. 40). O nosso autor chama isso de contextualização e tematização.

Levinas está seguro de que a racionalidade que professa e segue esse padrão vem da filosofia ocidental, que, assim, se apresenta como sendo a única que pode salvar e que se julga capaz de conduzir com total segurança a humanidade; porém essa mesma racionalidade foi a grande responsável pela morte de Deus, do homem e da metafísica. O pensamento de Levinas quer ser um protesto contra esta filosofia que tem levado a huma-

⁴ «Reconnaître avec la philosophie – ou reconnaître avec philosophie – que le Réel est raisonnable et que seul le Raisonnable est réel...» (LEVINAS, 1995, p. 126).

nidade a viver na insegurança, porque submeteu a alteridade ao mesmo, violentando o outro. Ainda se poderia dizer que tem privilegiado a liberdade individual sem responsabilidade. E os resultados, se é que podemos dizer assim, são milhões e milhões de vidas que foram (e ainda continuam sendo) exterminadas em diversas guerras que vêm assombrando gerações e povos inteiros, desafiando cada vez mais a humanidade quanto à sua sobrevivência. O medo da violência tornou-se rotineiro e nos acostumamos a ver corpos de entes esfacelados e estendidos nas principais avenidas dos grandes e pequenos centros urbanos. O medo do outro vem abismando cada vez mais a humanidade.

Anti-humanismo

Segundo Levinas, a crise do humanismo, e conseqüentemente a crise da identidade do sujeito da nossa era, provém da astúcia da razão que é fundamentalmente ambiciosa. A ciência e as ciências humanas (psicologia, sociologia) que têm por finalidade cuidar e conseqüentemente solucionar os problemas humanísticos, dirigem e ordenam a vida das pessoas. Isso mostra como o homem está preso aos seus joguetes e se deixa levar por eles. Porém, diante da morte ou das tragédias, a ciência não olha para si mesma.

Os mortos que ficaram sem sepultura nas guerras e nos campos de extermínio afixam a ideia de uma morte sem amanhã e tornam tragicômica a preocupação para consigo mesmo e ilusórias tanto a pretensão do *animal rationale* a um lugar privilegiado no cosmos, como a sua capacidade de dominar e de integrar a totalidade do ser numa consciência de si (LEVINAS, p. 83, 1993. Grifo do autor).

A questão filosófica, que emerge destas constatações é que a suposta consciência de si mesmo que o homem possui, desintegra-se por si própria. Desde Descartes, o ser é o sujeito que se mostra por inteiro ao outro. Ele insistiu em distinguir entre a natureza física (mundo dos corpos) e mundo psíquico (campo da subjetividade). Com isso, a filosofia cartesiana ficou marcada pelo objetivismo. E assim, o ser é mostrado pela linguagem e para Levinas a linguagem compõe uma máscara.

Uma máscara chamada pessoa, a pessoa ou ninguém, a rigor, um personagem dotado de consistência puramente empírica. Conseqüentemente, o mundo fundado sobre o *cogito* aparece humano, humano demais – a ponto de fazer com que se procure no ser uma objetividade de algum modo superlativa, pura ideologia, sem vestígios humanos (LEVINAS, p. 83, 1993. Grifo do autor).

A grande questão aqui mencionada é a definição da palavra pessoa: O que as ciências chamam de pessoa humana? A definição trazida por diversas

correntes é apresentada de forma mascarada, apoiando-se no *cogito* cartesiano, ou mais precisamente na tradição grega, que por sua vez influenciou a tradição latina.

O caminho não é denunciar o absoluto do humano em nome das evidências que alcançam as ciências humanas, onde o homem é não somente objeto, mas também sujeito. Segundo Levinas, essa revelação não deixa de ser apenas uma insinuação aparente, porque ela se dá no plano da ação, na relação com o outro. Pois, somente mostra a função puramente operatória e provisória do homem que está encerrado dentro de um conjunto e de termos que constituem um sistema. Segundo Levinas, (p. 83, 1993) a objetividade possivelmente ideológica, manifesta uma ordem em que a subjetividade não é mais que um rodeio, que, precisamente em virtude desta ordem, assume a manifestação, a inteligibilidade, ou verdade dela mesma. Nesse caso, não é o homem quem buscaria ou inventaria uma verdade, mas é a verdade que suscita e mantém o homem. A linguagem e o agir estão dentro dessa norma e a própria identidade é reduzida e pertence a este sistema. Poderíamos ainda dizer que tal linguagem é o resultado do racionalismo. Nesse sentido, o filósofo judeu prossegue afirmando que a própria subjetividade é desviada pela objetividade, e assim é apresentada.

Neste tipo de pensamento, quem ordena o humano é a estrutura inteligível, de modo que a subjetividade é assimilada pelo sistema. A racionalidade tem abarcado (ou tem a pretensão de fazê-lo) todos os homens na sua individualidade, onde o “Outro” é apropriado pelo “Mesmo”. Assim, assistimos “à ruína do mito do homem, fim em si, deixando aparecer uma ordem nem humana, nem inumana, ordenada certamente através do homem e das civilizações que ele teria produzido” (LEVINAS, pp. 86-87, 1993). A razão ordenando e conduzindo a humanidade dentro do seu sistema lógico-formal.

Para domesticar a proliferação selvagem dos fatos humanos, abordados em seus conteúdos altamente teóricos, impõe-se um formalismo, que utiliza axiomas para mascarar e confundir ainda mais a identidade.

Entramos, talvez, em um dos pontos mais destacados do pensador. Ele constata que a compreensão do homem está imbricada numa civilização, de base econômica, que se tornou planetária, mas que limita a tomada da consciência de sua própria situação. Tudo passa pela tomada de consciência. Levinas chama atenção para o fato de que o nascimento do homem e a sua morte passam longe dele mesmo. Desse modo, o humanismo ocidental criou belas palavras para falar sobre o humano, mas que não atingem o real das violências e das explorações. Fala-se do humano, mas isso não passa de pura ignorância e opressão. Porque não é mais o homem, por vocação própria que possui e procura a verdade, mas é a verdade que suscita e possui o homem. Sendo assim, a interioridade do eu que é idênti-

co a si mesmo dissolve-se na totalidade sem dobras nem segredos. Para Levinas, todo o humano está do lado de fora desta visão da realidade. Ele é dito, falado, descrito, apresentado, mas está longe de ser o verdadeiro humano. As técnicas e as ciências, que nasceram para guiar o mundo, que prometeram um ideal humanista e que dirigiram e que ainda talvez dirijam a história com esse ideal, mantêm a exploração do homem pelo homem, de modo que inclusive as guerras continuam. A humanidade parece que se habituou a ver e assistir às violências contra o outro. Assim, os movimentos imbuídos por um ideal humanista conduziram a humanidade aos grandes totalitarismos.

Depois desta breve exposição, na qual mostramos como o filósofo verifica que o homem confiou na racionalidade e deixou-se conduzir por ela, podemos afirmar que, além dessa constatação, ele denunciou com todos os acentos possíveis que o humanismo ocidental passou a ser um anti-humanismo. É a grande prova que o homem é inimigo do outro homem. A princípio, parece que essa afirmação soa como um pessimismo, uma leitura apressada e talvez demasiadamente negativista, mas infelizmente, não é assim. O homem perdeu a sua identidade. No entanto, qual é o humanismo que o autor propõe? Existem alternativas para este homem que está esfacelado pela violência e pela guerra? Deixemos o filósofo falar: "O sentido deveria ser procurado num mundo que não traz vestígios humanos e que não falseia a identidade das significações, num mundo puro de toda ideologia" (LEVINAS, p. 112, 1993). Talvez, isso soe como uma utopia, no entanto essa será a sua proposta.

Sem identidade

A construção do sujeito sem identidade – se assim podemos falar — parte da subjetividade. O fim da subjetividade teria começado no século XX. "As ciências humanas e Heidegger desembocam no triunfo da inteligibilidade matemática, recalcando na ideologia o sujeito, a pessoa, sua unicidade e inclusive a sua eleição" (LEVINAS, p. 115, 1993). Isso porque todo o enraizamento do homem está no ser, do qual ele seria o mensageiro e poeta, conforme Heidegger afirma (2001, p.11): "a linguagem é a casa do ser. Em sua morada habita o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta casa".

O ponto crucial do pensamento levinasiano será a subjetividade e vulnerabilidade. O propósito não é buscar a fundamentação do sujeito nos moldes cartesianos, mas de outro modo.

Por que o nosso autor caracteriza o sujeito de outro modo? Penso que a relação na qual crê e que arquiteta, deva partir do desinteresse

“*désintéressement*”⁵. Esta seria a primeira condição vital para entrar em uma relação ética da responsabilidade. Pois, o ser imperou na filosofia ocidental. Por conseguinte, o “*désintéressement*” que substitui “*l’intéressement*”. O ser, o *esse* (essência) é interesse (LEVINAS, 2003, p. 45). Levinas inverte radicalmente o eu da ação. Faz uma passagem do eu “*égo-logie*” ao Outro “*alter-logie*”, que privilegia. Chama isso de “despossuir”, deposição ou a destituição do eu egoísta. Ele mesmo designa este processo como evasão “*évasion*” (LEVINAS, 1991, p. 13). Tenta sair do eu dominador, do eu quero, posso, do eu violento para a inversão ou a alternativa determinada pelo mandato do Outro. É importante destacar que, quando Levinas se refere ao Outro, fala, sobretudo, do rosto do outro homem. O rosto é revelação epifânica de outrem que se dá na concretude histórica e que possui uma excelssitude que não se deixa integrar à racionalidade, sempre escapa à tematização. Ele é a “completa exterioridade, inteira relação, comunicação, abertura e acima de tudo exposição. O rosto fala por si e é para o outro a única identidade *re-conhecida* pelo outro como realidade que se revela sem ser dominado (MELO, p. 89, 2003. Grifo do autor). Esta inversão é tão extrema que o sujeito passa a ser refém do outro⁶, ao que denominamos de passividade, chegando até a substituição.

Destarte, ele parte da concepção do sujeito como passividade que vai unida à assimilação do mesmo à sensibilidade. Sensibilidade que ganha terreno em suas duas obras mais expressivas. Em *Totalité et infini* desenvolve uma fenomenologia da sensibilidade no sentido concreto muito próximo do dia-a-dia, do consumo e do gozo. Já na obra *Autrement qu’être*, a proximidade do próximo comanda a análise de outra face da sensibilidade. Ou seja, a exposição do Eu “*Moi*” ao Outro “*Autrui*”, se apresenta como vulnerabilidade (PLOURDE, 1996, p. 57). Assim, caracteriza esta sensibilidade não como modo de intencionalidade. Pois, se fora assim, o psiquismo, a subjetividade poderiam ser interpretados como saber, como conhecimento. Nesse caso, a relação poderia ser explanada, apreendida no discurso, porque estaria ou jazeria na modalidade da consciência. A sensibilidade

⁵ “Le due parole che costituiscono il centro della proposta filosofica di Levinas sono: *altrimenti che essere e dis-inter-esse*. *L’Altrimenti che essere* indica il non basare la vita sul potenziamento di sé. Una altra parola che chiarisce questa idea è la depozione, proprio nel senso in cui si dice che un despota o un tiranno o un sovrano va deposto. Deporre l’io dalla sua sovranità, far posto all’altro e al suo indistruttibile volto, instaura relazioni di parola, di comunicazione, di insegnamento, prima ancora che un atto di generosità, è un ato di giustizia e di alta eticità. Il *dis-inter-esse* è scritto in tre pezzi per indicare che nel movimento faccia a faccia, indicato dal pezzo intermedio inter, quello che io debbo fare è di depontenziare la pretesa del mio essere a porsi come sovrano (e qui ci si ricongiunge col discorso di prima), e questo viene indicato nel primo dis e nel terzo pezzo esse della parola scomposta” (BORSATO, 1995, p. 143).

⁶ «Ce livre interprète le *sujet* comme *otage* et la subjectivité du sujet comme substitution rompant avec l’essence». (LEVINAS, 2003, p. 232).

somente pode ser vulnerabilidade ou exposição total ao outro. Esta exposição chega ao extremo. Segundo o nosso autor, a passividade da 'hemorragia' de para-o-outro, é arrancar da boca o pão que a boca saboreia em pleno gozo⁷ para dá-lo ao outro. Sofrer pelo outro. Abertura, exposição total ao outro, até a expiação, assumindo as culpas do outro, responsabilizando-se plenamente por este outro desnudo, miserável que me olha. Portanto, "a exposição como sensibilidade é muito mais passiva, é a inversão do *conatus essendi*" (LEVINAS, 2003, p. 94). Seria a vulnerabilidade própria. Sem defesa. No dizer de Levinas, mais alguém do ponto zero significa ausência de proteção e de cobertura. Não existe intervenção inteligível. "Subjetividade do sujeito, passividade radical do homem, o qual, aliás, se põe, se declara ser e considera sua sensibilidade como atributo. Passividade mais passiva que toda passividade, recalcada na partícula pronominal se, que não tem nominativo. O Eu (Moi), dos pés à cabeça, até a medula dos ossos, é vulnerabilidade" (LEVINAS, p. 118, 1993).

Respondendo à hipótese da pesquisa, posso dizer que na vulnerabilidade encontra-se, uma relação com o outro que jamais se esgota, ou que não tem começo nem fim. É uma relação anterior a todo o começo. "A identidade do si (soi) não opõe limites a suportar – nem mesmo a última resistência que a matéria 'em potência' opõe à forma que a investe. Vulnerabilidade é obsessão pelo outro ou proximidade do outro" (LEVINAS, p. 119, 1993).

A subjetividade, efeito de seu ser afetado pelo Outro, é receptividade, susceptibilidade e vulnerabilidade. Isso a determina como sensibilidade e lhe confere um sentido moral. A sensibilidade significa o mesmo que ser-para-o-outro e é a constituição do sujeito da responsabilidade. Responder ao outro é dar-se e dar, o que somente pode tornar-se efetivo através da sensibilidade e da corporeidade. Segundo Levinas, um-para-o-outro quer dizer um que "deve dar ao outro e, portanto, um que tem mãos para dar" (LEVINAS, 1993, p. 217). Assim que, a sensibilidade, a proximidade, a significação, o um-para-o-outro, significa dar. Mas este dar não pode ser um dar as sobras, dar por dar, dar porque abunda. Há que ser um oferecer como o pão tirado da boca que degusto. "Significação que, por conseguinte, significa alimentar, vestir, alojar nas relações materiais onde a matéria se mostra somente na sua materialidade" (LEVINAS, 2003, p. 97). Aqui, encontramos concretamente o que Levinas chama de relação ética. Ou seja, sem corpo não há doação: um espírito puro não pode fazer-se cargo do próximo. Levinas considera tão decisiva a relação de dar com a corporeidade, que determina o sujeito da responsabilidade como corpo. "a subjetividade humana é de carne e osso" (LEVINAS, 1993, p. 217). Exatamente por isso, chama-o de sujeito encarnado, de sangue e osso, não um

⁷ Levinas se inspira em Is, 58.

fenômeno. A relação não resulta de contato a partir da consciência intencional. Porque a subjetividade é sensibilidade, exposição aos outros. Desse modo, esta relação não entra no sistema lingüístico, ao qual chama de Dito, porque o outro é de sangue e osso, que tem fome, que come e que clama por justiça, não teórica, mas ética. Sensibilidade, contato é como um oferecer-se pelo outro. A relação é de proximidade, fraternidade entre seres que respiram.

Apreciação final

Não existe na filosofia levinasiana um sujeito constituído, que antes de tudo receba a ordem para em um segundo momento agir e responsabilizar-se. Levinas coliga a própria responsabilidade com o sujeito, não faz a distinção entre ambos. Aqui, Levinas se diferencia do kantismo, pois, a moral levinasiana dirá que nós somos responsáveis por todos antes de qualquer eleição, o que não equivale a ser o dono dos seus próprios atos.

Sendo assim, o nosso autor não apenas discursa sobre o mandato ou empenho não assumidos, mas também sobre a responsabilidade e vassalagem não assumidas. Os seus escritos repetem a questão ética constantemente, enfatizando o tema da responsabilidade, ou obediência, prévia à decisão e ao exercício de qualquer atividade.

Existe uma passividade especial nesta intriga do outro no mesmo. O que ele chama de paciência. Paciência que não é a espera, que não é intencional, pois, em uma intencionalidade sabe-se o que se espera, de modo que o esperado já é pensado. Paciência sem o esperado, simplesmente paciência. Esperar por esperar, sem compromisso, sem decisão, muito menos intenção.

Por conseguinte, para Levinas a subjetividade pré-originária não é ato nem potência, a partir da qual poderia ser desenvolvida a bondade, mas é já, na sua condição de ser-para-o-outro, prévia a todo o ato e a toda decisão, realização da responsabilidade e obediência ao mandato do Outro. Para que a chamada à responsabilidade me afete, disse Hans Jonas (1995, p. 154), é necessário que eu seja receptivo à chamada, que eu a escute. Segundo Levinas, o ser humano se imbuí de uma obediência antes mesmo de ter compreendido que a subjetividade não é tendência ao Bem, meu compromisso livremente decidido com a bondade, e sim resposta ao mandato anterior a todo decidir, querer e saber.

Neste trabalho mostrei que, segundo Levinas, o sujeito é vazio, não possui nem a capacidade de receber, já que a passividade do sujeito da responsabilidade é mais passiva que a receptividade, nem muito menos o empre-

endimento da iniciativa, porque esta não parte do sujeito ativo: “é iniciativa e acolhida, capaz de assumir o que se opõe” (LEVINAS, 1993, p. 65). Levinas concebe a ordenação do sujeito ao Outro sem pressupor uma “ordenabilidade” do subjetivo ao outro, nem receptividade de nenhuma sorte no “eu” com respeito a esta ordenação. Se for pensável pensar que ser movido supõe a capacidade de ser movido, cabe pensar igualmente que a afeição do sujeito pelo outro supõe uma afeição daquele, ou que a chamada à responsabilidade corresponde no sujeito à capacidade para escutá-la e para respondê-la.

Referências

- BORSATO, B. *L'altérité come Etica. Una lettura di Emmanuel Levinas*. Bologna: EDB, 1995.
- COHEN, Richard A. Emmanuel Levinas: Philosopher and Jew. *Revista Portuguesa de filosofia*, v. 62, n. 1, pp. 481-490, 2006.
- DERRIDA, Jacques. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967. *La escritura y la diferencia* traducción de Patricio Peñalver, Barcelona: Anthropos, 1989.
- DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Minuit, 1979.
- GRZIBOWSKI, Silvestre. *Transcendência e ética um estudo a partir de Emmanuel Levinas*. São Leopoldo : Oikos, 2010.
- HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo*. Traducción de Helena Cotés y Arturo Leyte, Madrid : Alianza editorial, 2001.
- JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Traducción de Javier M^a Fernández Retenaga y introducción de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona: Editorial Herder, 1995.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag : M. Nijhooff, 1974. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Traducción e introducción de Antonio Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme, 2003.
- _____. *De l'Existence à l'Existant*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1993.
- _____. *De Dieu que vient à l'Idée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982. *De Dios que viene a la Idea*. Traducción de Graciano González R. Arnáiz y Jesús M. Ayuso Díez. Madrid: Caparrós, 1995.
- _____. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Bernard Grasset, 1993. *Dios, la muerte y el tiempo*. Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid: Cátedra, 1993.
- _____. *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1994.
- _____. *Éthique et infini*. Paris: Fayard, 1982.

_____. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, 1972. *Humanismo do outro homem*. Tradução Pergentino Pivato (coord.), Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Liberté et Commandement*. Montpellier: Fata Morgana, 1995.

_____. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Den Haag: M. Nijhoff, 1961. MELO, Nelio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

PLOURDE, Simone. *Emmanuel Levinas Altérité et Responsabilité*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.

SCHILLACI, Giuseppe. *Relazione senza Relazione: Il ritrarsi e il darsi di Dio come itinerario metafísico nel pensiero de Levinas*. Acireale: Galetea, 1996.

Endereço do Autor:

Cidade Universitária, prédio 74, 3º andar
Av. Roraima, nº 1000
Bairro: Camobi, km 9
97105- 900 Santa Maria – RS
email: silboski@yahoo.com.br