UNIVESIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE
CURSO DE MESTRADO ACADEMICO EM FILOSOFIA

JOSÉ PEREIRA DA SILVA FILHO

O PODER COMO RESPONSABILIDADE, JUSTIÇA E PAZ: UMA ANÁLISE A PARTIR DA TRAJETÓRIA DO PENSAMENTO DE LEVINAS

Fortaleza
2008

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

JOSÉ PEREIRA DA SILVA FILHO

O PODER COMO RESPONSABILIDADE, JUSTIÇA E PAZ: UMA ANÁLISE A PARTIR DA TRAJETÓRIA DO PENSAMENTO DE LEVINAS

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia – CMAF do Centro de Humanidades – CH da Universidade Estadual do Ceará – UECE, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Mestrando: José Pereira da Silva Filho

Orientadora: Profª Dra. Marly Carvalho Soares.

Fortaleza

2008

JOSÉ PEREIRA DA SILVA FILHO

O PODER COMO RESPONSABILIDADE, JUSTIÇA E PAZ: UMA ANÁLISE A PARTIR DA TRAJETÓRIA DO PENSAMENTO DE LEVINAS

COMISSÃO EXAMINADORA

_____

Profª. Dra. Marly Carvalho Soares
Universidade Estadual do Ceará (Presidente)

_____

Prof. Dr. Evanildo Costeski
Universidade Federal do Ceará (1°Examinador)

_____

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen
Universidade Estadual do Ceará (2°Examinador)

_____

Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino
Universidade Estadual do Ceará (Suplente)

Fortaleza, _____ de _____ de 2008

AGRADECIMENTOS

A Deus em primeiro lugar por ser a razão de todo o meu ser.

A minha família pelo apoio e motivação.

A FUNCAP pelo incentivo concedendo-me uma bolsa de estudo.

Aos professores do Mestrado, em especial a Profª Marly Carvalho Soares, o Prof. Jan ter Reegen pelo apoio, compreensão e dedicação incansável ao ensino.

Ao Prof. Ivanildo Costeski pela compreensão e dedicação de Mestre.

A minha namorada Flávia Cristina, ao meu amigo Raimundo Osmar e a todos que colaboraram para a realização e finalização deste trabalho.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é investigar a cerca do Poder como responsabilidade, justiça e paz a partir da trajetória do pensamento de Emmanuel Levinas. A análise desta temática se dá precisamente a partir das obras: *Totalidade e Infinito e Outramente que ser para além da essência.* Nestas obras Levinas apresenta a novidade do seu pensamento que é o de fazer da Ética a "Filosofia Primeira". Nessa nova forma de pensar a Ética Levinas apresenta uma critica radical à tradição filosófica ocidental e nos moldes modernos, ao Poder das filosofias da subjetividade e intersubjetividade presas à totalidade ontológica, e coloca como fundamento de sua proposta a relação com o Outro numa intersubjetividade onde o Outro tem a primazia sobre o Eu, sendo este posto em questão na sua subjetividade egológica e levado a assumir a responsabilidade assimétrica pelo Outro. É assim que Levinas rompe com o sentido ontológico em que o Poder da subjetividade está expresso como império fechado na totalidade que reduz o Outro ao Mesmo e a convoca pela categoria do Rosto do Outro, num ato espontâneo, a assumir a responsabilidade, a justiça e a paz para com o Outro. Nessa relação intersubjetiva em que a Ética tem a primazia, relação como exterioridade, o Poder – que na relação ontológica é assassino do Outro – se torna, em face da Alteridade, consideração do Outro, assumindo por este a responsabilidade incondicional. A estrutura desta pesquisa está ancorada em quatro momentos: na crítica ao Poder totalitário da filosofia ocidental como uma filosofia da injustiça configurada nos pensamentos dos filósofos clássicos, na crítica ao Poder da subjetividade e intersubjetividade preso às amarras ontológicas dos pensadores modernos de Descartes a Heidegger, na proposta Ética de Levinas de um Poder como responsabilidade, justiça e paz, expressa no Rosto do Outro, onde o Eu passa a considerar o Outro enquanto Outro e culmina na análise do Poder do *Terceiro* que rompe com a relação dual: Eu-Tu e abre as portas da responsabilidade e justiça do Eu para com o Outro, seu próximo e para com toda a humanidade possibilitando uma relação social de amor e paz de todos para com todos.

Palavras-chave. Poder. Responsabilidade. Justiça. Paz. Ética.

RÉSUMÉ

L’objective de cette dissertation est checher sur le Pouvoir comme responsabilité, justice et paix a parti de la trajectoire de la pensée d'Emmanuel Levinas. L’analyse de cette question est précisément a parti des oeuvres : Totalité et Infini et Autrement qu’être ou au-delà de l'essence. Dans cettes oeuvres Levinas présente la nouveauté de sa pensée que est faire l'Éthique la «Philosophie Première ». Dans cette nouvelle façon de penser l’Ethique Levinas présente une critique radicale à la tradition philosophique occidentale et dans le modèles modernes, au Pouvoir de les philosophies de la subjectivité et l'intersubjectivité prises à la totalité ontologique, et met comme une base de sa proposition à la relation avec l'Autre em l'intersubjectivité où l’Autre a la primauté sur le Moi. Soyant ce met en cause dans sa subjectivité égologique et mené d’assumer la responsabilité asymétrique pour l’Autre. Voilà comment Levinas rompt avec le sens ontologique dans lequel le Pouvoir de la subjectivité est exprimé comme empire fermé dans la totalité que réduit l'Autre au Même et convoque par la catégorie du Visage de l'Autre, dans un acte spontané, d'assumer la responsabilité, de justice et la paix avec l'Autre. Dans cette relation intersubjective à l'Éthique qui a la primauté, relation comme extériorité, le Pouvoir - que dans la relation ontologique est assassin de l’Autre - devient, en face de l'Altérité, considé de l'Autre, prendant par celui-ci la responsabilité inconditionnelle. La structure de cette recherche est ancrée à quatre reprises: dans la critique au Pouvoir totalitaire de la philosophie occidentale comme une philosophie de l'injustice dans les pensées des philosophes classiques, dans la critique au Pouvoir de la subjectivité et l'intersubjectivité attaches arrêté ontologiques des penseurs de la modernité de Descartes a Heidegger, dans la proposition de Levinas de l'Éthique d'un Pouvoir comme responsabilité, de justice et de paix, exprimé dans le Visage de l'Autre, où le Moi passe a considérer l'Autre comme l’Autre et culmine dans l'analyse du Pouvoir du Troisième qui rompt avec la double relation: Je-Tu et ouvre les portes de la responsabilité et la justice du Moi pour avec l'Autre, son prochin et pour toute l'humanité permettant une relation sociale d'amour et de paix de tous à tous.

Mots-clès : Pouvoir. Responsabilité. Justice. Paix. Éthique.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 8

1. O PODER TOTALITÁRIO DA FILOSOFIA OCIDENTAL: UMA FILOSOFIA DA INJUSTIÇA 13

1.1. O SENTIDO ONTOLÓGICO DO OUTRO NA FILOSOFIA CLÁSSICA 13

1.2. O PODER NA PERSPECTIVA DA ONTOLOGIA CLÁSSICA 20

1.2.1. O PODER DO DISCURSO 20

1.2.2. O PODER DO ESTADO COMO OCULTAMENTO DO EU 22

2. O PODER COMO RELAÇÃO SUBJETIVA E INTERSUBJETIVA EM DESCARTES, KANT, FICHTE, HEGEL, HUSSERL E HEIDEGGER. 28

2.1. O PODER COMO SUBJETIVIDADE EM DESCARTES 28

2.2. O PODER COMO SUBJETIVIDADE EM KANT 33

2.3. O PODER COMO SUBJETIVIDADE EM FICHTE 39

2.4. O PODER COMO INTERSUBJETIVIDADE NA FENOMENOLOGIA DE HEGEL 42

2.5. O PODER DO EU SOBRE O OUTRO NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL. 48

2.6. O OUTRO COMO OBJETO DE COMPREENSÃO NA FENOMENOLOGIA DE HEIDEGGER 54

3. O PODER COMO RESPONSABILIDADE, JUSTIÇA E PAZ EM LEVINAS 61

3.1. CRÍTICA DE LEVINAS AO PODER ONTOLÓGICO DA FILOSOFIA OCIDENTAL 61

3.2. O PODER EM FACE DO OUTRO 67

3.3. O PODER DO ROSTO COMO MANDAMENTO: NÃO MATARÁS 70

3.4. O ESTADO A SERVIÇO DA RESPONSABILIDADE ÉTICA: UM NOVO PRINCÍPIO PARA A SOCIEDADE 73

4. O PODER DO TERCEIRO EM LEVINAS 77

4.1. O PODER DO TERCEIRO COMO RESPONSABILIDADE E JUSTIÇA ... 77

4.2. O PODER DA LIBERDADE A PARTIR DO TERCEIRO: O SUJEITO EXISTIR PARA O PRÓXIMO. 82

4.3. O PODER DO TERCEIRO NA RELAÇÃO FAMILIAR: O FILHO COMO O VERDADEIRO OUTRO 86

4.4. O PODER POLÍTICO CHAMADO À RESPONSABILIDADE ÉTICA A PARTIR DO TERCEIRO 90

CONSIDERAÇÕES FINAIS 94

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 98

INTRODUÇÃO

Dada à importância da ética nas relações intersubjetivas, sentimos a necessidade de empreender um estudo sobre o Poder como responsabilidade, justiça e paz em Emmanuel Levinas porque ele propõe uma saída radical do sentido ontológico em que o Poder da subjetividade está inserido e que perpassa toda a história da filosofia ocidental, desde sua origem grega expressa no império da totalidade que reduz o Outro ao Mesmo até os mais altos vôos da especulação filosófica ocidental que culmina no sistema hegeliano e nas análises heideggerianas sobre o sentido do ser. Procuramos seguir este itinerário trilhado por nosso filósofo trabalhando sempre com duas categorias importantes do seu pensamento que é a temática da subjetividade onde ele mostra como a subjetividade é Poder e a categoria do Outro que, pelo rosto, atrai o eu num ato espontâneo que não visa qualquer intencionalidade, onde o sujeito e o outro são considerados imediatamente próximos numa relação totalmente assimétrica. Levinas expressa o mistério da subjetividade a partir da idéia da relação infinita inter-humana e com o infinito. A subjetividade, assim, torna-se refém do outro, o que implica uma ruptura da totalidade e a instauração da experiência do outro como uma experiência da transcendência. Dessa forma, a minha subjetividade realiza-se concretamente na história através da relação com o outro, que se manifesta no rosto, cujo olhar é uma constante interpelação de responsabilidade, justiça e paz para com o outro. Este é o fundamento segundo o qual Levinas coloca a Ética como filosofia primeira defendendo a relação como exterioridade, onde o Poder - que na relação ontológica é assassino do Outro - se torna, em face da Alteridade, consideração do Outro e justiça, onde o Outro possa questionar, interpelar e exigir os seus direitos. Dessa forma, nosso autor considera que a subjetividade acontece na existência humana através da relação intersubjetiva e na exigência infinita de responsabilidade, justiça e paz para com o outro.

Escolhemos essa temática para nossa dissertação, em primeiro lugar, por ser um tema atual que suscita uma reflexão ética que, como tal, diz respeito à vida cotidiana, devendo estar presente na diversidade das relações, bem como nas opções, decisões e posturas políticas.

Em segundo lugar porque a responsabilidade política tem que pesar sobre a consciência filosófica, se não quiser se tornar um discurso falso construído fora do percurso concreto da existência. Neste sentido não há discurso autenticamente filosófico que não seja também político. Pois a reflexão filosófica, como tarefa pessoal não pode dissociar-se dos problemas da realidade e como tarefa social não pode deixar de dar sua contribuição na busca da promoção do homem como homem.

Em terceiro lugar, é a própria realidade em que vivemos que nos motiva a aprofundar o sentido do Poder como Responsabilidade, Justiça e Paz para com o Outro. A ética está cada vez mais sumindo das relações humanas, fazendo surgir uma sociedade onde predominam a dominação, a crueldade e o desprezo pelo ser humano. Estamos vivendo um momento de crise de uma civilização que, ao alcançar um alto nível de desenvolvimento tecnológico e informático, termina instaurando e promovendo uma cultura de morte que se manifesta não só em termos interpessoais pelo desrespeito e violência ao outro, mas também em termos estruturais no campo político, econômico e social. É a importância dessa problemática e sua relação com o pensamento de Emmanuel Levinas que nos motiva a investigar em suas teses o referencial teórico para que possamos compreender e melhorar as nossas relações humanas e sociais.

Elaboramos nosso plano de pesquisa em torno das seguintes questões básicas: Por que o homem oprime o homem? Por que a violência? Por que a guerra e exclusão social? O que leva o homem a conviver com o outro numa relação de Poder que oprime, que exclui, que causa desigualdade e violência? Na sociedade globalizada em que vivemos onde os dispositivos de Poder disseminam-se numa infinidade de mecanismos e tecnologias que visam à condução das vontades individuais é possível pensar numa condução do Poder onde o Outro tenha a primazia? É possível construir uma convivência humana baseada no dialogo, no respeito e no reconhecimento da dignidade do Outro e na responsabilidade de cada um como justiça e paz para com todos?

Tendo em vista as questões acima dividimos nosso trabalho em quatro capítulos. No primeiro capítulo refletimos a problemática da ontologia como filosofia do Poder que impressa pelo jogo do ser fecha toda possibilidade de linguagem, de comunicação ocultando a manifestação do eu e, portanto, fechando os indivíduos em uma totalidade. A partir daí Levinas vai criticar este jogo de Poder do ser, da ontologia, contido nas filosofias da totalidade. Diz nosso autor que para superar tal poder não é suficiente superar a passagem do *mito* ao *logos* exatamente porque são dois aspectos inseparáveis e representam duas faces da tradição ocidental não podendo, assim, esgotar o sentido da linguagem e da ética como visão do transcendente e como relação com o absolutamente outro, isto é com a exterioridade. Ele critica o fato de o sujeito permanecer oculto deixando prevalecer o Poder do estado enquanto eu universalizado. Ou seja, preso na totalidade do ser sem poder se manifestar enquanto sujeito, mas sempre relacionado ao mundo, e ao objeto confundindo-se com a política, com a história, a arte e a cultura.

No segundo capítulo trataremos do aspecto da subjetividade e intersubjetividade na filosofia moderna, sendo que a primeira rompe com a tradição filosófica clássica que partia do ser para chegar ao conhecer, no caso de Parmênides, e, agora com Descartes vai do conhecer ao ser desestruturando toda forma de pensar constituída pela tradição filosófica clássica e abolindo a distância entre o ser e o pensar, fundando assim o Poder do *cogito* onde o pensar é ser e o ser é resultado da reflexão do pensar. Destacamos que o aspecto do Poder da subjetividade tem início nas filosofias de Descartes, considerado o pai da filosofia moderna com o primado da subjetividade, mas seu grande apogeu encontra-se, na verdade, em Kant e Fichte. Frisamos ao tratar da subjetividade cartesiana, do aspecto da crítica que Levinas faz ao Poder da subjetividade de abarcar toda a realidade do *cogito* exatamente porque ela não pode abarcar a idéia de infinito. Tal idéia em Descartes apesar de se referir a Deus ele a considera como captada em si mesmo, podendo reduzir-se a uma simples expressão da minha aspiração. Ou seja, tal idéia em Descartes surge numa relação do sujeito consigo mesmo. Daí parte a crítica de Levinas porque para ele a Idéia do Infinito ultrapassa os meus Poderes e por isso não pode ser uma idéia teorética ou de saber, mas para

Levinas, é na relação Ética, na relação com o outro enquanto outro que o infinito vem à idéia, por tanto, uma relação social. Em Kant analisamos o aspecto do sujeito transcendental que só experiencia a realidade quando a experiência oferece conteúdo à sensibilidade e o entendimento organiza e a razão unifica, já que não posso conhecer a coisa em si. Kant acredita que o conhecimento depende exclusivamente do sujeito que conhece, das estruturas da sensibilidade e do entendimento. Na reflexão levinasiana da estrutura da subjetividade kantiana não há lugar para uma relação de face-a-face porque ali a presença de outrem não se diferencia da apresentação das coisas. Toda manifestação do outro fica subjugada ao Poder do sujeito cognoscente nas suas estruturas formais. Assim, privilegia-se o Poder de posse, de apropriação, reduzindo toda relação com o outro a uma forma lógica conceitual. Já na filosofia de Fichte a subjetividade se destaca pela idéia do eu puro prático onde o eu é ponto de partida de tudo e é por ele que tudo recebe o seu devido sentido. Ou seja, a subjetividade em Fichte pretende unir todo o conhecimento humano à base da unidade do eu. Nisso consiste o Poder da subjetividade em Fichte: tudo parte dele e para ele retorna. Como saída dessas amarras de poder Levinas substitui a consciência monológica pela consciência ética capaz de acolher o Outro, destituindo, assim, a subjetividade do seu Poder de reduzir toda a realidade ao seu sistema. E a destituição deste Poder totalitário do eu em relação ao outro só acontece com a relação que o eu mantém com o infinito que se revela no rosto do outro. É o rosto do outro que tem o Poder de convocar o eu à responsabilidade ética. Em seguida analisaremos a intersubjetividade a partir de Hegel, Husserl e Heidegger percebendo o momento do reconhecimento do outro. Estes filósofos tomam como base e fundamentação também, de uma específica interpretação do cogito cartesiano. Em Hegel Levinas vai ver o aspecto de sua dialética negativa onde ele apresenta o mundo sensível como fenômeno marcado pela negatividade cujo sentido lhe vem a partir do contato com a inteligência na forma de identidade consigo mesma, pois é dessa forma que Hegel considera que a consciência de si entra em contato com o outro para poder ser e depois o destrói como outro, tornando-o a sua própria identidade e desconsiderando, assim, segundo Levinas, o outro enquanto outro para tomá-lo como outro de si configurando apenas o jogo do mesmo. Para nosso autor, o eu jamais deve se colocar como

detentor de Poder do outro, tomando-o como outro de si, mas manter uma relação com o outro como desenraizamento de si mesmo. No tópico seguinte trataremos do Poder do eu sobre o outro na fenomenologia de Husserl que coloca que só posso conhecer o outro através da mediação da minha consciência intencional. Assim, o outro só existe como uma experiência do meu ego. Tal determinação do mundo fenomenal aponta para o outro como outro eu, numa redução fenomenológica que só delimita o estrato de pertença. Levinas recebe fortes influências do pensamento de Husserl, de quem foi discípulo, e caminha próximo dele à medida em que o sujeito ético se constitui e se reconhece a partir do outro. Porém, rompe com seu mestre quando este coloca a primazia do eu sobre o outro, já que, para Levinas a primazia é do outro com o eu quando não se trata de relação sujeito e objeto. Com relação a Heidegger, outro gigante em quem Levinas se inspirou, é no horizonte da compreensão da existência que nos é imposta a tarefa de termos que nos preocupar com o ser-aí-no-mundo dos outros. O estar-aí-no-mundo é estar-com-os-outros. É através do ser que o Ser sai de si e se apodera do outro no sentido de procurar sempre a sua compreensão. Por isso trabalhamos aqui o tema do outro como objeto de compreensão na fenomenologia de Heidegger. Levinas vai criticar tal fenomenologia porque para ele o outro jamais pode ser tematizado sob pena de cometermos uma violência a alteridade do outro. Essa é uma relação ontológica de acesso ao outro que nosso filósofo critica porque o outro não pode tornar-se jamais objeto de compreensão e nem de dominação de um ser imperialista que acha que pode submeter o outro a uma relação de injustiça, de Poder dominador e aniquilador de sua alteridade.

Por fim, tendo levantado as premissas necessárias para a compreensão das categorias da subjetividade posta como Poder fundamentado no sentido ontológico em que tal Poder da subjetividade está inserido e que perpassa toda a história da filosofia ocidental, expomos no Terceiro capítulo o Poder como responsabilidade, justiça e paz em Levinas. Analisamos essa temática tendo como referência principalmente, a obra *Totalidade e Infinito,* onde nosso autor propõe uma ruptura com a primazia do eu sobre o outro. Daí ele criticar toda a filosofia do Mesmo impressa na ontologia manifesta como supremacia do discurso racional bem como toda forma de totalidade. A

supremacia da razão é um Poder posto como opressão, posse que reduz o Outro ao Mesmo, neutralizando a alteridade em favor da soberania do ato de conhecer levando o outro à categoria de tema ou objeto. Assim a relação posta como ontologia jamais poderá ser uma relação de responsabilidade, justiça e paz porque se manifesta como tematização, posse e, portanto, violência para com o outro. Contra essa forma de Poder Levinas vai propor a ética da alteridade onde o Outro é ponto de partida e de chegada. A Ética como filosofia primeira onde o Outro, pelo rosto, torna-se via que conduz ao infinito**.** Por último trataremos no quarto capítulo do Poder do T*erceiro* que tem sua razão de ser na relação de responsabilidade que rompe com toda dualidade firmada na reciprocidade. É assim que o *Terceiro* apresenta o Poder de possibilitar o surgimento das diversas formas de relações que se entrecruzam e se desenvolvem no cotidiano da vida humana. A esse emaranhado de relações que surgem a partir daí denominamos de relações de justiça uma vez que, com a entrada do *Terceiro,* é a relação de justiça que prevalece na Alteridade que é base fundamental da Ética. Essa relação de justiça é o fundamento para todas as relações Éticas entre a humanidade que se dá sempre a partir do Rosto do Outro. Esse é o Poder que Levinas defende. O Poder contido no rosto do outro onde o desejo ético só pode se manifestar numa relação social de responsabilidade, justiça e paz.

1. O PODER TOTALITÁRIO DA FILOSOFIA OCIDENTAL: UMA FILOSOFIA DA INJUSTIÇA

1.1. O SENTIDO ONTOLÓGICO DO OUTRO NA FILOSOFIA CLÁSSICA

Iniciaremos a análise da nossa temática, reportando-nos, em primeiro lugar, a visão platônica de alteridade apresentada no diálogo *Sofista*, no qual se fundamenta o sentido ontológico do *Outro* na tradição filosófica do Ocidente. Nosso estudo nesta temática visa levantar premissas para a localização do *Outro* na perspectiva ontológica que nos leve ao pensamento de Levinas – filósofo que escolhemos para nossa dissertação – e, ao mesmo tempo, analisar o momento do seu rompimento com esta linha tradicional do pensamento

filosófico do ocidente, bem como, sua proposta inovadora de situar o *Outro* na perspectiva da ética como filosofia primeira.

Para Platão a alteridade é o *não-ser* que, na multiplicidade dos *entes*, é o *Outro*, o diferente, mas que em última instância supõe uma identidade com o fundamento do *ser*.

> Segue-se, pois, necessariamente, que há um ser do não-ser, não somente no movimento, mas em toda a série dos gêneros; pois na verdade, em todos eles a natureza do outro faz cada um deles outros que não o ser e, por isso mesmo, não-ser. Assim, universalmente, por essa relação, chamaremos a todos, corretamente, não-ser; e ao contrário, pelo fato de eles participarem do ser, diremos que são seres. [1]

Embora, declarando-se de acordo com Parmênides no admitir que o não-ser absoluto, a pura negação do ser, é um contra senso, Platão julgava ter que atribuir um certo sentido ao não-ser. Portanto, ele visava apenas um não-ser relativo. Nas obras anteriores ao *sofista* Platão já havia oposto "a realidade da idéia, que ele considera o ser verdadeiro, à da matéria, a qual, enquanto está em constante devir, jamais acaba e não tendo consistência alguma, não é".[2] Porém, existem muitas idéias onde uma se distingue das outras, onde a primeira não é a segunda, mas é outra coisa em relação a esta. Neste sentido o *não-ser* se reduz à *alteridade*. Já Aristóteles considera que tal desvio pelo não-ser é inútil. Para ele, toda negação se baseia em uma afirmação e, portanto, o não-ser relativo supõe o ser relativo.

> Em resultado, da mesma omissão, ao buscarem o oposto do ser e do um – de onde, juntamente com estes dois, procederiam todas as coisas existentes – postularam o termo relativo (isto é, desigual), que nem é contrário, nem contraditório a eles, mas sim uma espécie de ser ao mesmo título que a substância e a qualidade [...] É necessário pois, admitir conosco o princípio do ser em potência, de que derivam todos os seres. E o campeão desta doutrina (Platão), indicou o que é aquilo que potencialmente é um ser determinado e uma substância, mas em si mesmo não é. Para ele, era o relativo, o qual não é potencialmente nem o um, nem o ser, nem a negação de qualquer dos dois, mas apenas os seres [...] Pois alguns seres são substâncias, outros são modificações e outras, relações.3

---

[1] PLATÃO. **Sofista**, 256 e.
[2] PLATÃO. **Timeu**, 27 d-28 a.
[3] ARISTÓTELES. **Metafísica**, 1089 b.

Para Aristóteles o ser é análogo e implica uma ordem, algo relativo. Ou seja, que o ser é ora isto ora aquilo, e é verdadeiramente tanto isto quanto aquilo.

Platão, porém, vai distinguir as idéias do ser e do não-ser, acrescentando ainda, a idéia do princípio da identidade. As três idéias participam umas das outras sendo que nenhuma tem prioridade.

Sem dúvida Platão já havia realizado um grande avanço ao superar o dualismo radical das antigas doutrinas sobre o *ser*, reunindo no âmbito da totalidade as contradições do real, entre as quais a existência do *não-ser* como alteridade. Tanto o mundo objetivo como o subjetivo são envolvidos por essa totalidade do ser que é a totalidade do real. Aqui Platão analisa e contesta a tese de Parmênides sobre o *ser*, mostrando através da argumentação, que o *não-ser* existe e que não é inferior ao *ser*. Conforme Platão no seu diálogo *sofista:*

> Teremos de necessariamente discutir a tese de nosso pai Parmênides e demonstrar, pela força de nossos argumentos que, em certo sentido, o não-ser é; e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não é4.

Parmênides, como vemos, havia negado de forma absoluta toda a possibilidade de se dizer ou pensar alguma coisa sobre o *não-ser*. Para Parmênides é impossível conhecer ou dar a conhecer o que não é uma coisa, daí ele dizer que: "é indizível e impensável o que não é"[5]. Ele vê o não-ser como sendo absolutamente nada, ou seja, sem atributos; e o existir como sendo efetivamente uma coisa ou outra. Aquilo que é, ou seja, o real nada mais é que uma simples designação da existência. Portanto, o que torna alguma coisa real é o fato de ela ter algum predicado que seja verdadeiramente seu. Como o que não existe não pode ser conhecido, Parmênides conclui que a via negativa é indiscernível. Daí ele afirmar que: "forçoso é que o que se pode dizer e pensar seja; pois lhe é dado ser, e não ao que nada é".[6] Dessa forma Parmênides, considerado o primeiro a traçar as linha da ontologia, para

[4] PLATÃO. **O Sofista**, 241 d.
[5] KIRK, G. S. et al. **Os filósofos Pré-socráticos: História crítica com relação de textos.** Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 215.
[6] **Idem**, p. 257.

formular o problema ontológico ele o considera à luz da negação do ser, uma vez que para ele é exatamente a oposição entre a afirmação e a negação que vai nos permitir precisar o conteúdo da idéia do ser. Assim, Parmênides nega a existência de uma multiplicidade de entes com a motivação de que cada um dos seres que formam o múltiplo não é o ser. Ora, considerar que as várias coisas do mundo existem seria o mesmo que afirmar que o não-ser é, o que seria uma violação do supremo princípio da razão de que o ser não é não-ser. Portanto, negar a existência do múltiplo seria a solução vista por Parmênides para preservar o princípio da razão. A superação dessa negação parmendiana da multiplicidade do ser começa a vir à luz com Empédocles, Anaxágora e Demócrito que observam a impossibilidade de tal negação do múltiplo, visto que são dados presentes e manifestos na experiência, não podendo de modo algum ser negado. Só não sabiam eles apontar a saída para se afirmar a multiplicidade dos entes sem negar o supremo princípio da razão. Segundo Severino:

> A relação efetiva de tal problema só vem com Platão que afirma a existência do múltiplo demonstrando que o ser não deve mais ser entendido como puro ser de Parmênides mas como síntese entre o puro ser e as determinações do sensível e do inteligível.[7]

Ou seja, a razão não é negada quando se afirma que a determinação é tanto *ente inteligível*, idéia, portanto, algo eterno e necessário para Platão, como *ente sensível* que tem começo e fim, portanto, objeto de devir. Somente a partir de Platão que o ente é precisamente esta síntese entre o *algo* e o seu *ser.*

Platão rompe com a tradição do eleatismo e demonstra não somente a existência dos *não-seres*, mas também a sua natureza que representa apenas a diversidade dentro da totalidade. Sua forma é a Alteridade e o seu fundamento o princípio universal do *ser*. E assim, ao inaugurar a Ontologia, Platão faz o resgate do *não-ser*, introduzindo-o no reino do *ser*, através de um entrelaçamento dialético entre *ser* e *não ser*. O *não-ser* participa do *ser* no mesmo pé de igualdade porque o *ser* é também *não-ser.* Platão não se contenta apenas em demonstrar que os não-seres são, mas faz questão de

[7] SEVERINO, Emanuele. **A Filosofia Antiga**, p. 93.

mostrar em que consiste a forma do não-ser. Assim ele demonstra a natureza do outro como fazendo parte de todos os outros seres em suas relações mútuas, de modo que cada parte do outro que se opõe ao ser constitui realmente o não-ser. Dessa forma, há para Platão uma associação mútua dos seres.

> O ser e o outro penetram através de todos e se penetram mutuamente. Assim, o outro, participando do ser, é, pelo fato dessa participação, sem, entretanto, ser aquilo de que participa, mas o outro, e por ser outro que não o ser, é, por manifesta necessidade, não-ser. O ser, por sua vez, participando do outro, será pois, outro que não o resto dos gêneros. Sendo outro que não eles todos, não é, pois nenhum deles tomado à parte, nem a totalidade dos outros, mas somente ele mesmo; de sorte que o ser, incontestavelmente, milhares e milhares de vezes não é, e os outros, seja individualmente, seja em sua totalidade, são sob múltiplas relações, e, sob múltiplas relações não são.[8]

Como vemos, para Platão, o ser participa da identidade e do não-ser, uma vez que é idêntico a si próprio e se distingue da identidade e do não-ser, assim como o não-ser, no sentido de alteridade, participa do ser e da identidade, posto que é e é ele mesmo, ou como a identidade participa do ser e do não-ser enquanto ela é e se distingue das outras idéias. Dessa forma Platão aprofunda a idéia de *ser* de Parmênides e a de *essência* como razão da alteridade. A essência vista por este ângulo não pode ser jamais a razão do que absolutamente não é, e sim do que não é aquilo, mas isto. Platão declara que o ser participa da alteridade, do não-ser, como este participa do ser. Dessa forma, Platão vai acrescentar aos dois atributos universais, ser e alteridade, um terceiro que é a identidade. Ele parece não perceber que a identidade nada mais é que a precisão do ser cuja unidade realça. Ou seja, o ser, por si, um e o mesmo. Assim sendo, resta apenas ao oposto, ser-outro. Aí se situa precisamente o problema fundamental da filosofia suscitado por Parmênides que é exatamente o de como compreender que haja participação, portanto, alteridade, multiplicidade e relatividade no plano do ser, que é em si absoluto. Parmênides tenta resolver este problema negando-o, uma vez que ele conserva apenas um de seus termos que é o absoluto do ser, negando o da

[8] PLATÃO. **O Sofista**, 259 a-b.

multiplicidade, conforme vimos. Tal negação, porém, é insustentável uma vez que a multiplicidade continua a impor-se.

Toda a filosofia ocidental vai mover-se, a partir daí, nesta perspectiva ontológica, onde a totalidade (tendo como fundamento o ser que engloba toda a realidade, não deixando nada fora dela), faz do conhecimento do *ser* a filosofia primeira, sem levar em conta a relação com *outrem*, embora em cada época privilegie os diferentes aspectos do *ser*, seja a cosmologia, a antropologia ou a história.

Somente mais tarde, na Idade Moderna, é que o homem tornou-se o centro da reflexão filosófica, mas esta ainda não conseguiu resgatar a importância da subjetividade e das relações intersubjetivas. O problema do *Outro* torna-se relevante na busca do universo intersubjetivo da comunicação mais do que a clássica idéia da objetividade, mas a filosofia continua presa ao princípio do universal, ao fundamento da totalidade que tudo engloba, pessoas e coisas, na identidade do *ser*.

Na Ontologia a subjetividade encontra-se sempre correlacionada ao mundo e ao objeto onde o homem se confunde com a política, com a história, a arte e a cultura. O *Outro* é diferente, como demonstrara Platão, mas lá na base todos se encontram na identidade, o diferente é o arrastado ao seu fundamento que é o *ser*. Já no pensamento de Levinas:

> O homem vem ao ser, relaciona-se e separa-se no ser, domina o ser, mas o ser não contém o homem. É para além do ser, na relação ao bem e ao infinito (...) que se descortina uma vocação para o homem.[9]

Nesta concepção, o homem transcende o *ser*, e essa transcendência se revela a partir do outro, que não é um *outro eu*, mas uma exterioridade que vem desde *bem-além-do-ser* e passando pelo *ser* deixa-lhe marcas, mas a ele não se reduz. Podemos dizer, que a preocupação de Levinas não é apenas com o aspecto antropológico, mas global. Ou seja, ele se ocupa de investigar os diversos problemas que tem suscitado a reflexão humana como, por

[9] SUSIN, **O Homem Messiânico**, p. 12.

exemplo: a ontologia, a própria existência humana, o tempo, a verdade, dentre outros, mas, sobretudo a questão da ética, da responsabilidade, da justiça, da paz e do bem. Por isso que para ele a subjetividade não pode abarcar a antropologia, uma vez que antes dela há o outro e todos os outros. A subjetividade uma vez questionada pelo outro, ela é invadida pelo desejo do outro e convocada a uma relação de face-a-face. Ela, assim, assume a responsabilidade por tudo e por todos desde antes e para além do ser, para além do sentido ontológico. Como diz Susin:

> A subjetividade assume a responsabilidade por tudo e por todos, na universalidade de suporte do universo, desde antes e para além do ser, até a plena imolação de si. Nessa responsabilidade única e universal, a subjetividade é "Um" como um-para-o-outro.[10]

Nessa universalidade a subjetividade é responsável por toda humanidade. Daí a necessidade de ela retornar ao ser sem a ele se reduzir e transcender para além do ser, deixando-lhe marcas que o depura de sua totalização egocêntrica ou cosmocêntrica para se colocar como serviço à universalidade dos homens.

Levinas, sem deixar de considerar e reconhecer a importância da filosofia clássica para toda a história da filosofia critica, desde sempre, a ontologia impressa pelo jogo do ser, uma vez que para nosso filósofo no reino do ser não existe linguagem, não existe comunicação, o que existe é a absorção dos indivíduos em uma totalidade. É exatamente por isso que ele vai criticar o jogo de poder do ser. Segundo Fabri, para Levinas:

> Desencantar o poder do ser não significa apenas superar a passagem do mito ao logos, mas se faz necessário criticar todas as filosofias da totalidade que em última instância é apenas um novo modo de relação e de abordagem das esferas do mito e do logos que são inseparáveis[11].

O que Levinas está criticando é exatamente o fato de que o *mito* e o *logos*, na medida em que são inseparáveis e que representam duas faces da

[10] **Idem**, p. 16.
[11] FABRI, Marcelo. **Desencantando a Ontologia: Subjetividade e sentido ético em Lévinas**, p. 93.

tradição ocidental, não podem esgotar o sentido da linguagem e da ética como visão do transcendente e como relação com o absolutamente outro, ou seja, com a exterioridade. Para Levinas, o sujeito, que na reflexão clássica permanece oculto, deve se portar como elo entre estas duas esferas, de modo que, diante delas possa apenas resistir e responder, mas nunca eliminá-las.

1.2. O PODER NA PERSPECTIVA DA ONTOLOGIA CLÁSSICA

1.2.1. O PODER DO DISCURSO

O nascimento da filosofia, na verdade não é uma ruptura abrupta e indiferente à condição desde sempre empreendida pelo mito, mas ela retoma a intenção do mito, vale ressaltar a da explicação do ser, da realidade, só que pela razão, e começa a caminhar para a plena posse de si mesma.

O próprio termo filosofia tem duas tendências que se opõem como amantes da sabedoria: os que se fundamentam na busca do conhecimento dos fundamentos e das causas que regem todas as coisas; e os que se dedicam à ciência do discurso, considerando aí tanto o instrumento de ordenação como o aspecto da ordem de convivência estabelecida pelos homens. O primeiro são os que empreendem a busca do conhecimento da *physis*, isto é, do cosmo, e são os primeiros na investigação filosófica. O segundo são os sofistas. Os sofistas são herdeiros dos primeiros filósofos enquanto se apegam, sobretudo, ao poder e à eficácia da palavra, da oratória, embora cada um mobilizando a razão para seus fins específicos de interesse. Os primeiros filósofos buscam o fundamento que os levem à totalidade das coisas. Já os sofistas acreditam e investem no poder da palavra, isto é, da oratória, como convencimento, e, também, porque a palavra instaura a comunicação entre os homens e fortalece os laços que os ligam entre si, mesmo mantendo o confronto das opiniões divergentes para fixar seus convencimentos ainda que utilizando desse poder para sua promoção social.

A arte da fala sagaz era tudo o que eles ensinavam e tudo o que um jovem ambicioso precisava aprender. Era a arte do senhor, já que o homem

com o dom de persuasão tinha sob seu poder todos os outros. Levinas vai contestar essa postura em *Totalidade e infinito* exatamente porque para ele:

> O ensino não é uma espécie de um gênero chamado dominação, uma hegemonia que se joga no seio de uma totalidade, mas a presença do infinito que faz saltar o círculo fechado da totalidade.[12]

Já Platão, falando através de Górgias, no diálogo com este nome, que ao ser interrogado por Sócrates sobre a oratória, Górgias responde que ela:

> É a que na realidade, constitui o maior de todos os bens, proporcionado a quem a possui ao mesmo tempo liberdade para si próprio e domínio sobre os outros na cidade [...] É a capacidade de persuadir pela palavra os juizes no Tribunal, os senadores no Conselho, o povo na Assembléia, enfim, os participantes de qualquer espécie de reunião política. Com este poder farás teus escravos o médico e o professor de ginástica, e até o grande financeiro chegará à conclusão de que arranjou o dinheiro não para ele, mas para ti, que sabes falar e que persuades a multidão.[13]

Aos olhos de Górgias, ao que nos parece, a retórica como discurso era déspota que podia fazer qualquer coisa. Era, portanto, matéria subversiva, tanto moral como epistemologicamente, pois a convicção que os homens podiam ser persuadidos de qualquer coisa condizia naturalmente com a relatividade da doutrina de Protágoras segundo a qual "o homem é a medida de todas as coisas".[14] Com relação a essa afirmativa Levinas vai lembrar que:

> O pensamento europeu sempre combateu como céptica a idéia do homem medida de todas as coisa, embora tal idéia traga consigo a idéia da separação atéia e um dos fundamentos do discurso. Para ele, o eu senciente não podia fundamentar a Razão, o eu definia-se pela razão. A razão que fala na primeira pessoa não se dirige ao Outro, mantém um monólogo [...] Curioso resultado: a linguagem consistiria em suprimir o Outro, pondo-o de acordo com o Mesmo![15]

Deste modo, o discurso retórico como acabamos de mostrar objetiva convencer o outro ao ponto de fazê-lo concordar em aderir a si, não acontecendo a saída de si ao encontro do outro, mas a cooptação do outro.

---

[12] LÉVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 153.
[13] PLATÃO. **Górgias**, 452 d-e.
[14] Cf. Teixeira, Eleazar Magalhães. **Caracterização do Pensamento de Protágoras e de Sócrates sobre a virtude e seu ensino em Protágoras**. In: Platão. **Protágoras**, p. 57.
[15] LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 59.

Para Levinas, ”a verdade liga-se à relação social, que é justiça. A justiça consiste Assim, o discurso retórico apresenta-se de forma eminentemente manipulador, reduzindo o Outro ao Mesmo. Portanto, Levinas o entende como repetição do mesmo, uma vez que ele procura conquistar o outro para si, usando de artimanhas. Por isso Levinas faz questão de distinguir o discurso retórico do discurso autêntico e verdadeiro que indica o "acesso a outrem fora da retórica que é manha, domínio e exploração. E, nesse sentido, ultrapassagem da retórica e justiça coincidem",[16] já que a retórica possui o poder de dominação e exploração, não dando lugar à justiça. Isso porque toda relação que se fundamenta em manha, domínio e exploração não é uma relação autêntica, verdadeira, mas uma relação de manifestação de poder e injustiça. em reconhecer em outrem o meu mestre".[17] Mestre que se revela e deixa o eu (o discípulo) se revelar num discurso ético. Para nosso autor, esse é o verdadeiro discurso onde a relação acontece como frente-a-frente, como condição necessária para o outro se expressar. Discurso que se revela pela nudez do rosto. Nudez essa que "não é o que se oferece a mim porque eu o desvelo - e que, por tal fato se ofereceria a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, às minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim - e é isso a sua própria nudez". [18] Tal nudez do rosto é exatamente o que não acontece na retórica no entendimento de Levinas, pois para ele "a Retórica aborda o outro não de frente, mas de viés".[19]

1.2.2. O PODER DO ESTADO COMO OCULTAMENTO DO EU

Até a Segunda metade do século V a. C, o sistema dominante em Atenas era a aristocracia que a partir de então vai dar lugar à democracia. Aqui abrem-se espaços para os cidadãos que pela primeira vez entra na vida política. Porém, para se firmarem no poder deveriam adquirir a cultura e a formação política que os filhos da nobreza traziam pela tradição de suas famílias. Para essa nova tarefa de possibilitar a cultura a círculos mais vastos surgem os sofistas que se utilizavam para esse fim da habilidade da oratória.

[16] **Idem**, p. 59.
[17] **Idem**, p. 59.
[18] **Idem**, p. 61.
[19] **Idem**, p. 57.

Por isso, a influência política sobre as massas tem como base, também, a oratória, onde os sofistas faziam uso em parte da retórica e em parte dos métodos maiêuticos.

Sócrates apresenta como avanço em relação aos sofistas a virtude no saber acerca do bem. Este mesmo caminho foi seguido por Platão para quem o Estado deveria promover, antes de tudo, o bem dos cidadãos, educá-los para a virtude que em última instância é a adequação destes à realidade do Estado, pois o Estado deveria se preocupar com a formação daqueles que seriam os futuros cidadãos. Segundo Helnemann, para Platão:

> O Estado é um indivíduo em ponto grande. O homem não é autônomo na satisfação das necessidades, antes dependentes da ajuda recíproca. É, portanto, uma natureza social. As três partes do Estado correspondem às três partes da alma. Vem em primeiro lugar as classes dos produtores, que inclui lavradores, artífices e comerciantes. Nela é imprescindível um certo predomínio do lucro, enquanto a classe dos guerreiros ou vigilantes deve principalmente cultivar a virtude da fortaleza. Finalmente há a classe dos governantes, dos funcionários, que ao mesmo tempo é a classe detentora do ensino. Os melhores desta classe exercerão, alternadamente, o poder. Os filósofos devem ser o rei.20

Platão acreditava que o ser humano naturalmente precisa do auxilio material e moral de outras pessoas. Essas necessidades são diferentes de um ser para outro, originando a divisão do trabalho e a distinção de classes, o que traz desenvolvimento social e uma estabilidade no Estado. A essência do Estado é de uma sociedade de seres dessemelhantes e desiguais, onde a divisão do trabalho com a instituição indispensável da escravidão, já que o trabalho servil é incompatível com o homem livre. Por isso que o governante no exercício da soberania do Estado quer homens que atuem nos vastos setores da vida pública e se esforcem para adaptarem à realidade de suas vidas as idéias do Estado.

Aristóteles também segue na sua ética a mesma postura de Platão. A diferença entre a postura de Aristóteles e a de Platão reside no fato de que Platão defende uma ética como aceitação de um bem em si, já Aristóteles

[20] HEINEMANN, F. A. **A filosofia no século XX**, p. 88.

considera que não se trata de um bem em si, mas de um bem para o homem que vive por natureza instalado na comunidade. A forma última da comunidade é o Estado do qual provém tudo o que é necessário para a vida humana, uma vez que até esta é controlada pelo Estado.

Aristóteles ao discutir a questão da relação entre lei e moral na sua obra *Política* defende que a meta e alvo do Estado é promover a vida boa e, portanto, o Estado tem o direito e dever de se interessar pela bondade moral de seus cidadãos. Segundo ele:

> A cidade é formada não somente com vistas a assegurar a vida, mas para assegurar uma vida melhor [...] É claro, portanto, que qualquer cidade digna desta designação e que não seja cidade apenas no nome, deve estar atenta às qualidades de seus cidadãos.21

Assim Aristóteles defende que a ciência que vai direcionar os caminhos da vida boa e da justiça para o Estado é a política, visto que, o bem na política é a justiça, isto é, o interesse comum. Guthrie ao falar do Estado grego diz que: "Para o Estado, suas leis e seus costumes são certos e louváveis enquanto forem impostos ou socialmente aprovados".[22]

Já Trasímaco, como que numa expressão de raiva, afirma na *República* de Platão que:

> A justiça não passa do interesse do mais forte e que o Estado seja quem for que o governe, tirano, aristocracia ou democracia, os poderes governantes fazem leis visando ao seu próprio proveito. Desse modo, tais leis só vão declarar que os justos para seus súditos é exatamente o que os beneficia, punindo a todos os que se afastam de tais leis como transgressores e malfeitores. Uma vez que o governo detém o poder, a justiça é o que beneficia o mais forte23.

Ao analisar as idéias de Platão sobre o Estado apresentadas em sua obra denominada *Leis,* percebemos que ele apresenta também um Estado de força que oculta qualquer manifestação individual. Basta observar as minuciosas determinações para a educação dos guerreiros, a rigorosa

[21] ARISTÓTELES. **Política**, 1280 b.
[22] GUTHRIE, W. K. C. **os sofistas,** p. 165.
[23] PLATÃO. **República**, I 336 b.

intervenção na vida da *polis*. Ou seja, na família, na ordem pública, na economia, na ciência, na arte, na religião e até mesmo na sua sugestão de onipotência dos filósofos. Tudo isso leva para a direção de um Estado de forças cujas leis devem ter em vista, segundo Platão:

> Apenas o interesse do governo estabelecido, seja qual for, para manter inabalável sua autoridade, sem que venha a dissolver-se, parecendo-lhes que a mais natural definição do justo venha a ser esta: o interesse do mais forte.[24]

Daí podermos afirmar que a característica fundamental do Estado platônico é, portanto, um estado de força que determina que cada membro realize sua parte prescrita por uma ordem ideal objetiva, válida para todos os homens.

Aristóteles por sua vez, considera como característica fundamental do Estado a de implantar a vida feliz e perfeita. Ou seja, o fim do Estado é para ele salvaguardar a vida que torna possível a *eudaimonia*. Aristóteles vai dizer que:

> Daí que se originam as relações entre famílias, as confrarias, as irmandades religiosas e as diversões que levam as pessoas ao convívio. Tudo isso é obra da amizade, pois a amizade é a motivação do convívio; logo, já que o objetivo da cidade é a vida melhor, estas instituições são o meio que leva àquele objetivo final. Uma cidade é uma comunidade de clãs e povoada para uma vida perfeita e independente, e esta em nossa opinião é a maneira feliz e nobilitante de viver.[25]

Porém, nem mesmo em Aristóteles na evolução deste Estado perfeito em que as pessoas vivem a *eudaimonia*, a felicidade, e o próprio Estado dirige este fim, os homens não se associam por uma vontade espontânea no sentido de poder dizer que a formação do Estado depende de um contrato voluntário, mas os homens obedecem, neste ponto, o impulso essencial de sua natureza. Ou seja, "o homem é por natureza um animal social".[26] Resta claro porque para Aristóteles, toda cidade existe naturalmente, já que o homem na sua essência se organiza de modo tal que é impelido naturalmente para a constituição do Estado. Dessa forma, a existência do indivíduo e da família implica a

[24] PLATÃO. **Leis e Epínomis**, 714 c.
[25] ARISTÓTELES. **Política**, 1281 a.
[26] **Idem**, 1253 a.

convergência para o Estado por sua própria estrutura essencial, e, por isso, o Estado é quem vai, em última instância, determinar o devir do indivíduo, da família e da comunidade de modo geral. Como afirma Aristóteles: "A cidade tem precedência sobre a família e sobre cada um de nós individualmente, pois o todo deve necessariamente ter precedência sobre as partes".[27] A essência do Estado para Aristóteles é, portanto, uma comunidade de cidadãos livres. E, cidadãos livres para ele, é quem participa da administração, da justiça e do governo, deixando de fora os escravos, as mulheres e as crianças, de modo que, mesmo ele querendo se diferenciar de Platão propondo uma condução política do povo pela ética e não pela força, podemos dizer que ele se equipara à política de Platão exatamente neste ponto em que ele tem em vista antes os homens superiores do que os homens comuns, fazendo assepisia destes em relação àqueles.

Podemos dizer que para Aristóteles a autonomia do indivíduo aparece como condição de possibilidade para a própria felicidade na medida em que o indivíduo, como cidadão, age em conformidade com o bem-estar da *Polis*, ou seja, age em conformidade com as idéias do Estado. Neste sentido o indivíduo, o eu, sempre se manifesta de forma oculta para prevalecer o poder do Estado.

Segundo Susin, embora Levinas não trate propriamente de uma filosofia política ele faz alusões críticas à política a partir de dois dados fundamentais:

> O estado é ou tende à totalidade: é coisa pública e universal, de todos e para todos, de tal forma que ninguém pode ficar-lhe exterior. - Mas é administrado de modo "egocêntrico", procurando a felicidade, a economia e o interesse do eu universalizado a todos. Daqui surge a hierarquização da autoridade necessária ao funcionamento do Estado que não está ausente de pressões de indivíduos ou grupos que, por meios os mais diversos, na lógica da expansão e do domínio inquestionado do eu identificado ao grupo, buscam o aumento de poder até, se possível, à identificação do eu de eu-Estado e até uma possibilidade de ultrapassagem do eu sobre o Estado na identificação: O Estado sou eu! (Grifo do Autor)[28]

[27] **Idem**, 1253 a.
[28] SUSIN, Luíz Carlos. **O Homem Messianico**, p. 128.

Aqui o eu está fundamentado pela totalidade de todos, isto é, o eu-Estado que se coloca como centro e em função do qual todos os indivíduos da sociedade que o compõem devem estar voltados por uma obediência cega, podendo até forçar um totalitarismo de um eu mesmo que se estenda apenas a um grupo. O Estado nesta postura totalitária, Levinas o considera, assim como também, a totalidade fechada da ontologia, como uma forma de tirania. Nas palavras de Susin:

> A "tirania" é palavra que evoca originalmente a racionalidade do Estado surgida com os gregos. É uma elevação do eu político ao universal, e que, seguindo Levinas, podemos definir como uma forma de egonomia socialmente totalizante, onde o eu que subjugaria ou seria subjugado mantém-se na sua forma ideal, neutralizado entre estes dois pólos. Levinas estuda, como no caso da alienação da obra e do trabalho, as condições ontológicas de possibilidade da tirania, e engloba sobre a palavra "tirania" toda sorte de despotismo, ditadura, hegemonia, etc. feitos inclusive sob a astúcia, a demagogia e a diplomacia. (Grifo do Autor) [29]

Levinas denuncia de forma veemente a violência da totalização, pois a considera violência do "Mesmo" que ao fazer uso de caminhos, estratégias e artimanhas diversas conduz e reduz o outro ao mesmo. Neste sentido Susin vai resumir toda a crítica que Levinas faz ao Estado totalitário dizendo que:

> Por fruição e absorção, por economização de um mercado total, politização de um Estado onipotente, ou mesmo abstração, conceitualização, ontologização e teorização universalizante, é sempre uma violência de quem, sujeito escondido que subjuga e se erige em divindade, aplainando e igualando, homogeneiza a realidade enquanto submissão e subserviência.[30]

O autor se refere a Levinas como um "profeta incômodo" como que ele saísse de seu ambiente judaico e se transportasse à Ágora grega, à praça pública da Grécia antiga para desmascarar o que ele denomina de "violência da razão, do *logos* ocidental".[31]

---

[29] **Idem**, p. 124.
[30] **Idem**. **Caminhos e descaminhos do Desejo nos textos de Emmanuel Levinas e de René Girard**, In: Véritas, Vol. 44, n°2, junho 1999, p. 396.
[31] **Idem**, p. 396.

2. O PODER COMO RELAÇÃO SUBJETIVA E INTERSUBJETIVA EM DESCARTES, KANT, FICHTE, HEGEL, HUSSERL E HEIDEGGER.

2.1. O PODER COMO SUBJETIVIDADE EM DESCARTES

O pensamento de Descartes encontra sua gênese e sua finalidade no subjetivo. O seu percurso individual tem como objetivo o acesso ao método científico que garanta a aquisição de um conhecimento que possibilite um domínio sobre a natureza. Daí Descartes desenvolver o princípio da autoconsciência que tende fazer da razão o princípio absoluto da verdade e também da realidade. É por isso que ele é considerado o fundador do racionalismo moderno como exigência da subjetividade, tendo aí a sua validade e o seu aprofundamento, inclusive com relação ao mundo objetivo. E aqui ele dá um passo importantíssimo para a superação da ontologia dogmática oriunda da filosofia clássica, como, também, da escolástica ao atribuir ao sujeito o poder de construção e transformação racional do mundo através do método científico.

Para estabelecer os caminhos da verdade que o espírito humano pode descobrir nas coisas reais alcançadas pelos sentidos, Descartes parte de dentro de si mesmo, do *cogito*, do seu pensar, e afirma que "nada está em seu poder além dos seus pensamentos", e que "só isso bastava para impedir-lhe de sentir qualquer afeição por outras coisas".[32] Daí ele vai estabelecer a sua premissa irrefutável que é o *eu penso, logo existo*. O pensamento aqui está ligado diretamente à alma, à essência do homem e, numa amplitude maior, à própria natureza divina, visto que, para ele, só o criador de todas as coisas poderia ter dado à alma esse instrumento capaz de apreender toda a realidade exterior. Portanto, o seu *cogito* está ligado a esse ser perfeito que lhe deu essa faculdade já que ele não podia tirá-la de si próprio, diz ele:

> De forma que restava apenas que tivesse sido posta em mim por uma natureza que fosse verdadeiramente mais perfeita do que a minha, e que mesmo tivesse em si todas as perfeições

[32] DESCARTES, René. **Discurso do Método**, p. 43.

> de que eu poderia ter alguma idéia, isto é, para explicar numa palavra, que fosse Deus.33

Dessa forma Descartes pode ligar seu pensamento às coisas que o cercam, analisando-as de maneira que delas venha a verdade que é o princípio fundamental da filosofia. Essa verdade ele vai encontrar exatamente na conformidade do pensamento com o objeto, com o real. Assim, a verdade aparece como o próprio ser conhecido em sua aparência. Para ele o mundo deve ser definido na sua realidade e na sua substância por noções puramente intelectuais, portanto, subjetivas. Ora, se penso e por isso existo, então estou colocado dentro de uma ordem de coisas do universo. Como este universo está em constante devir, então devo adaptar-me a ele compreendendo-o e participando de sua vida. O único caminho para isso é conhecê-lo pelo meu pensamento. Porém, meu pensamento pode perturbar-se facilmente com muitas coisas como diz Descartes: "assim, porque os nossos sentidos nos enganam às vezes, quis supor que não haveria coisa alguma que fosse tal como eles nos fazem imaginar".[34] Então precisamos limpar nosso espírito dessas noções errôneas, e o fazemos pela dúvida metódica onde Descartes vai afirmar que:

> Por desejar então ocupar-me somente com a pesquisa da verdade, pensei que era necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo que pudesse se imaginar a menor dúvida, a fim de ver se, após isso, não restaria algo em meu crédito, que fosse inteiramente indubitável.35

O resultado de tal dúvida é uma certeza absoluta, uma vez que está implícita na própria dúvida. Por isso ele parte do princípio de que se deve duvidar de todos os conhecimentos, para se chegar às noções verdadeiras de cada coisa, e que a única coisa de que ele não pode duvidar é que existe, enquanto pensa. Portanto, conforme Abbagnano:

> A proposição Penso, logo existo é a única absolutamente verdadeira porque a própria dúvida a confirma. Toda dúvida, suposição ou engano, pressuporá sempre que eu que duvido, suponho ou me engano, exista. A afirmação existo será

---

[33] **Idem**, p. 47.
[34] **Idem**, p. 46.
[35] **Idem**, p. 46.

> portanto verdadeira todas as vezes que a concebo no meu espírito.[36]

Neste sentido, eu só posso existir como alguém que duvida, que pensa. Portanto, afirmar que existo significa apenas que eu sou uma coisa pensante, isto é, espírito, intelecto, razão. A evidência que o *cogito* vai mostrar é exatamente a de uma relação intrínseca ao eu, e pelo *cogito* o eu se liga imediatamente à própria existência. O próprio Descartes vai dizer que:

> Tendo notado que nada há no eu penso, logo existo, que me assegure de que digo a verdade, exceto que vejo muito claramente que, para pensar, é preciso existir, julguei poder tomar por regra geral que as coisas que conhecemos mui clara mui distintamente são todas verdadeiras.[37]

O pensamento em Descartes afirma-se como o atributo principal do sujeito. Somente o ato de pensar é capaz de defini-lo enquanto eu, isto é, enquanto consciência auto-reflexiva. O que Descartes vai mostrar no seu eu penso, logo existo é, portanto, a consciência de si mesmo, de seu ser inteiramente recolhido na sua subjetividade. É uma consciência que tem o poder de penetrar nas operações de seu pensamento de forma tão precisa que faz do seu eu um instrumento de poder infalível no ato de pensar, de conhecer.

A subjetividade cartesiana toma consciência e domínio central de meus poderes se fazendo deliberadamente sistema de referência do mundo. Isso significa que tudo quanto não provém do eu ou daí não tenha provindo, tudo isso não passa de palavras. Para Loparic, Descartes apresenta a subjetividade como representadora uma vez que é a própria subjetividade que mede a verdade das coisas. Diz ele que:

> Representar significa trazer-a-si, entregar-a-si. O que é remetido na entrega por representação fica disponível de modo que o representador possa tornar-se senhor e possuidor do remetido e saber, sem dúvidas e incertezas, da sua condição senhorial [...] Toda representação é fixação de um objeto para um sujeito: cogito é, sempre, cogito me cogitare, auto-consciência. O eu representador é sempre co-representado, a

[36] ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia. Vol. VI**, p. 65.
[37] DESCARTES, **Discurso do Método**, p. 47.

> saber, como aquele para quem, de volta a quem e diante de quem todo representado é colocado.38

A crítica feita aqui ao pensamento cartesiano tem como base o fato de que o homem não é visto como um ser equipado com a propriedade de poder pensar, mas como um ente cuja função é representar o ente em geral, de modo que esse representar representa também o representador.

Já Levinas critica o poder da subjetividade cartesiana de abarcar toda a realidade pelo cogito, porque para nosso autor Descartes não pode abarcar a idéia do Infinito. Diz Levinas: "Penso em Descartes, que dizia que o cogito pode proporcionar-nos o sol e o céu. Porém, a única coisa que ele não nos pode proporcionar é a idéia de infinito". [39] Descartes utiliza o termo idéia do Infinito para se referir a Deus que, seguindo a tradição cristã, o apresenta como ser infinito, eterno, imutável e onisciente do qual eu mesmo derivo, assim como todas as coisas. Essa idéia eu capto em mim mesmo e é com ela que adquiro a certeza de que existo, através da dúvida. Daí me vem, também, a consciência da minha imperfeição e finitude. Somente quem se dá conta que é imperfeito pode, também, se dar conta da idéia de perfeição e a idéia de perfeição é a idéia de Deus. Aqui a idéia do Infinito e da perfeição podem reduzir-se a uma simples expressão da minha aspiração. Isto é, a idéia do Infinito em Descartes, surge numa relação do sujeito consigo mesmo. Ainda que o Infinito ultrapasse a sua própria idéia, mesmo assim, tudo se passa no sujeito pensante. Levinas, ao contrário, vai dizer que "a idéia do Infinito ultrapassa os meus poderes"[40]. Por isso para ele é na relação ética, na relação com o outro, que o Infinito vem à idéia. Portanto, a idéia do Infinito é uma relação ética, uma relação social, conforme diz Levinas:

> A idéia do infinito produz-se na oposição do discurso, na sociedade. A relação com o rosto, com o outro absolutamente outro que eu não poderia conter, com o outro, nesse sentido, infinito, é no entanto a minha Idéia, um comércio. Mas a relação mantém-se sem violência - na paz com essa alteridade

---

[38] LOPARIRIC, Zeljiko. **Descartes desconstruído**. In: Caderno de História e Filosofia da Ciência. Campinas, série 3, vol. 5, n°1-2, Jan-Dez 19 95, pp. 196-197.
[39] LEVINAS, **Ética e Infinito**, p. 52.
[40] LÉVINAS, **Totalidade e Infinito**, p. 175.

> absoluta. A "resistência" do Outro não me faz violência, não age negativamente, tem uma estrutura positiva: ética.41

Isso porque, para Levinas, a idéia do infinito não é uma idéia teorética, uma contemplação ou um saber, e, nem tampouco, um conhecimento, mas "o infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela idéia do Infinito, produz-se como Desejo."[42] Levinas faz questão de deixar claro que esse desejo ao qual ele se refere "não é um desejo que a posse do desejável apazigüe, mas como o Desejo do Infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado - bondade."[43]

Somente dessa forma, entende Levinas, que o perfeito pode ser contido no imperfeito. Ou seja, mesmo que passe pela estrutura teórica e formal, aí não se prende, ao contrário, busca chegar ao concreto onde a relação pessoal com a idéia do Infinito torna-se relação social através do rosto de outrem. Segundo Pivatto:

> O rosto é, pois, uma realidade irredutível, não só para a intencionalidade; também o poder não tem força sobre ele, e isto não pela dinâmica de poderes opostos, mas porque o rosto é de uma ordem diversa daquela em que o poder pode agir. De fato, não se domina o rosto que nos fixa como o olhar e o julgamento. O rosto é expressão na ordem do infinito.44

Esse olhar do rosto é o rosto-expressão que traduz a lei ética como a primeira inteligibilidade do rosto. Essa lei ética expressa no rosto coloca em questão o poder egoísta do eu dominador e rompe a solidão da identidade provocando uma nova relação que é a da sociabilidade fundada no acolhimento do outro enquanto outro. Essa é uma relação que suscita responsabilidade. Para Levinas a responsabilidade é a relação primeira e fundamental da subjetividade. É na ética que Levinas descreve a subjetividade, uma vez que ele entende a subjetividade como responsabilidade por outrem. A responsabilidade para que surja este novo evento e nova história cabe ao eu, a

---

[41] **Idem**, p. 176.
[42] **Idem**, p. 37.
[43] **Idem**, p. 37.
[44] PIVATTO, Pergentino. **A Ética de Levinas e o sentido do Humano**. In: Veritas. Porto alegre. Vol. 37, n. 147. Setembro 1992, p. 344.

mim, ser justo e fazer reinar a ordem da justiça e da paz nas relações concretas humanas.

2.2. O PODER COMO SUBJETIVIDADE EM KANT

Kant também considera que a grande descoberta da idade moderna foi sem dúvida a da subjetividade. Agora a realidade insofismável não é mais o mundo externo, mas as idéias que dele se tem, ou seja, a subjetivação da razão. Para os gregos o princípio fundamental era a realidade extramental, o cosmos. Já Descartes como pai da racionalidade, descobriu que essa realidade fora do *ego* é um erro, não passa de uma hipótese, uma vez que, para ele, o que há de fato é o *eu* com suas dúvidas, o *eu* e sua idéias, o *eu* e seus pensamentos. “Em última instância, o mundo é como é visto pela estrutura da racionalidade subjetiva”.[45]

De fato, a descoberta decisiva da consciência, da subjetividade por Descartes, caracteriza uma virada a partir da qual a única certeza aceitável é a das idéias claras e distintas. Kant vai aprofundar essa subjetivação da razão e a conseqüente descoberta da consciência.

Na *Crítica da Razão Pura* Kant vai trabalhar a Estética Transcendental que é dedicada à determinação dos elementos *a priori* da sensibilidade. E, as formas *a priori* da sensibilidade ou intuições puras são o *espaço* e o *tempo* que nem são conceitos empíricos, nem conceitos universais das relações entre si, como dissera Leibniz, mas são representações necessárias *a priori* que fazem parte do fundamento de todas as intuições, e, assim sendo, são subjetivas. As formas da intuição, o espaço e o tempo, não nos são dadas de fora, mas são formas subjetivas com as quais nós ordenamos as sensações externas (espaço) e os dados da experiência interna (tempo). São formas *a priori* que organizam os dados que nos chegam pelos sentidos como afirma Kuiava:

> O espaço e o tempo são as formas a priori nas quais se dispõe e organiza a multiplicidade de dados fornecidos pela sensação.

[45] CASAGRANDE, Lino. **O sensível e o inteligível na ética de Kant.** In: Conjectura. Vol. 3, N° 2, Jul-Dez 1998, p. 78.

> Tudo o que aparece aos sentidos é ordenado e conformado subjetivamente. O espaço, cuja forma de seu sentido externo - propriedade da subjetividade do eu -, representa objetos como existentes fora do sujeito e reunidos nele mesmo, torna determináveis as figuras, o tamanho, a cor e as relações semelhantes. Já o tempo é a forma de seu estado interno por meio do qual o espírito se contempla a si intuitivamente. De todos os estados de espírito, quer sejam ou não referidos a uma realidade objetiva, não poderia existir um estado mental fora do tempo. O tempo torna-se real para o eu por meio da organização da sua experiência.[46]

Para Kant, não é a natureza que impõe as leis ao intelecto, mas o intelecto que promove as leis à natureza. Isso constitui o que Kant chama de revolução copernicana da filosofia. Copérnico revira a concepção astronômica ptolomáica e põe no lugar da terra o sol como centro. Kant revira a posição filosófica tradicional, consoante a qual o sujeito se adequa ao objeto e põe o próprio sujeito no centro da realidade como ordenador e construtor da experiência. Como diz Kuiava:

> A revolução copernicana consiste exatamente, não em filosofar sobre o sujeito, mas fundamentalmente desde o sujeito. Assim, este estudo se justifica, pois, embora comece com a identificação da estrutura da subjetividade, das suas possibilidades e das suas limitações, é a partir daí que se pode repensar a racionalidade prática. Mesmo que isso implique, também, uma nova compreensão da própria interioridade do sujeito, da subjetividade.[47]

Para Kant toda experiência é constituída por relações objetivas que tem o seu fundamento no "eu penso", ou seja, na subjetividade como unidade sintética originária da apercepção. É, portanto, a sensibilidade que é responsável pela abertura do eu ao mundo. É neste sentido que Kuiava vai dizer que:

> A sensibilidade não é exterior ao sujeito da representação: ela faz parte da estrutura de subjetividade humana. Assim, para Kant, todo conhecimento humano começa com a experiência. Por meio da sensibilidade, as coisas são apresentadas ao sujeito.[48]

---

[46] KUIAVA, Evaldo Antônio. **Subjetividade Transcendental e Alteridade: Um Estudo sobre a Questão do Outro em Kant e Levinas**, p. 35.
[47] **Idem,** pp. 39-40.
[48] **Idem**, p. 29.

A sensibilidade é quem tem a responsabilidade por todas as atividades sensíveis do sujeito no sentido de que ela é quem possui a capacidade de receber as sensações. Como afirma Kant: "qual seja a natureza dos objetos em si e separados de toda receptividade de nossa sensibilidade, permanecemos inteiramente desconhecidos. Não conhecemos senão o nosso modo de perceber os objetos".[49] Neste sentido, a sensibilidade é uma faculdade de caráter eminentemente receptivo já que recebe os fenômenos, os dados que lhes chegam pelos sentidos para serem elaborados pelo entendimento e unificados pela razão. Portanto, "na subjetividade, o conhecimento é derivado de duas fontes, a saber: da sensibilidade e do entendimento".[50] Para Kant o fundamento da unidade do conhecimento está no sujeito, na subjetividade que acompanha todas as representações. É através da identidade da minha consciência na sucessão das próprias representações que posso estabelecer relações entre elas e assim unificá-las num objeto. A subjetividade é, para Kant, o centro comum de todas as representações e condição suprema da sua unidade. Ela é a unidade sintética originária da apercepção. Para ele não basta que as representações estejam em mim. Ou seja, no ato em que as unifico, são minhas, mas distintas de mim, pois são representações minhas mais de *alguma coisa*. Os múltiplos sujeitos individuais pressupõem uma unidade que Kant vai chamar de *consciência em geral* ou *Eu transcendental* que é a atividade organizadora, consoante leis universais, de todas as representações possíveis de todas as possíveis consciências empíricas. Segundo Kuiava:

> Para Kant, transcendental se opõe a empírico e designa as condições ou estruturas a priori do sujeito que tornam possível, embora apenas em seu aspecto fenomênico, o conhecimento do objeto. Tais estruturas tornam possível o conhecimento científico com seu cunho de universalidade e necessidade. Transcendental refere-se às estruturas a priori das faculdades de conhecer, as quais viabilizam o conhecimento ao sujeito.[51]

O eu transcendental em todo sujeito se exprime como unidade transcendental da autoconsciência, que se manifesta como subjetividade. Tal consciência, no entanto, não age fora das consciências individuais, visto que a

---

[49] KANT, **Crítica da Razão Pura**, p. 49.
[50] **Idem,** p. 30.
[51] KUIVA, Evaldo Antônio. **Subjetividade Transcendental e Alteridade: Um Estudo sobre a Questão do Outro em Kant e Levinas**, pp. 41-42.

subjetividade não pode ser abstraída do sentido interno, próprio da consciência empírica que vem a tornar-se autoconsciência, já que é através dela que age a consciência universal. Portanto, como diz Sciacca: "a subjetividade é a legisladora da natureza, a construtora do mundo da experiência, a unificadora do múltiplo em conceitos de objetos".[52] Só não podemos conhecer a coisa em si, mas apenas como atividade transcendental. Assim, não haverá mais ordem nas coisas a serem descobertas, mas é o pensamento quem vai ordenar a realidade. Por isso Kuiava vai afirmar que:

> Se os caracteres espacial e temporal dos fenômenos são determinados pela estrutura subjetiva da sensibilidade humana, então o fundamento da unidade da natureza universal e necessária deve buscar-se, não nas coisas mesmas, mas nos poderes da mente.53

Isso significa que a unidade da natureza universal é dada pelas condições ou formas subjetivas do pensamento humano. Ou seja, as formas subjetivas são a maior expressão de poder, visto que são elas que possuem as condições e o fundamento de todo conhecimento, já que, para Kant, sem elas nenhum objeto pode ser dado ao sujeito cognoscente.

Num segundo momento da estrutura da subjetividade do eu kantiano a subjetividade transcendental vai corresponder ao eu penso, que Kant vai denominar de unidade transcendental. Ou seja, aqui é a autoconsciência quem determina e condiciona toda a atividade cognitiva. É o homem no seu estado de liberdade, pois o homem só é livre quando possui a autoconsciência, quando o poder de sua ação está em suas mãos. Segundo Oliveira:

> Para Kant, é impossível salvar a liberdade do homem, se suas ações tem um princípio que se situa fora do seu poder. O homem, nesse caso, seria apenas um autômato dirigido pelo mestre supremo, autor de todas as obras. Sua autoconsciência faria dele um autômato consciente, mas a consciência da "espontaneidade" seria, na realidade, ilusória, pois, em última análise, a causa última de sua ação não estaria em suas mãos.54

---

[52] SCIACCA, Michele Federico. **História da Filosofia II: do Humanismo a Kant**, p. 191.
[53] KUIAVA. **Idem**, p. 43.
[54] OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Sociabilidade**, p. 139.

Daí Kant vê a necessidade de o homem manter sempre seu poder de agir livremente. Ou seja, os aspectos da subjetividade estão sempre correlatos à liberdade do sujeito. Na esfera transcendental o eu é sempre ativo, espontâneo, capaz de constituir o conhecimento dos fenômenos. Portanto, a liberdade supõe uma absoluta autonomia do eu com respeito aos fenômenos da natureza sobre os quais pode operar ativamente, uma vez que: "as leis naturais jamais podem ser submetidas à causalidade da liberdade, e, sendo assim, a liberdade tem que ser entendida como independente das leis da natureza".[55] Podemos dizer que o eu transcendental mantém uma linha que não se configura apenas como individual subjetiva, uma vez que suas estruturas formais *a priori* são universais, válidas para todos os sujeitos. Somos levados a inferir daí uma certa intersubjetividade kantiana, ainda que Kant não trate propriamente dessa temática. Porém, a manifestação do outro tal qual supomos, para Kant não seria diferenciada da apresentação das coisas. Isso porque na afeição, o eu percebe o outro, enquanto fenômeno, como objeto de experiência.[56] Assim sendo, nesta estrutura teórica da subjetividade kantiana não se produz o respeito pelo outro, uma vez que realiza apenas a sua objetivação. Nas palavras de Kuiava: "Face ao exposto, poder-se-ia dizer: nessa estrutura teórica da subjetividade transcendental, não se produz o humano, a saber: a justiça, a responsabilidade e o respeito pelo outro ser. Ao contrário, realiza-se somente a objetivação".[57] Ou seja, toda a relação com a alteridade não passa de uma conseqüência do imperativo categórico. Isso significa que a consideração de outrem não passa de uma idéia, um pressuposto da razão, onde cada um legisla livremente e se submete à própria legislação. Neste contexto, a alteridade apenas corrobora o fato da universalidade da lei, desaparecendo assim, a consideração do outro como totalmente outro e, pior ainda, reduz o outro ao mesmo, a uma totalidade.

Numa leitura levinasiana da estrutura da subjetividade a partir da *Crítica da Razão Pura* e da *Crítica da Razão Prática* não há lugar para uma

---

[55] KUIVA, Evaldo Antônio. **Subjetividade Transcendental e Alteridade: Um Estudo sobre a Questão do Outro em Kant e Levinas**, p. 88.
[56] Cf. KUIAVA, Evaldo Antônio. **Crítica de Levinas à Estrutura da Subjetividade kantiana**. In: Veritas. Vol. 44, nº 2, Junho 1999, pp. 299-300.
[57] Idem. **Subjetividade Transcendental e Alteridade: Um Estudo sobre a Questão do Outro em Kant e Levinas**, p. 67.

relação intersubjetiva de face-a-face, uma vez que a presença de outrem não se diferencia da apresentação das coisas. Toda e qualquer manifestação do outro acaba sendo subjugada às estruturas formais do sujeito cognoscente. Aqui é a consciência monológica que vai iluminar toda a realidade exterior, adequando o transcendente à esfera do imanente. Em conseqüência disso perde-se "[...] o brilho da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem".[58] Ao contrário, privilegia o poder de posse, de apropriação, reduzindo toda relação intersubjetiva a uma forma lógica e conceitual. Neste sentido, Kuiava vai dizer que:

> Levinas, para superar as limitações da filosofia da consciência monológica, propõe uma transformação radical da razão prática de Kant. Para destituir o eu do seu poder e da sua capacidade de reduzir toda a realidade ao seu sistema, substitui a consciência monológica por uma consciência ética, capaz de acolher a exterioridade, ou Outro.[59]

Aqui a primazia deixa de ser do Mesmo e passa a ser do Outro. Ou seja, o outro se sobressai ao eu que está preso na sua identidade e sem reconhecer nada além de si. Um eu egoísta e soberano que tudo pode. Portanto, um eu que não é capaz de acolher a exterioridade é um eu cuja consciência não tem limites, sendo capaz de sacrificar os outros em favor de si. É um eu de um poder totalitário e dominador. Para Levinas o que impede a totalização desse poder do eu em relação ao outro é a situação relacional que o eu mantém com o infinito através do Rosto do Outro. A essa relação Levinas chama de *Idéia do Infinito.* É pela idéia do infinito que a consciência monológica vai ser destituída do seu poder de autonomia. É a idéia do infinito que vai proibir que o eu englobe o outro e as coisas na mesma totalidade conceitual como objeto de experiência. Como diz Levinas:

> "só a idéia do infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo [...] A idéia do infinito ultrapassa os meus poderes - não quantitativamente, mas pondo-os em questão. Não vem do nosso fundamento a priori e, assim, ela é experiência por excelência.[60]

---

[58] LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 12.
[59] KUIAVA, Evaldo Antônio. **Crítica de Levinas à Estrutura da Subjetividade kantiana**. In: Veritas. Vol. 44, nº 2, Junho 1999, p. 303.
[60] LEVINAS, **Totalidade e Infinito**, p. 175.

A idéia do infinito ultrapassa os meus poderes e é a idéia por excelência, como afirma Levinas, exatamente porque ela não aparece como objeto de tematização e nem de satisfação de necessidades, mas se revela como Rosto, possuindo uma significação ética. É no rosto do Outro que brilha a presença do infinito. É na presença do rosto que vai se abrir à dimensão do infinito, despertando, assim, um desejo ético que reconhece o outro como absolutamente outrem. Tal desejo só pode se manifestar numa relação social de responsabilidade, justiça e paz.

2.3. O PODER COMO SUBJETIVIDADE EM FICHTE

O itinerário da filosofia de Fichte tem como ponto de partida o seu contato com o pensamento de Kant. Ele considera que Kant, não obstante toda genialidade, não era conclusivo, mas limitou-se a indicar a verdade dos fatos sem as expor e nem demonstrá-la. Fichte afirma que quem a descobrir elevará a exposição da filosofia ao grau de ciência. Daí ele se aventurar na construção de um sistema que viesse a unificar as três críticas de Kant e transformar a filosofia em ciência rigorosa enraizada num princípio que ele o denominou de "doutrina da ciência". Para empreender tal projeto, Fichte procurou responder às antinomias persistentes na obra de Kant como: "coisa-em-si e aparência, conteúdo e forma, absoluto e prático, formal e material, inteligência e coração, razão prática e razão pura".[61] Para Fichte a solução de tais antinomias deve ser procurada no terreno das relações entre sujeito e objeto. Ou seja, para ele tal solução só poderia ser encontrada num ponto onde o objetivo e o subjetivo não estejam separados, mas sejam unos, e este ponto de onde emana todo o saber e poder é exatamente o Eu. O eu fichteano, portanto, tem a pretensão de unidade daquilo que Kant separa como duas razões, a pura e a prática. A subjetividade fichteana, ou a autoconsciência é considerada não apenas como pressuposto último da atividade unificadora do entendimento, mas, também, a realidade experienciada na sua totalidade, incluindo seus conteúdos, é um produto do eu. É neste sentido que Fichte pretende por fim às antinomias kantianas. É, portanto, a subjetividade o princípio primeiro e último do sistema

[61] Cf. Torres Filho, Rubens Rodrigues. Vida e Obra. In: FICHTE, **A doutrina da Ciência**, p. IX.

fichteano, pois ela está no início e no fim do processo. Tudo é posto a partir e em função do eu. Como diz Fichte:

> O eu se põe. Nisso consiste a realidade pura e simplesmente posta do mesmo; a esfera dessa realidade está esgotada, e contém por isso absoluta totalidade (da realidade pura e simples posta do eu). O eu põe um objeto.[62]

Aqui podemos dizer que está a tese central da *Doutrina da Ciência* de Fichte onde a subjetividade, ou autoconsciência, só se dá enquanto acompanhada de uma consciência de objetos, o que significa que o eu não conheça a si mesmo pelo fato de ser afetado primeiramente pelos acontecimentos presentes em um mundo exterior, mas o caráter de exterioridade do mundo da experiência e todo o mundo experienciado só é possível por causa do eu, porque existe a autoconsciência. Toda a realidade tanto em forma quanto em conteúdo é produzida pelo eu enquanto elemento necessário do processo de efetivação plena da autoconsciência. Nisso consiste o poder do eu, ou da subjetividade em Fichte. Tudo parte dele e para ele retorna. O eu intui-se a si mesmo como autoconsciente, e dessa intuição primeira segue como conseqüência o desenvolvimento de todo o sistema da experiência. Ou seja, todo o conjunto da realidade procede deste eu consciente. A subjetividade de Fichte pretende unir todo o conhecimento humano à base da unidade do eu. Desta forma, a experiência jamais pode ser vista como ponto de partida para a explicação da realidade, mas é o eu quem indica essa atividade originária de todo o conhecimento que deve surgir de dentro do eu mesmo. Assim o eu que põe a si mesmo é, simultaneamente, sujeito e objeto. Como diz Fichte: "A autoconsciência é imediata; nela, subjetivo e objetivo estão inseparavelmente unificados e são absolutamente um".[63] Essa consciência imediata de que fala Fichte é a intuição do eu, onde o eu põe a si mesmo necessariamente e neste sentido é o subjetivo e o objetivo em um só. A subjetividade em Fichte exige uma relação originária do eu consigo mesmo. O eu que deve conter a si mesmo por seus próprios meios, alcançando assim, a sua própria existência como um em-si absolutamente interior, princípio e fim de

[62] **Idem**, p. 105.
[63] **Idem**, p. 182.

todo o ato de conhecimento. A posição que Fichte tem de abarcar toda a realidade num sistema de conhecimento erigido à base da autoposição do eu, não só deixa o indivíduo subsumido, ao nosso ver, sob a égide da razão, não dando espaço para que ele se porte enquanto um indivíduo particular e criativo capaz de reinventar a razão e a si mesmo contra as próprias pretensões da razão, como elimina toda possibilidade de conceber o outro indivíduo enquanto outro como propõe Levinas. Ou seja, Fichte coloca o indivíduo numa trama subjetiva de poder absoluto que impede a sua própria emancipação de ser criativo e inovador das próprias pretensões da razão e elimina a possibilidade de reconhecimento do outro enquanto outro, uma vez que para Fichte o outro é o não-eu que é refletido no eu, como em um espelho, que o absorve e domina. Como diz Abbagnano: "O eu não só se coloca a si próprio como também opõe a si próprio algo que, enquanto lhe é oposto é não-eu. O não-eu é colocado pelo próprio eu e existe, por conseguinte, no eu".[64] Aliás, toda a subjetividade fichteana é composta de uma “egoidade” arraigada numa totalidade tão profunda que tudo deve ser posto do eu, para o eu e através do eu. Portanto, o não-eu, isto é, o outro, tem também o seu fundamento no eu puro. Dessa forma, para Fichte, o eu tem prioridade absoluta sobre o outro, o que para o pensamento de Levinas é inconcebível, pois ele coloca a primazia do outro sobre o eu. Ou seja, não é o eu quem determina o outro, mas, ao contrário, o outro é quem determina o eu. Isso porque o outro é rosto e não admite representação. Como diz Levinas: "O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando *a idéia do Outro em mim*, chamamo-lo, de fato, rosto".[65] O outro em Levinas me aparece como rosto, significado em si mesmo e, dessa forma, ultrapassa a idéia que tenho dele em mim. Por isso Levinas vai se opor sistematicamente ao eu fichteano que se coloca como origem de si mesmo e fundamento de tudo que existe, incluindo o Outro. Sobre isso Levinas fala na sua obra *Humanismo do Outro Homem*:

> Sem dúvida, no isolamento, na separação aparentemente absoluta que é o psiquismo e na liberdade soberana da representação, o Eu (Moi) não conhece nada aquém de sua liberdade ou fora da necessidade que choca esta liberdade,

[64] ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia**, p. 15.
[65] LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 37.

> mas se apresenta a ela. É obrigado, como em Fichte, a ser sua própria fonte.66

Aqui Levinas percebe em Fichte um eu autocriador, um eu que se põe a si mesmo, que se coloca como fonte de si mesmo. Porém, Levinas vai derrubar a base desse poder do eu puro e absoluto, fonte de si e de tudo, quando afirma que este eu pode ser posto em questão pelo Outro:

> O Eu (Moi) pode ser questionado pelo Outro de uma maneira excepcional [...] O Eu (Moi) pode ser posto sob acusação, apesar de sua inocência, pela violência, certamente; mas, também, apesar da separação em que o deixam o exclusivismo e a insularidade do psíquico, pelo Outro que, com tal, o "obsedia"; o Outro, próximo ou distante, confere-lhe uma responsabilidade, irrecusável como um traumatismo, responsabilidade acerca da qual o eu não tinha tomado decisão.67

Isso significa que perante o Outro o Eu enfraquece o seu poder, tornando-se incapaz de o subsumir e o reduzir a si. Por mais que o Eu se esforce por objetivar o Outro, este sempre se lhe escapa, marcando, dessa forma, a sua transcendência. Assim acontece a destituição do eu. Ou seja, em lugar do eu imperialista, coloca-se um eu ético, um eu responsável. Para Levinas a responsabilidade é carregada pela subjetividade, pelo eu. O eu aqui é responsável pelo Outro, inclusive por todos os outros próximos ou distantes. A subjetividade em Levinas é responsabilidade que em sua natureza mais profunda da consciência desta subjetividade o eu é animado pela justiça que culmina na paz. Por isso, o poder em Levinas é uma relação de responsabilidade, justiça e paz.

2.4. O PODER COMO INTERSUBJETIVIDADE NA FENOMENOLOGIA DE HEGEL

Hegel considera o aspecto da subjetividade no sentido empregado pelos seus antecessores, mas ao mesmo tempo ele os supera levando a reflexão sobre a subjetividade às suas últimas conseqüências e dando, assim, um salto qualitativo para o nascimento da intersubjetividade conforme ele

---

66 Idem. **Humanismo do Outro Homem**, p. 79.
67 **Idem**, pp. 79-80.

apresenta na *Fenomenologia do Espírito* no tópico que trata da verdade da certeza de si mesmo:

> De fato, porém, a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro [...] Para a consciência-de-si, portanto, o ser-Outro é como um ser, ou como momento diferente; mas para ela é também a unidade de si mesmo com essa diferença, como segundo momento diferente.[68]

Portanto, a subjetividade como acabamos de apresentar no pensamento de Hegel, tem a pretensão de escapar à acusação de solipsista como fazem a Descartes alguns de seus críticos, e de não ser vista como mero observador inerte que impede o diálogo com o outro-de-si porque não pode conhecê-lo em si mesmo como dissera Kant e pretende não ficar na dicotomia da relação eu-não-eu apresentada por Fichte, mas aponta para uma relação onde, num primeiro momento, a consciência-de-si ver o ser-Outro apenas como o diferente, mas que essa diferença torna-se para ela unidade de si mesma num segundo momento. Como vemos, em Hegel a consciência-de-si vai para além de si mesma. Como ele mesmo afirma: “A consciência é para si mesma seu *conceito*; por isso é imediatamente o ir além do limitado, e - já que esse limite lhe pertence - é o ir além dela mesma”.[69]

Resta claro que Hegel assegura a importância fundamental da subjetividade, mas, ao mesmo tempo, aponta a necessidade da sua suprassunção, para referendar a terminologia utilizada por ele, como caminho de suma importância para ela se tornar efetiva, uma vez que, somente quando a subjetividade for mediatizada e reconhecida por outras subjetividades em todos os níveis da sociabilidade é que ela poderá ser considerada efetiva e, portanto, real. Dessa forma, Hegel pretende colocar em jogo a certeza do eu imediato contido nas filosofias da subjetividade, sobretudo nas filosofias de Descartes, Kant e Fichte, apresentado como ponto fixo e estruturador que apresenta o sujeito imediato como sede de toda verdade, impossibilitando a mediação que favorece a idéia do efetivo como automovimento, ou vir-a-ser de

---

[68] HEGEL, **Fenomenologia do Espírito**, p. 120.
[69] **Idem**, p. 68.

Si-mesmo em mediação permanente com o outro. É neste sentido que Hegel afirma na *Fenomenologia do Espírito* que:

> A substância viva é o ser, que na verdade é sujeito, ou - o que significa o mesmo - que é na verdade efetivo, mas só à medida que é movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro [...] Só essa igualdade reinstaurando-se, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade originária enquanto tal, ou uma unidade imediato enquanto tal.[70]

Para Hegel, como vemos, é o vir-a-ser de si mesmo que se direciona para um fim como meta neste movimento dialético, que é exatamente o de, na mediação consigo mesmo, tornar-se outro. Portanto, para ele, o eu individual já é sempre universal. Ou seja, o nós é o eu mediado, superado e guardado e, dessa forma, universalizado. Em Hegel a minha vontade livre tem que ser mediada pela vontade livre do outro a fim de poder ser universalizada. Neste sentido, o eu individual se nega para poder efetivar-se como "nós". Aqui a vontade imediata do eu individual eleva-se ao nível da vontade universal uma vez que já passou pelo processo dialético de mediação social, que são as leis e instituições, como forma de determinação de seu conteúdo no "nós" família, sociedade civil e Estado. É por isso que o problema da mediação dos interesses particulares com os da coletividade em Hegel é o fio condutor de todo o movimento dialético de mediação social da liberdade. E o Estado possui a organização do poder político que tem em vistas fins universais, onde a minha obrigação frente a ele seja ao mesmo tempo a existência de minha liberdade particular e o reconhecimento da liberdade do outro.

Uma vez pontuada a postura crítica de Hegel em relação às filosofias da subjetividade de seus antecessores analisaremos a estruturação da verdade da certeza de Si-mesmo da consciência-de-si onde Hegel aponta o saber coincidente com a própria certeza, sendo este saber marca da subjetividade como sede do conhecer que de acordo com a tradição cartesiana se identifica com o ser, para estabelecer na análise da consciência sua suprassunção ao afirmar que “o Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele é apenas ele

[70] HEGEL, **Fenomenologia do Espírito,** p. 30.

próprio".[71] Aqui o objeto da consciência é a própria consciência que pretende ser o ponto de partida para uma dialética de poder e libertação num constante duelo de dependência e independência que culmina no desdobramento da consciência-de-si em quatro momentos que são: o desejo, a vida, o outro eu e o reconhecimento.

A fenomenologia hegeliana mostra a necessidade de o sujeito fazer constantemente o movimento de retorno da consciência sobre si mesmo como uma busca de reencontro que o faz recorrer ao meio externo, ou seja, a um outro de si mesmo, objetivando a efetivação de sua identidade. É exatamente o fato de a consciência ser *desejo do ser* que a leva a fazer esse movimento de retorno sobre si buscando fora de si uma unidade. Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel afirma que:

> A consciência-de-si é como consciência e para ela é mantida toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida ao segundo momento, a unidade da consciência de si consigo mesma [...] Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral [72]

O mundo sensível como fenômeno é marcado pela negatividade só ganhando sentido a partir do contato da inteligência que o traz para si na sua identidade consigo mesmo. É a este movimento que Hegel denomina de *desejo*. Neste sentido a consciência de si é desejo, uma vez que ela busca o outro para poder ser e depois o destrói como outro, tornando-o sua própria identidade. Portanto, o desejo é este movimento de suprassunção do oposto, do outro, pela consciência-de-si para produzir sua identidade consigo mesma. O outro se torna assim, na imediatez, um momento da consciência autocognoscente uma vez que a experiência ameaçadora do outro, torna-se condição necessária para que a consciência de modo geral exista. A experiência da outra consciência torna-se um momento da autoconsciência e o outro passa a ser condição de mim mesmo por mim suspensa. Ao se deparar com a negatividade do duplo movimento do desejo a consciência se descobre na descoberta de si própria com o objeto desejo que é a vida, uma vez que, para Hegel, a consciência-de-si é estágio da identificação entre o sujeito e o

[71] **Idem**, pp. 119-120.
[72] **Idem**, p. 120.

objeto, onde a consciência não encontra mais sua identidade fora de si mas no vivo que inicialmente com Ela se identifica. Aqui a vida não se refere a este ou aquele ser particular, mas a uma processualidade que vai constituir a unidade dessa vida, ou como diz Paulo Meneses: "o fluido universal que lhes dá subsistência, como se fossem membros de um organismo único; a unidade universal existe como momento de negação dessas diferenças singulares".[73] O desejo aqui, ainda que não o saiba, descobre a vida como meio de sua realização, mas na verdade sua busca já é pelo outro-de-si. Nestes dois momentos da consciência que são desejo e vida, ela experiencia a certeza de que a sede de sua verdade não pode se fechar no núcleo do sujeito uma vez que, o desejo é de outro de si mesmo e a vida é o meio fluido de encontro consigo por meio da experiência do outro enquanto processo. Como a consciência se percebe impotente de encontrar sua unidade em-si enquanto não se suprassumir do núcleo da relação vida e desejo ela, na vida que é desejo, desejar-se-á através de um outro, ou seja, desejará um outro-de-si-mesmo, um sujeito concreto.

Dessa forma, a consciência de si lança as bases da filosofia da intersubjetividade para procurar se efetivar ou confirmar sua verdade na relação de unidade com um outro de si que é, em suma, o reconhecimento. Daí Hegel afirmar que: "com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade",[74] uma vez que, para ele é pelo reconhecimento de uma consciência de uma consciência-de-si que o indivíduo possibilita o encontro com um outro de si mesmo. Este encontro com o outro de si mesmo vai indicar ao sujeito que toda verdade que ele acredita ser possuidor também reside em igual medida no outro. Dessa forma, o outro como dono de sua própria verdade é quem desperta a consciência para a necessidade do encontro, da partilha, das relações de intersubjetividade. Assim sendo, a experiência do reconhecimento proporcionada pelo encontro de um outro de si mesmo, expressa no pensamento hegeliano, pretende eximir a subjetividade da acusação de solipsismo feita a tradição subjetivista, uma vez que, o reconhecimento exige a

[73] MENESES, Paulo. **Para Ler a Fenomenologia do Espírito**, p. 57.
[74] HEGEL. **Fenomenologia do Espírito,** p.120.

necessidade do enfrentamento da verdade do outro para dela extrair a verdade de si mesmo.

Diante do exposto podemos até considerar que a filosofia de Levinas tem como base a idéia de uma experiência semelhante a que vimos na filosofia de Hegel enquanto reflexividade suspensa a fim de se aclarar seus horizontes filosóficos. Porém, Levinas distancia-se radicalmente da filosofia de Hegel no tocante à dialética negativa onde Hegel apresenta o mundo sensível como fenômeno marcado pela negatividade cujo sentido lhe vem a partir do contato com a inteligência na forma de identidade consigo mesma, uma vez que é neste sentido que Hegel considera que a consciência de si entra em contato com o outro para poder ser e depois o destrói como outro, tornando-o sua própria identidade. Como afirma Levinas:

> A fenomenologia hegeliana – onde a consciência de si é a distinção daquilo que não é distinto – exprime a universalidade do Mesmo que se identifica na alteridade dos objetos pensados e apesar da oposição de si a si.75

Levinas vê que essa forma de desconsiderar o outro enquanto outro para tomá-lo como outro de si é apenas o jogo do mesmo. Para ele: “o Outro não é a negação do mesmo, como desejaria Hegel”.[76] Por isso, que ele procura proteger a experiência do pensamento contra a sua inclusão totalitária.

Levinas reforça sua crítica ao pensamento de Hegel afirmando que:

> A resistência está ainda dentro do Mesmo. O negador e o negado colocam-se conjuntamente, tornam sistema, isto é, totalidade [...] Esta maneira de negar, ao mesmo tempo que se refugia no que nega, deseja os contornos do Mesmo ou do Eu. A alteridade de um mundo rejeitado não é a do Estrangeiro77

Nesta visão levinasiana do pensamento de Hegel a alteridade que se apresenta é a alteridade do eu que se toma por um outro e não a alteridade do outro considerado enquanto outro. O eu para Levinas jamais deve se colocar como detentor de poder sobre o outro, tomando-o como outro de si, no caso de

---

[75] LEVINAS, **Totalidade e Infinito**, p. 24.
[76] **Idem**, p. 24.
[77] **Idem**, pp. 28-29.

Hegel, mas deve manter uma relação com o outro como um desenraizamento de si mesmo. Segundo Levinas: "O *poder* do Eu não percorrerá a distância indicada pela alteridade do Outro".[78] O Eu deve ser desarmado para encontrar o Outro. Dessa forma, o Eu apresentado por Levinas não é um detentor de poder sobre o outro, mas um eu frágil, uma vez que ele só chega a si pelo outro. É a fragilidade de quem dá o lugar ao outro. Fragilidade que se manifesta diante do Infinito e da idéia de Deus expressa através do rosto do outro. É a fragilidade de quem tem sua casa invadida por um hóspede que chega sem avisar. Como diz Freire: "Trata-se da hospitalidade de um sujeito desde sempre obrigado a acolher o outro".[79]

2.5. O PODER DO EU SOBRE O OUTRO NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL.

A fenomenologia de Husserl se origina a partir da polêmica contra a posição empirista ou psicologista da lógica e da teoria do conhecimento. Ele defende uma filosofia que tenha bases e condições rigorosamente científicas. Nesse sentido ele considera a fenomenologia uma espécie de método que faz a mediação entre sujeito e o objeto, ou seja, entre o eu e a coisa, procurando demonstrar a realidade a partir de uma linha fenomenológica que ele denomina fenomenologia transcendental, onde afirma que não há como conhecer o outro diretamente. Só posso conhecer o outro, a outra consciência ou o outro ego, através da mediação da minha consciência intencional. Assim sendo, o outro só existe como uma experiência do meu ego, tornando difícil fugir da periculosidade solipsista. Objetivando sair dessas amarras egológicas Husserl empreende uma investigação das experiências da corporeidade. Isso

> "Porque a egologia transcendental fenomenológica evocará, necessariamente, o que lhe falta enquanto constituinte do mundo e da objetividade – que depende dos outros. O que lhe falta é a compreensão da intersubjetividade transcendental".80

[78] **Idem**, p. 26.
[79] FREIRE, José Célio. **O Lugar do Outro na Modernidade Tardia**, p. 94.
[80] PELIZZOLI, Márcio Luiz. **A Relação ao Outro em Husserl e Levinas**, p. 32.

É exatamente no plano da investigação das experiências da corporeidade que a subjetividade passará à esfera da intersubjetividade através de uma experiência co-constituinte que pertence a todos e a ninguém em particular. Mesmo as concepções husserliana da intersubjetividade receberam diversas críticas de alguns de seus seguidores levando o próprio Husserl a assumir para si tais críticas e procurar respondê-las na quinta meditação cartesiana. Não vamos aqui discorrer com afinco sobre esta temática, mas apenas frisar a crítica posta como questão se a redução fenomenológica é erigida num poder egológico que desemboca, necessariamente, em uma posição solipsista. Em primeira instância Husserl chegou a afirmar que os outros egos não são simples representações e objetos representados em mim, mas seriam "outros" enquanto elementos transcendentais de minha esfera fenomenológica. Já no fim da quinta meditação ele usa a seguinte afirmativa: "[...] Pela e na minha experiência própria, não me apreendo apenas eu mesmo, mas também, graças a uma forma especial de experiência, apreendo também outrem".[81] E afirma em seguida que: "A aparência de solipsismo é dissipada, ainda que permaneça verdadeiro que tudo o que existe para mim só pode extrair o seu sentido existencial de mim, na esfera de minha consciência".[82] Esta teoria transcendental que Husserl destaca nessa afirmativa pressupõe que a experiência da alteridade para ele não pode se dá fora de uma autoexperiência, onde o outro, a outra consciência, não nos é dado na esfera original, visto que ele seria meramente um momento do meu próprio ser, mas o que é próprio da esfera original é apenas minha experiência que tenho dele. O que Husserl pretende mostrar é que a esfera primordial não é uma esfera solipsista uma vez que inclui também as vivências que o ego tem do outro, ou de um outro ego. O outro é outro não simplesmente pelo fato de suas vivências não me serem dados de forma original, mas, sobretudo, pelo fato de termos a experiência dele em uma situação subjetiva. Para Husserl tudo me é dado previamente, o mundo e os outros, ou seja, tudo que para mim existe só pode

[81]"par et dans mon expérience propre, je ne m'appréhende pas seulement moi-même, mais, grâce à une forme spéciale de l'epérience, j'appréhende aussi autrui". In: HUSSERL. **Méditations Cartésiennes: Introduction a la Phénoménologie**. 1947, p. 127.

[82]"L'*apparence* du solipsisme est dissipée, *bien* qu'il reste vrai que tout ce qui existe pour moi ne peut puiser son sens existenciel qu'en moi, dans la sphère de ma conscience" In: **Idem**, p. 128.

ter o sentido existencial na esfera da minha consciência. Portanto, para fenomenologia husserliana, os outros antes de mais nada, são percebidos por mim como existentes através de diversas experiências. Assim vai se expressar Morujão a respeito da percepção do eu em relação ao mundo e aos outros em Husserl:

> Por um lado, aparecem como objetos do mundo, embora diferentes das coisas naturais. Mas, além disso, dão-se igualmente na experiência como animando os corpos fisiológicos que lhes correspondem. Finalmente, percebo-os ao mesmo tempo como sujeitos relativos a este mesmo mundo; sujeitos que percebem o mundo que também eu percebo e que portanto tem experiência de mim como tenho a experiência do mundo, e, nele, dos outros[83].

Esta experiência que tenho do mundo e dos outros só me é possível por conta do aspecto intersubjetivo existente para cada um. Aspecto este que passa pela intencionalidade do ego, ser racional com um corpo que indica a estranheza dos outros corpos, dos semelhantes. Portanto, ao direcionarmo-nos para o que nos é próprio, libertamo-nos daquilo que nos é estranho.

Ao analisarmos tudo que se nos apresenta com características de ser vivo passamos a observar as determinações do mundo fenomenal que aponta para os outros como outros eus numa redução fenomenológica que só delimita no estrato da pertença. Nesta constituição do que me pertence está o meu próprio corpo orgânico que se difere dos outros corpos por ser o único que se me apresenta como corpo organizado do qual coordeno os meus campos de sensações, podendo agir por ele e sobre ele de forma imediata ou mediatamente. É exatamente pelo fato de poder opor este ser que me é próprio a qualquer coisa que seja diferente é que faz com que os modos de consciência que me pertencem não se confundam com os modos da consciência que tenho de mim mesmo.

Neste sentido, o outro como ser real e de experiência própria embora sendo um ser que não é o meu ser próprio, só adquire sentido e justificação a partir do meu próprio ser; objeto de veemente contestação por parte de Levinas para quem o outro não pode ser objeto de cognição e nem de significação

[83] MORUJÃO, Alexandre F. **Estudos Filosóficos,** p.114.

justificado num eu egológico e egoísta, mas o outro tem significação própria e por isso não pode ser reduzido às amarras do poder de um eu egoísta.

Nesta análise percebemos que, para Levinas, a fenomenologia, sem se afastar do fundamento ontológico do ser, segue também a supremacia absoluta do eu sobre o outro na relação intersubjetiva. Como podemos perceber na filosofia de Husserl - filósofo no qual Levinas se debruçou com grande afinco, tendo-o como seu mestre - o *Outro* é visto como *outro eu* que é constituído pela semelhança que tem ao próprio eu, e que tal semelhança é conscientemente experimentada. Como afirma Husserl na sua obra: *A crise da humanidade européia e a filosofia:*

> Há uma recíproca apercepção intersubjetiva do "eu e de seu oposto" (sein Gegenüber). O do eu tem que ser o outro eu. Ao ego só pode opor-se, propriamente, um alter-ego. Na experiência do meu próprio corpo radica a experiência que tenho de corpos alheios e, por sua mediação, tenho experiência da subjetividade alheia, de uma segunda vida transcendental distinta da minha.[84]

O *Eu* husserliano é, pois, constituído por uma espécie de autoconstituição que se manifesta como o *Mesmo* no âmbito vivencial. O corpo aparece como elemento intermediário que faz a articulação entre o exterior e o sujeito cognoscente. A presença do corpo como intermediário é que garante a constituição do *Outro.* Ou seja, o *Outro* será constituído em mim pelo seu corpo que, semelhante ao meu próprio corpo, torna-se por mim apreendido. Dessa forma, o *Outro* não é visto de forma original como *Outro,* mas como espelhado no *Eu*. Em outras palavras, o *Outro* é por mim experimentado enquanto o outro de mim mesmo, como uma imagem re-apresentada de meu próprio *Eu.* A intersubjetividade em Husserl se torna consciência somente através do meu próprio *Eu,* quando apreende em si os outros que formam a universalidade.

Isso mostra que a intersubjetividade husserliana não se afastou da linha periculosa traçada pela perspectiva ontológica contida em toda a filosofia ocidental que reduz o *Outro* ao *Mesmo.* Segundo Pelizzoli, Levinas cita Husserl em *Totalidade e Infinito*, para contestá-lo em seguida, quando ele diz:

---

[84] HUSSERL. **A crise da humanidade européia e a filosofia**, p. 34.

> Nada receber de outrem senão o que está em mim. A consciência de si é ao mesmo tempo a consciência do todo; toda relação com o outro não se realiza senão através de um terceiro termo que eu encontro em mim.85

Levinas discorda da posição husserliana de que a intersubjetividade seja abordada e determinada apenas pelo elemento cognoscivo. Ele alerta que tal prioridade dada à consciência subordina tudo ao *eu* reduzindo a relação de alteridade numa relação cognoscente, o que permite uma neutralidade egológica e dominadora. Levinas defende que o conhecimento pressupõe uma relação ética onde o *Outro* se apresenta a mim como *Rosto* incentivando o *Desejo Metafísico*[86] que deseja o *Outro* para além da totalidade ontológica. É um desejo que move o *Eu* e o *Outro* ao *face-a-face* que se realiza como proximidade numa relação interpessoal de responsabilidade aberta ao infinito.

Até chegar à sistematização do seu pensamento, Levinas recebe influência de diversos pensadores da filosofia ocidental até firmar suas bases na fenomenologia. Porém, não é a fenomenologia hegeliana que ele toma como base, mas a fenomenologia husserliana, a partir de onde ele elabora os primeiros fundamentos para sua proposta da ética como filosofia primeira. Como ele mesmo diz: “Devemos à forma como Husserl nos convida a ultrapassar o imediato novas possibilidades de filosofar”.[87] Esta nova maneira de filosofar é o que Levinas aprecia na fenomenologia transcendental de Husserl constituída como método. Segundo ele: ”Este método, ou antes, esta maneira de filosofar, é a alma do movimento fenomenológico".[88] Em seguida Levinas levanta uma objeção ao método da fenomenologia de Husserl quando diz que: “Um método não é jamais um simples instrumento fabricado para explorar qualquer domínio do real”.”[89]. O método fenomenológico husserliano o levou a uma ciência da subjetividade, cujo objeto é o eu transcendental de

---

85 PELIZZOLI. **A relação ao Outro em Husserl e Levinas**, p. 68.

86 O termo *Metafísico* aqui toma outro sentido: não mais a busca da verdade contida na essência das coisas, nos limites da totalidade, mas um excedente que se encontra sempre além, exterior à totalidade.

87 LEVINAS. **Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger**, p. 154.

88 “Cette méthode, ou plutôt cette manière de Philosopher, est l‘ame du mouvement phénoménologique". In: LÉVINAS. **Théorie de L`intuition Dans la Phénomenologie de Husserl**, p. 11.

89 “Une méthode n‘est jamais une simple instrument fabriqué pour explorer n‘import quel domaine du réel". In: **Idem**, p. 11.

onde tudo parte e para onde tudo retorna. Ou seja, as coisas tomam sentido a partir desta consciência pura, que é o eu transcendental, que delas se apodera. Portanto, o eu husserliano é aquele que se projeta e se torna o centro de tudo. É um eu das pertenças que através do seu corpo possibilita o agir, o sentir e o poder. Como ele mesmo afirma nas *Meditações Cartesianas*: "eu não preciso da experiência do mundo objetivo e nem da experiência de outrem para ter a experiência da minha própria esfera de pertença"[90] Diante do exposto, é possível o Outro escapar às determinações "egológicas" do eu transcendental? Como podemos ver, Husserl não conseguiu libertar o Eu das amarras da "egoidade". A proposta elaborada por Levinas de uma relação ética tem a resposta para tal questão. Tal proposta é exatamente o deslocamento da centralidade do Eu, da "egoidade" do Eu, para assumir a responsabilidade e justiça para com o Outro.

Levinas, na verdade, caminha muito próximo de Husserl à medida em que o sujeito ético se constitui e se re-conhece a partir do outro. Porém, ele se distancia abruptamente quando Husserl coloca a primazia do Eu sobre o Outro, já que em Levinas, ao contrário, a primazia é do Outro sobre o Eu quando não se trata da relação sujeito-objeto. Este deslocamento da primazia do Eu para o Outro em Levinas tem um sentido de transcendência, uma vez que o Outro é uma via que conduz ao infinito. O Outro é um cominho, sem retorno, rumo ao incomensurável, rumo ao transcendente. Isso porque em Levinas, o Outro não ganha sentido a partir do eu "egológico", mas ele tem significação própria. Tal significação é o próprio Rosto do outro que exclui a primazia de uma intencionalidade como sentido promovido por um ente a outrem, partindo de seu próprio horizonte de pensamento. Portanto, não é mais a consciência transcendental o lugar originante e privilegiado do primeiro significante, mas o outro que é o significante que nenhuma experiência pode esgotar e nenhum contexto pode garantir o seu sentido. O sentido do outro, por ser infinito, é sempre maior que a consciência, já que esta é finita. Reconhecer o outro como outro é acolher a alteridade que dissipa todo o poder de uma fenomenologia

[90] HUSSERL. "J'e n'ai pas besoin de l'expérience du monde objectif ni de celle d'autrui pour avoir celle de ma propre "sphère d'appartenance". **Méditations Cartésiennes: Introduction a la Phénoménologie**, p. 80.

"egológica". O outro se manifesta como outro respondendo em termos éticos ao apelo da exterioridade.

Depois de Husserl, outro referencial importante para Levinas é Martin Heidegger[91]. Levinas admira a forma como Heidegger aborda a questão ontológica do ser cuja compreensão é a característica e o fato fundamental da existência humana.

2.6. O OUTRO COMO OBJETO DE COMPREENSÃO NA FENOMENOLOGIA DE HEIDEGGER

O filósofo alemão Martin Heidegger é o mais conhecido dos discípulos de Husserl e rompeu com o pensamento de seu mestre exatamente por considerar que seu modelo fenomenológico contempla apenas o intelecto puro. Para Heidegger o mundo não pode ser reduzido a imagens mentais como acontece na fenomenologia husserliana. Daí ele defender em sua obra *ser e tempo* uma filosofia que trate, sobretudo, do ser do indivíduo, do estar vivo, do ser presença, do estar-aí que ele denomina *Dasein*. Este ser é um ser que questiona o próprio ser no intuito de compreendê-lo. O ponto culminante do pensamento heideggeriano não é o indivíduo, mas o próprio ser, ou seja, o modo de ser do ente, uma vez que para ele o homem só é homem porque é Ser-aí, é ser presença no mundo. Só sei da existência humana porque ela se mostra como ser-no-mundo. O mundo não pode ser pura expressão mental, mas possui existência concreta resistente aos nossos projetos, e, nós seres humanos existimos tão somente como parte dele, ou seja, como ser-no-mundo cujas projeções se fazem pelo tempo e pela linguagem que é o pronunciamento do discurso. Como afirma Heidegger em *Ser e Tempo*:

---

[91] Levinas em suas inquietações filosóficas quando aluno de filosofia em Estrasburgo foi recomendado por J. Hering (calvinista, professor de teologia e discípulo de Husserl), à leitura das *Investigações Lógicas*, obra husserliana, cuja leitura lhe conduziu a Friburgo, na Alemanha, para estudar a fenomenologia com o seu próprio fundador durante os anos de 1927 e 1928 e acaba em contato com *Ser e Tempo* de Heidegger a quem passa a admirar profundamente o pensamento, não obstante as diferenças que os separa, como a episódica e desastrada adesão de Heidegger ao regime nazista. Adesão que o próprio Levinas sempre fez questão de repudiar, mas nem por isso deixou de considerar *Ser e Tempo* como a obra prima da fenomenologia. Cf. LÉVINAS. **Ética e Infinito**, pp. 29-35.

> O discurso é a articulação em significações da compreensibilidade inserida na disposição do ser–no-mundo [...], compreendendo a linguagem com base na idéia de "expressão", "forma simbólica", comunicação no sentido de "proposição", "anúncio de vivências" ou "configurações" da vida.[92]

Para Heidegger a linguagem não tem o poder apenas de um instrumento que possibilita a comunicação, mas, também, o de um recurso para expressar idéias e fazer o homem a compreender o mundo e a si próprio. Do ponto de vista especificamente humano só existe mundo onde há linguagem, uma vez que a linguagem é a morada do ser que nos possibilita reconhecermos o mundo como existente. "Como ser-no-mundo articulado em compreensões com os outros, a pre-sença obedece na escuta à coexistência e a si própria".[93] Por isso Heidegger denomina a sua fenomenologia como uma "fenomenologia hermenêutica",[94] para diferenciá-la da fenomenologia transcendental de Husserl.

Na fenomenologia hermenêutica de Heidegger em *Ser e Tempo* a interpretação se mostra como a fase propriamente lingüística da compreensão:

> Chamamos de interpretação essa elaboração. Nela, a compreensão se apropria do que compreende. Na interpretação, a compreensão se torna ela mesma e não outra coisa. A interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão[95].

Tal compreensão é colocada em termos ontológicos como uma das componentes do Dasein, visto que a fenomenologia é uma hermenêutica da existência humana, tal como ela aparece, e do ser, tal como este compreende o homem e este o compreende. Esta compreensão apresenta em Heidegger, além do âmbito da consciência teórica, a base de todo o esforço de descrição dos modos de ser do homem. É uma forma concreta da análise da existência do homem. Neste, sentido a fenomenologia hermenêutica de Heidegger é uma

---

[92] HEIDEGGER. **Ser e Tempo**, pp. 221-222.
[93] **Idem**, p. 222.
[94] Para Heidegger a palavra *hermenêutica* significa literalmente a ciência da interpretação que possibilita a compreensão do ser.
[95] **Idem**, p. 204.

fenomenologia existencial, ou poderíamos dizer, uma analítica fenomenológico-existencial do Dasein. Heidegger concebe o homem a partir da perspectiva de sua estrutura existencial. Assim, ele encontra no modo de existir humano seu caráter essencial que é exatamente o modo como existimos. Como diz Levinas, repetindo a fórmula de Heidegger: "o homem existe de tal maneira que o que está em jogo para ele é a sua própria existência".96 O horizonte da existência para Heidegger impõe-nos a tarefa de nos preocuparmos com o estar-aí, com ser-no-mundo, que compreende todos os entes e a relação com os entes humanos, fundamentando-se num sistema ontológico-existencial de compreensibilidade dos existentes e da sua própria existência. Neste sentido Heidegger vai dizer que "A abertura da co-pre-sença dos outros, pertencentes ao ser-com, significa: na compreensão do ser da pre-sença já subsiste uma compreensão dos outros porque seu ser é ser-com".97 Para Heidegger existir é compreender a existência. É neste horizonte da compreensão da existência que nos é imposta a tarefa de termos que nos preocupar com o estar-aí-no-mundo dos outros. O estar-aí-no-mundo é estar-com-os-outros. Segundo Heidegger o mundo da presença é um mundo compartilhado, portanto, o ser-em é ser-com-os-outros, é co-pre-sença:

> Na base desse ser-no-mundo determinado pelo com, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da pre-sença é mundo compartilhado. O ser-em é ser-com os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é co-pre-sença98.

Como vemos o ser-no-mundo heideggeriano torna-se presença com o ser-com, sendo este, portanto, um ser-aí-com, uma vez que ao desdobrar um aí do Ser, a ele é dado também um com. Através do ser-com o Ser sai de si e se apodera do outro no sentido de procurar sempre a sua compreensão fenomenológica. Esse é um ponto que Levinas critica severamente a fenomenologia de Heidegger pois para ele o outro jamais pode ser tematizado sob pena de se cometer, em tal conhecimento temático, uma violência à alteridade do outro. Loparic comenta muito bem essa crítica de Levinas a Heidegger quando diz que:

---

[96] LEVINAS. **Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger,** p. 77.
[97] HEIDEGGER. **Ser e Tempo**, p. 176.
[98] **Idem**, p. 170.

> O outro não pode ser visto nem pelos olhos do corpo nem pelos olhos da razão [...] Para Heidegger, o acesso originário ao outro é um modo de ser do homem que se perfaz à luz natural. Para Levinas, o acesso ao outro se dá na dimensão ética, não só além de todo pensar mas também além de todo modo de ser99

Ao pensar a abertura do sujeito ao outro Heidegger considera que ela se dá partindo do horizonte do evento puro, ou seja, para ele "o ser-com determina existencialmente a pre-sença mesmo quando um outro não é, de fato, dado ou percebido",[100] enquanto que para Levinas tal abertura acontece na relação face-a-face onde o ente não é subordinado ao Ser mas é invocação, apelo e significação de um rosto.

Assim, ao analisarmos a temática do outro como objeto de compreensão na fenomenologia de Heidegger percebemos que, em algumas passagens de sua obra *Ser e Tempo*, o autor usa na sua fenomenologia o termo *ser-com*, que toma emprestado da fenomenologia de Husserl, para explicar a relação com o *Outro*. Para Heidegger o *Outro* se apresenta através do *ser-aí (Dasein)*[101], enquanto um *ser-com* que se submete à pergunta *Quem é,* tornando-se objeto de significação, de compreensão. É pelo *ser-com* que o *ser-aí* torna-se presença de ser mundano. O *ser-com* se manifesta na relação ontológica entre presenças do *ser-aí*, onde o *ser-aí* ao entrar em contato com a presença do *Outro* procura compreendê-lo. Conforme Heidegger na sua obra *Ser e Tempo*:

> No ser-com e para os outros, subsiste, portanto, uma relação ontológica entre presenças. Essa relação, pode-se dizer, já é constitutiva de cada pre-sença própria, que possui por si mesma uma compreensão do ser e, assim, relaciona-se com a presença. A relação ontológica com os outros torna-se, pois, projeção do ser-próprio para si mesmo "num outro".102

No momento em que se desdobra um *aí do Ser*, uma presença do Ser, a ele é dado também um *com*. O *ser-aí* torna-se presença com o *ser-com*. É através deste fundamento da presença comum do *Ser* que todos tornam-se, ao

---

[99] LOPARIC, Zeljko. **Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia**, p. 220.
[100] HEIDEGGER. **Ser e tempo**, p. 172.
[101] A partir daqui usaremos o composto *ser-aí* como *Dasein* por entendermos significar melhor o sentido de presença que vamos abordar ao longo deste trabalho.
[102] HEIDEGGER. **Ser e Tempo**, p. 117.

final, os outros dos outros enquanto *Ser-junto* no cotidiano. Neste sentido, o *Outro* é uma projeção do meu projeto.

O *Ser-junto* é nada mais que uma representação segundo o modelo de minha relação com o *Outro*, e não segundo o modelo do *Outro* em relação a mim, uma vez que o *Outro*, como todos os demais seres presentes no mundo, são encaixados no meu projeto de mundo.

O *ser-aí* apresenta-se como uma ontologia que vai estabelecer o fundamento de possibilidade da metafísica. Neste sentido Heidegger coloca a ontologia como filosofia primeira firmada no pensamento e no conhecimento do *Outro.* Esta relação com o ser que atua como ontologia provoca a neutralização do ente com o intuito de compreendê-lo ou captá-lo. Esse tipo de relação não aponta uma relação com o Outro enquanto tal, mas uma redução do Outro ao Mesmo. Daí Levinas afirmar que: “A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder”.[103] Uma acurada investigação nos horizontes do sentido do *ser-aí* heideggeriano percebe-se que não há lugar para o *outro ser*, para mais que um objeto. Dessa forma, o *Outro* ao se relacionar com o ser ontológico é objetivado. Ou seja, torna-se objeto de sentido do ser, objeto de conhecimento do ser. Nesta perspectiva ontológica o *ser* é uno dentro do mundo constituído por uma totalidade que confina o *ser do Outro*, isolando-o em si mesmo.

Do ponto de vista filosófico, seguindo a razão tradicional do ocidente, a relação entre o *Eu* e o *Outro* foi sempre apresentada com enfoque privilegiado do eu sobre o *Outro*. Isso não acontece de maneira diferente na fenomenologia de Heidegger que também coloca a relação com o *Outro* de forma subordinada à ontologia, em função de quem o homem é estudado. Levinas emite sua opinião em relação a Heidegger no tocante à sua posição ontológica ao tratar do acesso ao *Outro*, dizendo:

> Opomo-nos, portanto, radicalmente também a Heidegger, que subordina a relação com outrem à ontologia (fixa-a, de resto, como se a ela se pudesse reduzir a relação com o interlocutor

[103] LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 33.

> e com o Mestre), em vez de ver na justiça e na injustiça um acesso original a Outrem, para além de toda a ontologia.104

Para Levinas a relação ontológica não pode dominar a relação com o *Outro* porque o *Outro* não pode jamais se tornar objeto de compreensão e nem de dominação de um ser imperialista que acha que pode submeter o *Outro* a uma relação de injustiça, de poder dominador e aniquilador de sua alteridade. Ao contrário, o Outro para Levinas é a diferença que questiona toda a in-diferença do sujeito do saber, é, portanto, alteridade que coloca em questão toda fidelidade irrestrita à essência, à ontologia. É, dessa forma, a relação com o interlocutor que precede toda a ontologia. É a relação fundamental onde o encontro se realiza no *face-a-face*. Enquanto que a relação ontológica neutraliza o *Outro* tomando-o como objeto ou tema, reduzindo o *Outro* ao *Mesmo*, a relação de *face-a-face*, relação ética entre o *Eu* e o *Outro* proposta por Levinas, estabelece a proximidade que tem como fundamento último a responsabilidade do *Eu* pelo *Outro* sem exigência de reciprocidade, pois, do contrário, se houvesse tal exigência deixaria de ser uma relação desinteressada. Esta responsabilidade pelo *Outro* é, em Levinas, a condição fundamental da subjetividade. No momento em que o *Outro* me olha, em que emerge o rosto dele em meu mundo, torno-me responsável por ele numa responsabilidade sem limites. Levinas vai defender em *Ética e Infinito* que somos responsáveis de uma responsabilidade total: "[...] Eu próprio sou responsável pela responsabilidade de outrem".[105] Como vemos, ser responsável pelo *Outro* implica sair de mim e ir ao encontro do *Outro*, significa substituir-se ao *Outro*. É uma forma de testemunhar a glória do infinito. O *Outro* para Levinas é visto como *Outro*, como ser de alteridade, e não como *outro eu*, ou como *projeção do eu*, como afirmara Husserl, nem tampouco como objeto de significação, de compreensão para um *eu* egoísta e dominador como se pode entender na leitura levinasiana de Heidegger.

Levinas se lança ao desafio de desestruturar o império da essência, da manifestação absoluta do *ser*, da ontologia, que se pretendem arquitetos do edifício de todo o conhecimento e de toda compreensão sobre o homem,

---

[104] **Idem**, p. 75.
[105] LEVINAS. **Ética e Infinito**, p. 91.

colocando-se numa postura de poder como se a racionalidade ocidental fosse suficiente para esgotar todo o sentido do ser do homem. É neste sentido que Levinas vai denunciar toda a estrutura ontológica e apontar para uma humanidade do homem que estar para além do *ser*, evidenciando, dessa forma, as rachaduras presentes no edifício arquitetado pelo império da ontologia. Como vemos a filosofia de Levinas se fundamenta não a partir do *Eu* que se apresenta como centro de tudo, mas a partir do *Outro* que permanece *Outro*, mesmo estando em constante relação com o *Eu*.

Quando Heidegger toma o ser-com como existencial do *Dasein* ele afirma que mesmo na ausência concreta do outro, o ser-com continua no nível mais primário de compreensão do ser do *Dasein*. O outro aparece para Heidegger unicamente na medida em que o mundo do *Dasein*, do qual o ser-com é constitutivo, dar margem e orienta tal possibilidade. Ora, quando o outro é visto num horizonte que se constitui a partir da compreensão do ser do *Dasein* é o mesmo que dizer que o outro aparece ao *Dasein* sempre como algo que se compreende, ou seja, sempre como algo que se domina pelo conhecimento. A essa submissão do outro à compreensão do ser do *Dasein* Levinas vai criticar sobremaneira por considerar aí um ponto de partida para a legitimação do domínio e da violência.

Dessa forma, a fenomenologia heideggeriana se constitui como uma intencionalidade do sujeito de querer compreender o outro que se manifesta como fenômeno no seu contexto de compreensão, do qual recebe o sentido e o significado. Segundo Levinas:

> A mediação fenomenológica serve-se de uma via em que o "imperialismo ontológico" é ainda mais visível. É o ser do ente que é o medium da verdade [...] abordar o ente a partir do ser é, ao mesmo tempo, deixá-lo ser e compreendê-lo.[106]

Por isso Levinas critica a fenomenologia heideggeriana que defende a prioridade do *ser* em relação ao *ente* uma vez que tal prioridade subordina a relação com alguém que é um ente – relação ética – a uma relação com o ser do ente que, sendo impessoal permite o seqüestro, a dominação do ente, ou

[106] LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 32.

seja, leva a uma relação de saber, a uma relação de posse pelo conhecimento, entendendo aqui por posse "a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se meu".[107] Nas palavras de Levinas:

> Afirmar a prioridade do ser em relação ao ente é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com alguém que é um ente (a relação ética) a uma relação com o ser do ente que, impessoal como é, permite o seqüestro, a dominação do ente[108].

Nesta relação o outro, enquanto objeto de compreensão, não se distingue muito das coisas. A prioridade dada à consciência subordina tudo ao eu reduzindo a relação de alteridade numa relação cognoscente, o que permite uma neutralidade egológica e dominadora. O conhecimento, portanto, pressupõe a precedência de uma relação ética cujo sentido é apresentado a mim pelo Outro como Rosto.

Para Levinas é somente partindo de um pensamento originado não na ontologia, mas na ética é que se pode pensar numa filosofia que não seja legitimação do domínio do outro por parte do *Dasein*, eliminando assim, a justificação e a possibilidade da violência para com o outro. Daí Levinas defender uma consciência e uma resistência éticas que venha despertar para relações sociais no nível da exterioridade e do acolhimento que propicie a revelação de outrem enquanto tal.

3. O PODER COMO RESPONSABILIDADE, JUSTIÇA E PAZ EM LEVINAS

3.1. CRÍTICA DE LEVINAS AO PODER ONTOLÓGICO DA FILOSOFIA OCIDENTAL

Ao estudarmos a obra de Emmanuel Levinas percebemos uma forte característica de relações de poder que perpassa a tradição filosófica ocidental, aparecendo sob a forma de ontologia que se fecha na totalidade e exalta um

[107] **Idem**, p. 33.
[108] **Idem**, p. 32.

modelo de verdade que enaltece a primazia do eu sobre o outro. Tal característica nos é colocada pelo nosso autor como um esforço para pensar a noção de filosofia como resistência a esse modelo de verdade que imperou no ocidente desde Parmênides, ou seja, que foi exaltado sobremaneira desde a aurora do pensamento grego até os mais altos vôos da especulação filosófica ocidental que culmina no exímio sistema hegeliano e nas profundas análises heideggerianas sobre o sentido do ser expressos em uma das maiores obras do século XX, aos nossos olhos e, também, aos olhos de nosso autor, que é *Ser e Tempo*.

É, sobretudo, na obra *Totalidade e Infinito* que Levinas vai propor a ruptura com a primazia do discurso que se tornou célebre no ocidente como discurso do Mesmo que subordina os seres ao sentido que lhes era conferido pela totalidade, pela supremacia do Ser que se descortina no primado da ontologia. Para empreender essa saída da ontologia Levinas entende ser necessário romper a neutralidade do ser impessoal que ele vai chamar de *il y a*, compreendido como violência do anônimo que oprime o existente, levando esse a buscar uma saída, uma evasão. Esse *Há* que oprime o existente, que se recusa a tomar uma forma pessoal, Levinas vai chamar de "ser em geral": "*Há* em geral, sem que importe o que há, sem que se possa juntar um substantivo a este termo: *há*, forma impessoal como "chove" ou "faz calor". Anonimato essencial".[109] Aqui Levinas descreve o próprio fato da existência concreta do ser colocado ao nível da impessoalidade, do anonimato essencial que remonta todos os seres ao indeterminado.[110] Dessa forma o *il y a* é a condição de todos os seres existentes. É o retorno à "experiência" da escuridão do ser como a escuridão da noite. Diz Levinas em *Da Existência ao Existente* que: "se o termo experiência não fosse inaplicável a uma situação que é a exclusão absoluta da luz, poderíamos dizer que a noite é a própria experiência do *há*".[111] O *Há* é exatamente essa experiência da escuridão da noite que vai preencher todos os espaços e invadir todas as possibilidades do ser. É a trevas

[109] **Idem**. Da Existência ao Existente, p. 68.
[110] Cf. MELO, Nélio Vieira. **A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas**, p. 35.
[111] LEVINAS. **Da Existência ao Existente**, p. 68.

da noite do ser como o horror do ser[112] do qual o sujeito precisa despertar. Como diz Melo: “o despertar do sujeito é o instante revelador que turba e impede o sono de qualquer consciência: a experiência do *il y a”.*[113] Nas palavras de Levinas: “ser consciência é ser arrancado do *há*, já que a existência de uma consciência constitui uma subjetividade, uma vez que ela é sujeito de existência, isto é, numa certa medida, senhora do ser, já nome, no anonimato da noite”.[114] Aqui surge o evento pelo qual o existente adquire o seu existir e Levinas chama de *hipóstase*. Ele afirma que:

> A hipóstase, o existente, é uma consciência, porque a consciência é localizada e posta e porque, pelo ato sem transcendência das posições, ela vem ao ser a partir de si mesma e já se refugia do ser em si mesma porque ela é presente.115

Neste sentido, o eu consciente vai surgir precisamente quando rompe com o anonimato, quando vence a neutralidade do ser impessoal, pois a neutralidade do ser impessoal corresponde à ausência de rosto. É na ausência do rosto que o *il y a* representa o puro *há* sem contornos e nem limites enquanto se exprime pela impessoalidade e neutralidade marcadas pela indiferença. É um existir puro cuja única referência encontra em si mesmo, na sua perseverança insistente no Mesmo.[116] Neste sentido Marcelo Fabri vai dizer que: “O poder da razão, conquistado mediante a separação do existente em relação à existência, ao promover o domínio do Mesmo, não faz mais do que interiorizar o destino impiedoso do *Há* e, assim, esmagar e neutralizar a diferença”.[117] Essa forma de poder da razão elimina toda e qualquer forma de alteridade.

Por isso Levinas vai criticar a filosofia do Mesmo impressa na Ontologia que se manifesta como supremacia do discurso racional, assim como, a totalidade enquanto categoria fundamental do modo de pensar no ocidente.

---

[112] Cf. MELO, Nélio Vieira. **A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas**, p. 36.
[113] **Idem**, p. 38.
[114] LEVINAS. **Da Existência ao Existente**, p. 70.
[115] **Idem**, p. 100.
[116] Cf. BALSEMÃO, Edmundo. **A realidade do Tempo segundo Levinas**. In: Revista Portuguesa de Filosofia. Tomo XLVII, Fascículo 1, Jan-Mar 1991, p.
[117] FABRI, Marcelo. **Levinas e a Busca do Autêntico**. In: VERITAS. Vol. 45, Nº 2, JUN. 2000, p. 190.

Para ele tal supremacia da razão reduz o Outro ao Mesmo neutralizando a alteridade em favor da soberania do ato de conhecer levando o Outro à categoria de tema e objeto. Como afirma Levinas: "A relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo".[118] Dessa forma, a relação com o ser posta como ontologia jamais poderá ser uma relação de responsabilidade, justiça e paz, mas, ao contrário, só poderá se manifestar como tematização, posse e, portanto, como violência para com o Outro. É neste sentido que Levinas vai afirmar que: "A tematização e a conceitualização, aliás inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro".[119] E que "A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder".[120] E sendo "Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça".[121] Aqui o poder é posto como opressão, como posse, pois reduz o Outro ao Mesmo e não o põe em questão. Levinas, ao contrário, defende a primazia ética que coloca o Outro em primeiro plano, onde "Outrem - absolutamente outro - paralisa a posse que contesta pela sua epifania no rosto".[122] O Rosto é exatamente o Infinito que se exprime, é expressão que supera a potência de poder do eu, abrindo-se-lhe à dimensão do desejo como nova estrutura, como abertura ética em que o eu tende para o Outro, configurando, assim, uma relação sem totalização, e, portanto, sem opressão. Aqui se configura a transcendência fundamental para a efetivação do humano, para a relação ética. Essa transcendência verifica-se como movimento de responsabilidade, justiça e paz para com o outro.

Levinas ao criticar todo o aparato ontológico que perpassa a história da filosofia no ocidente desde sua origem grega, como fechamento no império da totalidade que reduz o outro ao Mesmo. Segundo ele:

---

[118] LÉVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 33.
[119] **Idem**, p. 33.

[120] **Idem**, p. 33.

[121] **Idem**, p. 34.
[122] **Idem**, p. 152.

> A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser. O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de outrem a não ser o que já está em mim, como se desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora.[123]

Partindo desta perspectiva nosso autor vai revelar o perigo inerente ao discurso ontológico de negação intrínseca do Outro. Ele considera que o Outro em sua diferença, em sua "outridade", isto é, o Outro enquanto Outro é anulado ou até barbarizado pela história da filosofia ocidental regida pelo discurso ontológico. Por isso Levinas vai dizer que:

> Quanto ao homem, tal capitulação pode obter-se pelo terror que põe um homem livre sob a dominação de um outro. No que concerne as coisas, a tarefa da ontologia consiste em captar o indivíduo não na sua individualidade, mas na sua generalidade [...] O ideal da verdade socrática assenta, portanto, na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo.[124]

Daí ele criticar o ontologismo posto como único modo de pensar predominante em toda a história do ocidente determinando assim, de um lado, as relações históricas entre os povos detentores do conhecimento e do poder e, do outro lado, os povos que simplesmente foram ignorados ou violentados em sua dignidade e individualidade. Para explicar sua crítica a tal relação de poder Levinas observa que a categoria da totalidade expressa a necessidade do ser que no curso da história ocidental se traduz na postura de um povo dominante que direciona toda relação para o horizonte do Mesmo, negando, dessa forma, a manifestação do diferente, da diversidade, ou seja, do Outro enquanto Outro. Neste sentido Levinas afirma que:

> Na crítica da totalidade [...] há uma referência à historia da filosofia. Esta história pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto.[125]

---

[123] **Idem**, p. 31.
[124] **Idem**, p. 31.
[125] Idem. **Ética e Infinito**, p. 67.

É assim que para nosso autor a história da filosofia vai apresentar a intencionalidade de totalização condizente com a história dos povos dominantes no ocidente. É por isso que ele critica todo o amparato ontológico onde o Outro enquanto Outro acaba por desaparecer do cenário da história para dar lugar ao Mesmo considerado o único protagonista da história.

Aqui a totalidade é condizente com a própria história da ontologia que mantém um discurso que ignora e despreza a abordagem do Outro enquanto Outro. Por isso a totalidade expressa o sentido de guerra da ontologia que tudo abarca não deixando nada de fora. Guerra destruidora da identidade e de toda possibilidade da alteridade de quem nela estiver envolvido. Essa guerra que Levinas traduz em linguagem filosófica é a mesma que ele sentiu na pele junto com milhões de judeus que viveram o horror da violência e o assassínio que os mutilavam e os matavam em nome do imperialismo nazista da raça ariana. Partindo dessa trágica experiência política nosso autor vai elaborar sua filosofia radical cujo carro chefe de seu pensamento é a ética da alteridade que coloca o Outro como aquele que é assimétrico e diacrônico ao sistema do Mesmo. A ética da alteridade coloca a primazia no Outro e rompe com o imperialismo da totalidade identificada com a própria história da ontologia. Portanto, é a partir desta experiência e do contexto político que nosso autor elabora a ética da alteridade rompendo com o sistema do Mesmo onde tudo é reduzido ao tempo e ao espaço do eu mesmo, ou seja, do si-mesmo. Como diz Levinas: “A identificação do Mesmo no Eu não se produz como uma monótona tautologia: eu sou eu”.[126] Pois, para ele, é necessário partir da relação concreta entre um eu e o mundo. O objetivo do eu na sua relação com o mundo é o de se totalizar. Daí ele se revelar como o Mesmo por excelência ao se produzir como permanência no mundo. O mundo é para o eu o seu lugar, a sua casa. É o lugar onde tudo está ao seu alcance, tudo lhe pertence, onde tudo pode. Nas palavras de Levinas:

> Tudo está ao alcance, tudo me pertence; tudo é de antemão apanhado com a tomada original do lugar, tudo está compreendido. A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a maneira do Mesmo. No mundo

[126] Idem.**Totalidade e Infinito**, p. 25.

> estou em minha casa, porque ele se oferece ou se recusa à posse. (O que é absolutamente outro não só se recusa à posse, mas contesta-a).127

Levinas como vemos, vai criticar toda a filosofia da totalidade que reduz o Outro ao Mesmo. Para ele, a totalidade é o próprio exercício do poder totalitário e totalizador da filosofia ocidental que perpassa toda a história desde os gregos. Para o filósofo lituano toda a filosofia que se firma no primado da ontologia é uma filosofia do poder, pois reduz o Outro ao Mesmo. Por isso ele vai dizer que "Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça".[128] Isso porque ele considera que o eu posto como "mim mesmo", presente em toda a filosofia moderna desde Descartes, anula violenta e ideologicamente qualquer possibilidade da apresentação do Outro enquanto indivíduo e enquanto povo, em sua radical alteridade. Portanto, para ele a ontologia "como liberdade, como vontade de potência ou como ato de assumir na sua totalidade e na sua finitude a *essência* do ser, desumaniza o humano".[129] Torna-se assim, uma filosofia da injustiça.

3.2. O PODER EM FACE DO OUTRO

Vimos no tópico anterior que a filosofia ocidental expressa a racionalidade ontológica como expressão do Mesmo. Ela fundamenta de forma resistente o aniquilamento do Outro no Mesmo que se fecha na totalidade. Contra essa postura da filosofia ocidental Levinas vai propor a Ética da Alteridade onde o Outro é ponto de partida e de chegada. Ou seja, a Ética aqui passa a ser a filosofia primeira que se coloca como pura responsabilidade do homem pelo homem. Aqui se fundamenta a primazia do Outro sobre o eu. Primazia que manifesta a ausência da relação sujeito-objeto e impossibilita a apreensão conceitual do Outro pelo Mesmo. Levinas desloca o sentido ontológico que perpassa toda a história da filosofia ocidental para o sentido da alteridade ética onde o Outro, pelo rosto, torna-se via que conduz ao infinito. O Outro se oferece como condição única do sujeito sair do seu enclausuramento.

---

127 **Idem**, p, 25.
128 **Idem**, p. 34.
129 Idem. **De Deus que vem à Idéia**, p. 76.

Ele se oferece como via de acesso da constituição do sujeito e como abertura ao infinito pessoal. Ele me constitui como sujeito e me liberta de uma relação voltada para o interesse "egológico" do Mesmo. Como diz Sayão:

> Levinas percebe na e pela presença do Outro uma dissonância que faz o homem sair de si e que o convoca a ultrapassar as estruturas solitárias e egoístas do seu primeiro modo de ser, num contexto que, segundo ele, se constitui como base para se pensar a construção da subjetividade transida pela alteridade.[130]

Assim, Levinas vê a saída da subjetividade como manifestação ética da individualidade frente ao diferente, ao absolutamente outro, ele inverte o sentido da subjetividade contido no argumento ontológico que perpassa a história da filosofia. Tal inversão não vai mais se produzir como poder contido nas estruturas "egológicas", mas como presença austera da alteridade como rosto, como absolutamente Outro. Por isso Sayão vai dizer que:

> Diante da alteridade, do enigma do absolutamente Outro, a individualidade percebe a incapacidade de abordar as coisas de frente e com isto suspeita de novas possibilidades, de novas formas de relação, que tem como base a abdicação de suas próprias capacidades, ou seja do seu próprio poder de poder em função do Outro, sem o qual nenhuma relação, ou melhor interação, é possível.[131]

Eis a razão pela qual Levinas propõe a ética como filosofia primeira. Para nosso autor sem a relação ética do eu para o Outro não pode haver interação, mas apenas o desdobrar de uma consciência solitária que frui no mundo. Consciência essa da qual a história do mundo ocidental está repleta que é exatamente a subjugação das nações pobres pelas nações ricas. É uma subjugação "egológica" na qual se encontra a individualidade em sua forma original de se relacionar com o mundo. É a manifestação "egológica" típica da animalidade que Levinas vai se opor. É a esta realidade de poder imperialista do eu "egológico" e dominador que ele vai propor uma saída através da indicação da epifania do rosto do Outro, de modo que a manifestação "egológica" dê lugar a um novo sentido do humano que tenha como base a transcendência e a abertura ética. É por isso que Levinas vai dizer que "uma

---

[130] SAYÃO, Sandro Cozza. In: **Éticas em Diálogo**, p. 46.
[131] **Idem**, p. 57.

relação, cujos termos não formam uma totalidade, só pode produzir-se na economia geral do ser como indo de Mim para o Outro, como *frente a frente*".[132] Assim, a alteridade só é possível a partir de mim, a partir da minha abertura ao Outro. Por isso tenho que romper com toda categoria da totalidade, de egoísmo, de poder assassino do Outro e manter uma relação em face do Outro. Levinas vai resumir seu pensamento em *totalidade e infinito* quando diz que:

> A Ética, que o Mesmo tem em conta o irredutível Outrem, dependeria da opinião. O esforço deste livro vai no sentido de captar no discurso uma relação não alérgica com a alteridade, descobrir nela o Desejo – onde o poder, por excelência assassino do Outro, se torna, em face do Outro e "contra todo o bom senso", impossibilidade do assassínio, consideração do Outro ou justiça.133

O esforço de Levinas consiste exatamente em manter uma relação social do Eu com Outrem. Em manter uma relação que rompa com todo tipo de violência e que se configure, portanto, numa relação ética. Para ele:

> A relação ética, oposta à filosofia primeira da identificação da liberdade e do poder, não é contra a verdade, dirige-se ao ser na sua exterioridade absoluta e cumpre a própria intenção que anima a caminhada para a verdade.134

Tal relação não pode se fundar na redução do Outro ao Mesmo e nem na compreensão do Outro pelo Eu, pois este não pode dominar a relação com Outrem que em si deve ser uma relação ética. Isso porque:

> Outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. As duas relações confundem-se. Dito de outra forma, da compreensão de outrem é inseparável sua invocação. Compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito essa existência, tê-la tomado em consideração.135

A relação ética, portanto, só pode existir a partir da abertura ao Outro expressa pelo rosto, visto que, o rosto é transcendente, abertura à exterioridade e por isso não pode se fechar na totalidade. E, exatamente pelo fato de o rosto do Outro não ser integrável numa totalidade, revela que o rosto

---

[132] LEVINAS. **Totalidade e infinito**, p. 27.
[133] **Idem**, p. 34.
[134] **Idem**, p. 34.
[135] Idem. **Entre Nós: Ensaios sobre a Alteridade**, p. 27.

oferece uma resistência ao poder do eu. Não se trata de uma resistência violenta que implique qualquer negatividade, mas como diz Levinas: ”A resistência do Outro não me faz violência, não age negativamente, tem uma estrutura positiva: ética”.[136] É, portanto, uma relação que vai possibilitar todas as outras relações, uma vez que o Mesmo é chamado e questionado pelo Outro. Por esta via abre-se a possibilidade da relação social pautada numa ética verdadeiramente des-interessada que possa instaurar uma significação nova para as relações humanas, emergindo como responsabilidade, justiça e paz.

3.3. O PODER DO ROSTO COMO MANDAMENTO: NÃO MATARÁS

Em Levinas a categoria do rosto é colocada como único caminho de possibilidade e sentido de toda a relação ética. Isso porque o rosto não pode ser visto como um reflexo do eu, como uma projeção, mas ele é um olhar capaz de surpreender o eu solitário da reflexão e convocá-lo a uma relação ética de alteridade. Alteridade que assume a forma concreta expressa no olhar, no rosto do absolutamente Outro, daquele que o meu intelecto não é capaz de compreender. O Outro aqui contraria todo o movimento de compreensão do eu, ele anula todo o seu poder de posse. Isso porque, como diz Levinas:

> O rosto recusa à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na expressão, o sensível ainda capitável transmuda-se em resistência total à apreensão. Esta mutação só é possível pela abertura de uma dimensão nova [...] A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder. O rosto, ainda coisa entre as coisas, atravessa a forma que entretanto o delimita. O que quer dizer concretamente: o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento.137

É, portanto, através da categoria do rosto que o acontecer ético toma sentido. É exatamente quando cessa toda racionalidade ou quando ela não teve vez em conseqüência do poder desmedido das forças daqueles que a ignoraram é que a voz do fraco se faz ouvir. Não se trata de uma voz física,

---

[136] Idem. **Totalidade e infinito**, p. 176.
[137] **Idem**, p. 176.

mas de uma voz ética que conclama o respeito pela diferença, pela manutenção da pluralidade, pela justiça e paz entre os povos. Mas essa conclamação é manifestada na aparência sensível do rosto, como diz Levinas:

> E, no entanto, a nova dimensão abre-se na aparência sensível do rosto. A abertura permanente dos contornos da sua forma na expressão aprisiona numa caricatura essa abertura que faz explodir a forma. O rosto no limite da santidade e da caricatura oferece-se, portanto, ainda num sentido a poderes [...] O assassínio visa ainda um dado sensível e, entretanto encontra-se perante um dado cujo ser não poderá suspender-se por uma apropriação.[138]

Assim, a oferta de uma relação de justiça e paz pode ser rejeitada porque é apenas uma oferta. Pode inclusive ser violentamente negada e até instigar um poder de força do agente opressor levando-o a apropriação, à compulsão patológica do extermínio, do assassinato. Tal vontade de apropriação difere da lógica da apropriação dos seres e dos objetos que possam estar sujeitos à vontade do forte. Diz Levinas que:

> A "negação" efectuada pela apropriação e pelo uso mantinha-se sempre parcial. A tomada que contesta a independência da coisa conserva-a "para mim". Nem a destruição das coisas, nem a caça, nem o extermínio de seres vivos visam o rosto, que não é do mundo. Revelam ainda trabalho, têm uma finalidade e respondem a uma necessidade.[139]

Portanto, quando se trata das coisas seja qual for o uso ou a finalidade para as quais eu as direciono eu não mantenho com elas uma relação, mas apenas uma manifestação de uso benefício. Eu só me estabeleço em posição de relação com o meu semelhante. Tal relação deve ser uma relação ética, pois só a relação ética é mantida entre alguém e o Outro que, como diz Levinas "não é do mundo". Isto é, não pertence á ordem do apreensível, do palpável, do utilizável para realização de necessidades como os são os objetos que eu os apreendo a partir do ser em geral possuindo-o. Porém, "Outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como total: um homicídio. Outrem é o único ser que posso querer matar". Isso porque o Outro na nudez do seu

[138] **Idem**, p. 177.
[139] **Idem**, p. 177.

rosto se expõe à ação violenta do eu “egológico” e imperialista. Mas Levinas vai dizer que:

> Eu posso querer. E, no entanto, este poder é totalmente o contrário do poder. O triunfo deste poder é sua derrota como poder. No preciso momento em que meu poder de matar se realiza, o outro se me escapou. Posso, é claro, ao matar, atingir um objetivo, posso matar, como faço uma caçada ou como derrubo árvores ou abato animais, mas, neste caso, apreendi o outro na abertura do ser em geral, como elemento do mundo em que me encontro, vislumbrei-o no horizonte. Não o olhei no rosto, não encontrei seu rosto.[140]

Por isso que o Outro é de outro mundo que não permite a relação intencional visto que tal relação não condiz com o sentido mesmo da alteridade. O olhar manifesto no rosto não se mostra e nem se dá à intencionalidade. O rosto se coloca em um plano diferente dos objetos porque fala, reclama, exige, não aceitando o sentido que lhe é emprestado. Diz Levinas que:

> Só o assassínio aspira à negação total. A negação do trabalho e do uso, tal como a negação da representação, afectuam uma tomada ou uma compreensão, assentam na afirmação ou visam-na. Matar não é dominar mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão.[141]

Com a negação total empreendida pelo assassínio configura-se a negação absoluta da justiça e da paz. Por outro lado, “estar em relação com outrem face a face – é não poder matar. É também a situação do discurso”.[142] Com o rosto não é apenas os olhos que suplicam, mas também a boca, com palavras que manda e grita por justiça e paz. O assassínio quer destruir o rosto, quer aniquilá-lo, mas ele só pode atingir a materialidade do rosto, porque o rosto enquanto tal não é deste mundo, como diz Levinas. O poder do rosto atinge o infinito e expressa o mandamento: “não matarás”. Segundo Levinas: “Esse infinito, mais forte do que o assassínio, resiste-nos já no seu rosto, é o seu rosto, é a *expressão* original, é a primeira palavra: não cometerás assassínio”.[143]

---

[140] Idem. **Entre Nós: Ensaios Sobre a Alteridade**, pp. 31-32.
[141] Idem. **Totalidade e Infinito**, p. 177.
[142] Idem. **Entre Nós: Ensaios Sobre a Alteridade**, p. 32.
[143] Idem. **Totalidade e Infinito**, p. 178.

E sse é o grande mandamento que brilha nos olhos do Outro que sem defesa apresenta a nudez absoluta do transcendente. Nessa transcendência o rosto do Outro que se apresenta de forma vulnerável e sem defesa, impede o assassínio pelo mandamento que traz inserido em si: “não matarás”. Esse é o mandamento ético que tem significação no rosto do Outro. Rosto que faz apelo a mim a partir de sua nudez, sua miséria e fome, clamando por justiça e paz e questionando a minha surdez. É assim que:

> A impossibilidade de matar não tem uma significação simplesmente negativa e formal; a relação com o infinito ou a idéia do infinito em nós condiciona-a positivamente. O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta no fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria. A compreensão dessa miséria e dessa fome instaura a própria proximidade do Outro.

O rosto revela ao mesmo a alteridade do Outro na sua transcendência, na relação com o infinito e, também, na pequenez da sua fome e da sua miséria. É o rosto do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão que Levinas apresenta como modelo de alteridade. São os rostos que manifestam um apelo contra os diversos tipos de morte que o afetam, como a morte cultural, a da fome, a do que não tem vez e nem voz nesta sociedade egoísta em que vivemos. Por isso Levinas vai dizer que “o Rosto é também o ‘Tu não matarás’. Tu-não-matarás que também se pode explicitar muito mais: é o fato de eu não poder deixar outrem morrer só, há como um apelo a mim”.[144] É também um apelo social de a sociedade deixar de ser um ser para a morte e se tornar um ser para o Outro. Esse é o poder do rosto que se manifesta como um grito que clama no deserto por responsabilidade, justiça e paz.

3.4. O ESTADO A SERVIÇO DA RESPONSABILIDADE ÉTICA: UM NOVO PRINCÍPIO PARA A SOCIEDADE

O Estado que se coloca a serviço da responsabilidade ética é exatamente aquele que instaura e mantém uma sociedade diferente, uma sociedade onde o Outro conta acima de tudo, uma sociedade do outro homem.

---

[144] Idem. **Entre Nós: Ensaios Sobre a Alteridade**, pp. 144-145.

Essa é a proposta de Levinas, e com essa preocupação política ele apresenta a necessidade de repensar as relações entre os homens partindo de um novo princípio que difere tanto da intencionalidade da liberdade, quanto da totalidade absoluta. Tal princípio é exatamente o da responsabilidade de cada ser humano pelo outro ser humano e por toda humanidade. Isso porque "o humano só se oferece a uma relação que não é poder",[145] de posse ou de totalização, mas relação de responsabilidade, justiça e paz de todos para com todos.

Levinas apesar de não elaborar uma filosofia política propriamente dita, ele mostra a preocupação de (re)pensar a sociedade antes da sociedade, ou seja, para além das formas histórias concretas que lhe possam ter dado corpo, para além dos modelos de sociedade gerados no seio dos sistemas totalitários que não somente violenta, fere e anula o Outro, mas também tende a interromper a continuidade entre as pessoas. Neste sentido, Nunes interpreta *Totalidade e Infinito* afirmando que "este sistema filosófico teve seu auge em Hegel; mas a filosofia de Heidegger é ainda uma filosofia do ser, uma ontologia, porque subordina a relação com Outrem à relação com o ser".[146] Essa interpretação é confirmada por Levinas quando ele questiona a primazia da ontologia que atinge o Estado levando-o à manifestação da atitude de violência totalitária e tirânica. Assim ele se expressa:

> A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. Desemboca no Estado e na não violência da totalidade, sem se presumir contra a violência de que vive essa não-violência e que se manifesta na tirania do Estado.147

Em considerar que na filosofia de Hegel o Estado abarca a totalidade do ser, Nunes vai considerar que esta filosofia do poder e do Estado pode evidenciar-se muito bem no sistema hegeliano porque, segundo ela, "A dialética hegeliana tende a negar o outro para firmar o Eu. A luta pela autoconsciência (consciência de si) tem como conseqüência a consciência da universalidade do Mesmo".[148]

---

[145] **Idem**, p. 33.
[146] NUNES, Etelvina Pires Lopes. **O Outro e o Rosto: Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas**, p. 133.
[147] LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p, 33.
[148] NUNES, Etelvina Pires Lopes. **Idem**, p. 133.

A proposta de Levinas vem exatamente como crítica radical a tal filosofia que se fecha em sistemas totalitários, que se inspira numa filosofia do ser e neutraliza a possibilidade de um verdadeiro encontro com o outro enquanto outro. Quando muito em tal filosofia diz Levinas que:

> A alteridade do eu, que se toma por um outro, pode impressionar a imaginação do poeta, precisamente porque é apenas o jogo do Mesmo: a navegação do eu pelo si – é precisamente um dos modos de identificação do eu.[149]

É por isso que Levinas vai propor uma saída do jogo do Mesmo e orientar sua proposta para uma filosofia do Outro que dirime qualquer tipo de violência que possa por ventura querer se manifestar nas relações interpessoais. Tal saída à não violência Levinas apresenta a partir do encontro com o Outro enquanto face-a-face porque o rosto como manifestação da relação de não violência é um apelo do infinito como resistência ética.

É partindo da responsabilidade pelo Outro que Levinas trilha o caminho da reflexão social. Ele coloca a responsabilidade como fundamento da Ética, da justiça e do próprio Estado. A origem da responsabilidade Levinas encontra a partir da relação entre o Mesmo e Outro, onde ele vai anunciar o terceiro, temática que aprofundaremos no próximo capítulo, que é a humanidade que suscita a dimensão da justiça e da paz. Como Diz Nunes:

> A noção de terceiro permite ao autor esta dupla dimensão e mais concretamente, oferece ao autor a possibilidade de falar da sociedade [...] A noção de Estado, enquanto órgão máximo da sociedade, deveria ser capaz de aplicar a justiça de modo conforme à noção que se tem das relações interpessoais e à noção de justiça.[150]

Em Levinas podemos dizer que a noção de Estado rompe com a noção ameaçadora empreendida por Hobbes de que “o homem é lobo do homem” e afirma a noção de o homem responsável pelo outro homem. A responsabilidade pelo Outro em Levinas é anterior à minha liberdade, isto é, o Estado não tem como objetivo defender a minha liberdade, mas permitir o exercício concreto da minha responsabilidade. “É a responsabilidade

[149] LEVINAS. **Idem**, p.25.
[150] NUNES, Etelvina Pires Lopes. **Idem**, pp. 228-229.

ultrapassando a liberdade, quer dizer, a responsabilidade pelos outros".[151] Assim, ele é a maneira de colocar em prática a responsabilidade infinita pela diferença, pelo pluralismo. O Estado torna-se também, na perspectiva de Levinas, uma defesa do sujeito, não uma defesa da sua autonomia face à violência do outro, mas uma defesa da exigência infinita de uma responsabilidade ilimitada para com o Outro. A proposta de Levinas inspira uma harmonia entre a sociedade e o indivíduo numa sociedade humana, que só atingirá realmente o legado de sociedade humana quando o homem não for em primeiro lugar eu, mas o outro homem. Para nosso filósofo a sociedade humana é a sociedade do outro homem. Só assim ele considera ser possível uma sociedade justa, visto que a justiça só é possível no assumir a responsabilidade pelo outro homem.

Para falarmos de uma sociedade justa capaz de assumir a responsabilidade pelo outro homem é preciso pensar o nosso tempo para além de nosso tempo. Isso porque para Levinas:

> Nossa época não se define pelo triunfo da técnica pela técnica, como não se define através da arte pela arte, e nem se define pelo niilismo. Ela é ação por um mundo que vem, superação de sua época – superação de si que requer a epifania do Outro.152

Para tanto, é preciso sair da imediatez de nossa própria existência, nos libertar do imediato para nossa vida, e nos lançarmos em direção de uma atitude pautada na relação humana ética onde o poder não tenha como predominância a dominação, a crueldade e o desprezo pelo ser humano. Onde a relação de poder não leve a civilização, após alcançar alto nível de desenvolvimento tecnológico e informático, a instaurar e promover uma cultura de morte manifestada não só em termos interpessoais pelo desrespeito e violência ao outro, mas também em termos estruturais no campo político, econômico e social, em nível nacional e global, onde as nações ricas tiram das mais pobres a possibilidade do progresso e a grande maioria das pessoas vai sendo, cada vez mais, excluída dos direitos mais elementares da vida.

---

[151] LEVINAS. **Humanismo do Outro Homem**, p. 84.
[152] **Idem**, p. 46.

Daí uma reflexão sobre a época da técnica e da globalização em que vive nossa sociedade nos possibilita, com efeito, ver que a obra filosófica de Levinas representa, na contemporaneidade, um dos mais notáveis esforços teóricos para se colocar à altura do desafio que consiste em instaurar um projeto de ética para nossa civilização tecnológica pautado nos princípios éticos de responsabilidade, Justiça e Paz.

4. O PODER DO TERCEIRO EM LEVINAS

4.1. O PODER DO TERCEIRO COMO RESPONSABILIDADE E JUSTIÇA

Para Levinas o *Terceiro* existe principalmente, pela necessidade de romper com a relação reciprocável da dualidade Eu e Tu, cujo rompimento se dá pela relação de Responsabilidade que exclui a reciprocidade. Daí porque Levinas usa o termo justiça, sobretudo em *Totalidade e infinito*, como equivalente à responsabilidade para definir a relação primordial, a relação com outro que se coloca diante de mim na sua presença chamando por justiça. Como diz Levinas:

> Ouvir a sua miséria que chama por justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-me como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto. Menos, porque o rosto me chama às minhas obrigações e me julga. O ser que nele se apresenta vem de uma dimensão de altura, dimensão de transcendência onde pode apresentar-se como estrangeiro, sem se opor a mim, como obstáculo ou inimigo. Mas, porque minha posição de eu consiste em poder responder à miséria essencial de outrem, em encontrar recursos. Outrem que me dominava na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, em relações aos quais tenho obrigações.[153]

Aqui a justiça que se coloca como responsabilidade faz apelo à equidade, portanto, à comparação em vista de igualdade.[154] E é exatamente por isso que a justiça torna-se equivalente à responsabilidade, onde no olhar face-a-face, na expressão do rosto, como diz Levinas: “o pobre, o estrangeiro, apresenta-se como igual. A sua igualdade na pobreza essencial consiste em

---

[153] LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 193.
[154] Cf. PIVATTO, Pergentino S. **Responsabilidade e Justiça em Levinas**. In: Perspectiva Filosófica. Vol. X, n°19, Jan-Jun 2003, p. 85.

referir-se ao *Terceiro*, assim presente no encontro e que, dentro de sua miséria, Outrem já serve.[155] (Grifo Nosso). Assim, o termo justiça recebe significado quando aplicado à relação com o *Terceiro*. O *Terceiro*, como vemos, tem sua razão de ser pela relação de responsabilidade que começa e acaba na dualidade que exclui toda e qualquer reciprocidade. Daí Pivatto levanta as seguintes questões: “Mas o outro que está do lado não merece igualmente atenção, não haverá ética pra ele? Ficaria ele excluído do sentido ético? Não se criaria uma sociedade contrastante e injusta?”.[156] Quanto a isso Levinas também levanta a seguinte questão: ”Mas o outro ficaria sem dedicação ao seu outro?”[157] Por isso a necessidade de um *Terceiro* que também é meu próximo. De fato na relação com o outro o eu sempre já vai estar na relação com um *Terceiro* que tem o poder de romper com a dualidade Eu - Outro. E quem é o *Terceiro*? Levinas diz em *Outramente que ser para além da essência* que: “o *Terceiro* é outro distinto que o próximo, mas é também outro próximo, é também um próximo do Outro e não simplesmente seu semelhante” (Grifo Nosso). [158] Aqui se apresenta toda a gama de complexidade manifesta na vida cotidiana, onde o *Terceiro* é sempre o próximo.

A partir do exposto Pivatto vai observar que aí a relação se torna problemática exatamente porque:

> A responsabilidade permanece, sempre, como infra-estrutura básica originaria e intransferível, mas o fato, de se dedicar a um e não a outro, faz surgir a injustiça. Por isso, o Terceiro não pode ficar à deriva: é necessário fazer justiça introduzindo comparação, reflexão, pensamento, teoria – toda a gama variada da obra da consciência racional. Mais: é mister erigir Instituições que salvaguardem medidas de equidade e que conduzam à igualdade. Precisamente o termo justiça convém muito mais à relação a partir do Terceiro que a relação com o Outro, na responsabilidade assimétrica (Grifo Nosso).159

---

[155] LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 191.
[156] PIVATTO, Pergentino S. **Responsabilidade e Justiça em Levinas**. In: Perspectiva Filosófica. Vol. X, n°19, Jan-Jun 2003, p. 85.
[157] LEVINAS. **De Deus que Vem à Idéia**, p.119
[158] Idem. **De Outro Modo que Ser, o Más Allá de la Essência**, p. 236.
[159] PIVATTO, Pergentino S. **Responsabilidade e Justiça em Levinas**. In: Perspectiva Filosófica. Vol. X, n°19, Jan-Jun 2003, p. 86.

Portanto, é o *Terceiro* que tem o poder de possibilitar o surgimento das diversas formas de ralações que se entrecruzam e se desenvolvem no cotidiano da vida humana. O *Terceiro* possui o poder de fazer justiça ao romper o fechamento da relação dual do eu com o outro e possibilitar as diversas relações mantidas no cotidiano da vida. Como diz Pivatto:

> São relações de verticalidade com laterialidade, de assimetria com simetria, de diferença radical com igualação. O outro, incomparável e incontornável, equipara-se com o Terceiro, com todos os Outros a seu redor (Grifo Nosso). 160

Aqui cabe algumas questões que Levinas levanta em sua obra *Outramente que Ser para Além da Essência* : “Quem são, portanto, o Outro e o *Terceiro*, o um-para-o-outro? Que fizeram um ao outro? Quem Precede o outro?” (Grifo Nosso). [161] Levinas responde a tais questões com a afirmativa de que:

> O Outro se mantém numa relação com o Terceiro, da qual eu não posso responder inteiramente, ainda que responda sozinho por meu próximo antes de toda questão. O Outro e o Terceiro meus próximos contemporâneo um do outro me distancia do Outro e do Terceiro (Grifo Nosso). 162

Nota-se aí a ambigüidade que se constitui em torno do estatuto do *Terceiro*. Porém como diz Pivatto: “É uma ambigüidade significante porque é, ao mesmo tempo, Outrem para meu próximo e o igual de Outrem para mim”.[163] Ao emaranhado de relações que surgem a partir daí convém denominarmos de justiça, uma vez que, com a entrada do *Terceiro*, é a relação de justiça que prevalece na Alteridade que é a base da Ética. Essa relação de justiça que é o fundamento de todas as relações éticas entre a humanidade se dá sempre a partir do Rosto do Outro, levando-nos a assumir o compromisso de Responsabilidade por Outrem. Neste sentido Levinas vai dizer que:

> É sempre a partir do Rosto, a partir da Responsabilidade por Outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e

---

160 **Idem**, p. 86.
161 LEVINAS. **De Outro Modo que Ser, o Más Allá de la Essência**, p. 236.
162 **Idem**, p. 236.
163 PIVATTO, Pergentino S. **Responsabilidade e Justiça em Levinas**. In: Perspectiva Filosófica. Vol. X, n°19, Jan-Jun 2003, p. 86.

> comparação, comparação daquilo que, em princípio, é incomparável, pois cada ser é único; todo Outrem é único. 164

É dessa unicidade que constitui cada ser humano que aparece a idéia de *diferente*, enquanto personalidade e, ao mesmo tempo, a idéia de *igualdade* enquanto humanidade. Daí a necessidade de se preocupar com a responsabilidade e a justiça a partir da idéia de eqüidade. É aqui que o Direito e o Estado começam a ter sentido, pois são eles que tem o poder de assegurar a justiça e a eqüidade, levando os cidadãos a assumir a responsabilidade um pelo outro. A responsabilidade é o fundamento da ética, da justiça e do próprio Estado, cuja origem parte da relação entre o Mesmo e o Outro que já aponta o *Terceiro* que é a humanidade, não numa relação de semelhança, mas de proximidade. Como diz Susin:

> Entre o outro homem e o terceiro há novas relações de proximidade e de responsabilidade, relações que se complexificam numa pluralidade imensa de proximidade e de responsabilidade, pois eles não são "semelhantes" entre si como não são meus semelhantes, mas próximos entre si e meus próximos. A relação por "semelhança" tornaria todo relacionamento rígido e afinal terminaria na fixidez da imagem, englobaria todos num "alter ego" e numa totalidade. Mas uma relação de proximidade "plural" fazendo justiça à singularidade de todos, introduz necessariamente a "igualdade": eles merecem igualmente toda minha responsabilidade. Trata-se de uma igualdade ética, não de uma igualdade ontológica(Grifo do Autor).165

O que interessa para Levinas não é saber quem é o meu próximo, pois todos participam da mesma forma da relação de proximidade. O que interessa para Levinas é como se concretiza a justiça e a igualdade a todos, o que o interessa é a minha responsabilidade por todos. E aqui Susin levanta a seguinte questão: "como posso doar-me inteiramente à singularidade e à pluralidade, a um e a outro e a todos?".[166] A resposta a essa questão parte necessariamente da singularidade de cada relação e de todas as relações. Neste mesmo sentido Levinas levanta as seguintes questões:

> O que dizer então da humanidade na sua multiplicidade? O que dizer, ao lado do outro, do Terceiro e, com ele de todos os

[164] LEVINAS. **Entre Nós: Ensaios Sobre a Alteridade**, p. 144.
[165] SUSIN, Luíz Carlos. **O Homem Messiânico**, p. 411.
[166] **Idem**, p. 411.

> outros? Esta responsabilidade para com o outro que se defronta comigo, esta resposta ao rosto do próximo poderá ignorar o Terceiro que é também meu outro? Não me diz respeito ele também?(Grifo Nosso).[167]

Esse movimento de afastamento se dá exatamente por causa da igualdade prestada a todos na justiça e no reconhecimento da singularidade de cada um. "É uma des-aproximação dentro do movimento de aproximação",[168] onde todos acabam sendo responsáveis por todos. Essa relação social só acontecerá no nível ético onde se mantém a inspiração da responsabilidade como atitude desinteressada. Como diz Levinas: "Minha relação com o outro enquanto próximo confere sentido a minha relação com todos os outros. Todas as relações humanas, enquanto humanas, procedem do desinteressamento".[169]

A relação de desinteressamento é uma relação de justiça que ganha significado através da sabedoria do amor. Como diz Melo:

> Da relação na qual a proximidade do outro confere significado, da minha relação com os outros decorre, para Levinas, a compreensão de justiça. Essa não é uma legalidade, não se reduz a simples prática de deveres ou ao que julga e rege as relações de maneira igualitária. A sabedoria da justiça é a mesma sabedoria do amor: nasce na desigualdade mantida por mim em relação aos outros. A chegada do Terceiro coincide com o nascimento da consciência, e o fundamento da consciência é a justiça (Grifo Nosso). 170

É exatamente com a entrada do *Terceiro* que nasce a consciência, a partir da intimidade do face-a-face. Como diz Levinas em *Totalidade e Infinito*: "o *Terceiro* observa-me nos olhos de Outrem – a linguagem é justiça".[171] A justiça não aceita qualquer relação no âmbito da reciprocidade, mas no campo do desinteressamento, assim como "todas as relações humanas, enquanto que humanas, partem do desinteressamento".[172] É no um-para-o-outro da proximidade que a justiça se mostra e ganha toda significação. Segundo Levinas:

---

[167] LEVINAS. **Entre Nós: Ensaios Sobre a Alteridade**, p. 269.
[168] Conf. SUSIN, Luíz Carlos. **O Homem Messiânico**, p. 411.
[169] LEVINAS. **De Outro Modo que Ser, o Más Allá de la Essência**, p. 238.
[170] MELO, Nélio Vieira de. **A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas**, p. 147.
[171] LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 190.
[172] LEVINAS. **De Outro Modo que Ser, o Más Allá de la Essência**, p.238.

> A justiça não se pode estabelecer a menos que o Eu sempre invadido do conceito de Eu, sempre des-situado e destituído do ser, sempre em relação não-recíproca com o Outro, sempre para-o-Outro, possa fazer-me outro com os outros.173

É exatamente aqui que Levinas propõe a proximidade do *Terceiro*, onde o *Eu*, o *Outro* e o *Terceiro*, meu próximo e próximo dos outros, formam a comunidade, a socialidade. Para Levinas: "uma coletividade é necessariamente estabelecida em torno de um *Terceiro* que serve de intermediário" (Grifo Nosso).[174] É exatamente no nível da coletividade, que se estabelece em torno do *Terceiro*, que a responsabilidade vai desembocar na busca da justiça e da paz.

4.2. O PODER DA LIBERDADE A PARTIR DO TERCEIRO: O SUJEITO EXISTIR PARA O PRÓXIMO.

A temática da liberdade não tem uma abordagem especial na ética da alteridade levinasiana, embora se faça presente ao longo do seu pensamento. Na verdade, Levinas antepõe a responsabilidade à liberdade, sem fazer contraposição de uma a outra. A ética da alteridade levinasiana tem sua justificação e sentido no fato de a subjetividade ser criada por outro, ou seja, dela ser eleita para ser responsável pelo outro, ainda que independente e separada.[175] Isto significa que a subjetividade só é livre enquanto é responsável. A alteridade jamais admite a obediência cega de qualquer modo de relação. Como não admite também que a subjetividade tenha causa em si mesma, ou seja submetida a uma lei causal sobrenatural. Mas, como diz Melo:

> A estrutura do estatuto da alteridade tem no outro a sua regra, na ordem do enigma do Terceiro, a liberdade é possível porque o outro apela à responsabilidade, porque o mandamento não exige a submissão a uma força hostil.176

Aqui a precedência da responsabilidade em relação à liberdade não depende da total dependência da vontade do sujeito agir desse ou daquele modo, mas ao contrário, a experiência do sujeito livre deve ser o assumir a

---

173 **Idem**, p. 240.
174 **Idem**. **El Tiempo y el Otro**, p. 138.
175 Cf. MELO, Nélio Vieira de. **A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas**, p. 225.
176 **Idem,** p. 225.

responsabilidade pelo outro. Tal experiência vem anterior à escolha, apesar dos riscos que o sujeito pode enfrentar. Um exemplo concreto disso que acabamos de expor é a experiência vivida pelos prisioneiros dos campos de concentração nazista, ou para falar de uma realidade mais próxima a nós, dos prisioneiros nas mãos dos torturadores do regime militar no Brasil, que preferiam sofrer o castigo a delatar um companheiro. Neste sentido Levinas vai refutar a liberdade humana em sua obra *Liberté et commandement* dizendo que:

> A liberdade humana é essencialmente não heróica. Ainda que ela possa, pela intimidação, pela tortura, romper a resistência absoluta da liberdade até na sua liberdade de pensamento, que a ordem estrangeira não venha mais nos bater a face.177

Para Levinas, a verdadeira heteronomia começa quando a obediência deixa de ser consciência obediente.[178] É exatamente a abolição da liberdade heróica e a exposição do eu diante da exterioridade do outro. A verdadeira liberdade é o modo de ser da consciência para o outro. Como diz Melo: "é a consciência moral enquanto acolhe o próximo, enquanto é passividade, enquanto se deixa sofrer por uma causa sem causa, puro desinteresse, a serviço da justiça e da paz".[179] Daí Levinas concluir em *Liberté et Commandement* que:

> Se estabelece um comando por ser livre, mais precisamente um comando exterior, não simplesmente uma lei racional, nem um imperativo categórico sem defesa contra a tirania, mas uma lei exterior, uma lei escrita, munida de uma força contra a tirania, eis uma forma política, o comando como condição da liberdade.180

A liberdade assim exposta pelo pensamento de Levinas não tem o fundamento em si mesma, na sua vontade, numa forma racional, mas é investida, uma vez que a liberdade do sujeito é posta em questão pela escolha do Outro. Para Levinas: "é o acolhimento de Outrem, o começo da consciência moral, que põe em questão a minha liberdade [...] acolher Outrem é por a minha liberdade em questão".[181] Levinas rejeita a justificação da liberdade pela liberdade e propõe o Outro como instância última de sua justificação. Ou seja,

---

177 LEVINAS. **Liberté et Commandement**, p. 38.
178 Cf. **Idem**, p. 37.
179 MELO, Nélio Vieira de. **A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas**, p. 227.
180 LEVINAS. **Liberté et Commandement**, p. 40.
181 Idem, **Totalidade e Infinito,** pp. 71-72.

para ele o fundamento último da verdade não está na liberdade, mas na relação com outrem, que ao ser abordado enquanto outrem põe a minha liberdade em questão e exige responsabilidade e justiça.[182] Como diz Levinas:

> A presença de Outrem – heteronomia privilegiada – não choca com a liberdade, mas assola-a. A vergonha para si, a presença e o desejo do Outro, não são a negação do saber: o saber é a sua própria articulação. A essência da razão não consiste em assegurar ao homem o fundamento e poderes, mas em pô-lo em questão e em convidá-lo à justiça.183

A relação com Outro não aniquila a liberdade do eu, mas apenas questiona seus poderes e o coloca diante das exigências da justiça. Qualquer negação do Outro pelo Mesmo, já supõe a presença do Outro e do *Terceiro*. Como diz Haddock-Lobo:

> Quando retoma a sentença de Crime e Castigo, que diz que somos culpados diante todos e por tudo, e eu mais do que os outros, Levinas afirma que cada um de nós é responsável diante de todos por todos e por tudo, e eu mais do que todos, no intuito de formular a dissimetria absoluta do face-a-face que se apresenta como responsabilidade.184

Neste sentido a subjetividade só se apresenta verdadeiramente livre se ela realizar essa sua liberdade como justiça, como acolhimento ao Outro. Sua verdadeira vocação é assumir sua responsabilidade pelo Outro e por toda a humanidade. Somente dessa forma é que é possível pensar uma convivência humana em que o respeito à liberdade e a singularidade de cada um não seja imposta por normas e decretos de um sistema, e nem por qualquer forma de poder coercitivo de alguma vontade dominadora, mas por uma consciência moral acolhedora do próximo que se produz pela relação de respeito, responsabilidade e justiça entre as pessoas. Para Levinas:

> A humanidade da consciência não está absolutamente nos seus poderes, mas na sua responsabilidade. Na passividade, no acolhimento, na obrigação a respeito de outrem: é o outro que é primeiro, e aí a questão da minha consciência soberana não é mais a primeira questão.185

---

[182] Cf. SOUSA, José Tadeu Batista de. **A Impugnação da Liberdade em Levinas**. In: Universidade Católica de Pernambuco, Ano 1, N°1, Jan- Jun 2001, p. 154.
[183] LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 75.
[184] HADDOCK-LOBO, Rafael. **Da Existência ao Infinito: Ensaios sobre Emmanuel Levinas**, p. 142.
[185] LEVINAS. **Entre Nós: Ensaios Sobre a Alteridade**, p. 153.

Neste sentido, o existencial primeiro para Levinas é a responsabilidade. É ela que caracteriza o sujeito como uno e imediatamente um-para-o-outro. Portanto, não é a responsabilidade que é medida pela consciência e liberdade, mas ao contrário, é a responsabilidade quem abre a consciência e dá sentido à liberdade. A responsabilidade começa antes mesmo da interveniência da liberdade e da consciência. Isso significa que eu sou responsável pelo outro antes mesmo de ter escolhido sê-lo. Essa responsabilidade faz com que "Outrem messa-me com um olhar que não se pode comparar àquele pelo qual eu o descubro [...] Outrem não é transcendente porque seria livre como eu. A sua liberdade, pelo contrário, é uma superioridade que vem da sua própria transcendência".[186] Assim, não é a minha liberdade que possui o fundamento em relação ao outro, mas ao contrário, a minha liberdade é investida pelo outro. Como diz Melo: "no instante fugaz da injunção que investe o sujeito como liberdade, Levinas introduz a presença do *Terceiro*" (Grifo Nosso).[187] Isso porque é o *Terceiro* que põe o sujeito em estado de vigília. Que o obriga a sair da relação dual Eu-Outro e assumir a responsabilidade infinita por toda a humanidade. É neste sentido que Melo vai dizer que:

> A chagada do Terceiro não vem a ser senão a apologia da singularidade do sujeito e da sua liberdade. Ele vem confirmar a eleição que investiu o sujeito como sendo livre somente existindo para o próximo.188

Nessa proposta de liberdade está presente um nova forma de justiça onde o sujeito assume a responsabilidade pelo outro e o *Terceiro*, meu próximo e, assim, zela pela justiça e pela paz entre toda a humanidade. Nisso consiste o poder da liberdade do sujeito que é, a partir do *terceiro*, existir para o próximo.

---

[186] Idem. **Totalidade e Infinito**, p. 73.
[187] MELO, Nélio Vieira de. **A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas**, p. 229.
[188] **Idem**, p. 230.

4.3. O PODER DO TERCEIRO NA RELAÇÃO FAMILIAR: O FILHO COMO O VERDADEIRO OUTRO

Na relação familiar pode ser difícil, num primeiro momento, perceber no filho a figura do *Terceiro* visto que "na relação com o filho – o desejo do filho – ele é ao mesmo tempo outro e eu-próprio".[189] Ele é parte de mim e, portanto, muito próximo a mim. No entanto, a figura do filho é pensada por Levinas como uma figura concreta e real que tanto a nível biológico como espiritual já pode ser visto como modelo concreto da *tercialidade*.[190] Como diz Levinas:

> Toda a nossa análise da fecundidade tende a estabelecer a conjuntura dialética que conserva os dois momentos contraditórios. O filho retoma a unicidade do pai e, entretanto, permanece exterior ao pai: o filho é filho único [...] é filho eleito.191

Aqui Levinas coloca de forma original o aspecto da eleição e da unicidade do eu enquanto filho onde este se apresenta em sua concretude como sujeito único e eleito. A filialidade é percebida aqui na relação com seu recíproco: a paternidade. Isso implica que ao mesmo tempo que o filho é idêntico ao pai é, também, distinto do pai, uma vez que na sua outridade o filho é único. [192] A esse respeito Levinas vai dizer que a filialidade:

> É uma relação com outrem em que outrem é radicalmente outro, e em que apesar de tudo é, de alguma maneira, eu; o eu do pai tem de levantar-se com uma alteridade que é sua, sem ser possessão nem propriedade.

A relação de poder do *terceiro,* enquanto filho, com a familiaridade é o fato de que ele é fundamentalmente outrem, radicalmente outro. Como diz Haddock-Lobo:

> O filho põe fim à auto-suficiência do casal, termina com a exclusão do mundo feita pelos dois, pois, em vez de dois tornarem-se um, viram três. Por isso, o Terceiro é o verdadeiro

---

[189] LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 244.
[190] Cf. NUNES, Etelvina Pires Lopes. **O Outro e o Rosto: Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas**, p. 216.
[191] LEVINAS, **Totalidade e Infinito**, p. 258.
[192] Cf. NUNES, Etelvina Pires Lopes. **O Outro e o Rosto: Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas**, p. 216.

> outro, o inesperado, que me apareceu e que está além de todos os meus planos – é a materialização do futuro.193

É, portanto, necessário o encontro do outro como mulher para que o futuro do filho possa acontecer. É no contexto familiar que a obscuridade erótica torna-se desígnio da geração do filho e da entrada do futuro na intimidade e na interioridade feita a dois.[194] É a chegada do filho, enquanto *Terceiro*, que tem o poder de romper com a sociedade fechada do casal que se mantém na volúpia, como diz Levinas:

> A relação que, na volúpia, se estabelece entre os amantes, fundamentalmente refrataria à universalização, é exatamente o contrario da relação social. Exclui o Terceiro, permanece intimado, solidão a dois, sociedade fechada, o não-público por excelência.195

É por isso que o segredo do feminino se desvela no filho. E a relação erótica como relação amorosa que no rosto feminino já anuncia o futuro do filho, é uma relação que já está para além do prazer, é uma relação aberta ao futuro, à socialidade. Aqui o eu não se fecha sobre si como um ser acabado, mas ele está continuamente recomeçando na procura do outro.[196] Levinas vai chamar essa estrutura de *trans-substanciação*:

> A relação com o filho na fecundidade não nos mantém na extensão fechada de luz e de sonho, de conhecimento e de poderes. Articula o tempo do absolutamente outro – da alteração da própria substância daquele que pode – a sua trans-substanciação. 197

É a relação que entre os amantes se transubstancia gerando o filho. Como diz Melo:

> A fecundidade, enquanto transcendência da transubstanciação, não vem a ser um projeto insólito, que sai de uma cabeça solitária para elucidar e compreender, mas vem de um encontro vindo alem do possível, além dos projetos.[198]

---

193 HADDOCK-LOBO, Rafael. **Da Existência ao Infinito: Ensaios sobre Emmanuel Levinas**, p. 133.
194 Cf. SUSIN, Luíz Carlos. **O Homem Messiânico**, p. 185.
195 LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 243.
196 Cf. BRITO, José Henrique Silveira de. **De Atena a Jerusalém: A Subjetividade passiva em Levinas**, p. 111.
197 LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 247.
198 MELO, Nélio Vieira de. **A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas**, p. 242.

É neste sentido que a fecundidade aponta para um futuro que não é o futuro do Mesmo, mas uma relação com o futuro que se dirige ao infinito. É a história sendo continuada sem envelhecer.[199] Nas palavras de Levinas: "a relação com o filho, ou seja, a relação com o Outro, não poder, mas fecundidade, põe em relação com o futuro absoluto ou o tempo infinito".[200] É a relação ética com o filho na fecundidade que abre a relação para a socialidade, saindo do fechamento da minha identidade e se dirigindo para o futuro que está para além do meu ser. Como diz Levinas:

> O fato de ver as possibilidades do outro como as minhas próprias possibilidades, de poder sair do fechamento da minha identidade e do que me foi concedido para algo que não me foi concedido e que, apesar de tudo, é meu – eis a paternidade. Este futuro para além do meu próprio ser, dimensão constitutiva do tempo, adquire, na paternidade, um conteúdo concreto.201

Na relação pai e filho a subjetividade vai para além de suas possibilidades em direção ao futuro. Segundo Susin, "isto acontece graças à estrutura da fecundidade e da filiação: gera-se um outro, o diferente de si mesmo. Por esta diferença de si mesmo, o outro-filho leva adiante o Si do pai dado ao filho".[202] Neste sentido Levinas afirma em *Totalidade e Infinito* que:

> O filho não é apenas a minha obra, como um poema ou um objeto. Também não é minha propriedade. Nem as categorias do poder, nem as do saber descrevem a minha relação com o filho. A fecundidade do eu não é nem causa, nem dominação. Não tenho o meu filho, sou o meu filho.203

O filho é um outro, totalmente outro, e aí Levinas apresenta um mistério maior ainda: a paternidade é uma relação com um estranho que, sendo embora outrem, é eu. Nisso consiste, como vimos, para Levinas, o fenômeno da transubstancialização onde o pai se renova sem se repetir ou se reencarnar no filho, mas é outro no filho.[204] Neste mesmo sentido Levinas vai dizer em *O Tempo e Outro* que: "a paternidade não é uma simples renovação do pai no

---

[199] Cf. **Idem.** p. 243.
[200] LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 246.
[201] LEVINAS. **Ética e Infinito**, p. 62.
[202] SUSIN, Luíz Carlos. **O Homem Messiânico**, p. 187.
[203] LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 256.
[204] MENEZES, Magali Mendes de. **O Conceito de Feminino em Levinas e sua relação Ética**. In: VERITAS. Vol. 37, N°147, Setembro 1992, p. 419 .

filho e nem sua repetição nele, é também exterioridade do pai a respeito do filho, é um existir pluralista".[205] Portanto é uma relação que sai do âmbito da própria família para a socialidade. É a ralação com o filho que torna possível uma sociedade de irmãos. Tal sociedade só é possível na família, pois é ela que permite que "o filho único, enquanto eleito, seja ao mesmo tempo único e não-único".[206] Ser único e não-único ao mesmo tempo significa que sua unicidade não implica que ele esteja só, mas que, por ser filho eleito, ele se torna irmãos entre irmãos, assumindo a missão de responsabilidade pelos outros que só ele pode cumprir. [207] Para Levinas:

> A eleição do eu, a sua própria ipseidade, revela-se como privilégio e subordinação – porque não o põe entre os outros eleitos, mas precisamente em frente deles, para os servir, e porque ninguém se pode substituir a ele para medir a extensão das suas responsabilidades.208

É, portanto, na irmandade que o filho eleito se mostra face-a-face com os irmãos para os servir e constituir a ordem social. Esta é a referência de todo o diálogo levinasiano com o *Terceiro*, como ele mesmo afirma, é:

> A relação com o rosto na fraternidade, em que outrem aparece por sua vez como solidário de todos os outros, constitui a ordem social, a referência de todo o diálogo ao Terceiro pela qual o Nós – ou o grupo – engloba a oposição do frente a frente, faz desaguar o erótico na vida social, toda ela significância e decência, que engloba a estrutura da própria família.209

É nesta relação com o rosto na fraternidade, relação ética estampada na face do meu próximo, que constitui a característica da alteridade em Levinas. É por isso que a dialética do filho que é único e não-único, mas que é filho eleito que assume a missão de servir os irmãos, torna-o completamente responsável, fazendo com que ele alcance o ponto alto da verdadeira alteridade como o *Terceiro*, como aquele que é responsável

---

[205] LEVINAS **El Tiempo y el Otro**, p. 136.
[206] Idem. **Totalidade e Infinito**, p. 258.
[207] Cf. NUNES, Etelvina Pires Lopes. **O Outro e o Rosto: Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas**, p. 222.
[208] LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 258.
[209] **Idem**, p. 259.

incondicionalmente por todos. Nisso consiste o imperativo da justiça do amor ao próximo exaltando, sobretudo minha responsabilidade por todos.

4.4. O PODER POLÍTICO CHAMADO À RESPONSABILIDADE ÉTICA A PARTIR DO TERCEIRO

No prefácio da obra *Totalidade e Infinito*, Levinas levanta algumas considerações sobre a política tomada como a arte de prever e ganhar a guerra por todos os meios de modo a anular toda forma de manifestação da moral. Ele afirma que:

> O estado de guerra suspende a moral; despoja as instituições e as obrigações eternas de sua eternidade e, por conseguinte, anula, no provisório, os imperativos incondicionais. Projeta antecipadamente a sua sombra sobre os atos dos homens. A guerra não se classifica apenas – como a maior entre as provas de que vive a moral. Torna-a irrisória. A arte de prever e de ganhar por todos os meios a guerra – a política – impõe-se, então, como o próprio exercício da razão. A política opõe-se à moral, como a filosofia à ingenuidade.[210]

O poder político visto por este ângulo de articulador e gerenciador da guerra é um poder totalitário que promove a violência. E, neste sentido, Susin vai dizer que:

> A violência totalizante da guerra não está só no aniquilamento da realidade que pretende resistir e que se consuma na morte das pessoas que se opõem, mas pode subtrair estas mesmas pessoas aos seus engajamentos originários pondo-os a serviço da guerra: “a cumprir atos que vão destruir toda possibilidade de ato” (Grifo do Autor).[211]

Por isso a moral torna-se irrisória, sem qualquer efeito, diante do descalabro da violência da guerra. A guerra recusa completamente a alteridade do outro, pois usa de toda astúcia para fazer-lhe emboscadas, abordando-o de perfil ao invés de abordá-lo de frente.[212] Assim, o outro tem sua alteridade recusada pois na violência da guerra ele é derrotado, possuído e totalizado. E, “à sua recusa à totalidade o outro pode receber do eu, em resposta, uma nova

---

[210] **Idem**, p. 9.
[211] SUSIN, Luíz Carlos. **O Homem Messiânico**, p. 132.
[212] Cf. **Idem**, p. 133.

recusa: a recusa de transcendência. Trata-se então de totalizá-lo **vivo ou morto**" (Grifo do Autor).[213] Nisso se configura o poder do eu que na ontologia torna-se totalizador e promotor da violência que gera o assassínio. No agir do assassino se configura o poder ontológico totalizador e aniquilador do outro e, portanto, elimina-se o poder ético de consideração do outro enquanto outro, pelo qual o eu deve assumir a responsabilidade ética. O assassino mostra com toda crueza a possibilidade de vida sem ética. Levinas vai dizer que "o homicídio, é verdade, é um fato banal: pode matar-se outrem; a experiência ética não é uma necessidade ontológica".[214] Aqui Levinas vai apontar o confronto entre ontologia e ética, como diz Susin: "no choque corpo-a-corpo de dois seres absolutamente não totalizáveis, o poder ontológico do assassino secundado pelo poder de suas mediações, reduz à impotência ontológica, desarmada de mediações, a sua vítima".[215] Dessa forma, a única resistência que resta à vítima de violência do assassino é a ética que aponta o seu poder de alteridade. É aí que se encontra a força de Outrem. Como diz Levinas: "A força de Outrem é desde logo moral. A liberdade – mesmo a da guerra – só pode manifestar-se fora da totalidade, mas este "fora da totalidade" abre-se pela transcendência do rosto" (Grifo do Autor).[216] A relação que descortina através do rosto já é em si uma relação ética, pois tal relação do face-a-face solicita uma resposta "que a violência da guerra e sua negação mortífera apenas pode tentar reduzir ao silêncio".[217] Porém, o rosto de Outrem ao me fixar o olhar lança-me o grito que rompe tal silêncio que é exatamente o clamor por justiça. Dessa forma, em vez de considerar a política como a arte de prever a guerra por todos os meios, podemos convocá-la à responsabilidade ética, onde o Estado, o Direito passam a responder como garantidores da ordem e da justiça contra toda forma de violência e arbitrariedade da liberdade do eu. Assim, "o Estado, o Direito, a Lei e, portanto, o Poder político podem ser profundamente iluminados e repensados a partir da subjetividade ética que se defronta com a pluralidade, a partir do *Terceiro*".[218] Aqui o eu assume uma

[213] **Idem**, p. 133.
[214] LEVINAS. **Ética e Infinito**, p. 79.
[215] SUSIN, Luíz Carlos. **O Homem Messiânico**, p. 134.
[216] LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 204.
[217] **Idem**, p. 204.
[218] PIVATTO, Pergentino S. **Responsabilidade e Justiça em Levinas**. In: VERITAS. Vol. 46, N°2, Junho 2001, p. 228.

relação assimétrica com os outros, uma relação de não reciprocidade, mas de um cuidado desinteressado com a pluralidade a partir do *Terceiro*, garantindo a legado da justiça e da paz. Como diz Levinas:

> A justiça não se pode estabelecer a menos que o Eu, sempre invadido do conceito de Eu, sempre dessituado e destituído do ser, sempre em relação não-recíproca com o Outro, sempre para-o-Outro, possa fazer-me outro com os outros.219

Portanto, a justiça só é possível para Levinas quando parte da minha responsabilidade por todos. Levinas vai dizer que a justiça é "Algo assim como o Estado surgindo da proximidade do próximo que está sempre a ponto de se integrar em nós, solidificando-me a mim e a meu próximo".[220] Aqui "o ato da consciência vai tornar-se simultaneamente política",[221] pois a responsabilidade do Eu pelos outros assume, a partir do *Terceiro*, a responsabilidade por todos, garantindo, assim, o Estado solidificado na ordem da justiça e da paz. Daí Levinas afirmar que:

> O extraordinário compromisso do Outro frente ao Terceiro invoca o controle, a busca da justiça, a sociedade e o Estado, a comparação e o ter, o pensamento e a ciência, o comércio e a filosofia e, fora da anarquia, a busca de um princípio (Grifo Nosso).222

Temos claro que no pensamento de Levinas as instituições, a estrutura do Estado e a política "estão a todo momento a ponto de encontrar seu centro de gravitação neles mesmos, de julgar por sua própria conta".[223] Porém, não deverão perder nunca a ótica da responsabilidade sob pena de cometer injustiça e cair na tirania. Em *totalidade e Infinito* Levinas vai dizer que:

> Na medida em que o rosto de Outrem nos põe em relação com o Terceiro, a relação metafísica de Mim a Outrem vaza-se na forma de Nós, aspira a um Estado, às instituições, às leis, que são a fonte de universalidade. Mas a política deixada a si própria traz em si uma tirania (Grifo Nosso).224

Por isso que a verdadeira universalidade que Levinas defende não é a do Estado, do Direito e da política, mas a da responsabilidade de todos para

---

219 LEVINAS. **De Outro Modo que Ser, o Más Allá de la Essência**, p. 240.
220 **Idem**, p. 240.
221 **Idem**, p. 240.
222 **Idem**, p. 241.
223 **Idem**, p. 238.
224 Idem. **Totalidade e Infinito**, p. 280.

com todos. É a responsabilidade assimétrica do eu para com o rosto de Outrem que me põe em relação com o *Terceiro* formando, assim, a coletividade que garante um Estado justo. Como diz Melo: “o Estado pode ser justo somente se faz justiça ao *Terceiro*” (Grifo Nosso).[225] A esse respeito Levinas vai dizer que:

> A justiça, a sociedade, o Estado e suas instituições – os intercâmbios e o trabalho compreendido a partir da proximidade – tudo isso significa que nada escapa ao controle próprio da responsabilidade do um para com o outro.226

Dessa forma, a função das leis, do Estado e das suas instituições, portanto, do Poder político, não é a de justificar a totalidade, mas a de estar a serviço da responsabilidade ética pela justiça e paz social.

[225] MELO, Nélio Vieira de. **A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas**, p. 263.
[226] LEVINAS. **De Outro Modo que Ser, o Más Allá de la Essência**, p. 238.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Abordar a questão do Poder no pensamento filosófico de Emmanuel Levinas foi para nós um empreendimento cheio de desafios. Em primeiro lugar pela abrangência do tema e pela novidade da proposta de Levinas que é a de uma saída radical do sentido ontológico em que o Poder da subjetividade encontra-se enraizado desde sua origem grega, expressa no império da totalidade que reduz o Outro ao Mesmo, perpassando toda a tradição filosófica ocidental. O pensamento de Levinas não é de fácil acesso, pois ele apresenta um outro modo de ser e de fazer filosofia que nos coloca em constante estado de vigília pela responsabilidade e pela justiça para com o outro. Levinas é um autor que suplica constantemente para não ser aprisionado às malhas do saber, da compreensão ontológica que se fecha na totalidade, já que a totalidade para ele é o próprio exercício do Poder totalitário e totalizador da filosofia ocidental que perpassa toda a história desde os gregos.

Depois, Levinas não elabora propriamente uma filosofia do Poder, mas aborda essa temática ao longo de sua obra para denunciar toda a filosofia que se firma no primado da ontologia como uma filosofia do Poder que reduz o Outro ao Mesmo. Para Levinas a ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do Poder porque não põe em questão o Mesmo e, portanto, é uma filosofia da injustiça. Para a saída das amarras do poder da ontologia Levinas aponta a Ética como filosofia primeira que se coloca como pura responsabilidade do homem pelo homem. Ou seja, o Outro aqui é quem tem a primazia sobre o Eu. Levinas desloca o sentido da ontologia para o da alteridade Ética onde o Outro, pelo Rosto, se oferece como condição única do sujeito sair do seu enclausuramento egológico e assumir a responsabilidade para com o Outro, seu próximo, e para com toda a humanidade. O que Levinas propõe é uma nova consciência moral de acolhimento do Outro que seja anterior à Ontologia, ou seja, que tenha a *metafísica* como base fundamental. É uma relação intersubjetiva buscada na linguagem e no discurso, articulada pelas idéias de *infinito* e de *desejo* expressas no Rosto do Outro que ele vai denominar de É*tica como filosofia primeira*. É, portanto, através da categoria do Rosto que o acontecer Ético toma sentido para

Levinas. Isso significa que o Rosto fala-me e convida-me a manter uma relação sem paralelo com um Poder que se exerce, quer seja fruição ou conhecimento. Portanto, é no cessar da racionalidade ou da sua força de Poder totalitário e dominador que a voz do fraco se faz ouvir. Não é uma voz física, mas uma voz Ética que conclama o respeito pela diferença, pela manutenção da pluralidade, pela justiça e paz entre os povos. É uma voz que se manifesta pelo Rosto do Outro como imperativo Ético que se impõe firmando o mandamento: *não matarás*. O esforço de Levinas consiste em promover uma relação social do Eu com o Outrem que venha romper com todo tipo de violência configurando-se numa relação Ética de responsabilidade, justiça e paz.

Levinas mesmo não tratando de uma filosofia política propriamente dita, ele mostra a preocupação de repensar a sociedade antes da sociedade, ou seja, para além dos modelos de sociedade gerados no seio dos sistemas totalitários que não somente violenta, fere e anula o Outro, mas também tende a interromper a continuidade entre as pessoas.

O grande enigma do nosso tempo tem procedência no trágico paradoxo de uma civilização que avança prodigiosamente na sua razão técnica e vive esquecido do sentido e vivência da ética. Os dispositivos do Poder das sociedades contemporâneas produzem uma complexa trama de mecanismos e tecnologias com objetivo de sujeitar os indivíduos aos objetivos prescritos pelo sistema. Esses mecanismos buscam inserir os princípios reguladores da sociedade na vida particular dos indivíduos, fazendo com que os objetivos do sistema se tornem motivações existenciais para eles. Trata-se aqui dos modelos liberais de sociedade que oferecem uma forma de liberdade em que os indivíduos, ao desenvolverem seus desejos, se acoplam com eficiência aos interesses estrangeiros das diversas instituições do sistema. Dessa forma, o sistema suga todas as forças dos indivíduos e ainda, na grande maioria das vezes, não lhes oferecem grandes condições de uma vida digna. É um sistema totalitário e dominador cujos dispositivos de Poder não se conformam com requisitar os frutos do trabalho dos indivíduos, mas requerem a entrega de suas aspirações e desejos, de suas opções e sentimentos, aquilo de mais intimo que integra sua subjetividade deve ser oferecido como a expectativa de

que será recompensado pela racionalidade do sistema. O homem moderno é exatamente o resultado dos dispositivos de Poder que enfatizam a produção e estabilidade ao sistema. Assim, o individuo acata as demandas institucionais e se sacrifica aos valores e deveres solicitados e assumidos por ele como se fosse um imperativo natural, onde os mecanismos de Poder se percebem como anônimos e se figuram como algo transcendente, é o caso da chamada nacionalidade de mercado e de suas leis naturais que se impõem como imperativos sociais como a lei da concorrência impiedosa, a luta de todos contra todos, a lei da sobrevivência do mais forte, a lei da desigualdade natural das pessoas, a própria lei da seleção natural que impõe a sobrevivência dos mais fortes para, supostamente, o beneficio coletivo o qual resulta no sacrifício inevitável dos mais fracos. Neste sentido, o pensamento de Levinas vem com uma proposta original de uma saída da prisão de todo sistema totalitário que impõe um modelo de liberdade imperialista e violento presente em toda filosofia de Poder antológico, como também, a saída de delírio e da irracionalidade do Poder dominante do Outro presente neste mundo “secularizado” em que vivemos, ou seja, presente num mundo marcado pelo impacto do crescimento científico e tecnológico, onde os indivíduos não passam de massa de manobra nas mãos do sistema. Tal saída ele empreende pelo caminho da Ética da alteridade enquanto filosofia primeira que faz emergir uma nova concepção de humanismo. É o caminho da relação com a alteridade do Outro que vai abrir as possibilidades para o entendimento da subjetividade do individuo e da intersubjetividade que aponta para a significação originária do homem e da sua relação com o Outro. Dessa forma, a subjetividade não fica presa a um sistema dominador, mas abre-se para uma compreensão da socialidade, para uma comunhão que é proporcionada pela entrada do *Terceiro* e que vai se configurar num humanismo Ético. Tal humanismo é o humanismo do Rosto do Outro, da responsabilidade pelo Outro, da impossibilidade de matar. É, portanto, um projeto de resgate da transcendência e da libertação do homem pelo homem. No âmago da significação deste humanismo proposto por Levinas está o amor do homem pelo outro homem que se manifesta como responsabilidade pelo Outro e, através do *Terceiro,* por toda a humanidade e que se torna verdade e justiça que é caminho da paz entre os povos. Tal proposta, não se trata de um simples gesto altruísta, mas de uma Alteridade do

Rosto, de uma solidariedade humana vivida de um modo radical que não se esgota nas armadilhas da lógica do sistema e das suas ideologias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE LEVINAS

LEVINAS**,** Emmanuel. **Totalidade e Infinito: Ensaios sobre a Exterioridade.** Lisboa: Ed. 70, 1980.

_____. **Totalité et Infini: Essai sur l`extériorité.** La Haye: Martins Nijhoff Publishers, 1980.

_____. **Da Existência ao Existente**. Campinas: Papirus, 1998.

_____. **De Deus Que Vem à Idéia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **De Outro Modo que Ser, o Más Allá de la Essência**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

_____. **Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.

_____. **El Tiempo y el Otro**. Trad. José Luis Pardo Turio. Barcelona:Ediciones Paidós, 1993.

_____. **Entre Nós: Ensaios Sobre a Alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1982.

_____. **Humanismo do Outro Homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Liberté et Commandement.** Paris: Fata Morgana, 1994.

_____. **Transcendência e Inteligibilidade**. Lisboa: Ed. 70, 1984.

OUTRAS OBRAS

ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia. Vol. VI**. Lisboa: Presença, 1970.

_____. **História da Filosofia**. Vol. IX. Trad. Armando da Silva Carvalho. Lisboa: Presença, 1983.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Mário de Gama Kury. Brasília: UNB, 1997.

_____. **Metafísica**. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo,1969.

BRITO, José Henrique Silveira de. **De Atenas a Jerusalém: A Subjetividade passiva em Levinas**. Lisboa: Universidade Católica, 2002.

CASAGRANDE, Lino. **O sensível e o inteligível na ética de Kant**. In: Conjectura. Vol. 3, n 2. Jul / Dez 1998.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a Ontologia: Subjetividade e sentido ético em Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. **Levinas e a Busca do Autêntico**. In: VERITAS. Vol. 45, Nº 2, JUN. 2000

FICHTE, **A doutrina da Ciência**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

FREIRE, José Célio. **O Lugar do Outro na Modernidade Tardia**. 2002.

GUTHRIE, W. K. C. **os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Da Existência ao Infinito: Ensaios sobre Emmanuel Levinas**, Rio de Janeiro: Ed. PUC; São Paulo: Loyola, 2006, p. 142.

HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2001.

HEGEL. **Lecciones sobre la historia de la filosofia**. vol. 3. trad. Wenceslao Roces, México: FCE, 1985.

HEIDEGGER, **Ser e Tempo.** Petrópolis: Vozes, 2004.

HEINEMANN, F. A. **A filosofia no século XX**. Trad. Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundacão Calouste Gulbenkian, 2004.

HUSSERL. Méditations Cartésiennes: **Introduction a la Phénoménologie**. 1947.

HUSSERL. **Investigações Lógicas.** Os Pensadores. São Paulo: AbrilCultural. Ed. Victor Civita, 1975.

HUSSERL. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. 1996.
KANT, **Crítica da Razão Pura**. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KIRK, G. S. et al. **Os filósofos Pré-socráticos: História crítica com relacão de textos.** Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundacão Calouste Gulbenkian,1994.

KUIAVA, Evaldo Antônio. **Subjetividade Transcendental e Alteridade: Um Estudo sobre a Questão do Outro em Kant e Levinas**. Caxias do Sul: Educs, 2003.

KUIAVA, Evaldo Antônio. **Crítica de Levinas à Estrutura da Subjetividade kantiana**. In: Veritas. Vol. 44, nº 2, Junho 1999.

LAMANNA, E. PAOLO. **Historia de la filosofía IV: Filosofia del sigle XIX**. Trad. Oberdan Calleti y Floreal Mazía. Buenos Aires: Librería Hachette, 1962.

LOPARIC, Zeljko. **Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia**. 1990.

_____. **Descartes desconstruído**. In: Caderno de História e Filosofia da Ciência. Campinas, série 3, vol. 5, nº 1 - 2, Jan - Dez 1995.

MELO, Nélio Vieira. **A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MENEZES, Magali Mendes de. **O Conceito de Feminino em Levinas e sua relação Ética**. In: Veritas. Vol. 37, N°147, Setembro 1992.

MENESES, Paulo. **Para Ler a Fenomenologia do Espírito**. São Paulo: Loyola, 1992**.**

MORUJÃO, Alexandre F. **Estudos Filosóficos**. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da Moeda, 2002.

NUNES, Etelvina Pires Lopes. **O Outro e o Rosto: Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas**. Braga: Faculdade de Filosofia da UCP, 1993.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

PELIZZOLI, Márcio Luiz. **A Relação ao Outro en Husserl e Levinas***.* 1994.

PIVATTO, Pergentino S. **A Ética de Levinas e o sentido do Humano**. In: Veritas. Porto alegre. Vol. 37, n. 147. Setembro 1992.

_____. **Responsabilidade e Justiça em Levinas**. In: Perspectiva Filosófica. Vol. X, n°19, Jan-Jun 2003.

_____. **Responsabilidade e Justiça em Levinas**. In: VERITAS. Vol. 46, N°2, Junho 2001, p. 228.

PLATÃO**, O Sofista**._ Os Pensadores - Trad. José Cavalcante de Souza, J. Peleikat e J.C. Costa, Ed. Victor Civita, 1972. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Górgias.** Lisboa: Verbo, 1973.

_____. **Protágoras**. Fortaleza: UFC, 1986.
_____. **República.** Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: CalousteGulbenkian, 2001.

_____. **Leis e Epínomis**. In: **Diálogos.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. **Timeu**. In: **Diálogos.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

SAYÃO, Sandro Cozza. In: **Éticas em Diálogo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

SCIACCA, Michele Federico. **História da Filosofia II: do Humanismo a Kant**. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

SEVERINO, Emanuele. **A Filosofia Antiga**. Lisboa: Ed. 70, 1986.

SUSIN, Luíz Carlos. **O Homem Messianico**. Petrópolis: Vozes, 1984.

SOUSA, José Tadeu Batista de. **A Impugnação da Liberdade em Levinas**. In: Universidade Católica de Pernambuco, Ano 1, N°1, Jan-Ju n 2001.

_____. **Caminhos e descaminhos do Desejo nos textos de Emmanuel Levinas e de René Girard**, In: Véritas, vol. 44, n°2, junho de 1999.

This document was created with Win2PDF available at http://www.win2pdf.com.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo