

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE

Faculdade de Filosofia

Departamento de graduação

Leopoldina Carlos Tangune

A ética da responsabilidade: repensando o humano a partir de Emmanuel Lévinas

(Licenciatura em Filosofia)

Maputo

Agosto - 2024

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE

Faculdade de Filosofia

Departamento de graduação

Leopoldina Carlos Tangune

A ética da responsabilidade: repensando o humano a partir de Emmanuel Lévinas

(Licenciatura em Filosofia)

Monografia científica do curso de Licenciatura em Filosofia, apresentado à Faculdade de Filosofia da Universidade Eduardo Mondlane como requisito parcial para a obtenção do grau de licenciada.

Tutora: *Mestre* Nazarete Justino Raice

Maputo

Agosto - 2024

DECLARAÇÃO DE HONRA

Eu, Leopoldina Carlos Tangune, portadora do B.I nº 110202771273J, emitido pela Direcção Nacional de Identificação da Cidade de Maputo, aos 21/11/2020 declaro que esta Monografia Científica é resultado da minha investigação pessoal, o seu conteúdo é original sendo que todas as fontes consultadas encontram-se devidamente citadas e constam das referências bibliográficas. Declaro ainda que esta Monografia Científica não foi apresentada em nenhuma outra instituição de ensino para a obtenção de qualquer grau académico, nem como forma de avaliação.

Maputo, 20 de Agosto de 2024

(Leopoldina Carlos Tangune)

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Carlos Tangune e Gilda Novela.

AGRADECIMENTOS

À Deus pela graça e vida.

Aos meus pais, Carlos Tangune e Gilda Novela, por me terem criado e educado com princípios e valores que hoje norteiam a minha vida, e por terem estado sempre à disposição para me ajudar moral e financeiramente.

À minha avó Laura (em memória), que sempre me apoiou e motivou a correr atrás dos meus sonhos, e principalmente pelo seu amor incondicional que em vida demonstrou por mim.

Aos meus padrinhos, que estão sempre presente em todas as fases da minha vida, pelos seus conselhos e chamadas de atenção e por terem, incansavelmente incentivado a terminar o curso.

Ao meu líder religioso Manuel Bute, pelo seu apoio espiritual, pela preocupação e desejo de me ver a vencer os obstáculos da vida.

Aos meus irmãos Laura, Luísa, Alberto e Adelino, e a minha prima Floida Rogério por serem companheiros de todos os dias e pelos momentos marcantes que juntos passamos.

À todos os docentes e demais funcionários da Faculdade de Filosofia da Universidade Eduardo Mondlane pelo ensinamento que me foi transmitido durante a formação, de forma especial a minha tutora, *Mestre* Nazarete Justino Raice, pelo acompanhamento e direcionamentos durante a elaboração da monografia.

Aos meus colegas que durante a caminhada académica serviram como suporte, apoiando-nos uns aos outros emocional e materialmente, de modo particular, à Ana Zacarias e Natália Lambo.

EPÍGRAFE

“Dir-te-ei ainda, mamãe, que cada um de nós é culpado diante de todos, por tudo e eu mais que os outros” (DOSTOIÉVSKI, 1970: 235).

RESUMO

A presente Monografia Científica, tem como tema A Ética da Responsabilidade: repensando o humano a partir Emmanuel Lévinas. O trabalho levanta o seguinte problema: de que modo a responsabilidade pode pôr fim à violência e todas outras formas negação do Outro e, desta forma, respeitar a sua humanidade? A monografia tem como objectivo geral reflectir sobre a ética da responsabilidade, enquanto fundamento para a valorização do humano a partir Emmanuel Lévinas. E tem como objectivos específicos: contextualizar o projecto ético-filosófico de Lévinas, discutir a natureza da responsabilidade na optica de Lévinas e, analisar a condição material para a concretização da responsabilidade de acordo com Lévinas. Têm-se constatado a ocorrência da violência e de outras formas de negação do Outro em nossas sociedades, o que torna necessário e urgente a abordagem da ética da responsabilidade preocupada com o respeito da humanidade do Outro homem. A abordagem da ética da responsabilidade em Emmanuel Lévinas tem de partir de uma análise da categoria de subjectividade para estabelecer uma noção da mesma, capaz de reconhecer a humanidade do Outro. A responsabilidade será reconhecida como algo aberto pelo rosto, onde se reconhecerá este como algo transcendente e a sua transcendência será abordada como sua nudez que se prolonga em miséria do Outro. Este Facto conduz a investigação ao estudo da propriedade onde se deve abordar acerca da sua origem, passando pela fruição onde se produz o egoísmo e pelo seu papel na relação com Outro onde surge a noção de generosidade que concretiza a relação com Outro. A responsabilidade como generosidade entendida como consequência do questionamento do Outro ao Eu da fruição desemboca na ultrapassagem do egoísmo, fundando a ética da responsabilidade enquanto a própria humanidade. A monografia obedeceu como método a pesquisa bibliográfica que consiste na leitura e interpretação de textos de Emmanuel Lévinas, autores e escritores importantes para a compreensão do tema. Empregou-se simultaneamente, a técnica hermenêutica textual e comparação das ideias de Lévinas e outros autores que abordam sobre a relação intersubjetiva, com vista a encontrar as divergências e convergências no que diz respeito às suas ideias. A monografia compreende três capítulos: o primeiro intitulado contextualização do projecto ético-filosófico de Emmanuel Lévinas; A natureza da responsabilidade: o rosto como a origem da ética em Emmanuel Lévinas e o terceiro e o último, a análise da condição material da responsabilidade: o papel da propriedade na relação com o Outro.

Palavras-chave: Ética da responsabilidade, Outro, rosto, propriedade, generosidade.

ÍNDICE

DECLARAÇÃO DE HONRA	ii
DEDICATÓRIA	iii
AGRADECIMENTOS	iv
EPÍGRAFE	v
RESUMO	vi
ÍNDICE	vii
INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I: CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROJECTO ÉTICO-FILOSÓFICO DE EMMANUEL LÉVINAS	10
1. A destruição do Outro nas guerras do século XX	10
2. Influências Filosóficas de Emmanuel Lévinas	12
2.1. A subjectividade como consciência em Edmund Husserl	12
2.2. A denúncia da subjectividade por Heidegger e pelas ciências humanas	14
3. A Subjectividade ética em <i>da existência ao existente: da posição a deposição</i>	16
A visão de Lévinas sobre a subjectividade, percorreu três grandes momentos: o primeiro diz respeito a descrição da existência anónima; a passagem da existência ao existente e por fim o nascimento do sujeito ético.....	16
CAPÍTULO II: A NATUREZA DA RESPONSABILIDADE: O ROSTO COMO ORIGEM DA ÉTICA EM EMMANUEL LÉVINAS	20
1. O rosto como modo de apresentação do Outro	20
2. A relação com o Outro como responsabilidade: proximidade e desejo	21
3. O paradoxo da responsabilidade pelo Outro	24
CAPÍTULO III: ANÁLISE DA CONDIÇÃO MATERIAL DA RESPONSABILIDADE: O PAPEL DA PROPRIEDADE NA RELAÇÃO COM O OUTRO	30
1. A relação do homem com os elementos da natureza como fruição	30
2. O futuro incerto da fruição e o papel do trabalho	32
3. A origem da propriedade: o trabalho e a morada	32
4. O questionamento do Sujeito pelo Outro e a ultrapassagem do egoísmo	35
CONCLUSÃO	38
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	40

INTRODUÇÃO

A presente Monografia tem como tema *A Ética da responsabilidade: repensando o humano a partir de Emmanuel Lévinas*.

A escolha do tema, deve-se à necessidade urgente da responsabilidade ética suscitada pelo horror da violência de diversas ordens em nossas sociedades. A violência como acto de poder, é um problema grave de falta de reconhecimento da humanidade do Outro homem. Os seus fenómenos diários tais como, as guerras, assassinatos, massacres, sequestros, são testemunhos factuais de que o egoísmo humano é abominável, e levado ao extremo é uma refutação da sociabilidade dos seres humanos. O reconhecimento da humanidade do Outro homem só é possível num lugar onde o Outro não é submetido aos nossos poderes, mas é afirmado como o absolutamente Outro, diferente de um objecto que pode ser aniquilado a qualquer momento. Portanto, a tematização da responsabilidade faz-se relevante visto que, os acontecimentos sociais negativos não só refutam a moral, como também a tornam necessária. O pensamento de Emmanuel Lévinas, sendo uma ética da responsabilidade pelo Outro, mostra-se adequado para convidar os homens a sobriedade com vista a pôr fim à violência e todas formas de negação que destroem a humanidade.

A monografia coloca o seguinte problema: de que modo a responsabilidade pode pôr fim a violência e a todas as formas de negação do Outro e, desta forma, respeitar a sua humanidade? A ética não é uma temática exclusiva de Emmanuel Lévinas, mas é neste que encontramos um tratamento diferente de toda a filosofia ocidental. Esta, deixa de ser apenas uma parte da filosofia e passa a ser tratada com filosofia primeira. O filósofo lituano faz uma crítica radical das categorias filosóficas utilizadas desde a Grécia, que trouxeram o predomínio da relação objectiva fundada na ontologia entendida por Lévinas como uma filosofia de poder. A violência e o poder exercidos sobre o Outro, fazem da filosofia cúmplice de toda a acção que não respeita o Outro. A afirmação da responsabilidade como relação autêntica com o Outro não é suficiente para libertar o homem da objectivação. Lévinas entende que é necessário refutar as concepções dominantes da subjectividade, pois elas conservam o egoísmo fonte de toda violência, mediante a defesa da identidade.

A monografia tem como objectivo geral, reflectir sobre a Ética da responsabilidade, como fundamento para a valorização do humano em Emmanuel Lévinas. E tem como objectivos específicos: contextualizar o projecto ético-filosófico de Lévinas; discutir a natureza da

responsabilidade na óptica Lévinas e, analisar a condição material para a concretização da relação de responsabilidade de acordo com Lévinas.

A fundamentação teórica do trabalho baseia-se na ética da responsabilidade de Emmanuel Lévinas, desenvolvida nas suas diversas obras. Ao abordar esta temática, o filósofo toma em consideração a situação concreta das pessoas mais vulneráveis no mundo. Para explicar essa responsabilidade precisamos antes compreender os seus termos constituintes, que são, o sujeito responsável e o Outro como aquele por quem o sujeito é responsável.

O autor levanta uma crítica às categorias da filosofia ocidental dada a sua primazia ao saber absoluto, isto é, totalizante, ligado ao privilégio da relação do conhecimento, que concebe o Outro, como um objecto. No decurso dessa crítica, a responsabilidade é vista como tendo outra natureza, não está mais fundada na consciência como saber, mas numa situação anterior chamada de rosto que não pode ser assumida pelo conhecimento. É neste contexto que se pode entender a distinção das relações objectivas e das relações inter-humanas e o uso de expressões como responsabilidade não intencional; responsabilidade anárquica ou pré-original, transcendência e, de outro modo que ser.

A investigação obedeceu como método a pesquisa bibliográfica que consiste na leitura e interpretação dos textos de Emmanuel Lévinas, autores e escritores importantes para a compreensão do tema. Empregou-se, simultaneamente, a técnica hermenêutica textual e comparação das ideias de Lévinas e outros autores que abordam sobre a relação intersubjetiva, com vista a encontrar as divergências e convergências no que diz respeito às suas ideias.

O trabalho apresenta-se estruturado em três capítulos. O primeiro faz uma contextualização do pensamento filosófico de Lévinas, descrevendo primeiramente o ambiente das guerras no século XX, e em segundo lugar apresenta as influências da fenomenologia contemporânea através de uma análise do conceito de subjectividade, uma categoria importante para a compreensão da ética de responsabilidade e por último apresenta de forma preliminar a noção de subjectividade em Lévinas. O segundo capítulo discute acerca do rosto como origem da ética da responsabilidade e aborda conceitos que descrevem a irreducibilidade da responsabilidade à relação do conhecimento. O terceiro analisa a condição para a concretização da responsabilidade. As coisas do mundo, isto é, a propriedade são reconhecidas como desempenhando o papel dessa condição.

CAPÍTULO I: CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROJECTO ÉTICO-FILOSÓFICO DE EMMANUEL LÉVINAS

Neste capítulo, contextualiza-se o projecto ético-filosófico de Lévinas, descrevendo primeiramente o ambiente conturbado em que surgiu e se formou, as influências que o filósofo franco-lituano recebeu da fenomenologia contemporânea, sobretudo nas vertentes de Edmund Husserl e Martin Heidegger. A apresentação de tal influência será feita com base na questão da subjectividade, que é uma categoria importante para a compreensão da ética da responsabilidade.

1. A destruição do Outro nas guerras do século XX

Quase todas as obras filosóficas de Lévinas¹ estão repletas, directa ou indirectamente de referências às guerras do século XX. O prefácio à primeira obra, mais importante do autor, mostra, numa perspectiva heraclitiana que a guerra se produz como a própria lei do ser.

Mas isso é apenas uma interpretação do real e da tendência do pensamento filosófico e não uma posição assumida. No século XX o mundo passou por duas grandes guerras, totalitarismos de direita e hitlerismo a esquerda, os horrores de Hiroshima e Nagasaki no Japão, os genocídios

¹ Emmanuel Lévinas, filósofo francês, nascido a Janeiro de 1906 em Kaunas, na Lituânia, mas viveu maior parte da sua vida na França onde veio a morrer a 25 de Dezembro de 1995, filho de um livreiro, Lévinas teve contacto com os livros desde a infância. Segundo Poirié (2007: 62), com o início da guerra em 1916, os judeus foram perseguidos e expulsos da Lituânia, tendo Lévinas e sua família emigrado para Kharkov na Ucrânia, com a expectativa de retornar com o fim da guerra. Em 1920 Lévinas e sua família regressaram para Lituânia, e mais tarde foi para França a fim de dar continuidade aos seus estudos, concretamente na Universidade de Estrasburgo, onde iniciou a vida universitária com interesse na filosofia devido a influência que tivera da literatura russa, de autores como: Púschkin, Gótol, Tólstoi e sobre tudo de Fiódor Dostoiévski, dada a sua preocupação com as coisas fundamentais, pela inquietude, pelo essencial, pela inquietude religiosa e sobre tudo pela busca por um sentido da vida, esta que é uma das questões filosóficas se não a principal.

De acordo com Sousa (1999: 45), o labor filosófico de Lévinas foi desenvolvido em diversas obras sistemáticas e artigos científicos diversificados na sua temática, deixando-se marcar por uma profunda sensibilidade aos problemas humanos. Lévinas escreveu varias obras a destacar: *Da existência ao existente* (1947); *O tempo e Outro* (1948); *Totalidade e Infinito* (1961), *Humanismo de Outro homem* (1973), *Do outro modo que ser ou para além da essência* (1974); e a obra *Entre nós* (1991).

de Auschwitz e do Camboja. Estes são alguns dentre os vários nomes de acontecimentos bárbaros daquele século, que Lévinas alia à política desligada de toda ética.

Durante a ocorrência dos fenômenos supracitados, facilmente se podia acreditar na morte de Deus. “*A palavra de Nietzsche sobre a morte de Deus, não tomava, nos campos de extermínio, a significação de um facto quase empírico?*” (LÉVINAS, 2004: 136). Curiosamente, os acontecimentos da II Guerra Mundial tinham como objecto a destruição do povo escolhido de Deus, o povo judeu do qual Lévinas faz parte. O genocídio nazista do povo judeu é sem precedente na história judaica, mesmo fora dela. Povos inteiros foram mortos por razões horríveis como conquista do poder, de um território, da riqueza. Só para compreender a malignidade deste fenómeno, vejamos que os Albigenses morreram por sua fé, crendo até a morte que Deus tinha necessidade de mártires, os cristãos negros foram massacrados por causa de sua raça, capazes de encontrar conforto numa fé que não estava em questão; mais de um milhão de crianças judaicas foram massacradas por razões que não tinham nada a ver com a fé, por isso eram inocentes.

Os horrores nazistas, acima de toda motivação, tiveram um significado de ódio pelo Outro homem reduzido a um objecto e alvo de aniquilação:

pela primeira vez na história, sem dúvida o ser humano não valia nada. Não havia um inimigo a combater, um prisioneiro para trocar; havia um objecto a ser destruído. Pois não foi por ódio dessa ou daquela qualidade, dessa ou daquela diferença, mas por ódio ao outro homem que se pôde concretizar desprezando toda moral e toda lei, o horror nazista (POIRIE, 2007: 17).

A justificação racional e religiosa do sofrimento do Outro e de toda inumanidade levada a cabo sobre ele seria fonte de toda imoralidade. Mas, a atitude correcta e humana seria acusar-se desta inumanidade, o que coincidiria com a mais profunda aventura da subjectividade, sua intimidade última. Isto desvela um convite de Lévinas a todo ser humano à responsabilidade ética, que seria a substituição pelo Outro ao invés de abandonar o mundo ao sofrimento inútil, deixando-o entregue á fatalidade política. Este convite mostra que a relação inter-humana, propriamente dita, não está numa simples coexistência, numa comunidade de envolvimento comercial ou noutro elemento intermediário, como em Heidegger, mas numa não indiferença de uns para com os outros, que seria a própria humanidade do homem, o sentido do humano.

2. Influências Filosóficas de Emmanuel Lévinas

No campo da filosofia, Emmanuel Lévinas recebeu influência de muitos autores como Franz Rosenzweig no que concerne a crítica da categoria de totalidade, tema central da obra *Totalidade e Infinito*, que se refere à síntese do saber levada a cabo não somente por Hegel, mas também, pela maior parte de toda tradição filosófica ocidental que a partir de Aristóteles reconhece que por natureza o intelecto humano aspira ao saber. Para Jaqueline Russ (1999: 70), Rosenzweig, autor do livro *A Estreala da Redenção*, desfaz a totalidade e abre uma via inteiramente outra na busca do sentido. O mesmo autor, também é reconhecido na abordagem da temática do tempo, descrita por ele numa conjuntura bíblica da criação como passado, revelação como presente e futuro como redenção. Nesta temática, não se deve esquecer da influência de Henri Bergson, que fala do tempo como duração sob modalidades de *elan vital*² e amor ao próximo que Lévinas de chama a- Deus.

Platão será referido em várias temáticas, sendo a principal aquela que fala sobre o Bem que na forma platônica está além do ser. Lévinas, também aborda sobre várias categorias como ideia do infinito, responsabilidade, metafísica, de Outro modo que ser, a relação com o Outro colocando-a fora de todo o saber. A noção de transcendência usada por Lévinas é tomada do filósofo Jean Wahl. A noção da ideia de infinito provém das *Meditações Metafísicas* de René Descartes a qual traduz a relação entre o finito e o infinito, onde o primeiro recebe a ideia do segundo. Mas esta relação não se reduz ao conhecimento do infinito pelo finito, pois este ultrapassa toda a ideia que ele coloca no finito. Por isso que, a ideia do infinito é desejo: pensamento que vai além do seu objecto.

2.1. A subjectividade como consciência em Edmund Husserl

Edmund Husserl é o pai da fenomenologia contemporânea, uma corrente que conquistou uma boa parte de filósofos da nossa era, a título de exemplo: Martin Heidegger, Merleau-Ponty, Jean Paul Sartre, Paul Ricoeur e o próprio Lévinas que confessara que Husserl está na origem dos seus escritos. Ao lermos o pensamento filosófico de Lévinas, certamente entendemos que para o nosso filósofo a fenomenologia descreve aquilo que aparece, o que se expõe no mundo que, como tal é iluminado.

² Princípio que explica o surgimento e a evolução da vida na sua complexidade.

Na fenomenologia reconhece-se o primado da consciência como intencionalidade, que se define através da expressão: “*toda consciência é consciência de alguma coisa*” (HUSSEL, 2012: 29). A relação entre a consciência e a realidade não é mais pensada como encontro do ser com algo que lhe seria radicalmente distinto e que teria de se submeter às suas necessidades, pois o ser comanda as suas maneiras de ser. A essência do ser é uma exposição em um mundo de luz, uma posição do ente sobre um terreno inabalável, que é a terra, o que nas palavras de Pascal seria o meu lugar ao sol.

A intencionalidade da consciência está ligada à representação que significa conhecimento, pelo facto de realizar a presença do ser. Portanto, a consciência como intencionalidade, faz e refaz a presença das coisas ao sujeito cognoscente. “*Toda a obra husserliana [...] consiste em entender como abstração a noção do em-si separado do jogo intencional em que ela é vivida*” (LÉVINAS, 2004: 102). Isso significa que a intencionalidade refere-se a concretização da consciência. Esta só pode ser ela mesma enquanto se referir a presença do objecto nela.

A acessibilidade das coisas à alma como consciência é notória. A representação como obra da intencionalidade é o próprio modo para que o que é exterior e distante se entregue e signifique como dado. Deste modo, a manifestação das coisas à consciência possibilita a sua própria apreensão. Esta presença da realidade no sujeito não é um simples estar-aí, mas o nascimento do sentido. Este não se concebe sem a entrada das coisas na esfera do Mesmo (consciência), sem interiorização que é um estar junto às coisas e em confusão com elas. Neste contexto, a realidade é, simultaneamente transcendente – enquanto empírica – e imanente – enquanto redutível à sua representação na consciência.

O sujeito do conhecimento pensa à sua medida, visto que, alcança o objecto pensado, é nisto que há uma satisfação do sujeito, como se o visado fosse algo que lhe faltava. O movimento da subjectividade cognoscente chega ao fim ao alcançar o seu alvo e o sujeito encontra-se em repouso, tranquilo e seguro de si, sem nada que o possa abalar em sua esfera da reunião dos entes, cuja alteridade é sobrepujada com a redução do objecto ao seu sentido intencional. Nesta absorção do sujeito pelo objecto ocorre um retorno de uma existência anónima. O sujeito “*se absorve no objecto ao ponto de aí perder a sua alma e seu nome, daí tornar-se mudo e anónimo*” (LÉVINAS, 2004: 119). A absorção do sujeito no objecto significa que ele é despersonalizado pelo facto do mesmo de ressaltar o objecto que ele procurava. A procura ao chegar ao fim estabelece uma presença universal do mundo procurado.

O não repouso, a inquietude em que a segurança do sujeito é questionada são entendidas a partir da sua referência à satisfação, ou seja, a partir da certeza do conhecimento alcançada na evidência. Contudo, a insatisfação não tem somente uma interpretação negativa como se fosse privação, dado que ela remete à transcendência que se descreve pela atitude e exigências éticas. “*É a razão dominação em que a resistência do ente como tal é superada, não por um apelo a esta resistência mesma, mas como que por um ardil de caçador que apanha o que o ente comporta de forte e irreduzível a partir de suas fraquezas ...?*” (LÉVINAS, 2004: 30). Aqui, Lévinas dá entender que o exercício da razão não é poder, e o conhecimento racional enquanto redução da alteridade á nossa ideia, através do objecto pensado que se encontra na consciência, comporta uma violência quando se refere ao Outro. Porque a relação com o absolutamente Outro só pode ser pacífica para que ele seja reconhecido como tal.

Face a tudo o que foi acima exposto, Emmanuel Lévinas coloca a seguinte questão: O psiquismo exaure-se ao desdobrar a energia da essência, da posição dos entes? Aqui a palavra psiquismo refere-se ao movimento da alma, isto é, à espiritualidade do espírito. E a questão subentende que há outra significação da alma, que o espírito não tem de ser interpretado, somente em termos de consciência munida de saberes, porquanto, existe outro modo de aceder à realidade. Certamente, o que realmente interessa a Lévinas não é toda a realidade, e sim o homem como ente por excelência, que é acessível na proximidade diferente da interiorização do Outro pela consciência. Ora, este novo estágio remete à transformação da subjectividade ontológica caracterizada pela compreensão do ser, em subjectividade ética da responsabilidade. A tematização do nascimento desta subjectividade tem de ser procurada no livro *Da existência ao existente*. Porém, é necessário, antes de mais verificar se a ontologia fenomenológica de Martin Heidegger supera ou não a redução da alma e da humanidade à consciência.

Não se deve esquecer, no entanto, as consequências das contradições do conhecimento que têm a ver com a necessidade da objectividade do saber construído primeiramente na esfera monádica do Eu. O Outro também interessa a Husserl mesmo que tal interesse esteja ligado não à preocupação com o homem, mas sim, com a necessidade da explicitação do sentido.

2.2. A denúncia da subjectividade por Heidegger e pelas ciências humanas

A filosofia de Martin Heidegger pode à primeira vista parecer como desdenhosa do intelecto, ou seja, ser vista como anti-intelectualista. O intelectualismo ou o psicologismo ao qual

Heidegger se opõe era visto, por exemplo por Husserl como um lugar do nascimento do sentido ou do ser. O anti-psicologismo heideggeriano conduz à denúncia do mundo interior, referido a partir de noções como sujeito, consciência, Eu, psiquismo, alma como constitutivas da essência do homem. A filosofia de Heidegger vincula a noção de subjectividade transcendental, que ainda se encontra na fenomenologia de Husserl, com a metafísica europeia, que consistiria na defesa da possibilidade de se encerrar em si e de se separar do ser, de ir ao ser a partir de dentro, como na famosa *epoché* fenomenológica e no cogito cartesiano.

Na ontologia fenomenológica o processo de ser reflecte um sentido que não tem nada a ver com o sujeito, que não exprime nada que seja interior. A essência do ser é manifestação, não numa interioridade

e ainda que precise do homem como guarda do ser, mas expansão num lugar, num mundo. “...mensageiro do ser o homem não exprime nenhum foro íntimo. Mantendo-se na abertura do ser [...] o homem diz o ser” (LÉVINAS, 2012: 96). O enclausuramento monádico do sujeito como consciência, como vida psíquica é visto como esquecimento do ser e não exprime a autenticidade do ser humano.

A contestação da subjectividade é feita não somente por Heidegger, mas também, pelas ciências humanas. Estas e Heidegger desembocam, quer no triunfo da inteligibilidade matemática, recalcando na ideologia o sujeito, quer no enraizamento do homem no ser, do qual seria o mensageiro e poeta. Perante essa crítica Emmanuel Lévinas, questiona se a subjectividade se perderá única e simplesmente entre as coisas ou na matéria? Ela não significará precisamente por sua incapacidade de enclausurar-se a partir de dentro?

A contribuição essencial da ontologia de Heidegger pode parecer na sua oposição ao intelectualismo clássico. Para essa filosofia, compreender o instrumento não consiste em vê-lo, mas em saber manejá-lo; compreender nossa situação no real não é defini-la, mas encontrar-se numa disposição afectiva; quer dizer, é existir. Isto parece indicar uma ruptura com a estrutura teórica do pensamento ocidental. De facto “É necessário que ocorra previamente uma deficiência do a fazer que se ocupa do mundo para que torna possível o conhecimento como determinação observadora de algo simplesmente dado” (HEIDEGGER, 2005: 100). Com estas palavras, Martin Heidegger mostra que a atitude primordial para com as coisas não é teoria, mas sim prática. Esta é o modo adequado de o homem se ocupar com o mundo e tal ocupação é uma modalidade do conhecimento, o que amplia o significado deste termo.

O pensamento não é mais contemplação, mas um engajamento, um estar englobado no que se pensa, o que constitui o acontecimento essencial do ser-no-mundo. A sua relação com as coisas não é um conhecimento no sentido de uma determinação observadora, mas um manejo de instrumentos, uma manipulação do manual. Porém, este tipo de relação ainda se chama compreensão, e como faz notar Gadamer (2003: 41) o verbo compreender em Heidegger é tomado no sentido de capacidade para desempenhar uma tarefa no nível prático. Não obstante, o facto de Heidegger manter a palavra compreensão para se referir a vínculos que não mais se reduzem a simples pensamentos, faz reviver a estrutura sujeito-objecto à qual a relação intencional de compreensão se refere. Todo ente é remetido à ontologia como compreensão do ser, a sua abertura à inteligibilidade significa o seu próprio ser como se ele existisse num circuito de inteligência. Neste sentido, Heidegger é continuador da tradição filosófica ocidental que privilegia o conhecimento na relação com a exterioridade.

3. A Subjectividade ética em *da existência ao existente*: da posição a deposição

A visão de Lévinas sobre a subjectividade, percorreu três grandes momentos: o primeiro diz respeito a descrição da existência anónima; a passagem da existência ao existente e por fim o nascimento do sujeito ético.

A lembrança do horror de uma existência não assumida pelos entes sempre acompanhou as reflexões filosóficas de Emmanuel Lévinas, o que se pode verificar em obras como: *da existência ao existente*; *Totalidade e infinito*; *Ética e infinito*; *De Outro modo que ser*. No entanto, é na primeira obra que tal situação é tematizada de forma directa. O nome dado à existência sem existente, ser impessoal ou neutro para falar como Maurice Blanchot, é *há*. Este surge quando as nossas relações com o mundo ficam interrompidas, o que, porém, não pode ser confundido com a morte que para Heidegger seria o fim de toda e qualquer possibilidade ou, em outras palavras: nada, cuja modalidade de compreensão seria angústia. Ademais, o *há* não é o Eu puro husserliano ao qual se chega a partir da redução fenomenológica.

O *há* não é o nada contrário ao ser, mas também, não indica algo concreto, é o ser de ninguém no qual o Eu encontra-se despersonalizado, isto é, desprovido de uma intencionalidade que assumiria o ser. O evento anónimo do ser domina os entes e não cessa de exercer o seu poder de neutralização, a não ser que se conceba em algum instante de seu acontecimento uma hipóstase, o que seria positivo a julgar pelo não-senso do anonimato. Ora, o que foi dito até

aqui não passa de uma introdução, portanto, é necessário que desde já se aborde de perto as situações concretas da produção desse fenómeno: a *noite* e a *insónia*.

A corrente anónima do ser invade e submerge todo o sujeito, quer seja pessoa, ou coisa. Essa corrente é uma exclusão absoluta da luz, por isso não há experiência alguma que ocorre nela. O que acontece é uma dissolução completa das formas como numa escuridão da noite. Contudo, a noite escura não se descreve como uma ausência do ser, e sim como uma presença pura e inevitável, mesmo que nela não se lide com algum ente. Apesar disso, ela é logicamente sem sentido: é simultaneamente ausência-presença. É ausência pois não permite a manifestação de algo determinado e é presença pura porque o facto de que há alguma coisa está sempre aberto, mesmo que nada venha ao encontro, nada responda, mesmo que não haja discurso. “*O desaparecimento das coisas e do sujeito remete ao próprio facto do ser. Este permanece um campo de forças que não pertence a ninguém, mas como universal, isto é, ser em geral*” (LÉVINAS, 1998: 69). É a questão do ser impessoal que aqui se refere, no qual há um desaparecimento do sujeito. Portanto, o que resta após esse desaparecimento não é senão o próprio facto da existência.

A escuridão preenche o espaço noturno como um conteúdo. O espaço não é mais um receptáculo das coisas iluminadas e entregues à acção de um sujeito. Nessa situação, dificilmente se pode falar de continuidade do espaço, pois os seus pontos não têm relação alguma uns com os outros como no espaço iluminado. A escuridão conduz as coisas ao ser indeterminado e anónimo.

O *há* é um horror que pode ser experimentado numa escuridão como uma ameaça indeterminada do espaço desligado de sua função de receptáculo de objectos. Esse horror despoja a consciência de sua subjectividade, de sua particularidade de ente, ou de sua existência privada. Nesse despojamento a subjectividade não é lançada ao inconsciente, mas entra numa vigilância impessoal que deverá ser abordada através do fenómeno da insónia. “*A vigília é anónima: não há minha vigília da noite, na insónia – é a própria noite que vela. Vela-se nessa vigília anónima em que estou inteiramente exposto ao ser, todos os pensamentos que preenchem minha insónia, estão suspensos a nada. Eles não possuem suporte*” (LÉVINAS, 1998: 80). A vigília é absolutamente vazia de objectos, ela é tão anónima quanto a própria noite. A vigília da insónia, que mantém abertos nossos olhos, não tem sujeito, é o próprio retorno da presença no vazio deixado pela ausência dos entes; não o retorno de alguma coisa, mas do próprio facto de que há algo; é o despertar do *há* no seio da negação, a infabilidade do ser em

que jamais se relaxa a obra de ser. O Eu é levado pela factalidade do ser, o que significa a ausência de um dentro e um fora. O dentro refere-se à interioridade do sujeito e o fora à exterioridade dos objectos. Portanto, o *há* alcança tanto as coisas, quanto a consciência.

O anonimato da vigília da insónia consiste na ausência de sonolência. No entanto, “*quando Jonas, da Bíblia – herói da evasão impossível, invocador do nada e da morte – constata no meio dos elementos desencadeados o fracasso de sua fuga e a fatalidade de sua missão, ele desce ao porão do navio e adormece*” (LÉVINAS, 1998: 83). A consciência é uma parte da vigília, ela comporta um abrigo contra esse ser perseverante. A consciência do sujeito, por causa do seu poder de sono e de inconsciência, é a própria ruptura da insónia do ser anónimo, a possibilidade de suspender o *há* refugiando-se em si para retirar-se do ser impessoal. Deste modo, a consciência escapa do *há* por sua possibilidade de esquecê-lo e de suspendê-lo, por sua possibilidade de dormir.

A inconsciência é o recurso da consciência contra si mesma quando esta se cansa. Em sua referência a objectos a consciência se descreve como uma saída numa profundidade subjacente ela é o facto de que o ser impessoal pode tornar-se um pensamento apesar da insónia, e acender-se ou apagar-se, escapar-se de si: a cabeça recai sobre os ombros e o sujeito adormece. Uma vez que o acto de dormir faz-se num lugar, então a irrupção da consciência acontece a partir do repouso, que é uma relação com o lugar, por isso, se chama posição ou hipóstase. A antítese desta, significa a destruição do sujeito, a sua desintegração como acontece na existência anónima do *há*.

De acordo com Lévinas (1998: 87) a relação da consciência com o lugar não é conhecimento, mas o próprio facto de que a consciência é origem, de que ela parte de si mesma, ou seja, ela é existente. Ao levantar-se do sono o sujeito torna-se dono de tudo o que o embarça, ele assume a existência e os seus conteúdos tornam-se estados. Ora, o existente que domina a existência porque se tornou o seu atributo é, também, dominado por ela porque o ser torna-se um fardo a carregar.

A actividade do sujeito emergente manifesta-se como ser num mundo em que a intenção lhe é esquecimento de si na luz e no desejo das coisas. Neste contexto, o sujeito como consciência, mantém uma relação cognoscitiva com o mundo, porém, apesar de sua ocupação com as coisas ele permanece solitário como o definitivo do acorrentamento de um Eu à sua própria intimidade. Ele está sempre acorrentado à existência que assumiu, o que significa a sua autorreferencialidade.

A solidão do sujeito no acto do conhecimento está ligado ao modo como as coisas tornam-se significativas. No conhecimento, as coisas tomam sentido a partir da consciência como algo emprestado por ela, como doação. Isto deve-se ao facto de que o objecto se dá ao sujeito que o encontra como se tivesse sido inteiramente determinado por ele por causa da sua adequação ao pensamento.

O acto de abordar o Outrem não se justifica por si mesmo, pois, ontologicamente é o evento da mais radical ruptura das próprias categorias do Eu. É para o Eu estar algures e não em si mesmo, o que corresponde a não ser uma existência definitiva. Essa ruptura não é o fim do Eu ou aniquilação da subjectividade, mas a deposição da sua soberania, uma reviravolta a partir do rosto de Outrem, uma transformação da sua natureza a qual importava o seu próprio ser, nascimento do sujeito ético. “...*deposição pelo eu de sua soberania de eu sob sua forma modalidade de eu detestável, significa, mas também, provavelmente a própria espiritualidade da alma...*” (LÉVINAS, 2004: 197) A deposição é o próprio nascimento do humano por detrás da perseverança ontológica que se produz na vida dos indivíduos humanos ao lutarem pela existência. Ela significa, também a suspensão da prioridade que o sujeito tem no ser, prioridade esta, que é negadora de toda alteridade e faz do sujeito alguém indiferente ao sofrimento do Outro.

CAPÍTULO II: A NATUREZA DA RESPONSABILIDADE: O ROSTO COMO ORIGEM DA ÉTICA EM EMMANUEL LÉVINAS

O presente capítulo tem como objectivo discutir a natureza da responsabilidade em Lévinas. Esta tarefa não pode ser feita sem uma referência ao rosto, daí que o primeiro ponto fala sobre o rosto como apresentação do Outro. O rosto apresenta-se como o lugar do nascimento da responsabilidade. Mas, falar do rosto, não é, exactamente, referir-se a um lugar, pois, ele significa o infinito, que não apresenta limites que possibilitariam a sua compreensão. Por isso, a responsabilidade tem uma natureza anárquica, isto é, não tem começo, pois, vem de um passado imemorial, o que constitui o seu próprio paradoxo.

1. O rosto como modo de apresentação do Outro

Dentre os termos fundamentais e mais significativos da ética da responsabilidade encontra-se o de rosto, aparentemente óbvio. Esta aparência é percebida, a partir da multidão de descrições que tentam esclarecer o termo. O rosto, apesar de ser um termo familiar pertencente à linguagem de nossas vivências diárias ultrapassa em muito o seu uso vulgar. Certamente, o rosto é o modo de apresentação do Outro e, como tal tem uma vertente puramente sensível: pele, testa, nariz, olhos e boca.

De acordo com Martin Buber (1974: 40), a grande melancolia do nosso destino é que cada Tu no mundo tem de se tornar uma coisa. O Tu se torna um objecto entre outros, talvez o mais nobre, mas ainda um deles, submisso à medida e à limitação. O facto é que na ética da alteridade, se me detenho na extracção da cor dos olhos e cabelos do Outro, isto é, se me limito na dimensão empírica do Outro não estou verdadeiramente abordando a ele. Com isto, não anunciamos algum desprezo pela sensibilidade, no entanto, esta tem a sua significação a partir da transcendência.

A presença sensível se dessensibiliza para deixar surgir directamente aquele que não se refere senão a si, um Tu, surgindo inevitavelmente atrás do homem conhecido. O rosto é uma dessensibilização e desmaterialização do dado sensível, um ser que se situa para além de todo atributo que teria de qualificá-lo ou reduzi-lo ao que tem de comum com outros seres e fazer dele um conceito.

A presença do rosto não é objecto de contemplação, porque o rosto se recusa a ser conteúdo de algum conhecimento e, neste contexto, ele é o que não pode ser englobado ou assimilado, o que está fora de todo o sistema que de acordo com Lyotard (1997: 10) tem como consequência maior a de fazer esquecer tudo o que lhe escapa, o que de certa forma acontece em nossas sociedades onde os homens se abordam como se lidassem com objectos. Se não for assim, como poderíamos entender as várias formas de violência perpetradas sobre o Outro?

O homem descrito como rosto não é o Outro de uma alteridade relativa como numa comparação de espécies que se excluem reciprocamente, mas que se colocam ainda na comunidade de um género. A alteridade de Outrem não depende de uma qualquer qualidade que o distinguiria de mim porque, caso contrário, isso implicaria uma anulação da alteridade.

O além do sensível, a transcendência é uma abstracção, que não é o contrário do concreto mas a sua significação original. A transcendência do rosto fixa-se pelo termo infinito do qual só se pode ter ideia sem que ele se reduza a ela. “*O infinito é uma alteridade inassimilável, diferença absoluta com relação a tudo o que se mostra, se sinaliza, se simboliza, se anuncia e se lembra – com relação a tudo o que se apresenta e por aí se “contemporiza” com o finito e o mesmo*” (LÉVINAS, 2004: 89-90). A transcendência do rosto, significa ausência de um plano comum, não só no que se refere as qualidades físicas, mas também, ao próprio horizonte do mundo da manifestação das mesmas. Ademais, a transcendência do rosto é, por um lado, a sua nudez e, por outro, a sua autoridade. A nudez do rosto se prolonga na indigência, pobreza e fome, na falta de recursos da vida. O ser que se apresenta no rosto vem de uma dimensão da transcendência e se apresenta como estrangeiro sem se opor a mim.

O rosto revela a fraqueza do Outro e a sua exposição à morte, por isso que é, sempre de certa forma, uma excitação ao assassinato, tentação de ir até ao fim e negligenciar completamente a Outrem. Mas, também o rosto significa o infinito que provém de uma dimensão de altura. O infinito ordena ao sujeito a palavra de Deus: *Tu não matarás*, que é a própria alteridade do rosto.

2. A relação com o Outro como responsabilidade: proximidade e desejo

Existem duas atitudes do sujeito perante o rosto: negação e afirmação. Numa primeira fase Lévinas (2008: *passim*) descreve a negação do Outro como consistindo na violência. Esta exerce-se sob forma de conhecimento, corrupção e captação concretizada, por exemplo, pelos

sequestros. Este tipo de violência é parcial, e esta parcialidade consiste no facto do Outro, sem desaparecer, se encontra no campo dos meus poderes e depende de mim, o que é uma negação da sua independência. Na segunda fase o filósofo descreve a negação como assassinio, que é uma negação total. O Outro é aquele que posso querer matar, pois é um ser que resiste aos meus poderes.

A segunda atitude perante o rosto é a modalidade positiva da relação com Outro que se produz numa situação concreta chamada de frente-a-frente ou face-a-face, que toda a filosofia na sua preocupação com a verdade não devia ignorar. A verdade não pode ser uma obra de um sujeito isolado. Ademais o próprio Lévinas sustenta que a filosofia são os filósofos na sua intriga intersubjectiva, na qual ninguém é permitido a falta de rigor. A condição da verdade é a proposição ou expressão do Outro que acolhemos na relação do face-a-face.

O Outro é reconhecido a partir do face-a-face, sem que isso signifique submissão, o que anularia a dignidade do sujeito pela qual o reconhecimento tem valor. O reconhecimento é uma afirmação: frente-a-frente já não posso negar o apelo do Outro que me olha. “*O face-a-face é assim uma impossibilidade de negar, uma negação da negação*” (LÉVINAS, 2004: 61). Com a estrutura do face-a-face Lévinas não pretende defender a contemplação do Outro, pois reduzido a suas qualidades sensíveis, Outrem se torna um objecto. A estrutura significa uma conjuntura linguística, na qual o Outro significa como interlocutor. Este não é objecto de representação, mas fora do conceito ele é invocado como pessoa: o frente-a-frente é a humanização do Outro. No entanto, é nesta estrutura que a preocupação filosófica com conhecimento se reconhece.

A interpretação da proximidade produzida pelo face-a-face falharia se reduzisse esta situação num acontecimento espacial. “*Na proximidade, o sujeito está implicado de uma forma que não se reduz ao sentido espacial...*” (LÉVINAS, 2011: 99). A proximidade ultrapassa o estado de repouso do sujeito em um lugar e se produz concretamente como inquietação do Eu pelo Outro como perturbação do sujeito que repousa num lugar. Nesta inquietação a proximidade aprofunda-se cada vez mais e é atitude de um sujeito. Ela alcança o seu ápice como essa inquietação, verdadeira forma de dizer Tu, falar a segunda pessoa, inquietar-se pela sua saúde.

Na inquietação da proximidade o sujeito esquece-se da reciprocidade como no amor que não espera partilha. “*Nesta não-reciprocidade, neste não pensar nisso, anuncia-se [...] um-para-outro, relação em sentido único que não regressa, sobre forma alguma, ao seu ponto de partida...*” (LÉVINAS, 2011: 111). A modalidade existencial um-para-Outro consiste em

dirigir-se ao Outro sem se preocupar com a reversibilidade do movimento. Em outras palavras o ser-para-o-Outro consiste em aproximar-se ao Outro de tal maneira que, para lá de todas as relações recíprocas, que não deixam de se estabelecer entre Eu e o próximo: Eu realizo sempre um passo a mais em direção a ele. Isso só é possível se tal atitude for responsabilidade, pois nesta, o sujeito tem uma resposta sempre a mais a dar, o que exige uma generosidade radical de movimento que no sujeito vai à direção do Outro, por conseguinte, uma ingratidão do Outro, dado que a gratidão seria o retorno do movimento a sua origem. Aqui, a ingratidão do Outro não é algo sempre esperado, mas uma possibilidade que não pode anular as exigências éticas que o sujeito tem perante o Outro.

A falta da preocupação com a reciprocidade é a coisa principal que distingue Lévinas de Martin Buber. Este é um dos filósofos contemporâneos que mais se preocupou com o mal que assola a humanidade. Neste contexto o autor escreveu a obra intitulada *Eu-Tu* (1974), que começa com distinção das relações entre o homem e as coisas traduzidas pela palavra princípio Eu-Isso, dominada pela experiência enquanto conhecimento e exploração das relações com o Outro homem, traduzidas pela palavra princípio Eu-Tu, em que há relação propriamente dita designada as vezes como amor e responsabilidade. A relação com um Tu é concebida como sendo recíproca. “ *Relação é reciprocidade. Meu Tu actua sobre mim assim como Eu actuo sobre ele*” (BUBER, 1974: 39). É neste contexto que podemos reconhecer, como o próprio Buber, por exemplo, a actividade do ensino e a leitura dos livros: nossos alunos nos formam, nossas obras nos edificam.

A não reciprocidade, tem um sentido ainda mais profundo, e sobre isto, o filósofo lituano prossegue com uma inspiração nietzschiana afirmando que há uma vulgaridade e baixeza numa acção que só se concebe para a vida presente. Mas há uma nobreza muito grande numa acção que se liberta do presente. E é esta regra que deve guiar os seres humanos nos momentos de guerra, de violência política em que alguns homens parecem ocupar o centro do ser. Isto coincide com o que Comte-Sponville (1999: 50) entende sobre a generosidade fazendo-a surgir no cruzamento entre a magnanimidade e a liberalidade. Será uma simples coincidência? Certamente que não, pois a generosidade concretiza a responsabilidade pelo Outro.

A proximidade não se produz sobre forma de conhecimento, como consciência que um ser tomasse de Outrem que ele estimasse como próximo, enquanto este se encontraria sobre os seus olhos ou ao seu alcance, e enquanto lhe fosse possível apoderar-se dele, entreter-se com ele na reciprocidade do apertar de mãos, da colaboração, do comércio e da conversação. A consciência

terá já perdido assim, a proximidade propriamente dita, assim como terá já esquecido a subjectividade que precede o saber. A proximidade não está no saber onde estas relações com o próximo se mostram, e sim na não-indiferença de uns para com os outros.

Na obsessão o ser se inverte em substituição na possibilidade do dom, isto é, da generosidade que não se efectua fora das coisas possuídas, porquanto a relação com Outro não é uma confrontação de dois seres que se afastam do material.

3. O paradoxo da responsabilidade pelo Outro

A descrição da responsabilidade é o momento oportuno para se abordar as mais radicais significações da crítica de Lévinas ao primado do conhecimento. As motivações fundamentais desta crítica são apresentadas pelo filósofo nos seguintes termos:

... aparece em Husserl [...] um privilegio do teórico, privilégio da representação, do saber, e, conseqüentemente do sentido ontológico do ser. E isto, apesar de todas sugestões opostas que se pode igualmente derivar de sua obra: Intencionalidade não teórica, teoria da *lebenswelt* (do mundo da vida), [...]. Aí – mas também nos acontecimentos que se desenrolaram de 1933 à 1945, e que o saber não soube nem evitar nem compreender – está a razão pela qual minha reflexão se afasta das últimas posições da filosofia transcendental de Husserl ou, ao menos, de suas formulações (LÉVINAS, 2004: 166).

Na transcrição acima, as palavras teóricas e representação, referem-se à relação do conhecimento que em Husserl ocupa um lugar crucial e em Heidegger é transformada em uma relação ontológica que tem como base a palavra compreensão. Porém, Husserl as vezes pareciam abandonar o privilégio da relação do conhecimento ao falar da intencionalidade não teórica e do mundo da vida. Lévinas, convencido de que Husserl nunca abandonou a relação de representação, questiona o facto de o saber e não ter evitado a II Guerra Mundial.

No conhecimento o sujeito não está, verdadeiramente, em relação com o Outro, pelo facto de reduzir o Outro ao mesmo e, em última instância, o Outro aparece como produto do sujeito. A descrição detalhada dessa redução encontra-se no primeiro capítulo. Será que a responsabilidade poderá ultrapassar os limites do conhecimento? A resposta a essa questão pode começar com a afirmação de Hans Jonas (2006: 175) de que o primeiro objecto da

responsabilidade são os outros homens. Esta ideia é defendida em, quase todos os escritos filosóficos de Lévinas, daí a pertinência do termo alteridade.

A frequente distinção entre a responsabilidade e a relação do conhecimento é um esforço para ultrapassar os limites e artimanhas do saber. Neste âmbito a subjectividade é entendida de outro modo que o de conhecimento, uma vez que a responsabilidade pelo Outro é levada a cabo por um sujeito. Porém, este já não é entendido no sentido generalizado como um conceito de Eu, e sim alguém que fala concretamente na primeira pessoa do singular (eu) significando um eis me aqui, numa entrega total ao serviço do Outro, numa exposição sem reserva. Nesta exposição o sujeito é estrangeiro em si, não estando em sua casa e a responsabilidade é um movimento que sempre falha o regresso a si: o Eu não é mais um para-si, e sim um para-o-Outro, obsessão pelo Outro, ou seja, fraternidade humana, significando que cada um é guardião do seu irmão, o que Caim, filho de Adão e Eva não sabia, pois respondeu a Deus que ele não era guarda do seu irmão.

A crítica sobre o privilégio do conhecimento é endereçada não somente a Husserl, mas a quase toda filosofia ocidental, que tem o pensamento de Hegel como o momento auge. *“Porque o sentido do nosso propósito consiste em contestar a inextirpável convicção de toda a filosofia de que o conhecimento objectivo é a ultima relação de transcendência, de que Outrem – mesmo que diferente das coisas deve ser objectivamente conhecido”* (LÉVINAS, 2008: 79). Aqui podemos compreender que Lévinas supõe a inadequação da representação ao acolhimento do Outro. Este, sendo diferente das coisas não poderia ser englobado pelo conhecimento ao qual resiste, eticamente, através do seu rosto.

A acusação do privilégio de conhecimento feita a Plotino tem como base o conceito de unidade que caracteriza esta tradição saída de Platão. Nem mesmo Heidegger escapa à crítica, tendo radicalizado a noção de compreensão, muito menos Hegel o defensor do saber absoluto e contesta que haja uma roptura radical entre a subjectividade e o cognoscível. Daí se caminha para uma concepção da subjectividade adequada para esta oposição, que no último ponto do primeiro capítulo deste trabalho se mostrou o seu nascimento temático nos escritos do nosso filósofo.

A subjectividade está estruturada como o Outro no Mesmo, mas segundo um modo diferente da consciência. Esta é sempre correlativa da representação do ser. Além disso, a subjectividade

está estruturada como o Outro no Mesmo de um modo diferente daquele da presença de interlocutores num, diálogo onde estão de acordo um com o Outro. A modalidade existencial Outro-no-Mesmo significa inquietação do Mesmo pelo Outro, fidelidade do Mesmo ao Outro, impondo-se antes de qualquer exibição do Outro, afecção pelo Outro que eu não conheço e que não poderia ser justificação de nenhuma identidade. Esta fidelidade é descrita como responsabilidade do Mesmo pelo Outro, como resposta à proximidade anterior à qualquer questão.

A subjectividade, antes de ser consciência de alguma coisa é, imediatamente responsabilidade. Essa anterioridade significa um passado irreduzível ao presente, um passado sem referência à identidade do sujeito assegurado de seu direito a tudo. Uma anterioridade de algo que jamais foi e, nem falta do sujeito, nem, o seu feito e que jamais esteve em seu poder ou liberdade. É uma anterioridade de uma ética de responsabilidade que lhe é ordenada sem sua participação intencional à história da humanidade e ao passado dos outros homens. Apesar de tudo, o passado da responsabilidade lhe diz respeito, é seu assunto fora de toda a memória. Assim, nesta anterioridade a responsabilidade por Outrem não equivale ao pensamento que remonta à ideia outrora dada ao sujeito e por ele reencontrada.

O rosto de Outrem concerne ao sujeito sem que a responsabilidade que ele ordena o permita remontar a presença do ente que seria a fonte deste mandamento. Aqui, não se trata de receber uma ordem, primeiro percebida e depois obedecida por decisão própria no acto de vontade. Desta maneira,

a submissão da obediência precede, nesta proximidade do rosto, o entendimento da ordem. [...] o que mede ou atesta a extrema urgência do mandamento em que se adiam para sempre as exigências da dedução que o “eu penso” poderia levantar, ao tomar conhecimento da ordem. Urgência pela qual o imperativo é, “cessada todas as coisas”, categórico e submissão irreversível... (LÉVINAS, 2004: 201-202).

A urgência do novo imperativo categórico: Tu és responsável pelos outros que deriva do Tu não matarás, faz com que, sem deliberação o sujeito tenha que responder por Outrem. E isso, significa a gratuidade, desinteresse ou não reciprocidade. Este tipo de resposta já se subtende na saudação, por exemplo, no bom dia e no até logo. Esta submissão que precede o

entendimento, é inspiração que rompe com o intelectualismo do saber. A inspiração ordena uma bondade que arranca o sujeito do seu irresistível retorno a si, da sua perseverança ontológica. Ela vem do além, do infinito, concretização da ideia do infinito da terceira meditação metafísica de Descartes. A ideia do infinito é um pensamento cuja sabedoria concreta na obediência ao mandamento as obras de Lévinas procuram clarificar.

A subjectividade não existe sem esta incumbência de encarregar-se pelo Outro, tal como não se pode conceber o Outro sem que se refira a ele como alguém por quem se é responsável. Nesta incumbência o sujeito se coloca no lugar do Outro, isto é, acusa-se do mal e da dor do Outro.

Na responsabilidade a subjectividade revela-se incapacidade de se enclausurar a partir de dentro, o que significa abertura, disponibilidade e exposição aos outros. A acusação de si pelo mal do Outro faz-se meu sofrimento pelo sofrimento do Outro, mas segundo Lévinas (2012: 101) sofrer porque o Outro sofre não é outra coisa, senão ser responsável por ele, suportá-lo, sustentá-lo, consumir-se por ele.

A responsabilidade à qual o rosto ordena é indeclinável, sem escapatória por meio de alguma permuta. O sujeito é o único que pode carregar a responsabilidade pelos outros. Martin Heidegger (Ser e tempo) pensa a unicidade a partir da morte: cada um morre por si. Nisso o sujeito se mantém no mundo em relação com os outros, mas onde ninguém saberia morrer por outra pessoa. Esta autenticidade é de um ser egoísta que deriva da sua pertença a si.

Lévinas, sem querer defender o inautêntico, entrevem a autenticidade a partir da impermutabilidade do sujeito na responsabilidade por Outrem, que lhe incumbiria na própria percepção do Outrem. “*A unicidade me parece tomar sentido a partir da impermutabilidade que vem do eu ou ele e deriva da concretude de uma responsabilidade por outrem*” (LÉVINAS, 2004: 291). A impermutabilidade significa a impossibilidade de passar a responsabilidade para um Outro sujeito que se incumbiria por responder as necessidades do Outrem. Portanto, a impermutabilidade quer dizer que o Eu não pode transferir a sua responsabilidade, pois, ele é o único eleito para ser responsável sem nenhuma possibilidade de escapar. Mas, aqui a responsabilidade precede à percepção, como se ela já estivesse aí mais velha que o presente e, por isso, indeclinável de uma ordem estranha ao saber, como se desde toda a eternidade o Eu fosse o primeiro chamado a esta responsabilidade; impermutável e assim único e refém dos outros.

O autor de Ser e tempo ao tematizar a morte, radicaliza o egoísmo humano. Pelo contrário o nosso autor com a mesma tematização rompe com esse egoísmo na preocupação com exterioridade e faz da mortalidade do Outro seu assunto, que lhe convida através do rosto a uma responsabilidade sem fim. O convite para a responsabilidade é a própria alteridade de Outrem e é, em mim temor por tudo o que o meu existir corre o risco de cometer como violência e usurpação.

A responsabilidade é sem compromisso prévio de uma vontade livre de a escolher, ela é um dever que não pediu consentimento, vindo sem se propor a escolha, vindo como eleição. Mas de onde ela proveria? Aqui a questão onde, perde o seu sentido, pois a responsabilidade é sem origem, sem arché, ou seja, é anárquica, e isto é o porquê de ela não se resolver numa consciência ou saber. *“Bem antes da consciência e da escolha – antes que a criatura se reúna em presente e representação para se fazer essência – o homem aproxima-se do homem. Ele é tecido de responsabilidades”* (LÉVINAS, 2012: 105). O facto de ser obrigado a responsabilidade não tem começo, pois é inconvertível em representação. Ela descreve-se como vestígio de um passado imemorial. Mas a obrigação da responsabilidade pelo Outro não violenta o sujeito, visto que é obediência ao Bem, um valor único sem anti valor, ao qual é impossível escapar, mas quando apresentado ao sujeito não é nem escolhido, nem não escolhido e onde o sujeito é eleito. Deste modo, a relação com o Outro é bondade. Ora, ninguém é bom voluntariamente, mas também, ninguém é escravo do bem, pois a servidão é anulada pela bondade do bem que comanda o sujeito. Portanto, este reencontra a sua integridade.

A relação com Outro, com a responsabilidade não desemboca numa totalidade, num sistema, como na relação do conhecimento, mas, ela permanece desejo. Este conserva a incomensurabilidade do infinito.

O desejo é uma aspiração animada pelo desejável. Nasce a partir do seu "objecto", Por isso é revelação, diferentemente da necessidade que é um vazio da alma e por isso parte do sujeito.” O Desejo do Outro – a socialidade - nasce num ser que não carece de nada, ou mas exactamente, nasce para além de tudo o eu lhe pode faltar ou satisfazer” (LÉVINAS, 1993: 49).

O absolutamente Outro não se incorpora na identidade do pensante para satisfazer o desejo, daí que este difere do desejo comumente concebido que se fundamenta na necessidade. Caso contrário, o desejo marcaria um ser indigente e incompleto. Assim ele coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria uma simples nostalgia. Mas, deste modo, nem se quer

suspeitaria o que é o verdadeiramente Outro. O desejável não apazigua o desejo, este nunca alcança a satisfação, mas é permanentemente suscitado pelo rosto.

A necessidade abre-se sobre um mundo que se entrega ao sujeito e acaba por retornar a si. Ela é o próprio retorno, ansiedade do sujeito por si, egoísmo, assimilação do mundo em vista da coincidência consigo, na busca da felicidade, essencialmente egoísta. Mas, o movimento do desejo não aspira a um retorno, e ao invés de me completar, questiona-me e esvazia-me, descobrindo-me novas possibilidades da vida.

CAPÍTULO III: ANÁLISE DA CONDIÇÃO MATERIAL DA RESPONSABILIDADE: O PAPEL DA PROPRIEDADE NA RELAÇÃO COM O OUTRO

O presente capítulo, analisa a condição material da relação de responsabilidade. Para tal, primeiro aborda a fruição como um momento necessário da separação requerida na relação com o Outro. Em seguida, apresenta a questão de propriedade na sua ligação com a casa para reconhecer como o lugar da relação com o Outro, e por fim, descreve o modo pelo qual, ocorre a ultrapassagem do egoísmo a partir da propriedade, sendo esta a condição para a consecução da relação ética de responsabilidade.

1. A relação do homem com os elementos da natureza como fruição

A relação com Outro descrita como responsabilidade não é uma confrontação de dois seres que se instalam no vácuo e se afastam do mundo material. A matéria é o próprio lugar do movimento em direção ao Outro, por isso, o sujeito responsável pelo Outro é de carne e osso, isto é, uma subjetividade incarnada, um homem concreto que pode ter fome e precisa alimentar-se e fazer uso das coisas do mundo. *“Quanto à significação própria do sensível ela deve descrever-se em termos de fruição que é um termo da proximidade. Esta é a significação do sensível”* (LÉVINAS, 2011: 82). A fruição se realiza pelo corpo, cuja essência é levar a cabo a posição³ do homem na terra.

A descrição da fruição começa com a identificação da proveniência dos recursos que sustentam a vida. O homem sabe muito bem onde buscar esse conteúdo. Este encontra-se disponível num meio como espaço, ar, terra, rua, caminho, cidade, mar. O meio a partir do qual as coisas nos chegam é um terreno comum que em sua essência não pode ser possuído por ninguém. Portanto, toda a relação ou posse se situa no âmbito deste meio chamado elemental. *“O navegador que utiliza o mar e o vento domina estes elementos, mais nem por isso os transforma em coisas”* (LÉVINAS, 2008: 115). Mas, por que o elemental não pode ser reduzido a coisa? A resposta é que as coisas se referem a posse ou propriedade, são móveis, podem ser levadas de um lugar ao outro. Fora desta referência, o material reduz-se a pura natureza, fonte impessoal das coisas e situa-se à margem do mundo humano.

³ Isso foi longamente tratado no primeiro capítulo, na página 16 e 17.

A relação do homem com o elemental chama-se mergulho. Ao mergulhar no elemental, o homem extrai os elementos destinados à fruição que é a relação última com a sua materialidade. A fruição abrange todas as relações com as coisas, porém ela não consiste apenas em pôr essa coisa em relação com o uso para o qual foi fabricado, mas também, em sofrer ou alegrar-se com esse exercício. *“Pode gostar-se da sua profissão, tirar prazer dos gestos materiais e das coisas que permitem levá-los a cabo. Pode transformar-se em desporto a maldição do trabalho”* (LÉVINAS, 2008: 117-118). Apesar da fruição ser definida como um acto de viver de alguma coisa, no entanto, aquilo de que se vive não é um simples objecto de representação, nem um meio de vida, nem uma finalidade da vida, pois, a sua existência não se esgota pelo esquematismo utilitarista que os define. Com isso, Lévinas conjectura a existência de algo a mais nas coisas de que a vida precisa. Isso significa um transbordamento da finalidade prevista na concepção das coisas.

A finalidade do uso das coisas marca a dependência do ser humano em relação a essas coisas que servem de meio de vida. Porém, o além da finalidade define a independência da fruição, pois os conteúdos da vida, nem sempre são indispensáveis para a manutenção da mesma. O que existe no além da finalidade das coisas é de uma ordem afectiva. Com isto, não se pretende dispensar a utilidade das coisas para a existência, contudo, elas são mais do que o estritamente necessário, sendo que, elas fazem a graça da vida.

A fruição consiste em pôr-se em relação a outra coisa diferente de nós, chamada alimento. *“A relação da vida com as próprias condições da sua vida torna-se alimento e conteúdo dessa vida”* (LÉVINAS, 2008: 98). O consumo dos alimentos é a alimentação da vida, e esta depende assim do que não é ela, tal dependência tem a sua contrapartida que acaba por anulá-la. Portanto, aquilo de que vivemos, não nos escraviza, antes é objecto da nossa fruição que vai até a satisfação.

A fruição é a dependência que se muda em soberania da felicidade essencialmente egoísta, é uma dependência feliz pois a necessidade é susceptível de satisfação, como um vazio que se preenche. A felicidade é feita de satisfação de todas as necessidades, por isso, estas não podem ser interpretadas como uma simples falta, porque o homem pode ser feliz com elas. *“...a felicidade é realização: está numa alma satisfeita e não numa alma que tenha extirpado as suas necessidades”* (LÉVINAS, 2008: 10). E assim sendo, a felicidade é pessoal e leva a cabo a separação do sujeito requerida na relação com o Outro.

2. O futuro incerto da fruição e o papel do trabalho

A impossibilidade de possuir a fonte dos elementos da fruição define o futuro desta relação. A indeterminação desse futuro traz insegurança à necessidade que deve ser satisfeita pelos elementos. O nome desta insegurança é indigência, visto que as incertezas do futuro da fruição devem-se ao facto do elemento dar-se, subtraindo-se. “*A fruição não tem segurança*” (LÉVINAS, 2008: 126). O elemento dilui-se no consumo ou na alimentação da vida. Ele não fornece garantia alguma e deste facto brota a incerteza dos tempos vindouros. Se não há garantia do instante feliz da fruição, se essa permanece uma possibilidade, então, tem que se reconhecer como limitada. A falta de garantia faz a soberania da fruição correr o risco de traição, pois o desconhecido futuro do elemento expulsa o homem da sua quietude. Eis que a insegurança perturba a fruição sem, no entanto, eliminá-la. “*A insegurança (...) é vivida na altura da fruição como a preocupação do amanhã*” (LÉVINAS, 2008: 133). Daí que se pode compreender todos os esforços do homem para garantir o seu futuro. A preocupação do amanhã coloca em causa o desperdício dos recursos da vida que não só suscita, o seu uso racional, como também as técnicas de sua produção e multiplicação.

O homem encontra no trabalho uma resposta à indigência trazida à vida pela incerteza do futuro. O desconhecido transforma-se em intervalo de tempo onde é possível a posse dos recursos pelo trabalho. Então, o homem impõe-se a fabricar coisas que vão garantir o seu futuro. Deste modo, “*... o homem tem nas suas mãos o remédio para os males e o remédio preexiste aos males*” (LÉVINAS, 2008: 130). Neste sentido, o trabalho é um adiamento perpétuo da escassez dos recursos da vida. A indústria conserva uma significação essencial, ela insere-se no âmbito da luta contra o nada do futuro do elemento, produzindo as coisas em grande escala.

3. A origem da propriedade: o trabalho e a morada

O homem mantém-se no mundo vindo de um espaço privado. Estas palavras que, certamente, são apresentadas a partir de Lévinas, suscitam, no entanto, a necessidade de uma leitura, de um outro filósofo que aborda as diferenças entre o privado e o público. Esse filósofo é Habermas, que faz uma análise histórica das significações desses termos.

O termo privado, na antiguidade grega estava ligado a uma inexorabilidade imposta pelas carências básicas da vida. Neste sentido, o domínio da necessidade tinha a ver com a esfera privada. A necessidade da vida e a manutenção do que é necessário para ela ficavam ocultas nos limites do privado.

Na Idade Média ocorre uma confusão quanto ao significado dos termos privado e público. “*Não é possível demonstrar, com base em critérios institucionais, que a sociedade feudal da Alta Idade Média existia uma esfera pública como um domínio próprio separado da esfera privada*” (HABERMAS, 2014: 101). O que realmente importa saber, por enquanto, acerca da esfera privada, nos é fornecido pelo termo alemão *Besondere*⁴, enquanto algo separado, o que tem a ver com os interesses particulares. Portanto, ainda estamos na referência daquilo que acontece na vida do ser humano enquanto um ser separado.

O lugar concreto da produção da separação do homem é a sua casa, onde se pode recolher a qualquer momento. As suas idas e vindas referem-se, como veremos, à movimentação dos elementos da natureza, isto é, à sua aquisição. O homem mergulha no elemental vindo do seu domicílio que torna possível a sua vida interior, ou seja, a vida privada e, deste modo o homem está em sua casa. “*[A separação] não resulta de um simples corte, como um afastamento espacial. Estar separado é estar em sua casa*” (LÉVINAS, 2008: 131). Esta categoria é essencial para a compreensão dos acontecimentos concretos da interioridade, que não se reduzem a um evento psicológico, mas sim, ao egoísmo levado ao cabo pela relação da fruição.

A casa, antes de remeter para a reserva dos recursos da vida, apresenta uma intimidade para o ser separado, e é uma “*... subjetividade da esfera íntima da família conjugal. Esse é o lugar da origem histórica da privacidade, no sentido moderno de uma intimidade, mais livre e mais plena*” (HABERMAS, 2014: 137). Portanto, como Lévinas afirma, o homem se recolhe graças à doçura do rosto feminino e, deste modo a intimidade da morada que torna possível a separação do ser humano supõe uma primeira revelação de Outrem enquanto mulher. Assim, a mulher é a condição do recolhimento, da interioridade e da habitação.

O recolhimento da casa também se refere à vida econômica, e assim, se abrem novas possibilidades existenciais. A partir do recolhimento suspende-se a relação imediata com os elementos, quer dizer, a fruição espontânea, e ocorre uma atenção para com o futuro. Esta nova realidade aberta pela casa é adiamento da fruição imediata, sem no entanto aniquilar essa relação com os elementos. “*O adiamento da fruição não tem outro significado concreto que não seja esse pôr à disposição que realiza, que é a sua energia*” (LÉVINAS, 2008: 140). O trabalho é o modo de disponibilização dos recursos da vida. Para que a relação de fruição continue é necessário que a casa fique aberta para os elementos dos quais se separa. Esta

⁴ Particular

abertura significa que o homem através do seu trabalho domina e transforma a natureza em mundo e os elementos em coisas possuídas - a propriedade nasce do trabalho.

Para Locke, o homem não chegaria a ter propriedade se não tivesse primeiro o direito da posse de si. E com a aplicação daquilo que lhe é próprio na aquisição de algo, este passa a lhe pertencer. “*Sempre que ele [o homem] retira seja o que for do estado em que a natureza o colocou e aí deixou, misturou o seu trabalho com esse objecto e acrescentou-lhe algo que lhe é próprio, e assim, converte-o em propriedade sua*” (LOCKE, 2006: 251). Os homens só podem se apropriar das coisas a partir do momento em que aplicam as suas forças para consegui-las.

Tanto para Locke, quanto para Lévinas, o trabalho fundamenta o nascimento da propriedade. No entanto, Lévinas não reconhece o trabalho desde o momento da fruição imediata dos elementos que corresponderia ao estado da natureza de Locke, mas concebe-o no momento do sedentarismo: no período da invenção da morada, de modo que, eles são inseparáveis.

O homem enquanto habitante da casa recua em relação ao anonimato da natureza, e a casa constitui o seu segredo. Ele vive entre a visibilidade e invisibilidade e está sempre de partida para o interior da sua casa. A partir da morada o homem como um ser separado rompe com a sua existência natural, mergulhando num meio em que a sua fruição sem segurança se transforma em preocupação.

Com o trabalho, o futuro incerto do elemento suspende-se. A recolha das coisas numa casa é uma fixação dos elementos entre as quatro paredes da casa. Ao captar para possuir, o trabalho suspende a independência do elemento e a coisa possuída perde o seu ser no instante da posse, pois o ser da propriedade é o futuro. Deste modo, “*a propriedade realiza-se pelo trabalho que é o próprio destino da mão*” (LÉVINAS, 2008: 141). Este é o órgão de captação e de tomada e liga o elemento á finalidade da necessidade, separa-o da fruição imediata, depositando-o na morada.

O trabalho é a própria energia de aquisição e seria impossível a um ser sem morada. Ele domina o futuro indeterminado do elemento, apoderando-se das coisas e tratando o ser como transportável para uma casa e, assim dispondo do imprevisível futuro em que se anunciava o domínio do ser sobre o homem. Através do trabalho o homem reserva para si esse futuro.

O homem, neste estágio, domina o futuro indeterminado. Ele dispõe do imprevisível futuro em que se anunciava o domínio do ser sobre si, reservando para si esse futuro. Desta forma, a

propriedade supõe o produto do trabalho, como o que se mantém permanente no tempo, isto é, como substância.

A morada, ultrapassando a insegurança da vida é um perpétuo adiamento do prazo em que a vida corre o risco de perder-se. A fruição como corpo que trabalha mantém-se nesse adiamento primordial. “*O trabalho não caracteriza uma liberdade que decorreu do ser, mas uma vontade: um ser ameaçado, mas que dispõe de tempo para ocorrer à ameaça*” (LÉVINAS, 2008: 148). Deste modo, trabalhar é retardar a queda. Mas, o trabalho só é possível a um ser que tem a estrutura do corpo, ser que se apodera das coisas, conquistando para si uma propriedade através da mão. A mão como órgão de apreensão, colhe o fruto mas, o mantém longe dos lábios, põe-no de reserva numa casa.

4. O questionamento do Sujeito pelo Outro e a ultrapassagem do egoísmo

No ponto anterior falou-se sobre a casa. Esta, pela sua natureza tem de conter, pelo menos uma porta. Portanto, o homem enquanto separado, pode fechar-se no seu egoísmo, na sua própria realização de isolamento. E esta possibilidade comprova o radicalismo da separação.

A possibilidade para a casa de se abrir a outrem é tão essencial à essência da casa, como as portas e as janelas fechadas. A separação não seria radical se a possibilidade de fechar-se em sua casa não pudesse concretizar-se sem contradição interna, como acontecimento em si... (LÉVINAS, 2008: 154).

Como se pode perceber, enquanto a casa permanecer fechada o ser separado goza das coisas, e frui dos recursos reservados na casa sem perturbação alguma. Assim, ele pensa que o movimento da vida é sempre interior, o que não demorará a ser desmentido pela presença do absolutamente Outro. Esta presença é um questionamento do direito que o sujeito tem de possuir o mundo. O seu olhar é, de imediato, uma intimação, uma acusação, a responder, como se o sujeito fosse culpado pelo sofrimento dos outros e como se devesse encarregar-se pelas suas infelicidades e necessidades.

De acordo com Lévinas, a relação com o Outro não se separa da vida econômica, pois, nenhuma relação inter-humana pode desenrolar-se fora das coisas. “*Nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com a casa fechada*” (LÉVINAS, 2008: 37). Portanto, o acolhimento de Outrem

é impossível sem a abertura das portas da casa, pois isto, significa dispensar ou partilhar a minha propriedade com o Outro.

O homem, para que possa libertar-se do seu egoísmo, é preciso que saiba dar o que possui. “*Não me sabia tão rico, mas não tenho mais o direito de guardar coisa alguma*” (LÉVINAS, 2012: 49). A presença do Outro abole o egoísmo do sujeito separado. A partilha das coisas com o Outro, não tem sentido senão como um arrancar-se da sua zona de conforto que é a satisfação alcançada na fruição. Isto significa que o acto de dar o que se possui arranca do sujeito aquilo que lhe é mais próprio do que a propriedade, não para deixá-lo vazio, mas para gerar um sujeito ético, cuja existência está sempre virada para o Outro.

A generosidade, como se pode perceber, enquanto virtude do dom desempenha uma função fundamental na relação de responsabilidade: “... *a minha orientação para Outrem só pode perder a avidéz do olhar transmutando-se em generosidade, incapaz de abordar o Outro de mãos vazias*” (LÉVINAS, 2008: 37). A palavra olhar diz respeito à relação de conhecimento que constitui uma violência ao Outro. Ora, o Outro enquanto rosto resiste a essa violência e a todo tipo de poder, o que acontece eticamente enquanto apelo a justificação do ser do sujeito. E, por sua vez, a palavra generosidade aparece como contrária do egoísmo que tende a interiorizar tudo em si, ou seja, em sua casa. A generosidade define um modo de existência segundo o qual o sujeito não se enclausura em sua interioridade, mas disponibiliza-se para o Outro.

O sujeito empenhado na generosidade é aquele que foi gerado para a responsabilidade pelo Outro. E a generosidade é o aspecto fundamental da responsabilidade. Se a responsabilidade pode pôr fim à violência e modular o respeito pela humanidade do outro homem, só pode produzir-se como generosidade, pois é está que põe fim a maldade do coração abolindo o egoísmo humano. “*O coração é que é mau, pois é egoísta; a generosidade, muito mais que a lucidez, é que nos falta*” (COMTE- SPOVILLE, 1999: 49) Segundo Comte-Sponville ultimamente existe uma confusão entre generosidade e solidariedade. Tal confusão nasce do facto de que elas têm algo em comum que é levar em conta os interesses de Outrem. Porém, a generosidade, enquanto virtude, vai além do interesse e, ultrapassa a solidariedade que só se limita à comunidade dos interesses.

A palavra generosidade, sob ponto de vista histórico, provém de dois tipos de virtude de origem grega. “*A generosidade aparece então no cruzamento de duas virtudes gregas que são a magnanimidade e a liberalidade*” (COMTE-SPONVILLE, 1999: 50). A magnanimidade traduz

a grandeza da alma, a liberalidade por sua vez, tem a ver com o saber dar aquilo que se possui. Estas interpretações estão também presentes em Lévinas, pois, a responsabilidade enquanto uma relação que se produz como generosidade é algo superior e melhor do que o gozo das coisas, e não existe fora do dar.

As coisas enquanto aquilo que deve ser oferecido ao Outro são o próprio lugar da produção da responsabilidade, são a condição *sine qua non* da relação com o Outro, uma vez que, este apresenta-se na sua qualidade de vulnerável, indigente, faminto, e, sobretudo, na sua mortalidade, suscitando a necessidade de receber cuidados, o que só pode ser assumido pelo sujeito ético, que derrotou o egoísmo da sua identidade.

O sujeito da responsabilidade reconhece-se como detestável e usurpador enquanto, está na sua condição natural. Esta condição é definida pelo *conatus essendi*, isto é, pela sua perseverança ontológica, ou pela insistência em ser, realidade, esta que decorre da sua relação com o material.

CONCLUSÃO

No que diz respeito a abordagem feita sobre A Ética da responsabilidade: repensando o humano a partir de Emmanuel Lévinas, podemos afirmar que a concepção segundo a qual a propriedade é a condição *sin qua non* da relação de responsabilidade, é a proposta de Lévinas perante o problema da negação do Outro que tem o seu sustento teórico na tradição filosófica do ocidente. A negação do Outro aparece fundada sobre diversas formas da manifestação do egoísmo humano. O egoísmo pode ser interpretado de duas formas: como um conjunto de acontecimentos positivos da produção da separação necessária na relação com o Outro, e também como um momento negativo, sobretudo depois do sujeito se dar conta da existência do Outro.

O segundo sentido do egoísmo é o que foi considerado abominável, como algo que deve ser ultrapassado na vida humana. É o que se entende quando Lévinas fala do estado natural do homem, manifestado por todas tendências de interiorizar o Outro, que durante o desenvolvimento da monografia foi visto como a avidez do sujeito.

Para se ultrapassar o problema do egoísmo têm-se a generosidade que pressupõe a fruição abordada como a forma original da relação do homem com o material. A fruição compreende dois momentos: o imediato e o mediato. A primeira atitude da fruição foi abordada referindo-se a um período de nomadismo e a segunda tem sua motivação, ainda no período do nomadismo, concretamente na ameaça feita ao homem pelo desconhecimento do futuro da fruição, dado que as coisas acabam. O carácter imediato da fruição, desenvolve-se na era do sedentarismo, caracterizada pela concepção ou invenção da morada que será importante para a reserva das coisas que garantirão o futuro da fruição.

O acolhimento de Outrem foi reconhecido a partir da casa onde o homem mora. É aqui onde o sujeito recebe a visita do Outro, onde o acolhimento significa a disponibilização dos recursos guardados na casa, que no momento da reserva eram destinados para o uso individual do sujeito, mas que agora, são uma matéria de partilha.

A oferta do mundo ao Outro significa generosidade que é incapaz de abordar o Outro de mãos vazias e que por isso, depende da casa cheia. Mas nesta generosidade ocorre algo que muda a direção do movimento do sujeito, que antes era o para interior, mas agora é para a exterioridade significada pelo Outro. Portanto, a generosidade arranca o sujeito do seu repouso egoísta e o faz inquietar-se pelo Outro, para a satisfação das necessidades deste. É aí, que verdadeiramente

nasce a preocupação pelo Outro, isto é, a ética da responsabilidade. E de facto, esta foi reconhecida como surgindo a partir da presença do Outro que é o rosto. A presença do Outro, já é mediatamente, um questionamento que faz o sujeito inverter o seu movimento, quer dizer, interromper o seu egoísmo para se reconhecer como Eu, um sujeito ético responsável pelo Outro.

O outro aspecto importante da responsabilidade que agora se produz como generosidade é a ausência da reciprocidade que garante a irreversibilidade do movimento do sujeito para o Outro. Se o sujeito esperasse algum retorno, se contasse com a gratidão do Outro isso não seria responsabilidade, pois esta, não espera recompensa alguma.

Em suma, a responsabilidade é o próprio humano enquanto tal, ou seja, em sua originalidade. Isto compreende dois sentidos: significa a humanização do Outro ou o reconhecimento da sua humanidade, e, também a autenticidade do sujeito. Este, é aquele que sempre tem uma responsabilidade a mais em relação ao Outro, aquele que carrega sobre os seus ombros o fardo do mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras do autor:

LÉVINAS, Emmanuel. (2012). *Humanismo do Outro homem*. Trad. Pergentino Pivatto. 4ª.ed. Rio de Janeiro, Vozes

_____. (2011). *De Outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad. José Luís Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa, Centro de filosofia da Universidade de Lisboa.

_____. (2008). *Totalidade e infinito*. Trad. José Ribeiro. 3ª ed, Lisboa, edições 70.

_____. (2004). *Entre nós. Ensaios a alteridade*. Trad. Perguntona Stefano Pivatto. Rio de Janeiro, Vozes.

_____. (2012). *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino Pivatto. Rio de Janeiro, Vozes.

Outras obras:

BUBBER, Martin. (1974). *EU e tu*. Trad. Newton Zuben. 2ª ed. São Paulo, Morais.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. (1970). *Os Irmãos Karamozov*. Trad. Natália Nunes e Óscar Mendes. São Paulo, Abril cultural.

GADAMER, Hans-Georg. (2003). *O Problema da consciência histórica*. Trad. Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro, FJV.

HABERMAS, Jürgen. (2014). *Mudança estrutural da esfera pública: investigação sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Denilson e Luís Werle. São Paulo, Unesp.

HEIDEGGER, Martin. (2005). *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sa Cavalcante Schuback. 13ª. ed. São Paulo, Vozes.

HUSSERL, Edmund. (2012). *A Ideia da fenomenologia*. Trad. De Artur Morão. Lisboa, Edições 70.

JONAS, HANS. (2006). *O Princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. De Marijane Lisboa e Luís Barros Montez. Rio de Janeiro, Contraponto.

LOCKE, John. (2006). *Dois Tratados sobre o governo Civil*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa, Edições 70.

LYOTARD, Jean- François. (1997). *O Inumano: considerações sobre o tempo*. Trad. Ana Cristina Seabra e Elisabeth Alexandre. Lisboa, Estampa.

POIRIÉ, François. (2007). *Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas*. Trad. Junina Burg. São Paulo, Prespectiva.

RUSS, Jaqueline. (1999). *Pensamento ético contemporâneo*. Trad. Constança Marcondes. São Paulo, Paulus.

SOUSA, José Tadeu Baptista. (1999). *Emmanuel Lévinas: o homem e a obra*, São Paulo Sympus.

SPONVILLE, André Comte. (1999). *Pequeno tratado das grandes virtudes*. Trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes.