

PROXIMIDADE E ELEIÇÃO NO *HUMANISMO DO OUTRO HOMEM* DE EMMANUEL LEVINAS

Ubiratane de Moraes Rodrigues¹

Para Vilela, pelo cuidado e pelo sonho.

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar o humanismo do outro homem a partir da Substituição no pensamento de Emmanuel Levinas. Parte-se da crítica levinasiana ao humanismo pensado a partir do Eu autônomo para chegarmos ao Eu como passividade pura, perseguido e refém. A partir da proximidade e da linguagem como Dizer busca-se a relação entre o Eu e o próximo. A subjetividade exposta, vulnerável, perseguida e responsável pela própria perseguição é o início da Obra, do sentido como orientação além do idêntico, para o *absolutamente Outro*. Diferente do Eu soberano, o Eu anárquico, suporte do universo, resposta profética sempre em atraso, sujeito passivo e investido pelo Bem é a condição para pensarmos o humanismo do outro homem.

Palavras-chave: Levinas; Humanismo do Outro Homem; Proximidade; Substituição.

ABSTRACT

The aim of this paper is to present the humanism of the other man from the Substitution in the thought of Emmanuel Levinas. It starts with the Levinasian critique of humanism thought from the Self autonomous to get to pure passivity, persecuted and held hostage. From the proximity and language as we seek to Tell the relation between Self and Others. Subjectivity exposed, vulnerable, persecuted and responsible for their own persecution is the beginning of the Work, the meaning and direction than identical, to the *absolutely Other*. Unlike the Self sovereign, Self anarchic, support of the universe, prophetic response always delayed, and invested by the taxpayer Well we think is the condition for the humanism of the other man.

Key-words: Levinas; Humanism of the Other Man; Proximity; Substitution.

Introdução

Renunciar a ser o contemporâneo do triunfo de sua obra é entrever este triunfo num tempo sem mim (moi), é visar este mundo sem mim (moi), é visar um tempo para além do horizonte do meu tempo: escatologia sem esperança para si ou libertação em relação ao meu tempo. (Levinas)

Levinas afirma que o humanismo deve ser denunciado porque ele é insuficientemente humano. Nesse sentido, seu livro *Humanismo do outro homem* publicado em 1972 é uma

¹ Professor Assistente de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) Campus de Grajaú. É ainda pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em História, Política, Educação e Cultura do Campo (NEPHECC-UFMA). E-mail: ubiratanerodrigues@gmail.com.

reviravolta na concepção do humanismo, este é *pensado* fora das categorias ontológicas, é pensado a partir da Substituição, porque o Eu como passividade pura, perseguido e expiando por tudo e todos é antes o *Outro no Mesmo*. O Eu é suporte do universo. O humanismo não é suficientemente humano, porque é pensado a partir da liberdade do Eu. A viragem na concepção de subjetividade em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* é fundamental para entendermos o problema que Levinas enfrenta para afirmar o humanismo do outro homem.

A partir no inatural como *outro do atual* Levinas encaminha suas reflexões sobre o humanismo, denunciando o ser em ato e as artimanhas da ontologia. Pois é na atualidade dos conceitos ontológicos, que se constitui a subjetividade alicerçada na consciência de si. Ele busca erguer um Eu fora da intencionalidade, e re-pensar a inteligibilidade aquém da idéia de presença, esforçando-se em pensar o Outro fora da atualidade do Eu. Ele pensa ainda, uma via onde a Ética seja trazida no coração do humano, onde como responsável, como um-par-o-outro o Eu seja “[...] como um-guardião-de-seu-irmão, como um-responsável-pelo-outro. Entre o um que eu sou e o outro pelo qual eu respondo abre-se uma diferença sem fundo, que é também a não-diferença da responsabilidade [...]” (LEVINAS 1993, p. 14). Esta irreduzibilidade só é possível se a relação for pensada em termos de proximidade, onde a síntese e a tematização não entram, onde o Eu vazio expia respondendo até a Substituição. Levinas não pensa a proximidade como se fosse outra experiência diferente da experiência gnosiológica, nem tampouco outra experiência ética antes ou depois da percepção, ele quer com a proximidade colocar em questão a própria experiência de onde constantemente tiramos o sentido, questionar os limites da aprecepção transcendental e da consciência como coincidência com a subjetividade. Seu objetivo é a partir da proximidade estabelecer a “[...] não-prioridade do Mesmo [...]” (LEVINAS 1993, p. 15). Em última instância, seu objetivo é a partir da linguagem como Dizer e a partir da proximidade apresentar a “inversão da síntese em paciência, e do discurso em voz de ‘sutil silêncio’ a fazer sinal a Outrem – ao próximo, isto é, ao não englobável” (Ibidem). O Outro não é meu contemporâneo, ele não se manifesta no horizonte do mundo, por isso a Ética como Levinas a entende deve ser buscada no além da essência. Esse é todo seu esforço em *Autrement qu'être*, buscar aquém da cultura e aquém do lugar a Ética é já inverter a própria essência. Ética capaz de sustentar a humanidade do humanismo do outro homem.

Proximidade e Linguagem

A análise da proximidade que Levinas empreende, não é a partir da consciência, nem tampouco da linguagem como discurso. Ao contrário, ele pensa uma proximidade irreduzível ao Dito. A carícia, o contato ou ainda a sensibilidade, são os pontos de partida para a estrutura de seu pensamento sobre a proximidade. Quando ele se refere ao contato, não está de maneira alguma pensando este como reduzido à experiência sensível, antes, ele pensa a proximidade como abertura antes da intencionalidade, antes que a visão tenha abarcado a exterioridade a partir de seus esquemas ópticos. Ora, sabemos que a intencionalidade não pode ir além da consciência, dado que seu projeto é o da identificação. A significação que vem desta é a pretensão do Espírito de alcançar a realidade a partir de nossa débil percepção. Ou ainda, nomear o indizível, fazendo da consciência do sujeito a origem e o princípio de si e do mundo. O Eu não tem consciência da proximidade, pois na medida em que ele a tivesse, a proximidade tornar-se-ia conhecimento e apropriação: aniquilamento da relação.

A proximidade não é um tema da intencionalidade, se fosse “[...] anularia a não-indiferença ou a fraternidade da proximidade” (LEVINAS, 1978, p. 131). Levinas pensa uma proximidade anárquica, sem princípio mediador ou perseguidor de uma idéia. A significância da proximidade está além da consciência, fora do ser. Além que não é um tema, nem tampouco cabe no *logos* acalentador da consciência. Pensar a proximidade nestes termos, fora de qualquer possibilidade de representação, é tê-la como relação que já é “[...] citação de uma extrema urgência – obrigação, *anacronicamente* anterior a todo engajamento. Anterioridade ‘mais antiga’ que o a priori” (LEVINAS, 1978, p. 159). Ela não é um perder-se e encontrar-se no tempo. Antes, ela se dá no mundo, no sujeito vazio, “[...] vazio que *sofre de vazio*, e cujo sofrimento é abertura ao movimento de aproximação” (SUSIN, 1984, p. 334). Movimento no qual vemos o esforço de Levinas pensando uma subjetividade irrepresentável. Pensar a proximidade a partir da sensibilidade, como citado, como exposição da própria pele, pensar um sujeito que em sua singularidade seja abertura e resposta, é pensá-lo como responsabilidade. A proximidade é contato, e a partir da corporeidade é possível pensá-la mais além do ser. E mesmo que a consciência queira reduzir o sensível às categorias intencionais, não poderia, pois a linguagem com a qual ela a faria, seria apenas um retorno a si.

O problema é que se reduzimos a sensibilidade à intuição sensível estamos apenas subordinando-a ao movimento de descoberta do ser. Levinas asserta que a sensibilidade não se esgota na consciência, está além desta. Isto não implica que ela não entre na consciência.

Pelo contrário, é a condição mesma desta. A proximidade longe de ser um saber, que pelo sensível toca as coisas e traz à consciência o estado em que estas se encontram, é carícia sem carícia como experiência empírica. Posto que,

Aproximar não é a mesma coisa que saber ou a consciência que podemos ter disso. No contacto, as coisas são próximas, mais isso num sentido totalmente diferente em que elas são rugosas, pesadas, existentes ou inexistentes. A forma como elas são em carne e osso (...) não caracteriza a sua manifestação, mas a sua proximidade. Uma idéia ou um valor pode intuitivamente dar-se como original, mas não podemos aproximar-nos de uma idéia. É preciso algo palpável. O sentido define-se por essa relação de proximidade (LEVINAS, 1999, p. 278).

É a sensibilidade que estabelece a relação ética na proximidade. Estas análises, diferente das que buscam entender o sensível a partir do conhecimento, a partir de uma abertura possibilitada pelas categorias de espaço e tempo, levam a uma relação além do ser. Levinas pensa a proximidade além das categorias ontológicas, logo no Argumento de *Autrement qu'être*, ele diz que: “a proximidade de um a (ao) outro é pensada aqui fora das categorias ontológicas onde, com diversos títulos, intervém igualmente a noção de *outro*” (LEVINAS, 1978, p. 32). A relação que a intencionalidade estabelece com a exterioridade, mediada pelo conhecimento, e ainda dentro das categorias ontológicas não pode dar conta da proximidade. Sabemos, pois, que nessa relação onde o saber é predominante, a visão desempenha um papel fundamental. Contudo, Levinas, mesmo sabendo que a tradição reserva à visão o papel de sentido por excelência, acrescenta que “[...] a visão conserva, mesmo na sua subordinação ao conhecimento, o contacto e a proximidade. O visível acaricia o olho. Vê-se e entende-se como se toca” (LEVINAS, 1999, p. 278). A proximidade só é possível a partir da pele humana, do rosto. A própria relação com o conhecimento só é possível a partir dessa proximidade onde o contato, a carícia, é anterior à intuição sensível da fenomenologia. *Descrever* a proximidade a partir da sensibilidade do humano é pensar a relação entre o Eu e o próximo a partir de uma subjetividade exposta, vulnerável, perseguida e responsável pela própria perseguição.

A linguagem como relação ética com o Outro só é possível na proximidade, proximidade comunicativa, exposição do Eu ao Outro pelo Dizer, pois: “o sentido ético de uma tal exposição a Outrem, que a intenção de fazer signo (...) supõe, é, agora visível. A intriga da proximidade e da comunicação não é uma modalidade do conhecimento” (LEVINAS, 1978, p. 82). Intriga esta que está no seio mesmo da relação entre o Dizer e o Dito. Esta intriga que só reforça que a proximidade antes de ser conhecimento – pois este já

implica ação, atividade, movimento –, é passividade, espontaneidade pura, exposição, obsessão ao Outro, *des-inter-esse*. Essas palavras ou termos nos ajudam a pensar a subjetividade como sensibilidade, ou mais exatamente como vulnerabilidade. Por isso a proximidade não pode ser um espaço, pois como espaço teria que admitir a contigüidade. Levinas pergunta se a proximidade seria um intervalo entre dois pontos no espaço, se a resposta fosse positiva ela teria um sentido na geometria euclidiana. Ele nos dá o sentido exato do termo proximidade, ela é a própria “humanidade”. É o humano que garante a proximidade espacial. A significação primeira deriva

[...] de uma significação anárquica da proximidade – pois, princípio, ela seria já representação e ser. Na proximidade o sujeito está implicado de maneira que não se reduz ao sentido espacial, que tem a proximidade, desde o momento que o terceiro o perturba ordenando justiça na ‘unidade da consciência transcendental’ desde que uma conjuntura se desenhe no tema e que, dito, revista o sentido de uma contigüidade (LEVINAS, 1978, p. 130).

Assim, é pela proximidade que a linguagem pode inaugurar uma subjetividade aberta ao Infinito. Pois, como a linguagem enquanto Dito é o termo fundamental na tematização, a linguagem como contato é o termo que leva o Eu ao próximo sem a mediação de nenhuma idealidade. Neste sentido, temos a relação de proximidade que a partir do contato estabelece a relação além da intencionalidade, longe das estruturas do saber, longe da relação *noese/noema*. A linguagem a qual Levinas recorre é *pura comunicação*, o que confere à proximidade o caráter moral de relação. Pode-se dizer que essa análise levinasiana, faz com que o próximo não seja reduzido à idéia de manifestação do fenômeno, ou de horizonte para aparecer à consciência. O Eu não tem tempo de representar ou significar o próximo, ele “[...] é precisamente aquilo que tem um sentido *imediatamente*, antes de lho conferirmos” (LEVINAS, 1999, p. 279).

É essa imediatez que caracteriza a obsessão do perseguido pelo perseguidor, obsessão que não vem da consciência, mas de um alguém desta. O Eu não consegue alcançar o tempo de onde ela vem, é sempre atrasado em relação ao próximo, que pelo excesso de proximidade me obsedia, me persegue e me faz responsável. Levinas chama atenção para o fato de que é “[...] a partir da noção de proximidade que a própria noção de rosto se impõe. E, no rosto, o conhecimento e a manifestação do ser ou a verdade envolve-se numa relação ética. A consciência volta à obsessão” (LEVINAS, 1999, p. 280).

A relação com o próximo, não pode ocorrer a partir das representações da consciência, pois ele não é fenômeno, quando ele se apresenta, já passou. Seu chamado exige uma urgência que não é medida pelo tempo, ele já é passado. O próximo é inquietude, ele coloca em xeque sua própria presença, presentificá-lo é já colocá-lo na ordem do fenômeno. A chegada do próximo ao mundo é uma “[...] presença ordenada a partir da *ausência onde o Infinito se aproxima*; a partir do seu *Não-Lugar*, é ordenada *no vestígio da sua própria partida*; à minha responsabilidade e ao meu amor (...) ela obceca” (LEVINAS, 1999, p. 281-282). Assim, podemos dizer que neste outro lado da consciência a linguagem que possibilita essa proximidade é o contato, linguagem anterior ao Dito, condição de possibilidade da comunicação como circulação de informações. A proximidade é a essência da linguagem, Levinas parte das singularidades absolutas para a universalização chegando à proximidade como linguagem ética. Ou ainda, uma linguagem que é obsessão de um Eu pelo próximo: resposta. Obsessão que anterior à consciência é responsabilidade. Responsabilidade que não tem relação alguma com minhas escolhas, está fora do âmbito da liberdade originária do sujeito consciente. Esta responsabilidade, que leva o Eu a responder até pelos erros que ele não cometeu, o faz refém, o reafirma na condição de acusado.

A obsessão é a condição de uma subjetividade além de toda negatividade dialética do Eu e do Outro, ela é a aproximação do próximo num sentido radical, está além de toda conceituação universal, não se deixa enquadrar em categorias gnosiológicas, obsessão é o estado de uma “[...] subjetividade obsesionada pelo próximo” (LEVINAS, 1978, p. 133).

A subjetividade “[...] não é anterior à proximidade onde ulteriormente ela se engajaria. É ao contrário, na proximidade que é relação e termo da relação, que se tece todo engajamento” (LEVINAS, 1978, p. 136). O próximo me chama antes de ser visto, esta é uma relação de parentesco que não tem nada haver com a relação sangüínea do Outro, do próximo. Ele não me obsedia porque é do mesmo gênero do Eu. A relação aqui é de fraternidade. Relação que é *mediada* pela obsessão, e sendo o próximo meu irmão a relação é de respeito, proximidade e responsabilidade. Relação fora das categorias totalizantes e longe dos conceitos da intencionalidade. Relação em que o Eu é perseguido, termo que a nosso entender parece caro a Levinas, já que permite pensar que eu tenho consciência de minha perseguição e de quem me persegue. Mas o Eu que aqui é perseguido não conhece o próximo, pois antes mesmo de conhecer meu irmão eu o sirvo. Servidão que está sempre em falta. Mandamento que vem de fora de minhas representações, não tem comércio comigo e não sintetiza em nenhum conceito minha obsessão. É interessante notar que Levinas afirma que;

a consciência que sabe multiplicar seus correlatos em imagens inumeráveis, ‘enriquecendo’ o mundo, penetrando nos compartimentos – deixa intacto e distantes estes correlatos (...) A consciência não vem se interpor entre o eu e o próximo; ou, ao menos, ela não surge já sobre o fundo desta relação prévia da obsessão, que nenhuma consciência seria anulada – e da qual a consciência ela mesma é uma modificação (LEVINAS, 1978, p. 139).

Estamos diante do Eu como passividade absoluta: refém. Notemos todo o esforço de Levinas em sair da linguagem ontológica na qual ainda estava mergulhado em *Totalidade e Infinito*. Percebamos agora que toda a formação cultural e religiosa é posta em ação para escolher os termos que lhe ajudam a pensar a Ética como filosofia primeira e a subjetividade aquém da coincidência com a consciência.

Grande parte filosofia ocidental privilegiou o dado teórico e o sistema, fazendo do Eu ativo um doador de sentido para o mundo através da linguagem como narrativa, onde os signos organizados no discurso objetivam a realidade e doam sentido às manifestações do ser, fazendo da linguagem o lugar privilegiado da verdade. Ou seja, “[...] a via que o ser toma para se mostrar o *logos* enquanto discurso confunde-se inteiramente com o *logos* enquanto racionalidade” (LEVINAS, 1999, p. 266). Em última instância é a racionalidade do Eu que doa sentido à realidade, às coisas, pois estas em si são desprovidas de sentido segundo essa orientação filosófica. A própria subjetividade é pensada a partir da teoria, que eleva toda singularidade à universalidade. A partir da proximidade Levinas pensa a relação com o próximo e com o ser. Relação *pré-original*, fora da estrutura *noese/noema*. Relação de contato, como já apontado, que permite a comunicação. E a partir da linguagem como contato, podemos estabelecer uma relação ética já que “falar tem como condição de possibilidade a proximidade” (BRITO, 2002, p. 187).

Se é no Dizer que eu me exponho é porque na proximidade eu já sou para o Outro antes de minha escolha. Logo, Levinas sabe ser no Dizer o lugar propício do desinteresse e da ruptura com a essência, e é neste Dizer que o Eu se aproximando do próximo se descobre sem lugar, sem origem fixa para onde ele possa retornar. Por isso, ele insiste que a exposição não parte da liberdade do sujeito, pois ela não é ato. Ela só é possível porque a proximidade se dá justamente na pura passividade de um sujeito que tem a fruição interrompida pela própria exposição de si.

O Sentido e a Obra

A partir das análises sobre a proximidade é possível a crítica à prioridade da significação vinda da linguagem como Dito, e o questionamento deste como função primordial da relação ética, linguagem que é determinante na afirmação do Eu autônomo. Levinas busca aquém das significações culturais a significância mesma das significações, o sentido único, possibilidade da cultura e da linguagem como circulação de mercadorias, pois para ele,

Indentado: Não se trata, simplesmente, de fixar as condições nas quais os fatos de nossa experiência ou os sinais de nossa linguagem suscitam em nós o sentimento de compreensão, ou aparecem como procedendo de uma intenção razoável, ou traduzindo uma ordem estruturada. Trata-se, para além destes problemas lógicos e psicológicos, da significação verdadeira (LEVINAS, 1993, p. 41).

Não se trata ainda de ressuscitar Deus de sua morte: crise do humano. O sentido de onde vem a significância da significação não se encontra num *primeiro motor*. Mas do próximo que me obseda, que traz o traço do Infinito no rosto, que a partir do seu mandamento me faz responsável, pois aquém de meus atos intencionais eu já sou eleito pelo Bem *para* Outrem. Existe um sentido para a crise de sentido. Mas ele está no verso do ser, aquém da consciência de..., na passividade mais passiva que toda passividade, nesse abuso mesmo de linguagem que nos permite pensar o humanismo do outro homem. O sentido não pode ser medido pelas questões da liberdade do sujeito, nem pelas significações culturais, muito menos pela multiplicidade reduzida às categorias de espaço e tempo da sensibilidade humana. O sentido é recorrência a Si (mesmo) e ida ao Infinito, saída de Si. Saída que não se confunde com a ação do pensamento, não é movimento intencional, é temporalização.

O sentido que Levinas busca é a Obra. A orientação para tal sentido é um movimento que vai além do idêntico, para fora do idêntico, para o *absolutamente Outro*. A Obra não é igual a essência, ela não é um princípio no tempo sincrônico da consciência, não é um ato livre da vontade do sujeito. Ela não pode ser pensada como a “[...] técnica que, pela famosa negatividade, transforma um mundo estranho em um mundo cuja alteridade se converte à minha idéia” (LEVINAS, 1993, p. 44). A Obra é movimento de ida sem retorno. É serviço, resposta a um chamado que vem de aquém. O serviço não pede pagamento, nem tampouco é um movimento niilista. Ele é bondade por excelência. Assim, “enquanto orientação absoluta em direção ao Outro – enquanto sentido – a obra só é possível como paciência, a qual, levada

ao extremo, significa, para o agente: renunciar a ser o contemporâneo do resultado, agir sem entrar na Terra Prometida” (LEVINAS, 1993, p. 45).

Estamos diante da assimetria da responsabilidade, da condição do suporte, a Obra não é fruto de nossa vontade ou de nossa liberdade consciente, ela não é o desejo de um Eu carismático que se coloca a disposição dos Outros. Se para tal movimento ainda é necessário o desejo, só pode ser aquele do qual fala Levinas: Desejo insaciável, diferente da necessidade, Desejo Metafísico. É do Outro que vem essa orientação para o sentido, é dele vem a significação primeira.

Essa orientação é possível a partir da condição, ou in-condição, da subjetividade como suporte, visto que ela é o próprio questionamento da consciência, da soberania do Eu, de sua identificação. É preciso reafirmar que aqui não é a consciência fixa em si que questiona, pois “diante da exigência do Outro, o Eu (Moi) expulsa-se deste repouso, não é a consciência, já gloriosa, deste exílio. Qualquer complacência destrói a retidão do movimento ético” (LEVINAS, 1993, p. 52). Movimento que é esvaziamento do Si (mesmo) que reafirma a singularidade o Eu, a sua unicidade e a sua condição – ou in-condição – de refém, de responsável até a Substituição por tudo e por todos: o Eu se torna insubstituível. Por isso Levinas (1993, p. 53) diz que:

Descobrir para o Eu (*Moi*) uma orientação assim é identificar Eu (*Moi*) e moralidade. O Eu (*Moi*) diante do Outro é infinitamente responsável. O Outro que provoca este movimento ético na consciência, que desordena a boa consciência da coincidência do Mesmo consigo próprio, comporta um excesso inadequado à intencionalidade. É isto o Desejo: queimar de um fogo diverso que o da necessidade que a saturação apaga, pensar além daquilo que se pensa. Por causa deste excesso inassimilável, por causa deste além, chamamos a relação que une o Eu (*Moi*) a Outro de idéia do Infinito.

O Infinito que vem no rosto do Outro despertado pelo Desejo Metafísico, não está encerrado no rosto, mas deixa seu rastro, seu vestígio, não se pode dizer que este vestígio seja um ponto de dúvida, mas aumento de minhas responsabilidades, é a exigência de minha condição – ou in-condição – de suporte do universo, não tenho tempo de decidir, não tenho como não responder a tal exigência. Minha responsabilidade é sempre falta e aumento de mais responsabilidades pois, “[...] quanto mais assumo minhas responsabilidades, mais me torno responsável. Poder feito de ‘impotências’ — eis o questionamento da consciência [...]” (LEVINAS, 1993, p. 54). Não há espaço para qualquer deliberação provinda de minha vontade. O questionamento da consciência coloca em xeque a própria noção de origem para o

sentido, este vem do rosto, vem antes da consciência refletir sobre si mesma e descobrir sua origem, e, de pretensamente traçar seu destino no mundo.

Este é o esforço de Levinas em criticar a consciência reflexiva dos filósofos, e de pensar um Eu para além da sua coincidência com a consciência, fazer isso é encontrar no sujeito “[...] uma sinceridade sem equívoco e uma humildade de servidor que método transcendental algum saberia corromper ou absorver — é assegurar as condições necessárias ao ‘além do dado’ que desponta em toda significação [...]” (LEVINAS, 1993, p. 55). É importante salientar que essa sinceridade é a própria possibilidade de questionamento do Eu em seu movimento autônomo, antes mesmo de ser uma consciência pré-crítica. Não é ingênua a noção de sujeito suporte para Levinas é a radicalização da própria etimologia da palavra *Sub-jectum*.

O questionamento que vem do rosto é radicalizado em sua importância, pois para Levinas “[...] é precisamente a única abertura onde a significância do transcendente não anula a transcendência para fazê-la entrar numa ordem imanente [...]” (LEVINAS, 1993, p. 62). O vestígio do Infinito, ou do Bem que o rosto traz é a inquietude provocada no sujeito fixo na consciência de si, é já a impossibilidade de ficar indiferente diante da ordem do *Mestre* que me identifica, e que da altura de sua grandeza, me exige responsabilidade para com sua indigência, extrema urgência de resposta.

A Substituição e o Humanismo do Outro Homem

A linguagem como Dizer é a condição para pensarmos o Eu como responsável até a Substituição, suporte do universo, questionado desde sua origem anárquica e sempre em dívida. A Substituição em nada tem a ver com a idéia de tomar o lugar do Outro, Levinas nos mostra que não quer sacrifício humano, pois isso seria já pensar a Substituição como uma doutrina. A partir do sujeito suporte do universo, como resposta profética: *eis-me aqui*, podemos pensar o humanismo do outro homem, pois o humano para Levinas é proximidade, é resposta, Dizer, Substituição, e nesse sentido o humanismo é do outro homem, e não mais do Eu soberano em sua consciência de si. Se o humanismo está em crise é porque o próprio conceito de homem está em crise. Ele se confundiu nos últimos séculos com a morte da metafísica ou morte de Deus. Contudo, a crise do conceito de homem tem feito do humanismo uma palavra gasta e sem sentido. Aliás, sentido é o que falta em nossa sociedade tão rápida

que não temos tempo de distinguir o novo do antigo. A perda de sentido e a própria crise da filosofia ajudam a proliferar teorias que só fazem alimentar a falta de sentido e de orientação para a vida dos homens. As guerras, a fome e a política corrupta só testificam a ineficácia de nossas teorias diante da realidade que nos impõe a dor e os mortos nos meios de comunicação todos os dias.

Tarefa difícil a crítica à precariedade do conceito de homem. Essa precariedade talvez seja a própria precariedade da filosofia dos sistemas que fazem coincidir subjetividade e consciência, em última instância, fundam um Eu sobre si mesmo, fechado e criador de si e do mundo. Tudo tem origem no sujeito, a consciência tem esta função de *arché*. Levinas pensa uma anarquia na origem do sujeito, por isso que este sujeito não se pode definir a si mesmo, pois não é capaz de pela memória chegar a sua própria origem. Assim, ele questiona o sentido de um humanismo nascido desse conceito de homem soberano.

[...] poderia o humanismo tomar algum sentido se se pensar até o fim o desmentido que o ser inflige à liberdade? Não será possível encontrar um sentido (sentido “ao avesso” certamente, mas o único autêntico aqui) para a liberdade, a partir da própria passividade do humano, onde parece surgir sua inconsistência? Não será possível encontrar este sentido sem por isso ser remetido ao “ser do ente”, ao sistema e à matéria? (LEVINAS, 1993, p. 78).

Foi justamente na tentativa de Levinas em responder tais questões, e de pensar a subjetividade de origem anárquica, como suporte, resposta profética sempre em atraso, que acreditamos ser a Substituição condição do humanismo do outro homem. Pois o sujeito que Levinas pensa surge na anarquia da passividade mais passiva que a passividade da síntese elaborada pela consciência. Uma passividade que é o inverso da essência. Longe dos conceitos da ontologia é a partir da passividade na proximidade que ele pensa o sujeito fora da coincidência de si e da oposição de livre e não-livre. O sujeito do humanismo do outro homem é um Eu responsável que na resposta “[...] responde ainda desde o aquém do logos, (...) Sujeito indeclinável, precisamente enquanto refém insubstituível dos outros, anterior à anfibologia do ser e do ente e à condição de uma natureza” (LEVINAS, 1993, p. 80). Nesse sentido o Eu não responde a partir de sua deliberação, a responsabilidade é no fundo a radicalização de um engajamento antes de saber-se livre ou não-livre, nesse sentido, “[...] o sujeito é responsável de sua responsabilidade, incapaz de furtar-se a ela sem guardar o vestígio de sua deserção. Ele é responsabilidade antes de ser intencionalidade” (LEVINAS, 1993, p. 81).

Esta responsabilidade, não tem origem determinada, o Eu já é revestido pelo Bem, eleito antes de qualquer ato intencional, antes de poder escolher ele foi escolhido para ser suporte do universo. O Eu do humanismo pensado por Levinas é um messias, não alguém que veio morrer para salvar o mundo ou uma única pessoa. Mas alguém que é responsável antes mesmo de sua escolha, alguém que não mede sua condição por nenhuma representação, por nenhuma coincidência consigo mesmo. Isso é o que Levinas chama de ser investido pelo Bem. Passividade que sofre por e para alguém, sofrimento que permite o nascimento da Ética, pois segundo Levinas (1993, p. 83),

a investidura pelo bem, a passividade do “sofrer o bem”, é uma contração mais profunda do que aquela que o movimento dos lábios exige ao imitar esta contração, quando articulam o sim. (...) E a partir de uma passividade radical da subjetividade que foi alcançada a noção de “uma responsabilidade ultrapassando a liberdade” (...), de uma obediência anterior à recepção de ordens; a partir desta situação anárquica da responsabilidade, a análise — por abuso de linguagem, sem dúvida - nomeou o Bem.

Essa condição – ou in-condição – é a possibilidade da abertura para se re-pensar o humanismo. A relação com o Bem não é a relação mediada pela liberdade, vem de alguém desta, alguém da contemporaneidade, alguém de qualquer princípio. Levinas não está insinuado nenhuma fatalidade ou determinismo, isso já seria violência, ele fala de uma eleição, eleição que é não-violência.

O Bem é pensado na passividade absoluta, pois: “a passividade é o ser, do além do ser, do Bem, que a linguagem tem razão de circunscrever (...) pelas palavras: não-ser; a passividade é o lugar — ou, mais exatamente, o não lugar — do Bem [...]” (LEVINAS, 1993, p. 84). A inversão mesma da essência se configura nesse lugar. Ora, um sujeito passivo e investido pelo Bem: bondade; é a condição de possibilidade de *pensarmos* o humanismo do outro homem, pois só pela eleição é possível existir Substituição. Uma condição sem começo nem fim. Sujeito suporte, sempre mais responsável: refém.

Pensar o humanismo do outro homem a partir da Substituição é renunciar as glórias futuras, é pensar o humano respeitado em suas múltiplas diferenças. É pensar um lugar onde as culturas não sejam as últimas determinações dos seres humanos, onde o livre-arbítrio não seja a condição última da responsabilidade pelo próximo, que desesperadamente em nossos dias nos ordena com seu clamor de justiça. É não consentir que nossa época seja fadada a da falta de sentido, pois ela “[...] 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 [...]” (LEVINAS,

1993, p. 46). Ela é a hora do messias, a hora da Ética como filosofia primeira, é a hora da bondade, é a hora da Substituição, da resposta mesmo que sempre em atraso, é a hora do um-para-e-pelo-outro: é a hora do Bem.

REFERÊNCIAS

BRITO, J. H. Silveira de. *De Atenas a Jerusalém: a subjetividade passiva em Lévinas*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. São Paulo: Editora Moraes, 1983.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1978. (Le livre de poche).

_____. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *Humanismo do outro homem*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972 (1987). (Le livre de poche).

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *De Deus que vem à idéia*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme (1963)*. Paris: Albin Michel. 3ª ed. Revue et corrigée. Le livre de Poche, 1984.

NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismos e anti-humanismos: introdução à antropologia filosófica*. 12 ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

PELLIZZOLI, M. L. *Levinas. A reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: DIPUCRS, 2002.

SUSIN, L. C. *O Homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: EST, 1984.