

Proximidade segundo Lévinas: uma lógica para além do relativismo

Proximity according to Levinas: a logic beyond relativism

Márcio Antônio de Paiva¹
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Márcia Eliane Fernandes Tomé¹
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Resumo

Nesse artigo, buscamos fundamentar a ideia diretriz de que nem mesmo o contexto histórico-filosófico – a crise de sentido, que coincide com a desconstrução dos fundamentos da metafísica moderna, a ascensão da pós-metafísica, os estruturalismos e a afirmação do relativismo moral em nome de um pluralismo de sentidos – levou o filósofo lituano a renunciar à busca na mesma tradição filosófica da possibilidade de superação do impasse do relativismo da filosofia contemporânea. Talvez alguns leitores mais apressados vejam na pretensão de Lévinas de fundar a ética sobre uma relação irreduzível ao conceito certa adesão ao relativismo, uma recusa a enfrentar o logos que sempre caminha para a consciência unificadora. Pensamos que comparar o pensamento levinasiano aos discursos relativistas é refutar o propósito crítico de sua linguagem, sua energia destruidora e desmistificadora. O pluralismo do ser não se produz como uma constelação exposta diante de um olhar possível, pois deste modo ele já se totalizaria, se consolidaria em entidade. O pluralismo se realiza na bondade que vai de mim ao outro. Parece que a intenção de Lévinas é questionar a primazia do teórico sem cair na prisão da multiplicidade.

Palavras-chave: ética, relativismo, crise de sentido, proximidade.

Abstract

In this article we seek to substantiate the guiding idea that not even the historical and philosophical context – the crisis of meaning, which coincides with the deconstruction of the foundations of modern metaphysics, the rise of post-metaphysics, the structuralisms and the affirmation of moral relativism in the name of a plurality of meanings – led the Lithuanian philosopher to renounce the search in the same philosophical tradition for the possibility of overcoming the impasse of contemporary philosophy's relativism. Perhaps some readers in a hurry may see Levinas' intention of founding ethics upon a relationship irreducible to the concept as an adhesion to relativism, a refusal

¹ Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Av. Dom José Gaspar, 500, Coração Eucarístico, 30535-901, Belo Horizonte, MG, Brasil. E-mail: p.marciopaiva@yahoo.com.br, fernandestome@ig.com.br

to face the logos that always moves toward a unifying consciousness. We think that comparing Levinas' thought to the relativist discourses means to refute the critical purpose of his language, its destructive and demystifying energy. The pluralism of being is not produced as a constellation exposed to a possible glance, because in this way it would already be totalized, it would become an entity. Pluralism takes place in the goodness that goes from me to the other. It seems that Levinas' intention is to challenge the primacy of theory without falling into the prison of multiplicity.

Keywords: ethics, relativism, crisis of meaning, proximity.

Introdução

A impressão que se tem ao ler determinados filósofos é que fazer filosofia é apenas uma questão de lógica. Há sempre uma trama de pensamento que sustenta as filosofias perfazendo o enredo da novidade pleiteada. Às vezes, trata-se somente de um novo olhar sobre a mesma realidade ou outra forma de argumentação. Seria a filosofia uma questão de ótica? Seguramente, não se pode resumir um dos exercícios mais elevados da experiência humana numa expressão como *questão de ótica*. Mas, por outro lado, é preciso concordar que o homem vive no mundo sob perspectivas. É sempre a partir de um lugar que nós falamos e vivemos. Portanto, a filosofia não exclui a questão de ótica. Aqui se defende a ideia de que as filosofias se tecem através da lógica que as sustenta. Nosso objetivo, neste artigo, é demonstrar que o pensamento ético de Lévinas não pode ser qualificado de relativista com base na intuição de que seu pensamento apresenta uma lógica *sui generis*. Se a razão pensa separando e sintetizando, inevitavelmente ela desembocará no relativismo. Haveria outra maneira de pensar que não fosse separando através de análises e sínteses? É o que se pretende averiguar. Nosso texto guia será *Humanismo do outro homem* (1993), obra em que Lévinas critica a tradição intelectualista através da reflexão em torno do conceito de sentido e significação no contexto ético.

A modernidade, ao romper com a tradição, institui as bases de uma mudança radical concernente aos esquemas de interpretação da história, a saber, o rompimento com a tradição metafísica; a emancipação do sujeito como centro do conhecimento; a ideia de que a religião deve ser orientada pela razão; a autoafirmação do humano; o rompimento com o passado no que se refere à verdade e à realidade das coisas. Segundo Lyotard, estas proposições colocadas pela modernidade levarão a uma crise das grandes narrações e a outro movimento cultural designado como pós-modernidade. Ainda, conforme esse filósofo, o saber pós-moderno é um tipo de saber que, após ter refutado as explicações rígidas, insiste sobre a livre atividade da mente humana, a qual, baseando-se sobre uma racionalidade de curto raio, procede de movimento em movimento, em direção a legitimações fluidas, parciais, relativas, locais, reversíveis e diferenciadas (Teixeira, 2005).

Partindo do panorama do que se poderia chamar crise de sentido, este artigo tratará de investigar a perspectiva da resposta filosófica de Lévinas diante do relativismo, procurando responder se ele mesmo não cometeria o mesmo delito que tenta superar. Sua contribuição se dará através de outra lógica para a filosofia: a proximidade. Portanto, um viés ético, antes da ontologia. Acolhimento, antes do conceito.

A crise de sentido

A constatação da perda de sentido – na modernidade – não só possibilita o retorno às condições pré-modernas na relação entre religião, Estado e cultura

(Teixeira, 2005, p. 48), como também mostra que o evento da secularização se constitui oportunamente como um movimento em direção à autocrítica através da qual a modernidade é convidada a recompor sua instância originária; e uma sugestão à pós-modernidade de desmascarar as pretensões ideológicas de uma pluralidade de visões de mundo que enrijeceram o presente no esquecimento da memória e no desespero diante de qualquer possibilidade de futuro (Teixeira, 2005).

É característica da modernidade a ideia de história acompanhada da noção de progresso e superação, superação da tradição e autoafirmação do sujeito. A autonomia do sujeito o torna não somente o lugar, mas o critério da verdade, entretanto, privado de tradição. Nessa perspectiva, “êxito” é a única coisa que conta na história e se constitui como “verdadeiro Deus” radicalmente secularizado. Com a secularização, as verdades e os valores, como a natureza e a política, já não são expressão direta de uma vontade divina. A morte de Deus se converte no término da garantia de que tudo no final iria acabar bem (Teixeira, 2005, p. 94-95). Para Vattimo, “a morte de Deus se constitui o evento mais radical da história da civilização ocidental, visto que é o mundo do homem que foi radicalmente modificado” (1989, p. 174). Trata-se da cruel verdade de Nietzsche que rompe os dois troncos da humanidade. Não se pode dar ao homem um valor absoluto e refutar o fundamento transcendente deste absoluto. Parece que a modernidade não consegue fazer a escolha, segue pensando o homem como incondicionado, sem reconhecer que a refutação da transcendência implica necessariamente uma mudança no estatuto do homem.

A mudança de paradigma leva ao colapso da razão e consequentemente à crise do sujeito. Ainda conforme Lyotard (Teixeira, 2005, p. 94), “a grande narração” iluminista, idealista e historicista dá lugar a um pós-moderno de muitas narrações, de processos e mudanças históricas. Dentro dessa perspectiva está presente um pluralismo que se manifesta como relativismo.

A reflexão levinasiana enquanto inserida no jogo dessas rupturas da razão ocidental descobre a multiplicidade de intenções infecundas do pensamento filosófico. A pluralidade é tal que se pode pensar numa anomia. Melo, ao interpretar o pensamento de Lévinas, observa que

[a] autonomia atinge o mais alto grau de radicalidade nas manifestações liberais, nos movimentos e grupos que confundem a liberdade com o hedonismo exacerbado. A autonomia, a anomia e a pluralidade conduzem à indiferença do indivíduo e à negação da alteridade. O outro não representa senão um obstáculo (2003, p. 28).

Em *Humanismo do outro homem*, Lévinas avalia que o problema fundamental das múltiplas significações do real é que elas refletem a perda do sentido ou a desorientação essencial. A crítica de Lévinas assim se expressa: “É esta noção de horizonte ou de *mundo*, concebida segundo o modelo de um contexto e, finalmente, segundo o modelo de uma linguagem e de uma cultura – com tudo o que de aventura e de ‘já feito’ históricos comportam – que é o lugar em que, consequentemente, se situa a significação” (Lévinas, 1993, p. 24). A significação histórica é expressão da fragmentação do real e da exacerbação do sujeito individualista; ela perde sua identidade por causa da indiferença absoluta ao outro.

A fragmentação do real – sinônimo da perda da unidade das significações culturais advindas das ciências humanas e conduzidas à sua radicalidade pelas filosofias estruturalistas – é identificada por Lévinas como a expressão acabada da crise do monoteísmo. Essa crise instiga de maneira especial à investigação do filósofo

lituano, pois ela exprime o comprometimento tanto da transcendência – do outro e de Deus – como a negação da singularidade do homem².

No entanto, Lévinas considera que

[e]sta perda de unidade foi proclamada – e consagrada às avessas – pelo célebre paradoxo, que se tornou banal, sobre a morte de Deus. Assim, a crise do sentido é ressentida pelos contemporâneos como uma crise do monoteísmo. Um Deus intervinha na história humana, como força, certamente soberana, invisível ao olho, sem ser demonstrável pela razão, consequentemente, sobrenatural ou transcendente, mas sua intervenção situava-se num sistema de reciprocidades e intercâmbios. Sistema este que se delineava a partir de um homem preocupado consigo. O Deus que transcendia o mundo permanecia unido ao mundo pela unidade de uma economia (1993, p. 47).

Na reflexão levinasiana, esta religião que a pessoa pedia para si ao invés de sentir-se exigida por ela e este Deus introduzido no circuito da economia perderam parte de sua influência sobre os homens. A consequência disso é que se perdeu o sentido de um mundo perfeito e simplesmente ordenado a este Deus. Para Lévinas (1993, p. 48): “Não pensamos que o sentido (*le sensé*) possa passar-se de Deus, nem que a ideia do ser ou do ser do ente possa substituir-se a ele, a fim de conduzir as significações para a unidade de sentido, sem a qual não há sentido”³.

Se, por um lado, Lévinas reconhece a crise das religiões reveladas como responsáveis pela crise do sentido, por outro ele insiste em que o conceito de religião do cristianismo, que legitimou essa crise, não esgota a mensagem das Escrituras. O sentido do real advém de Deus, mas, conforme Lévinas:

[...] não é a partir de uma ideia econômica de Deus que se poderá descrever o sentido; é a análise do sentido que deve ensejar a noção de Deus que o sentido encobre. O sentido é impossível a partir de um eu (*moi*) que existe, como diz Heidegger, de tal forma que importa na sua existência esta existência mesma (Lévinas, 1993, p. 48).

Nesse sentido, Lévinas pondera que a ética é a ótica do divino ou da metafísica:

A relação moral reúne então ao mesmo tempo a consciência de si e a consciência de Deus. A ética não é o corolário da visão de Deus, ela é esta visão mesma. A ética é uma ótica. De sorte que tudo o que eu sei de Deus e tudo o que eu posso entender de Sua palavra e dizer a Ele razoavelmente deve encontrar uma expressão ética (Lévinas, 2010, p. 37, tradução nossa)⁴.

Portanto, a redenção do homem pelo homem, humanidade moral, não é ainda realidade. A metafísica, tomada no sentido ético, não pode ser declarada realizada ou tendo chegado ao seu fim. A metafísica ou a relação ética é o lugar da transcendência de Deus. Segundo Ulpiano Vázques Moro⁵, a ética, na reflexão

² Ler mais a respeito em Ribeiro Junior, 2005, p.121-138.

³ Sugerimos aqui a leitura de Feron (1992), obra que realiza uma verdadeira análise da linguagem em Lévinas, apontando para a fonte de sentido que se encontra na ética e na transcendência.

⁴ “La relation morale réunit donc à la fois la conscience de Dieu. L'éthique n'est pas le corollaire de la vision de Dieu, elle est cette vision même. L'éthique est une optique. De sorte que tout ce que je sais de Dieu et tout ce que je peux entendre de Sa parole et Lui dire raisonnablement doit trouver une expression éthique”.

⁵ Na obra *El discurso sobre Dios*, explica que “[...] la fuerza de ruptura de la ética no es el simple testimonio de una debilidad de la razón, sino la interpelación última del hecho de filosofar; cuestionamiento que no puede ser reinterpretado como recaída en la filosofía” (Moro, 1982, p. 263).

levinasiana, “[...] una vez más, aparece como la verdadera instancia crítica que hace surgir la filosofía y el sentido” (1982, p. 263).

Na obra *Ética e Infinito* (1982), o filósofo analisa que a crise da religião tem suas raízes profundas na filosofia contemporânea pela destruição da linguagem, que se, por um lado, tem o mérito de ater-se à análise da linguagem, nas diversas formas culturais, por outro lado, essa análise compromete a situação ética. Ela reduz o outro à significação contextualizada. Essa desconstrução da linguagem levará Lévinas, em *Totalidade e Infinito* (1980), a propor outra concepção de religião, onde a singularidade do eu, a alteridade do rosto, na relação ética sejam consideradas o único acesso a Deus.

Para o filósofo lituano, o judaísmo é a religião ética. Em *Quatro leituras talmúdicas*, ele explica que

[o] primeiro ensinamento do judaísmo é o seguinte: existe um ensinamento que é moral, e que certas coisas são mais justas do que outras. Uma sociedade sem a exploração do homem, uma sociedade na qual os homens são iguais, uma sociedade como a que desejavam os primeiros fundadores dos Kibutzim [...] é a própria contestação da relatividade moral. Aquilo a que chamamos Torá fornece as normas da justiça humana (Lévinas, 2003b, p. 131).

Do ponto de vista formal (Ribeiro Junior, 2005, p. 138), é possível identificar o judaísmo do Talmude, sobre o qual Lévinas apoia sua investigação, a uma espécie de platonismo, visto que a significação do judaísmo não vem da história e nem do contexto, mas da religião como relação ética. É essa espécie de arquétipo do platonismo que subjaz ao pensamento ético levinasiano e lhe possibilita contrapor-se ao que ele denomina, em *Humanismo do outro homem*, de “antiplatonismo da filosofia contemporânea” (Lévinas, 1993, p. 36).

A partir de 1960, quando vai se firmando a hegemonia das filosofias hermenêuticas e fenomenológicas, caracterizadas pela afirmação do sentido indissociável ao devir ou à história – herança hegeliana – Lévinas vê na significação sem contexto a possibilidade de respostas às questões ético-metafísicas, que a filosofia contemporânea trata de maneira antiplatônica.

O antiplatonismo da filosofia contemporânea: questão de relativismo

Conforme Lévinas (1993, p. 36), na filosofia contemporânea, o ser em seu conjunto – a significação – reluz nas obras dos poetas e dos artistas. Mas reluz de modo diverso nos artistas diversos da mesma cultura e se exprime diversamente nas culturas diversas. De acordo com Merleau-Ponty, a diversidade de expressão não trai o ser, mas realça a inesgotável riqueza do seu acontecimento. No pensamento heideggeriano, o ser revela-se a partir da abscondidade e do mistério do não dito que os poetas e os filósofos conduzem à palavra, sem jamais dizer tudo. Nesse sentido, todas as expressões que o ser recebeu e recebe na história seriam verdadeiras, visto que a verdade seria inseparável da sua expressão histórica e, sem sua expressão, o pensamento não pensa nada. Para Lévinas:

Quer seja de origem hegeliana, bergsoniana ou fenomenológica, a filosofia contemporânea da significação opõe-se a Platão num ponto fundamental: o inteligível não é concebível fora do devir que o sugere. [...] Todo o pitoresco da história e todas as culturas não são mais obstáculos que nos separam do essencial ou do

inteligível, mas vias que nos conduzem ao acesso. Mais ainda! Estas são as únicas vias possíveis, insubstituíveis e implicadas, por consequência, no próprio inteligível (1993, p. 36-37).

À luz da filosofia contemporânea e por contraste, Lévinas tenta compreender o significado da separação do mundo inteligível de Platão, para além do sentido mítico que se confere ao realismo das ideias. “O mundo das significações precede, para Platão, a linguagem e a cultura que o exprimem” (1993, p. 37). Assim sendo, ele é indiferente aos sistemas de signos que se podem inventar para tornar presente este mundo ao pensamento. Ele domina, por conseguinte, as culturas históricas. Segundo Lévinas (1993, p. 37), existiria para Platão uma cultura privilegiada que se aproxima desse mundo de significações e que é capaz de compreender o carácter provisório e como que infantil das culturas históricas. Esta cultura consistiria em refazer o mundo em função da ordem intemporal das ideias.

Nessa perspectiva, para Lévinas:

O antiplatonismo da filosofia contemporânea consiste nesta subordinação do intelecto à expressão: o face a face – alma-ideia – interpreta-se, assim, como uma abstração limite de um estar lado a lado num mundo comum; o intelecto visando ao inteligível repousaria ele próprio sobre o ser que esta visada pretende apenas clarear (1993, p. 39).

Parece possível entrever, através da crítica ao historicismo antiplatônico, como ela suscita e desencadeia em Lévinas a preocupação fundamental de reassumir o inegável valor filosófico de certo platonismo. O filósofo analisa que, para algumas correntes filosóficas antiplatônicas, o mundo inteligível não lhes parece separado da empiria como no platonismo e nem que a significação precede a linguagem e a cultura; em *Totalidade e Infinito* (1980), elas valorizam os sistemas de signos. Para Lévinas, o pensamento de Bergson é representante da intrínseca relação entre a significação histórica e o agir moral:

Quando Bergson se recusa a separar a escolha que o ser livre deveria fazer, sobre todo o passado deste ser; quando se recusa a admitir que o problema que está a exigir uma decisão pode formular-se em termos abstratos e intelectuais, sobre os quais todo ser racional está em condições de se pronunciar – ele situa o inteligível no prolongamento de toda a existência concreta do indivíduo. [...] Toda a espessura da história torna-se aí necessária (Lévinas, 1993, p. 39-40).

O antiplatonismo de Bergson, como observa Lévinas (1993, p. 39), não reside somente na sua revalorização geral do devir; é reencontrado, bem semelhante ao antiplatonismo fenomenológico, na concepção bergsoniana da compreensão. Opondo-se à redução da ética ao contexto, Lévinas reage também à etnologia e à fenomenologia. Nas correntes filosóficas de corte fenomenológico-existencialista e estruturalista, a problemática ética aparece em consonância total com a linguagem, com a cultura e com a história. O sentido é percebido como intra-histórico (Ribeiro Junior, 2005, p. 139). Lévinas não associa o platonismo à sua ética, mas percebe-se que, para ele, o antiplatonismo das filosofias contemporâneas legitima mais do que um pluralismo moral, a fragmentação ou a relativização absoluta da moral. Nelas a orientação ou o sentido do real vem da própria imanência do contexto ou da moral da felicidade do mesmo (Ribeiro Junior, 2005, p. 138).

A constatação de Lévinas é que para os fenomenólogos, como para os bergsonianos, a significação não se separa do acesso que a ela conduz:

Enquanto a alma platônica, liberada das condições concretas de sua existência corporal e histórica, pode alcançar as alturas de Empírio [...] para contemplar as ideias [...] os contemporâneos pedem ao próprio Deus, se Ele quiser ser um físico, que passe pelo laboratório, pelos pesos e medidas, pela percepção sensível e até pela série infinita de aspectos na qual o objeto percebido se revela (Lévinas, 1993, p. 40).

Segundo Lévinas, a etnografia mais recente mantém no mesmo plano as culturas múltiplas. A obra política da descolonização encontra-se assim ligada a uma ontologia – a um pensamento do ser, interpretado a partir da significação cultural, múltipla e multívoca. E esta multivocidade do sentido do ser – esta essencial desorientação – é talvez a expressão moderna do ateísmo (Lévinas, 1993, p. 40).

A filosofia contemporânea, radicada sobre a redução do sentido à imanência, coloca em questão Deus como sentido e declara-se radicalmente ateia. Deus deve ser submetido à verificação, qual um objeto científico, para que a religião seja reconhecida como não dogmática. Lévinas associa a perda do sentido que se configura no ateísmo contemporâneo à crise religiosa do monoteísmo cristão que, preocupado com a prova da existência divina, esqueceu-se da ética como lugar do contato com Deus (Ribeiro Junior, 2005, p. 141).

A preocupação do filósofo lituano, em sua denúncia ao ateísmo existente na filosofia contemporânea, não está centrada no fato de as filosofias do pluralismo colocarem em questão a existência de Deus, mas no fato de esse ateísmo anular a alteridade do Rosto, que é traço do infinito ou do contato com Deus. A alteridade subjaz irreduzível a todos os sistemas filosóficos que reivindicam para si o pluralismo do sentido.

O filósofo propõe uma situação ética através da qual a significação ou o inteligível se mostre na sua simplicidade não histórica. A situação ética da relação com o Rosto – pensada a partir da própria filosofia grega – é que instaura a instância julgadora das civilizações. Em *Humanismo do outro homem*, ele afirma que “[...] distinguir na significação uma situação que precede a cultura, perceber a linguagem a partir da revelação do outro – que é ao mesmo tempo o nascimento da moral – no olhar do homem visando a um homem precisamente como homem abstrato [...] sem conotação cultural alguma, na nudez de seu rosto – é retornar de uma maneira nova ao platonismo”⁶ (1993, p. 69) e a possibilidade de julgar as civilizações a partir da Ética. A significação – o inteligível – consiste, para o ser, na sua nudez e irreduzibilidade, em existir antes da história e da cultura. Na observação de Lévinas, encontramos também em Husserl certo platonismo como afirmação do humano, independentemente da cultura e da história, quando ele tentou salvaguardar a dignidade humana ao atribuir à consciência transcendental o lugar do julgamento das culturas. No entanto, Lévinas não adere ao conteúdo do método husserliano, por acreditar ter encontrado a retidão da significação na situação ética, lugar da significação por excelência. “O fato da manifestação inteligível se produzir na retidão da moralidade e da obra mede os limites da compreensão histórica do mundo e marca o retorno à sabedoria grega, embora mediatizada por todo desenvolvimento da filosofia contemporânea” (Lévinas, 1993, p. 70).

Lévinas (1993, p. 44) pondera “[...] que na tradição filosófica afirma-se, certamente, que as significações culturais, com seu pluralismo, não traem o ser, mas que, com isso, se elevam à medida e à essência do ser, isto é, à sua maneira de

⁶ Segundo o comentário de Moro (1982, p. 265): “En 1974, en efecto, al exponer el ‘argumento’ de *Autrement qu’être*, Lévinas volverá a indicar, al mismo tiempo, el porqué de su antigua y primera batalla contra la ontología y el para qué, o la intención, que desde 1947 estaba resumida en la aspiración platónica a un Bien más allá de la esencia”.

ser". A totalidade do ser, a partir das culturas, de forma alguma seria panorâmica. Não haveria totalidade no ser, mas totalidades. Raciocina-se como se a coexistência pacífica não supusesse que no ser se delineia uma orientação que lhe confere um sentido único; Lévinas questiona:

Não será preciso, então, distinguir, por um lado, as significações no seu pluralismo cultural e, por outro, o sentido, orientação e unidade do ser, acontecimento este primordial no qual vêm localizar-se todas as outras *démarches* do pensamento e toda a vida histórica do ser? As significações culturais surgem como conjuntos quaisquer na dispersão do dado? Não recebem elas significação no diálogo entretido com o que significa por si – com outrem? [...] As significações não estão a requerer um sentido único, do qual recebem sua própria significância? (1993, p. 45-46).

Na reflexão de Lévinas, somente diante do Rosto que se retira da situação é possível atingir as normas do absoluto. Estas se opõem às obras culturais que são banhadas pela história. Em *Totalidade e Infinito* e também em entrevista dada a Phillippe Nemo, na obra *Ética e Infinito*, ele afirma que "[o] real não deve determinar-se apenas na sua objetividade histórica, mas também a partir do segredo que interrompe a continuidade do tempo histórico, a partir das intenções interiores⁷. O pluralismo da sociedade só é possível a partir desse segredo" (Lévinas, 1982, p. 71).

Somente o face a face faz emergir as normas da moral como juízo e sentido de todas as significações, linguagens e culturas. É essa relação ética a única possibilidade do retorno do sentido, pois só o outro pode interromper o curso da história do Mesmo. Lévinas irá propugnar que

o que faz falta é o sentido dos sentidos, a Roma para onde convergem todos os caminhos, a sinfonia em que todos os sentidos se tornam cantantes, o cântico dos cânticos. A absurdidade tem a ver com a multiplicidade na indiferença pura (1993, p. 46).

Superação do relativismo: o sentido único é ético

O cenário da crise do sentido – a desconstrução dos fundamentos da metafísica moderna, a ascensão da pós-metafísica, dos estruturalismos e da afirmação do relativismo moral na defesa de um pluralismo de sentidos – faz irromper no filósofo lituano um esforço de pensar o sentido a partir do qual a ética encontre seu in-fundado fundamento na "significação sem contexto" da relação com o Rosto que é traço de Deus. É na obra *Humanismo do outro homem* que Lévinas irá propor aquilo que chamamos de hermenêutica do sentido.

Conforme Lévinas (1993, p. 56), descobrir a orientação e o sentido, na relação moral, precisamente propor o Eu (*moi*) como já questionado pelo outro que ele deseja e, por consequência, como criticado na própria retidão de seu movimento. O Desejo⁸ do outro, que nós vivemos na mais banal experiência social, é o movimento fundamental, o *elã* puro, a orientação absoluta. O filósofo recorre à ideia do Bem

⁷ Segundo Bucks (1997, p. 199), em *A Bíblia e a Ética*, se Heidegger reflete e investiga experiências de poetas como Rilke e Hölderlin, com o mesmo direito Lévinas pode submeter a uma reflexão filosófica textos da Bíblia ou do Talmude, como sendo documentos da experiência de vida de um povo. Ele procura o sentido universal oculto no particularismo de Israel, do qual os textos dão testemunho. O autor denomina esse procedimento de "universalização" ou ainda interiorização.

⁸ Lévinas (1993, p. 55) inspira-se no comentário de Paul Valéry – *Cantique des colonnes* – a Platão que, na sua análise dos prazeres puros, descobria uma aspiração que nenhuma carência prévia condiciona.

e desejo da filosofia platônica enquanto ela estabelece uma distância entre ser e o Bem. Como pensa Platão, o Bem aparece como o que só pode ser buscado pelo finito já satisfeito, a saber, quando ele já não necessita do Bem para sua satisfação, já que essa se realiza, no nível do ser, aquém do Bem. Lévinas associa às ideias do desejo e do Bem o outro humano, enquanto vê no Rosto aquele que encarna o sentido do desejo e, no bem, aquele que rompe a totalização. Lévinas analisa que

[o] outro que está diante de mim não está incluído na totalidade do ser expresso. Ele ressurgue por detrás de toda reunião do ser, como aquele para quem eu exprimo isto que exprimo. Eu me reencontro diante do outro. Ele não é nem uma significação cultural, nem um simples dado. Ele é primordialmente sentido, e é por ele somente que um fenômeno como o da significação se introduz, de per si, no ser (1993, p. 50).

Lévinas conduz a sua reflexão considerando que “a significação precede os dados e os clareia” (1993, p. 26). A anterioridade da significação, em relação aos dados e ao dito, é o passo atrás dado por ele, para sair do princípio da correlação entre sujeito e objeto de Husserl e do assenhoreamento do guarda e pastor do ser heideggeriano. O ser que ilumina os dados é o mesmo que dá o sentido a todas as coisas. Conforme explica Melo (2003, p. 154): “Para Lévinas, o acesso ao sentido é a própria significação; o sentido já não seria o correlato, o adequado ao pensamento [...]. Lévinas primeiro eliminou a mediação, depois o ‘lugar’ do sentido”. Desse modo, Lévinas admite que o sentido dado pelo sujeito tem um caráter subjetivo, mas é encarnado: tem um corpo próprio no corpo físico. Ele vai buscar em Merleau-Ponty a concepção de subjetividade encarnada⁹. A fenomenologia da percepção desse autor é para Lévinas a descoberta do sentir enquanto sentente e da estrutura comunitária da subjetividade.

Para o filósofo lituano, na tradição, o outro está presente numa conjuntura cultural e dela recebe sua luz, como um texto num contexto. A compreensão do outro é, assim, uma hermenêutica, uma exegese. O outro dá-se no concreto da totalidade à qual é imanente e que, conforme as análises notáveis de Merleau-Ponty, o gesto corporal, linguístico ou artístico exprime e desvela. Mas, para Lévinas, a epifania do outro comporta uma significação própria, independente desta significação recebida do mundo.

A precedência da significação coloca também em questão as significações que o mundo da técnica e das ciências estabelece em vista das necessidades dos homens. “As necessidades elevam as coisas simplesmente dadas ao nível de valores” (Lévinas, 1993, p. 41). Nesse sentido, as necessidades não se concedem múltiplas possibilidades de significação senão para escolher a via única da satisfação. As necessidades humanas, submetidas à visão científica, são interpretadas como dados da cultura e pertencentes a uma estrutura unívoca.

Retomando o exemplo da República de Platão, Lévinas afirma que as necessidades que orientam o ser recebem seu sentido a partir de uma intenção que não procede mais destas necessidades. Este foi o ensinamento de Platão: “O Estado que se funda sobre as necessidades dos homens não pode subsistir nem mesmo surgir, sem os filósofos que dominaram suas necessidades e que contemplam as Ideias e o Bem” (Lévinas, 1993, p. 43).

É a transcendência, a própria significação, que guia a economia de sentidos. Para Lévinas, o sentido único não contradiz a pluralidade de sentidos. A pluralidade,

⁹ Lévinas toma essa visão como ponto de partida para sua concepção de significação de linguagem, quando diz que existe uma unidade entre o sentido e a palavra, mas depois ele dá um salto em direção do hebraísmo hassídico (Melo, 2003, p. 156).

a multiplicidade cultural, só é possível dentro da unidade da significação. Esse raciocínio é típico do hebraísmo levinasiano, assumido também por C. Chalier (1995, p. 17-125), para quem a obra, seja cultural ou textual, é uma relação com o outro, que é absolutamente o outro, obra que sempre se completa somente na temporalidade do outro e cujo resultado não é computado no tempo do agente. Desse modo, a compreensão da unidade da significação e da multiplicidade dos sentidos termina por se definir como uma relação propriamente ética. O sentido se encontra numa relação com algo que é anterior a ele, a transcendência do outro, que é totalmente outro. A anterioridade metafísica da significação, em Lévinas, é uma indicação do não retorno do pensamento sobre a obra do Mesmo. A intenção de Lévinas é apontar para o além da obra. Para ele, o sentido é anterior aos signos particulares das culturas e lhes dá um caráter universal. Entretanto, essa universalidade não se perde na abstração idealista, racionalista ou empirista. É necessário vencer o antiplatonismo, superando o próprio platonismo que a filosofia ocidental alimentou e descobrir o ser para além do ser, na nudez do rosto do outro, um novo modo de retornar ao platonismo.

A visitação do rosto não é desvelamento de um mundo. No concreto do mundo, o rosto é abstrato ou nu, nudez que é despojamento sem nenhum ornamento cultural. O sentido que a abstração ou a nudez do rosto comporta e que transpassa a ordem do mundo é o desconcerto da consciência que responde a esta abstração. A nudez do rosto é indigência e já suplica na retidão que me visa. Mas esta súplica é uma exigência. A humildade une-se à altura. E, desse modo, anuncia-se a dimensão ética da visitação. Enquanto a representação permanece possibilidade da aparência, enquanto o pensamento livre frente ao verdadeiro é sempre retorno a si e origem daquele que recebe, enquanto o pensamento livre permanece o Mesmo, o rosto impõe-se a mim sem que eu possa permanecer surdo a seu apelo, sem que eu possa cessar de ser responsável pela sua miséria. A consciência perde sua prioridade, dando lugar à consciência moral que é a própria clareira aberta à exterioridade ou elevação do outro. Conforme analisa Susin (1984, p. 261):

O questionamento moral que vem da entrada do outro [...] desperta para originalidade da consciência moral. A consciência moral é este reconhecimento do privilégio da exterioridade, da anterioridade e da excelência do outro, a partir do qual a justiça comandará os movimentos da subjetividade.

A questão moral provocada pelo outro me porta para além da existência solitária, ao comparecimento do outro. A presença do rosto significa, assim, uma ordem irrecusável, um mandamento – que detém a disponibilidade da consciência. O questionamento de si é precisamente o acolhimento do absolutamente outro. Ser eu a partir daí significa não se poder furtar à responsabilidade. A responsabilidade esvazia o eu de seu imperialismo e de seu egoísmo.

A noção do sentido desenvolvida a partir da epifania do rosto possibilitou a Lévinas afirmá-la como anterior à história. O além donde vem o rosto, o além é precisamente além do mundo, isto é, além de todo desvelamento, como o Uno da primeira hipótese de Parmênides que transcende todo conhecimento, tanto simbólico como significado. Para Lévinas o outro procede do absolutamente Ausente e, mesmo assim, o Ausente tem uma significância no Rosto. O além de onde procede o rosto significa como vestígio, absolutamente passado, imemorial.

“O Deus que passou não é modelo do qual o rosto seria a imagem. Ser a imagem de Deus não significa ser o ícone de Deus, mas encontrar-se no seu vestígio” (Lévinas, 1993, p. 79). Eis aí o desmesuramento: essa situação além dos cálculos e das reciprocidades da economia e do mundo. Significância do vestígio. “O rosto é precisamente a única abertura onde a significância do transcendente não anula a

transcendência para fazê-la entrar numa ordem imanente” (Lévinas, 1993, p. 73). O sentido transcende a compreensão do eu, possui um significado infinito. De acordo com Chaliel, Lévinas,

[c]ontrariamente a muitos filósofos, mais preocupados em dominar intelectualmente a alteridade do que em serem mantidos pelo seu enigma, [...] associa, com efeito, a vida do espírito à transcendência ou à alteridade e, em vez de ensinar a compreendê-la, investiga sua significação ética para o humano (1993, p. 102).

A fenomenologia da ideia do infinito devasta e perturba no reino dos fenômenos, isso porque, para Lévinas, a consciência não é o ato intencional de dar significado às coisas, mas hospitalidade e acolhimento do rosto. Acolher outrem é acolher o altíssimo, ao qual minha liberdade se subordina. O acolhimento do Outro, o despertar da consciência moral introduz um sentido no ser.

Na visão de Lévinas, o significativo não se articula originalmente dentro do saber, nem o lugar originário do significativo é o saber. Para ele, há um sentido na obrigação a outrem que, depois, na própria reflexão, se torna um saber. Ele não nega que a filosofia seja um saber, mas isso não quer dizer que o estatuto do significativo no saber seja o seu modo próprio e primitivo; melhor ainda, ele pensa o racional de um modo diferente, a partir do sentido do humano (Kuiava, 2003). Sua intenção é mostrar que, na relação com outrem, o infinito vem à ideia, como um despertar da consciência, para que haja um saber. Desse modo, a consciência desperta como consciência moral e não como cognitiva¹⁰. A objetividade somente poderá surgir a partir da relação ética em que o rosto do outro é a origem de todo o sentido (Kuiava, 2001). Desse modo, na relação com o rosto – na primazia da ética em relação à ontologia – descortina-se o horizonte do sentido.

Em *Humanismo do outro homem*, o autor analisa que afirmar uma orientação e um sentido assim, propor uma consciência sem reflexão abaixo e acima de todas as reflexões, surpreender, em suma, no fundo do eu (*moi*) 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. O outro não é nem uma significação cultural, nem um simples dado; ele é primordialmente sentido. Seja qual for sua história psicológica, social ou filológica, o além que a metáfora produz tem um sentido que transcende a história.

Parece-nos possível afirmar que sua obra indica rumos para superar o relativismo moral, o desrespeito aos direitos humanos, a competitividade, a supressão da solidariedade e tantos outros males que dificultam o convívio social. Talvez desse modo, a palavra Deus possa ser percebida universalmente na obra de justiça ou na moralidade como sacrifício pelo outro. Para Lévinas, só me aproximo de Deus quando vou em direção ao próximo: “A teologia começa para mim no rosto do próximo. A divindade de Deus atua no humano” (1994, p. 179)¹¹. Ele elabora uma nova concepção de religião, na qual a relação imediata com Deus desaparece; a única forma de culto consiste na relação ética, relação face a face com o outro homem (Pivatto, 2003, p. 191). A ética é o primeiro serviço religioso. O sentido e a linguagem se desenvolvem como relação ética: a raiz do sentido e da comunicação encontra seu solo firme numa relação a três – o eu, o outro e o seu vestígio.

Acreditamos que em Lévinas se delineia outra lógica para se fazer filosofia. Não é apenas uma ótica, mas o dinamismo original ao filosofar: a proximidade.

¹⁰ Interessante a esse respeito é a conferência sobre a inteligibilidade do Transcendente: Lévinas, 1984.

¹¹ “La théologie commence pour moi dans le visage du prochain. La divinité de Dieu se joue dans l’humain”.

Não mais a síntese, nem o conceito, nem o intelectualismo. Mas a significância (*excedente da significação*) que excede o sujeito moderno. Para nosso filósofo, o excedente – *surplus* – da significação sobre a representação residirá numa nova forma em relação à intencionalidade constituinte¹², maneira essa cujo segredo a análise da intencionalidade não esgota. Retornando a *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger* (1967), o autor irá operar uma desconstrução da intencionalidade do idealismo husserliano, para delinear o modo de ser do sujeito. Tal modo de ser do sujeito e da consciência é pura sensibilidade e proximidade, sujeito obcecado por ser responsável pelo outro.

A consciência – atividade passiva – imersa na complexidade das relações se constitui em sensibilidade, separação, proximidade e obsessão. Desse modo, Lévinas é levado a descobrir o lugar que a linguagem ocupa no pensamento desde o primeiro gesto da identificação, desde a aura da idealidade que rodeia o pensamento como pensamento. Para ele:

[...] O nascimento do discurso e da universalidade far-se-ia na separação entre o que sente e o sentido, onde se desperta a consciência. Consciência certamente sem sujeito; “atividade passiva” do tempo cuja iniciativa nenhum sujeito poderia reivindicar, “síntese passiva” daquilo que “se passa”, mas nascida na fluência e no afastamento do tempo, anamnese e reencontro e, por conseguinte, identificação onde ganham sentido, idealidade e universalidade (Lévinas, 1967, p. 272).

A consciência enquanto obra passiva do tempo, passividade mais passiva que toda a passividade simplesmente antitética da atividade, sem sujeito para assumir o ato criador, para entender, se assim se pode dizer, o verbo criador, não pode descrever-se pelas categorias da consciência visando um objeto (cf. Lévinas, 1967, p. 272). A consciência não é o ato de dar significado às coisas, mas o acolhimento do outro, é deixar-se afetar por outrem. Para Derrida (2004, p. 68):

Dito de outra maneira, não há intencionalidade antes de e sem este acolhimento do rosto que se chama hospitalidade. E não há acolhimento do rosto sem este discurso que é justiça, “retidão do acolhimento dado ao rosto”, o que estabelece esta frase das últimas páginas de *Totalidade e Infinito*: “a essência da linguagem é amizade e hospitalidade”.

A proximidade¹³ é por si mesma significação. O sujeito entrou na abertura da intencionalidade e da visão. Desse modo, a orientação do sujeito sobre o objeto fez-se proximidade, o intencional fez-se ética. “O contato é ternura e responsabilidade” (Lévinas, 1967, p. 275).

Em Lévinas, a proximidade não unifica dois termos numa totalidade que os envolve. Na proximidade, o outro revela o excesso que transborda para além de toda ressonância do verbo ser. O eu sai de si tornando-se vulnerável na medida em que se individualiza para além de satisfações e necessidades. Expulso para fora do

¹² Segundo Petrosino, contra uma concepção puramente teórica e abstrata da intencionalidade, Lévinas põe em relevo a ideia de uma intencionalidade encarnada. São suas as palavras: “Lévinas non è un moralista: egli non analizza le conseguenze etiche della metafisica, non si rivolge all’etica a partire dagli eventuali limiti o fallimenti della metafisica, ma individua nell’etica il luogo stesso della verità metafisica, l’ambito del dispiegarsi attivo e concreto di questa verità” (1992, p. 18).

¹³ Lévinas (1993, p. 15) explica: “Não se trata na proximidade, de uma nova ‘experiência’, oposta à experiência da presença objetiva [...] ou de uma ‘experiência ética’ a mais da percepção. Trata-se, antes, do questionamento da Experiência como fonte de sentido, do limite da apreensão transcendental, do fim da sincronia e dos seus termos reversíveis; trata-se da não prioridade do Mesmo e, [...] 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”.

ser, o eu arrancado de si descobre-se numa distância intransponível. O eu desperta e se vê solicitado a responder, convocado a falar e mesmo para suportar. “Na proximidade, o eu é vulnerável e sensível” (Fabri, 1995, p. 53-68). Conforme nosso filósofo, “na intuição sensível, a sensibilidade subordina-se já à descoberta do ser. Mas a sensibilidade não se esgota nessas funções de abertura” (Lévinas, 1967, p. 275). O aproximar-se é diacronia não sincronizável que a tematização dissimula transformando o vestígio em sinal de partida (Lévinas, 1995, p. 117). Desse modo, a lógica da proximidade não exclui o conhecimento, mas o precede; não se esgota no encontro, mas eticamente transcende ao infinito. A proximidade não se totaliza no conceito, mas é intriga ética.

Epílogo

O rosto desconcerta a intencionalidade que o visa (Lévinas, 1993, p. 61).

Em função da questão que despontou inicialmente – da impossibilidade do relativismo na perspectiva de E. Lévinas – o resultado a que chegamos nessa pesquisa é que o sentido não é dado pelo eu a partir de um contexto; ele vem do outro, a partir da lógica da proximidade. A significação, de acordo com Lévinas, não pode ser inventariada na interioridade de um pensamento. O próprio pensamento insere-se na cultura, através do gesto verbal do corpo que o precede e o supera. O rosto é o lugar onde se manifesta a significação original, a qual comanda e ordena o agir moral. Sua apresentação não é a da esfera da percepção, do conhecimento ou da compreensão, mas sim da significação ética. Essa significação não faz parte de um contexto histórico-cultural, nem de um processo de identificação do sujeito racional, como responsável e criador de normas morais. “[...] A significação situa-se na ética, pressuposto de toda cultura e de toda significação. A moral não pertence à Cultura: é ela que permite julgá-la, que descobre a dimensão da altura” (Lévinas, 1993, p. 67).

Sua crítica dirige-se à multiplicidade cultural como fonte de significação. Embora seja uma tentativa de ultrapassagem do “colonialismo cultural” de uma determinada cultura, a dependência da significação, da multiplicidade cultural, levou ultimamente não só ao relativismo e à dispersão das significações, mas à indiferença, à desorientação, aos valores e deuses culturalizados que, ao contrário do bem que é universal, estão assentados todos juntos sobre a base comum das necessidades, dentro da totalidade do ser. Aí tanto os deuses como os valores são dados pelo homem a si mesmo e por isso mesmo já estão mortos. A verdadeira multiplicidade que não multiplica as significações e reúne na paz – é a relação face-a-face que revela a multiplicidade originária – começa na separação entre absolutos e na consideração da transcendência do outro (cf. Susin, 1984, p. 236).

A proclamação, com sentido, do “nome de Deus” deriva da ética. A relação com o outro traz em si a marca da metafísica do desejo do outro. Desse modo, religião significa ética. A relação ética com o outro supera o relativismo moral, mas, por outro lado, não pretende esgotar o sentido da religião ética – judaísmo – uma vez que a relação ética se dá sempre na “[...] curvatura entre eu e o outro como a própria presença de Deus” (Lévinas, 1980, p. 324). Segundo Lévinas (2003a, p. 201), na obra *Deus, a morte e o tempo*, pensar Deus a partir da ética não é de modo algum um pensamento bem pensante, mas antes colocar o acento nas relações humanas como o extraordinário, onde significa um exterior não espacial – de modo algum pensar um Deus causa do mundo que, como tal, seria ainda do mundo. Mas reconhecer-se-á que esta tentativa de pensar diferentemente do que segundo o ser é pensável: ninguém mais pode fazer aquilo que só ele deve fazer. Tal é o sentido

do eu mais do que qualquer outro. A raiz do sentido encontra seu solo firme numa relação a três – o eu, o outro e o seu vestígio. Portanto, relação ética.

Referências

- BUCKS, R. 1997. *A Bíblia e a ética: a relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Lévinas*. São Paulo, Loyola, 220 p.
- CHALIER, C. 1993. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa, Instituto Piaget, 196 p.
- CHALIER, C. 1995. *Sagesse des sens: le regard et l'écoute dans la tradition hebraïque*. Paris, Éditiones Albin Michel, 224 p.
- DERRIDA, J. 2004. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo, Perspectiva, 142 p.
- FABRI, M. 1995. *Ética e dessacralização: a questão da subjetividade em Emmanuel Lévinas*. Campinas, SP. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 227 p.
- FERON, E. 1992. *De l'idée de la transcendance à la question du langage*. Grenoble, Jérôme Millon, 342 p.
- KUIAVA, A.E. 2001. A Significação do rosto (visage) como imperativo ético em Lévinas. In: H.P. FELTES; U. ZILLES (org.), *Filosofia: diálogo de Horizontes*. Caxias do Sul/Porto Alegre, Educs/EdiPUCRS, p. 127-138.
- KUIAVA, A. E. 2003. *Subjetividade transcendental e Alteridade: um estudo sobre a questão do Outro em Kant e Lévinas*. Caxias do Sul, Educs, 233 p.
- LÉVINAS, E. 1967. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa, Instituto Piaget, 290 p.
- LÉVINAS, E. 1980. *Totalidade e Infinito*. Lisboa, Edições 70, 289 p.
- LÉVINAS, E. 1982. *Ética e Infinito*. Lisboa, Edições 70, 104 p.
- LÉVINAS, E. 1984. *Transcendência e Inteligibilidade*. Lisboa, Edições 70, 53 p.
- LÉVINAS, E. 1993. *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis, Vozes, 131 p.
- LÉVINAS, E. 1994. *Les imprévus de l'histoire*. Paris, Fata Morgana, 191 p.
- LÉVINAS, E. 1995. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. 2ª ed., Milano, Jaca Book, 229 p.
- LÉVINAS, E. 2003a. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra, Almedina, 260 p.
- LÉVINAS, E. 2003b. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo, Perspectiva, 176 p.
- LÉVINAS, E. 2010. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. 3ª ed., Paris, Albin Michel, 443
- LYORTARD, J. F. 1981. *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*. Milano, Feltrinelli, 131 p.
- MELO, N.V. 2003. *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre, EDI-PUCRS, 311 p.
- MORO, U.V. 1982. *El Discurso sobre Dios: en la obra de E. Lévinas*. Madrid, UPCM, 303p.
- PETROSINO, S. 1992. *Fondamento ed esasperazione: saggio sul pensare di Emmanuel Lévinas*. Genova, Marietti, 172 p.
- PIVATTO, P.S. 2003. A questão da subjetividade nas filosofias do Diálogo – o exemplo de Lévinas. *Veritas: Revista de Filosofia*, 42(2):187-195.
- RIBEIRO JUNIOR, N. 2005. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas*. São Paulo, Loyola, 336p.
- SUSIN, L.C. 1984. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis, Vozes, 485 p.
- TEIXEIRA, E. 2005. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo, Paulus, 118 p.
- VATTIMO, G. 1989. *Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*. Milano, Feltrinelli, 120 p.

Submitted on January 13, 2014

Accepted on August 26, 2014