

## REFLEXÃO SOBRE A NOÇÃO DO “EU”: CONTRIBUIÇÕES A PARTIR DE EMANUEL LÉVINAS

Carlos Rafael Pinto\*

**Resumo:** A proposta filosófica de Emmanuel Lévinas se destaca por sua perspectiva singular em relação à ética e à responsabilidade frente ao outro. De maneira que, no que se refere à sua filosofia, é crucial compreender a importância que Lévinas atribui à noção de alteridade. Sua análise crítica da tradição filosófica, combinada com sua ênfase na ética da alteridade, são elementos fundamentais a serem considerados para uma compreensão mais profunda de seu trabalho. Todavia, embora Emmanuel Lévinas seja muito reconhecido por sua abordagem da alteridade e pela ética do rosto, há o risco de sua filosofia ser erroneamente interpretada como uma desvalorização do eu e da subjetividade na relação com o outro. Diante disso, considerando que a significação do rosto não acontece sem a presença do eu, neste artigo, investigaremos a noção do eu a partir de alguns escritos levinasianos, estabelecendo algumas conexões com a literatura, a arte, o discurso religioso e a psicanálise.

**Palavras-chave:** Emmanuel Lévinas. Rosto. Alteridade. Eu.

**Abstract:** Emmanuel Lévinas' philosophical proposal stands out for its unique perspective on ethics and responsibility towards the other. Therefore, with regard to his philosophy, it is crucial to understand the importance that Lévinas attaches to the notion of alterity. His critical analysis of the philosophical tradition, combined with his emphasis on the ethics of alterity, are fundamental elements to consider for a deeper understanding of his work. However, although Emmanuel Lévinas is widely recognized for his approach to alterity and the ethics of the face, there is a risk that his philosophy could be mistakenly interpreted as a devaluation of the self and subjectivity in the relationship with the other. In view of this, considering that the significance of the face does not happen without the presence of the self, in this article we will investigate the notion of the self from some levinasian writings, establishing some connections with literature, art, religious discourse and psychoanalysis.

**Key words:** Emmanuel Lévinas. Face. Alterity. Self.

### INTRODUÇÃO

O filósofo lituano, Emmanuel Lévinas, estudou com Edmund Husserl e Martin Heidegger, tendo contato, sobretudo, com os escritos do último, de quem reconhece particularmente o valor da obra *Ser e Tempo*, porque ela reabilita o Ser na empreitada filosófica; em linguagem platônica, conforme a narrativa da *Alegoria da caverna*, podemos dizer: liberta-se o Ser dos grilhões dos entes. Na compreensão levinasiana, esse mesmo Ser, *Il y a*, sutilmente aprisiona o outro na impessoalidade, no anonimato (ALMEIDA, 2020, p. 58).

Especificamente, na obra *De la Evasión*, um de seus primeiros escritos, Lévinas apresenta uma reflexão filosófica própria, em que a problemática do Ser assume posição central. Questiona-se o sentido dado ao Ser na história da filosofia, sobretudo, na história recente. Mais do que isso,

---

\* Doutor em Teologia pela FAJE (bolsista da CAPES).

observa Martina Korelc: “[nosso autor] começa a questionar o ‘ser enquanto ser’, a sua pertinência, a sua bondade, suficiência, perfeição” (KORELC, 2006, p. 54).

Rodolphe Calin e François-David Sebbah comentam a concepção de *évasion*, em *Le vocabulaire de Lévinas*:

DE [Da Evasão] deixa aparecer no próprio seio da pura identidade a si do ser um antagonismo interno: “a experiência do ser puro é ao mesmo tempo a experiência de seu antagonismo interno e da evasão que se impõe” (DE 90). Evadir-se, não para ir em algum lugar, mas para ir além do ser, é evadir-se do ser e evadir-se do ser, é para o ser (CALIN; SEBBAH, 2011, p. 37, tradução nossa).

Evadindo-se desse Ser, infla-se o existente, investindo-se de autoridade o eu, como se observa na obra *Da existência ao existente*. Ora, em outra obra, *El Tiempo y el Otro*, Lévinas afirma que, embora as relações sejam transitivas – eu toco um objeto, eu vejo o Outro –, “eu não *sou* o Outro” (LÉVINAS, 1993, p. 80, tradução nossa), ou seja,

Eu sou só. É, pois, o ser em mim, o fato que eu exista, meu *existir*, o que constitui o elemento absolutamente intransitivo, algo sem intencionalidade, sem relação. Tudo pode ser trocado entre os seres, menos o existir. [...] Eu sou mônada enquanto eu sou. É pelo existir que eu sou sem portas e janelas, e não por um conteúdo qualquer que em mim seria incomunicável. Se é incomunicável é porque está enraizado em meu ser que é o que há de mais privado em mim (LÉVINAS, 1993, p. 80-81, tradução nossa).

A entrada do existente em relação com seu existir significa uma hipóstase que rompe com a vigilância anônima do *Il y a*. Segundo Marcelo Fabri,

Lévinas chama hipóstase a situação em que o existente se põe em relação ao seu existir. Pela hipóstase tem-se o aparecimento de *algo que é*, de um domínio sobre o existir. Através deste domínio o existente experimenta a solidão. A hipóstase é o próprio *presente*, uma forma de liberdade (FABRI, 1997, p. 44-45).

Provoca-se um movimento do existente que sai do horizonte do ser e volta-se a si. Isto é, segundo Lévinas, “para que possa existir um existente nesse existir anônimo é necessário que se torne possível uma saída de si e uma volta a si, isto é, a obra mesma da identidade. Pela sua identificação o existente tem-se já fechado sobre si mesmo: ele é mônada e solidão” (LÉVINAS, 1993, p. 89, tradução nossa).

## REFLEXÃO SOBRE A NOÇÃO DO “EU”

Sendo da ordem do presente, a solidão se torna uma possibilidade de interromper o eterno – assegura o meu existir – rompendo com a temporalidade anônima. Nos escritos levinasianos, embora a solidão não apareça como a privação de uma relação previamente dada com o outro, ela provém da hipóstase, como a unidade indissolúvel entre o existente e seu existir, pois,

conforme François-David Sebbah, “é necessário ser um si mesmo suscetível de fechar todas as portas e janelas de sua casa, de seu poder e de sua fruição, para ser verdadeiramente suscetível de abri-las a Outrem, para ser suscetível da hospitalidade” (SEBBAH, 2009, p. 56). Melhor dizendo, “o sujeito é só porque é um” (LÉVINAS, 1993, p. 92, tradução nossa).

Dessa maneira, a solidão se faz necessária para que haja a liberdade do começo, o domínio do existente sobre o existir, ou seja, para que, enfim, haja existente. Por isso, o evento da solidão descreve mais que um desespero e um abandono: ela é uma virilidade, um orgulho, uma soberania, e o preço a pagar pela posição de existente consiste no fato de que ele não pode desprender-se de si mesmo: o existente se ocupa de si mesmo.

Na literatura, Rainer Maria Rilke insiste com o jovem poeta, Franz Xaver Kappus, para distanciar-se do olhar de outrem: “o seu olhar está voltado para o exterior. Eis o que não deve tornar a acontecer”. Ele radicaliza: “ninguém pode dar-lhe conselhos nem ajudá-lo – ninguém!”. Por esse motivo, Rilke lhe indica um caminho: “só existe um caminho: penetre em si mesmo e procure a necessidade que o faz escrever. [...] Mergulhe em si próprio e sonde as profundidades de onde jorra a sua vida” (RILKE, 2013, p. 79-81).

Adiante, em seus escritos, Rilke considera que, “em última análise, sobretudo para o essencial, estamos indizivelmente sós” (RILKE, 2013, p. 83), aconselhando ao jovem poeta:

Ame a sua solidão, suporte as penas que dela vierem, e, se essas penas lhe arrancarem queixas, que sejam belas essas queixas. [...] Mas a sua solidão, mesmo nessas condições desfavoráveis [carreira difícil e repleta de exigências], vai servir-lhe de lar e de apoio. [...] Uma só coisa é necessária; a solidão, a grande solidão íntima. Caminhar em si mesmo e, durante horas, não encontrar ninguém – é a isto que é preciso chegar (RILKE, 2013, p. 92-93; 96).

Gaston Bachelard, em *A chama de uma vela*, faz uma contribuição magnífica a um estudo da solidão, cuja imagem, para muitos sonhadores, por oposição às luzes das lâmpadas elétricas, é a chama de uma vela que cria, ao seu redor, um círculo de claridade mansa que se perde nas sombras:

Jean Cassou sonhava sempre em abordar o grande poeta Milosz com esta pergunta, digna de ser colocada a uma majestade: ‘Como se comporta Sua Solidão?’ Esta pergunta tem mil respostas. Em que recanto da alma, em que canto do coração, em que lugar do espírito, um grande solitário está só, bem só? Só? Fechado ou consolado? Em que refúgio, em que cubículo, o poeta é realmente um solitário? [...] É preciso imaginar a solidão para conhecê-la, para amá-la para defender-se dela, para ser tranquilo ou para ser corajoso. [...] Um homem solitário, na glória de ser só, acredita às vezes poder dizer o que é a solidão. Mas a cada um cabe uma solidão. [...] Faço-me só, profundamente só, com a solidão de um outro. [...] Se o escritor solitário quiser me contar sua vida, toda sua vida, me transformará imediatamente em um estranho.

As causas da sua solidão não serão nunca as causas da minha (BACHELARD, 1989, p. 56-57).

François-David Sebbah sublinha a legitimidade e a necessidade do *ego*, do eu na sua relação com Outrem:

Em primeiro lugar, o *ego*, o eu, dado a si próprio por sua relação com Outrem, deve, para ser o que ele é, esquecer em certa medida essa relação: ele deve fruir e poder, assim como manifestar sua vontade. Há uma legitimidade desse “esquecimento” da relação com o Infinito, uma legitimidade do que Lévinas designa por ateísmo do eu. Em vez de negá-la ou denegri-la, essa etapa do ser-si-mesmo [*être-soi*] é considerada por ele como legítima e necessária (SEBBAH, 2009, p. 54).

Lévinas, em *Da existência ao existente*, reitera que o sentido da hipóstase acontece na medida em que “um sujeito afirma-se pela posição no *há* anônimo” (LÉVINAS, 1998, p. 99). Para indicar a aparição dessa busca por um substantivo, retoma-se o termo hipóstase, que

Na história da filosofia, designa o evento pelo qual o ato expresso por um verbo torna-se um ser designado por um substantivo. A hipóstase, a aparição do substantivo, não é somente a aparição de uma categoria gramatical nova, ela significa a suspensão do *há* anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome. [...] Pela hipóstase o ser anônimo perde seu caráter de *há*. O ente – o que é – é sujeito do verbo *ser* e, por isso mesmo, exerce um domínio sobre a fatalidade do ser que se tornou seu atributo. Existe alguém que assume o ser, de agora em diante *seu* ser (LÉVINAS, 1998, p. 99-100).

B. C. Hutchens comenta, ademais, que a hipóstase se relaciona intimamente com a singularidade do eu:

É o meio pelo qual o eu assume essa forma autorreflexiva e autodeterminante. Inicialmente, o eu é anônimo e indeterminado, isolado sem ser nada e lutando para tornar-se consciente e presente para si próprio. [...] O eu que se hipostasia luta para tornar-se um existente e mais que meramente um existente. Ele “trabalha para existir” como se existir fosse uma luta ou uma tarefa exigida de qualquer eu. [...] *A hipóstase é a emergência da singularidade do eu* (HUTCHENS, 2009, p. 68, grifo nosso).

Rodolphe Calin e François-David Sebbah atentam que a concepção de hipóstase – desenvolvida em *Da existência ao existente* – é retomada na noção de separação, “uma condição de uma subjetividade anti-idolátrica, de um sujeito que assume o presente desligando-se do *Il y a*” (FABRI, 1997, p. 55), descrita em *Totalidade e Infinito*:

Ela designa o ato pelo qual o eu se põe no ser anônimo, ou seja, rompe sua participação no ser no processo da referência a si mesmo [...] O pensamento levinasiano do eu possui esta particularidade de situar no ponto de partida da relação transcendente um eu separado, cuja surdez para com o outro constitui a egoidade, e não um eu que, em sua relação consigo mesmo, estaria de imediato relacionado a um outro [...] Assim, Levinas reconhece o egoísmo como momento autêntico do tornar-se si mesmo, mesmo se ao mesmo tempo ele põe em questão este egoísmo no encontro com o rosto (CALIN; SEBBAH, 2011, p. 79-80, tradução nossa).

François-David Sebbah comenta que “a característica da relação da criatura com o Infinito é a radicalidade da *separação*” (SEBBAH, 2009, p. 55), posto que “a separação estabelece a própria relação” (SEBBAH, 2009, p. 55). Melhor dizendo,

A subjetividade do si [...] deve arrancar-se, ‘evadir-se’, afirma Lévinas, da indeterminação do existir anônimo (o *há*), e experimentar-se como si mesmo ao evadir-se desse horizonte: a posição do si, a hipóstase, é então conotada positivamente – e, efetivamente, ao mesmo tempo, *é necessário ser si mesmo para poder encontrar o Outro* e, nesse encontro, é que alguém se torna o que é (SEBBAH, 2009, p. 83, grifo nosso).

Observamos que, em Lévinas, a estrutura da subjetividade não se exprime nem pela finitude nem pela filosofia do *élan vital*, mas pela evasão. Pode-se dizer que a unicidade do eu enquanto identidade se estrutura como *para-o-outro*, que não é mística ou postura romântica; nas palavras de Marcelo Fabri:

A evasão não provoca nenhuma espécie de retorno a si mesmo. Nela o eu quer apenas sair de si mesmo, mas não o fará sob a forma do temor e do tremor, isto é, dissolvendo-se numa experiência com o numinoso. O eu que foge de si, na evasão, não é propriamente ser limitado, ou ainda, não busca uma existência universal e infinita que o retire de sua atual condição. [...] A evasão, não se resolvendo em nenhuma identificação ou retorno ao Uno originário, já implica uma *recusa* a qualquer envolvimento com o Ser e o Sagrado (FABRI, 1997, p. 36).

Diferentemente, o eu revela-se como único e como identidade sempre expulsa da tranquilidade: “o eu é sem repouso, sem estabilidade e sem apego a qualquer solo ou pátria” (FABRI, 1997, p. 36). De tal modo que, mesmo na relação com o Outro, o si mesmo deve ser preservado, o que assegura uma relação assimétrica entre o Mesmo e o Outro. Isto é, a relação entre o sujeito e o outro se estabelece de maneira paradoxal, ainda que este preceda aquele. Por um lado, Lévinas propõe uma inegável prioridade originária do Outro sobre o sujeito – já que o Outro permite que eu próprio me esvazie. Por outro, é necessário que eu seja eu próprio, para ser suscetível de acolher o Outro, ainda que ele me preceda (cf. SEBBAH, 2009, p. 75).

Sendo assim, o eu se revela em sua condição ateia, que consiste em viver no estado de separação completa. Tendo por base a filosofia levinasiana, toma-se o ateísmo como uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu. Cada um é ele próprio, sua identidade se constitui no genuíno egoísmo, ou seja, o surgimento do eu requer um egoísmo estrutural, estando em casa ou alhures: é viver economicamente separado de qualquer fatalismo ou poder exterior, pois nem mesmo a relação com Outrem anula a separação. Mais adiante, veremos que a condição ateia do eu é necessária para a produção do Infinito, porque ela permite vencer a participação.

Marcelo Fabri cita um comentário de Gérard Bailhache no que se refere à fragilidade e à subjetividade, em Lévinas:

O registro da participação é, em Lévinas, essencialmente pagão; “é pois a separação que permite que a busca da verdade venha a ocorrer, a produzir-se nessa relação do Mesmo com o Outro, ao passo que a participação nos abandona no ser, sem mais nem menos. [...] Em nome da separação Lévinas recusa o enraizamento” (BAILHACHE citado por FABRI, 1997, p. 58, n. 89).

A subjetividade separada explicita uma confirmação do finito (sem participação no Infinito), da corporeidade, da *vida interior* como condição da abertura para a alteridade. Observamos, ainda, a oportunidade de ver que a relação com a alteridade (relação ética) não se realiza por uma participação ou fusão dos termos que se opõem. Sublinhamos, por isso, que, no encontro com Outrem, o eu permanece separado em relação a um termo que, por sua vez, não se dissolve nessa mesma relação. Isso significa que permanece e se assegura o *um* da estrutura da subjetividade, que consiste em “um-para-outro”, para além da totalidade, rompida pela exterioridade.

Reiterando que o absolutamente outro é outrem, Lévinas afirma que ele não faz número com o eu. Diferentemente de Martin Buber, a coletividade que diz “tu” ou “nós” não é um plural de eu:

Eu, tu, não indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que faz do Outro – o Estrangeiro; o Estrangeiro que perturba o ‘em sua casa’. Mas o Estrangeiro quer dizer também o livre. Sobre ele não posso *poder*, porquanto escapa ao meu domínio num aspecto essencial, mesmo que eu disponha dele: é que ele não está inteiramente no meu lugar. Mas eu, que não tenho conceito comum com o Estrangeiro, sou, tal como ele. Sem gênero. Somos o Mesmo e o Outro (LÉVINAS, 2015, p. 25).

Em seus escritos, o psicanalista Donald Woods Winnicott considera “quão moderno é o conceito de indivíduo humano”, vinculado à tradição monoteísta ou do primeiro nome hebraico para Deus: YHWH (“Eu sou que sou”). Nesse sentido, Vera Regina Ferraz observa que “pôr o nome da individualidade nos céus protegeria o homem das consequências de, ao agrupar-se e afirmar-se como um, ter repudiado todo o resto” (LAURENTIIS, 2008, p. 197).

Para Winnicott, já em um primeiro estágio, quando há lugar para a palavra eu, indica-se um considerável montante de crescimento emocional. Isto é, estabelece-se uma unidade, o mundo externo é repellido e, em contrapartida, o mundo interno torna-se possível. Considerando o amadurecimento da criança, ela pode rabiscar e distraidamente formar um círculo e dizer

“pato”, “Pedro” ou “Ana”, mostrando-se capaz de configurar a ideia de uma unidade separada, base para a compreensão do sentido do número um.

Considerando a necessidade das fronteiras, Winnicott usa a metáfora da membrana da pele. Por sua vez, os distúrbios de pele ou problemas como a ênfase excessiva na pele e nos cuidados com as fronteiras são exemplos de distúrbios relacionados à etapa do “eu sou”, indicadores de porosidade nas membranas do eu. Vera Ferraz ilustra com um caso destacado por Winnicott: uma paciente precisava tanto ter suas fronteiras estabelecidas dentro da membrana da pele que, até para dormir, escolhia posições que exacerbavam permanentemente as sensações de contornos.

Ao estágio subsequente ao da simples aquisição do eu, segue-se o “eu sou, eu existo, adquire experiências, enriqueço-me e tenho uma interação introjetiva e projetiva com *o não eu*, o mundo real da realidade compartilhada” (WINNICOTT citado por LAURENTIIS, 2008, p. 199). Estando relacionadas à pessoa, uma existência psicossomática, as suas funções são experienciadas significativamente: “[no desenvolvimento sadio] o bebê ganha um ponto de apoio na posição ‘eu sou’, ou ‘rei do castelo’ do desenvolvimento emocional, e, então, não só a fruição do funcionamento do corpo reforça o desenvolvimento do ego, mas este último reforça o funcionamento do corpo” (WINNICOTT, 1966, p. 89).

Com o propósito da compreensão do período de amadurecimento, a posição do “eu sou” se sedimenta. Ela pode ser celebrada mais plenamente quando se tornou possível a brincadeira “eu sou o rei do castelo, você o patife sujo”, conforme esclarece Ferraz, quando a criança já é capaz de andar, lutar e proferir tais palavras.

Se, anteriormente, o papel mais preponderante da mãe era fazer muralhas e soldados do castelo, nesse momento, com o esquema corporal mais estruturado, a criança goza da identidade fortalecida com o soma e seu funcionamento, fazendo uso pleno do corpo, brincando e defendendo-se do mundo repudiado, retomando imaginativamente a conquista na brincadeira do castelo. De outro modo, segundo Lévinas, na linguagem de Leibniz, “eu sou mônada enquanto eu sou. É pelo existir que eu sou sem portas e janelas, e não por um conteúdo qualquer que em mim seria incomunicável” (LÉVINAS, 1993, p. 81, tradução nossa).

É imprescindível considerar que a alteridade ou o rosto de outro homem não acontece sem o eu, tampouco sem a subjetividade, embora o filósofo de Kaunas recupere criticamente a oposição platônica entre mesmo e outro. Segundo Calin e Sebbah:

Todo esforço de Lévinas consiste, a partir de uma retomada crítica da oposição – tradicional desde Platão – entre o Mesmo e o Outro enquanto oposição entre dois gêneros do ser, em fazer jus a um “Outro absolutamente outro”. É outrem quem será a alteridade absoluta (CALIN; SEBBAH, 2011, p. 9, tradução nossa).

Em linguagem kantiana, pode-se afirmar que a condição de possibilidade para estabelecer uma relação com o Outro não acontece sem o si mesmo (mim), ainda que sua proximidade se realize no acolhimento *de frente e de lado* do Outro por mim. Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas considera que tal relação não anula a separação: “a relação entre Mim e o Outro começa na *desigualdade* de termos, transcendentemente um em relação ao outro, em que a alteridade não determina o outro formalmente como a alteridade de B em relação a A, que resulta simplesmente da identidade de B distinta da identidade de A” (LÉVINAS, 2015, p. 249).

Ulteriormente, em entrevista a François Poirié, o filósofo lituano afirma que “a identidade do eu não é o resultado de um saber qualquer: eu me encontro sem me procurar. Você é você e eu, eu sou eu: isso não se reduz ao fato de que nós diferimos por nosso corpo ou pela cor de nossos cabelos ou pelo lugar que ocupamos no espaço” (LÉVINAS, citado por POIRIÉ, 2007, p. 87). Ademais, segundo Lévinas, é “conjuntura irreduzível à totalidade, porque a posição de ‘frente a frente’ não é uma modificação do ‘ao lado de...’. Mesmo quando tiver ligado Outrem a mim pela conjunção ‘e’, esse Outrem continua a fazer-me frente, a revelar-se no seu rosto” (LÉVINAS, 2015, p. 70).

Por esse motivo, poderíamos nos interrogar: de que modo o filósofo de Kaunas concebe o rosto? Quais são as suas características? Em que medida se revela o rosto de outrem? Na esteira das reflexões anteriores, consideramos que o rosto de outrem não se revela sem o eu, ou seja, a identidade “para-outro” não se efetiva sem o “um”, a partir do qual se constitui a identidade “um-para-outro”.

Colocando-se “frente a frente” com o eu, o outro se revela no seu rosto, que não se constitui como representação, a ser compreendido, mas como epifania do outro, que se revela e, ao mesmo tempo, esconde-se. Com delicadeza e expressividade, para além da intenção do rosto artista, a arte manifesta outro rosto: Lasar Segall, de origem judaica, durante a Segunda Guerra Mundial, pintou a tela *Guerra* [War], em 1942, fazendo parte de uma série de quadros de grande dimensão sobre os dramas da humanidade.

Curiosamente, Segall ocupa praticamente toda a tela de *Guerra* com uma multidão anônima de corpos dilacerados. Não carregando bandeiras nem emblemas, os soldados têm o rosto escondido por debaixo de capacetes cinzentos – à exceção de dois personagens, cujas faces se



delineiam um pouco abaixo da linha do horizonte, olhando para o céu. Em primeiro plano, um corpo decapitado caminha cambaleante em direção ao meio da pintura.

Observando essa tela de Segall, de imediato, identificamos o rosto com uma realidade material do rosto humano: um queixo, uma boca, um nariz, os olhos, uma testa, motivo pelo qual se identificam aparentemente apenas dois rostos na tela. Entretanto, Lévinas nos adverte que “quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objecto” (LÉVINAS, 2000, p. 77).

Daí emerge o enorme risco de reduzir as faces da grandiosa obra de Segall a duas e, ao mesmo tempo, simplesmente transformá-las em objetos. Do mesmo modo, nas relações políticas e culturais, observamos encobrimento cultural de outrem, haja vista os efeitos devastadores da colonização exploratória, sobretudo na América portuguesa e espanhola. Pior ainda, sublinhamos o asfixiamento do outro, chegando à imposição de outro corpo e à sua transformação em objeto.

Tomando outrem por objeto, cria-se, sobretudo, uma sociedade da invisibilidade, uma sociedade anônima, semelhante a uma parte significativa da obra de Segall, encoberta pelos capacetes cinzentos. Na literatura norte-americana, a questão da invisibilidade negra nos Estados Unidos é abordada com lucidez pelo crítico literário e romancista norte-americano, Ralph Ellison, em *Homem Invisível*:

Sou um homem invisível. Não, não sou um espectro como aqueles que assombravam Edgar Allan Poe; nem sou um ectoplasma do cinema de Hollywood. Sou um homem com substância, de carne e osso, fibras e líquidos, e talvez até se possa dizer que possuo uma mente. *Sou invisível — compreende? — simplesmente porque as pessoas se recusam a me ver.* Como as cabeças sem corpo que algumas vezes são vistas em atrações de circo, é como se eu estivesse cercado daqueles espelhos de vidro duro que deformam a imagem. Quando se aproximam de mim, só enxergam o que me circunda, a si próprios ou o que imaginam ver — na verdade, tudo, menos eu (ELLISON, 2013, p. 25, grifo nosso).

Essa situação sintomática, observamos, particularmente, nos centros metropolitanos, onde cresce progressivamente a invisibilidade. Nessa cultura da invisibilidade, muitos se recusam a ver o outro como outro humano, preferem ocultá-lo, conforme revela o trabalho de Enrique Dussel a respeito da origem do mito da modernidade: “a ‘invasão’, e a subsequente ‘colonização’, foram ‘excluindo’ da comunidade de comunicação hegemônica muitos ‘rostos’, sujeitos históricos, os oprimidos. Eles são a ‘outra face’ [...] da Modernidade: os outros en-cobertos pelo des-cobrimento” (DUSSEL, 1993, p. 159). De mais a mais, outros tendem cruelmente a se impor

sobre outrem: outro rosto e, inclusive outro corpo – sobre isso, sugerimos a leitura de nosso artigo, intitulado: *Sobre a violência existencial contra o corpo* (cf. PINTO, 2017).

Lévinas admite que “a relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele” (LÉVINAS, 2000, p. 77). Nesse sentido, a relação social com outrem não se estabelece quando se observa a cor dos olhos, por exemplo. O acesso ao rosto – ao qual se refere Lévinas – é, num primeiro momento, ético, que se expressa como mandamento: “não matarás”.

Considerando a própria verticalidade do rosto, a sua exposição íntegra sem defesa, o filósofo lituano sublinha que “a pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida” (LÉVINAS, 2000, p. 77-78), de modo que a relação com o rosto goza de uma ambivalência: por um lado, ele está exposto, ameaçado, convidando a um ato de violência; por outro, ele nos proíbe de matar, no sentido em que nos diz: “tu não matarás”.

O Rosto não é absolutamente uma forma plástica como um retrato; a relação ao Rosto é, ao mesmo tempo, relação ao absolutamente fraco – ao que está absolutamente exposto, o que está nu e o que é despojado, é a relação com o despojamento e, por conseguinte, com o que está só e pode sofrer o supremo isolamento que se chama a morte; por isso, há sempre no Rosto de Outrem a morte e, assim, de certa maneira, incitação ao assassinato, tentação de ir até o fim, de negligenciar completamente a outrem – e, ao mesmo tempo, e esta é a coisa paradoxal, o Rosto é também o “Tu não matarás” (LÉVINAS, 2010, p. 131).

Constatamos, assim, o paradoxo da noção de rosto, se ele está exposto, convidando-nos à evidência (cf. LÉVINAS, 1988, p. 78), “ao mesmo tempo, ele é o que nos proíbe de matar”. Por isso, o primeiro mandamento ético é, na linguagem cartesiana, claro e evidente: “Não matarás!”, ainda que “a proibição ética do assassinato não impeça que ele se realize” (LÉVINAS, 1988, p. 81). Existe, no aparecer do rosto, um mandamento ético, como se alguém me dissesse: “Tu não me matarás”. Por esse motivo, apesar de minha responsabilidade para com o outro ser sempre anterior, em alguns casos, esse encontro expressa-se em termos de violência, ódio e desprezo, como indica a resposta sincera de Caim:

Esta é a resposta de Caim, quando se lhe diz: “Onde está teu irmão?” ele responde: “Sou eu o guarda de meu irmão?” É isto o Rosto do Outro, tomado por uma imagem entre imagens e quando a Palavra de Deus que ele carrega fica desconhecida. Não se deve tomar a resposta de Caim como se ele zombasse de Deus, ou como se respondesse à maneira de uma criança: “Não sou eu, é o outro”. A resposta de Caim é sincera. Em sua resposta só falta a ética (LÉVINAS, 2010, p. 137-138).

Mantendo a relação com o Outro, extrapola-se a ordem da fruição e do conhecimento, pois o Outro, em sua expressão, “[...] recusa-se à posse, aos meus poderes” (LÉVINAS, 2015, p. 192),

motivo pelo qual, na sua epifania, o outro resiste à compreensão absoluta. Em virtude da separação absoluta do rosto do outro, a sua negação só pode ser obtida através do assassinato – matar Outrem –, considerando que matar não é dominar, mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão (cf. LÉVINAS, 2015, p. 192).

Mediante o rosto em sua linguagem, outrem pode dizer não às minhas intenções e à minha vontade, e o faz soberanamente, de modo que a oposição que o rosto faz aos meus poderes é uma resistência, como apelo à responsabilidade, em termos éticos. O rosto exprime-se no sensível, muito embora seu sentido remeta “para além”. A título de exemplo, *The Virgin and the Child* (A Virgem com o menino Jesus), obra do pintor italiano Maestro di San Martino Alla Palma (século XIV), mostra uma cena delicada da troca de olhares entre Maria e o menino Jesus, refletindo, para além dos olhares, a introdução de elementos afetivos e humanos na iconografia cristã.

Curiosamente, a resistência do outro se encontra na nudez do seu rosto, como miséria e humildade, responsabilidade e justiça, de maneira que a impossibilidade do assassinato é ética: “a epifania do Rosto é ética” (LÉVINAS, 2015, p. 194). Sem ingenuidade, sob outra perspectiva, segundo Luis Carlos Susin, “o assassinato mostra, com toda crueza, a possibilidade da vida sem ética” (SUSIN, 1984, p. 134). Isso é visível, por exemplo, no caso de um adolescente de 17 anos que foi, devido à sua orientação sexual, assassinado por sua própria mãe, no interior de São Paulo (SCHIAVONI, 2017, [s/d]).

Todavia, mesmo com a ambiguidade de uma vida ética ou não, o rosto do outro, quando visto, tende a condicionar positivamente a impossibilidade de matar. Ou seja, o rosto revela, em seus olhos, sua miséria e indignação: por um lado, paralisa os meus poderes a partir de sua “incapacidade de defesa”, cujo conteúdo ético se funda em sua alteridade – “Não matarás!”; por outro, esse mesmo rosto se torna um apelo à minha responsabilidade insubstituível por outrem; em linguagem bíblica, sou eleito pelo outro para responsabilizar-me por ele, sem poder transferir essa responsabilidade.

Sendo sua expressão a palavra, mediante o rosto, sou ferido pelo outro. Em sua revelação, o outro se torna mais que aquele que me fere na pele, o meu próximo, segundo a linguagem da obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Como palavra, o rosto daquele que se aproxima diz-me que sente fome e sede, que se encontra desabitado, doente, nu ou preso, que,

enfim, faz-me exigências. Suas exigências constituem a minha responsabilidade por ele, inaugurando a consciência moral.

Várias fotos do corpo do menino Alan, na praia de Ali Hoca, em Bodrum, em 2015, sendo observado e depois levado por um policial turco, ganharam manchetes no mundo inteiro, tornando-se símbolo do drama enfrentado por milhares de refugiados sírios, afegãos e iraquianos que buscam recomeçar a vida na Europa (A HISTÓRIA, 2015, [s/d]). Já em 2013, em Lampedusa, na Itália, o Papa Francisco advertira a Igreja e a sociedade acerca da globalização da indiferença:

Quem é o responsável pelo sangue destes irmãos e irmãs? Ninguém! Todos nós respondemos assim: não sou eu, não tenho nada a ver com isso; serão outros, eu não certamente. Mas Deus pergunta a cada um de nós: “Onde está o sangue do teu irmão que clama até Mim?” Hoje ninguém no mundo se sente responsável por isso; perdemos o sentido da responsabilidade fraterna; caímos na atitude hipócrita do sacerdote e do levita de que falava Jesus na parábola do Bom Samaritano. [...] Esta cultura do bem-estar leva à indiferença a respeito dos outros; antes, leva à globalização da indiferença. Neste mundo da globalização, caímos na globalização da indiferença. Habituo-nos ao sofrimento do outro, não nos diz respeito, não nos interessa, não é responsabilidade nossa! (FRANCISCO, 2013, [s/d]).

Sendo o movimento dessa revelação do rosto do outro, a palavra desfaz toda e qualquer imagem plástica originada pelo conceito – o neutro –, que se poderia ter concebido sobre ele, de maneira que a palavra do outro é, essencialmente, o Dizer que desfaz o Dito, que é minha palavra. Ou seja, perante o outro não posso poder; não posso deixá-lo desabrigado, com fome, nu e sem dignidade: “o rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma ‘interioridade’ permite evitar” (LÉVINAS, 2015, p. 195).

Sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, na sua miséria e na sua fome, o outro se revela como rosto. Reconhecendo toda a vivacidade das linhas de seu rosto, no face a face, aquém da liberdade, sou eleito por ele como seu interlocutor; com ele estabeleço uma relação, sem reciprocidade, na qual, a qualquer momento, posso retirar-me, bem como ele também pode fazê-lo, nas palavras de Lévinas: “o rosto recusa-se à posse, aos meus poderes” (LÉVINAS, 2015, p. 192), como na narrativa bíblica do Quarto Evangelho, em que Jesus ressuscitado adverte Maria Madalena: “não me segures” (Jo 20,17).

Nessa direção, o apelo ético “não matarás!” não indica apenas um dever puramente subjetivo e formal, da mesma forma que seu sentido não é meramente negativo. Para Lévinas, o “não matarás!” vai além da proibição moral – é a própria lei de Deus revelada: “[...] significa obviamente ‘farás tudo para que o outro viva’” (LÉVINAS, 1984, p. 32). Sem serem

indiferentes ao sofrimento alheio, muitos padecem os horrores da miséria, haja vista que ONU já alertou que, em 2021, mais de 34 milhões de pessoas, no mundo, estão a um passo da pobreza extrema (cf. SAMBADO, 2021, [s/d]).

Sentindo o ferimento causado pela miserabilidade do outro, emerge a responsabilidade para-com-o-outro, sem a necessidade de uma referência a alguma instituição civil ou religiosa, ou a lei jurídica. Ser chamado à responsabilidade, “tu não matarás!” ou “farás tudo para que outro viva!”, atesta a dignidade da alteridade. Trata-se de um imperativo ético revelado a partir da presença do rosto, e não aprioristicamente como imperativo categórico kantiano, produto de uma consciência transcendental.

Para Lévinas, o imperativo categórico kantiano é pura abstração, uma proposição formal, vazia. Não explicita concretamente o *dever* ser – o conteúdo do mandamento –, pois se dá na ausência de interlocutores. O sujeito transcendental kantiano não pode ser um legislador moral. Suas postulações valem apenas para ele próprio. Sua consciência não tem a experiência da alteridade. Neste caso, as normas morais valeriam para o sujeito transcendental e para toda a humanidade, mas apenas se admitíssemos que o Outro, em Kant, não é mais que um *alterEgo* (FREIRE, 2007, p. 88, grifo no original).

Diferentemente da ética kantiana, cujo fundamento é transcendental – um modelo ético fundado na imanência –, Lévinas procura uma experiência pré-original. Sua lei moral, o primeiro mandamento – “tu não matarás!” –, encontra-se encravado no rosto, pois o acontecimento ético pré-original se dá no face a face.

Com efeito, o compromisso ético com o outro ocorre mediante a interpelação e a convocação enquanto chamado à responsabilidade, realizado pelo rosto, motivo pelo qual o outro se torna uma fonte desse mandamento, e o reconhecimento dele é o próprio reconhecimento da alteridade do outro homem: “é no rosto que resplandece um mandamento, como autoridade e envio” (KUIAVA, 2003, p. 200).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo por objetivo repensar os fundamentos da Ética e seu primado em face da Ontologia, a reflexão levinasiana não pretende estabelecer um cânon moral ou pensar a ética como um conjunto de preceitos e regras práticas para o agir moral. Com efeito, o filósofo lituano pretende “precisamente neste chamamento de minha responsabilidade pelo rosto que me convoca, me suplica e me reclama, é neste questionamento que outrem é próximo” (LÉVINAS, 2010, p.

174), isto é, reabilitar o sentido genuíno da ética como uma ferida aberta pelo outro em mim, cuja racionalidade se funda na responsabilidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A HISTÓRIA por trás da foto do menino sírio que chocou o mundo. *BBC News*, 3 set. 2015. Disponível em: <[http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150903\\_aylan\\_historia\\_canada\\_fd](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150903_aylan_historia_canada_fd)>. Acesso em: 17 jun. 2024.

ALMEIDA, Rosemiro Ferreira. *A ética da alteridade de Emmanuel Lévinas: interfaces do outro na experiência do ensino de filosofia no ensino médio na escola EREM - Vicente Monteiro - Caruaru – PE, 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/38649/1/DISEERTA%C3%87%C3%83O%20Rosemiro%20Ferreira%20de%20Almeida.pdf>>. Acesso em 17 jun. 2024.*

BACHELARD, Gaston. *A chama de uma vela*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. *Le vocabulaire de Levinas*. Paris, Ellipses, 2011.

DUSSEL, Enrique. *1492 - O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

ELLISON, Ralph. *Homem invisível*. São Paulo: José Olympio, 2013.

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

FRANCISCO, Papa. Santa Missa pelas vítimas dos naufrágios. *Vatican*, Campo Desportivo “Arena” na Localidade Salina, 8 jul. 2013. Homilia. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20130708\\_omelia-lampedusa.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html)>. Acesso em: 17 jun. 2024.

FREIRE, Wesley Fernandes Araujo. *A significação ética do rosto em Emmanuel Lévinas*. Fortaleza, 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará. Disponível em: <[http://www.uece.br/cmaf/dmdocuments/Dissertacoes2007\\_Significacao\\_etica\\_rosto\\_Lévinas.pdf](http://www.uece.br/cmaf/dmdocuments/Dissertacoes2007_Significacao_etica_rosto_Lévinas.pdf)>. Acesso em 13 jun. 2024.

HUTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

KORELC, Martina. *O problema do Ser na obra de E. Levinas*. Porto Alegre, 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Disponível: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2813/1/345068.pdf>>. Acesso em 13 jun. 2024.

KUIAVA, Evaldo Antônio. *Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do Outro em Kant e Levinas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2003.

LAURENTIIS, Vera Regina Ferraz de. *Aspectos somáticos da conquista do eu em D. W. Winnicott*. São Paulo, 2008. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp058936.pdf>>. Acesso em 13 jun. 2024.

LÉVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas: Papyrus, 1998.

\_\_\_\_\_. *De la evasión*. Madrid: Arena Libros, 1999.

\_\_\_\_\_. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

\_\_\_\_\_. *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2004.

\_\_\_\_\_. *El Tiempo y el Outro*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1993.

\_\_\_\_\_. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sígueme, 2006.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2015 (1998).

\_\_\_\_\_. *Transcendência e Inteligibilidade*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1984.

LÉVINAS, Emmanuel. NEMO, Philippe. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 2000.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PINTO, Carlos Rafael. Violência existencial contra o corpo. *Ameríndia*, 27 abr. 2017. Disponível em: <<http://www.amerindiaenlared.org/biblioteca/10742/violencia-existencial-contra-o-corpo/>>. Acesso em 13 jun. 2024.

RILKE, Rainer Maria. *Poemas e cartas a um jovem poeta*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

SAMBADO, Cristina. ONU alerta que 34 milhões de pessoas estão a um passo da pobreza extrema. *CNN – Brasil – Internacional*, 24 mar. 2021. Disponível: <<https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/2021/03/24/onu-alerta-que-34-milhoes-de-pessoas-estao-a-um-passo-da-pobreza-extrema>>. Acesso em: 18 jun. 2024.

SCHIAVONI, Eduardo. Mãe confessa assassinato de filho adolescente no interior de SP. *UOL*, Ribeirão Preto, 13 jan. 2017. Cotidiano. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/01/12/mae-confessa-assassinato-de-filho-adolescente-no-interior-de-sp.htm>>. Acesso em: 17 jun. 2024.

SEBBAH, François-David. *Lévinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

WINNICOTT, Donald Woods. 1966 [1964]. *A enfermidade psicossomática em seus aspectos positivos e negativos*, in Winnicott 1989a (W19).