

A Filosofia de Levinas como alternativa aos paradigmas éticos teleológico e deontológico*

Levinas' Philosophy as alternative to teleological and deontological Paradigms in Ethics

Gregory Rial**

Resumo

Os dois grandes paradigmas éticos que se consagraram ao longo do tempo, a saber, o teleológico e o deontológico, podem ser considerados insuficientes para o atual período da humanidade. Isso porque na pós-modernidade, tanto o fundamento metafísico/ontológico que se coloca como *telos* quanto o sujeito que postula a máxima e procura agir segundo o *dever* entraram em crise. Neste contexto, surge a filosofia da alteridade conforme a pensa Emmanuel Levinas como alternativa para se pensar a ética que se fundamenta não em um *telos* ontológico ou na ideia de Bem, muito menos na racionalidade absoluta do sujeito obcecado em cumprir seu *dever*, mas na carne do outro que está frente a mim, compreendida como rosto, face a face, relação anterior a qualquer tematização. Desse modo, procurar-se-á com este artigo, fazer uma crítica às morais teleológica e deontológica a partir das categorias levinasianas de *rostos*, *sensibilidade*, *proximidade* e *substituição*. Num primeiro momento apresentar-se-á brevemente os paradigmas éticos de Aristóteles e Kant

* Artigo recebido em 14/09/2015 e aprovado para publicação em 23/10/2015.

** Mestrando em filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. Bacharel em Filosofia pela Faculdade Arquidiocesana de Mariana “Dom Luciano” – FAM e bolsista CAPES. gregoryrial@yahoo.com.br.

como representantes da teleologia e da deontologia, respectivamente. Em seguida, far-se-á uma concisa síntese da filosofia de Levinas que permitirá finalmente, num terceiro momento, discutir como os modelos aristotélico e kantiano de ética são insuficientes para o período atual e como a proposta da filosofia da alteridade se apresenta plausível. Para tanto, tomar-se-á obras de Levinas *Totalidade e infinito*, *De outro modo que ser ou para lá da essência* e *Ética e infinito* além dos comentários a Levinas e textos de Aristóteles e Kant.

Palavras-chave: Ética. Alteridade. Teleologia. Deontologia. Carne.

Abstract

The two main ethic paradigms that has been consecrated over time, namely, the teleological and the deontological, can be considered insufficient to the actual period of humanity. It's because in the post-modernity, both the metaphysic/ontological fundamente that is put like a telos as the subject that postulates the maxim and tries to act according to the ought into in crisis. In this context, the phylosophy of alterity arises as an alternative to think the ethics founding not in a ontological telos or in a Well, much less in a absolute racionality of the subject obsessed with his duty, but in the flesh of the Other that is front of me, understood like face, face-to-face, relation before the all tematization. Therefore, we will try with this article, make a critique of the teleological and deontological moral from the face of levinasian categories, sensitivity, proximity and replacement/substitution. At first it will be presented briefly the ethical paradigms of Aristotle and Kant as representatives of teleology and deontology, respectively. Then it will make a concise summary of Levinas' philosophy that will finally allow, in a third time, to discuss how the Aristotelian and Kantian ethics models are insufficient for the current period and the proposal of the philosophy of otherness appears plausible. To this end, account shall be works of Levinas *Totality and Infinity*, *Otherwise than being or beyond essence* and *Ethics and infinite* beyond the comments on Levinas and Aristotle and Kant texts.

Keywords: Ethics. Alterity. Teleological. Deontologic. Flesh.

Introdução

“O que se deve fazer?” Esta é a pergunta que tem guiado a inquirição da Ética enquanto ciência do *ethos*. Ao longo do tempo, o Ocidente conheceu inúmeras propostas que tentaram ajudar o homem a compreender seu agir no mundo e, sobretudo, quando em relação com seus semelhantes. No horizonte da ética/moral despontam dois paradigmas que se consagraram seja no período clássico, seja na modernidade. Respectivamente trata-se das propostas teleológica – modelo desenvolvido por Aristóteles e tomado pelo medievo a partir da escolástica – e deontológica – desenvolvido principalmente por Kant e apropriado em grande parte pelos que o sucederam.

Ora, ambos modelos guiaram-se por uma ontologia de base que compreendia o ser humano em um esquema racional e a partir de tal substrato antropológico conseguiram pensar a moralidade. Estes modelos guiaram a reflexão em torno da práxis e a orientaram em certa medida. Eles tem sido continuamente revistos na pós-modernidade, sobretudo quando a razão, tão exaltada pelos modernos, conhece o seu declínio: um crepúsculo fático, ilustrado pelas barbaridades de duas guerras mundiais, regimes totalitários, crimes hediondos etc. A humanidade vive o apogeu e o fracasso da racionalidade instrumental. Se a técnica avança por um lado, as questões fulcrais da existência vão sendo deixadas de lado paulatinamente e, com isso, o homem perde o brilho de viver.

Neste ambiente de decepção com a razão fundada numa ontologia, a ciência do *ser enquanto ser*, e que fora o sustento teórico de todo o pensamento ocidental, as propostas paradigmáticas de Aristóteles e Kant se mostram tão frágeis quanto a razão da qual dependem. Isso porque a humanidade anda desconfiada de si mesma e os limites éticos impostos por tais modelos não conseguiram barrar a ação auto destruidora da humanidade. É assim, em tal contexto, que desponta um pensamento alternativo que toma o *outro* por referencial primeiro ao qual se pode nomear como Filosofia da Alteridade e que tem no franco-lituano Emmanuel Levinas o principal representante. Também conhecido como filósofo da Ética, Levinas faz uma contundente crítica à ontologia – de Parmênides a Heidegger – e desenvolve um pensamento no qual desabrocha uma nova semântica para a Ética, agora não mais dependente de um *ser* que a fundamente, mas que se coloca *além do ser* e *para o outro*. Se “a partir da filosofia aristotélica tornou-se comum submeter o *ethos* ao *logos*” (RIBEIRO, 2015, p. 9.), Levinas opera uma inversão jamais vista: a ética torna-se a filosofia primeira, ou seja, a ética torna-se metafísica, local aonde o infinito se manifesta.

Por esta razão, o pensamento levinasiano oferece referências que permitem uma crítica aos paradigmas teleológico e deontológico e esta é a

tarefa que se pretende executar a diante. Qual a possível crítica de Levinas a Aristóteles e Kant e, em que medida, a filosofia da alteridade torna-se uma alternativa aos consagrados modelos éticos de ambos? Para responder a este problema, propõe-se o seguinte itinerário: uma sucinta apresentação dos paradigmas teleológico e deontológico; uma igualmente sucinta apresentação da filosofia de Levinas; e por fim um debate examinando os argumentos de Levinas que questionam os paradigmas expostos, investigando em que medida a filosofia da alteridade se torna uma alternativa para se pensar a Ética. Para tanto, tomar-se-á obras de Levinas *Totalidade e infinito*, *De outro modo que ser ou para lá da essência* e *Ética e infinito* além do comentários a Levinas e textos de Aristóteles e Kant.

Teleologia e deontologia como paradigmas éticos

Quando se fala de teleologia e deontologia no âmbito da moral é necessário recorrer a Aristóteles e a Kant, pois foi no conjunto sistemático de suas obras que a Ética ganhou os devidos contornos seja orientada para um *telos* ou pelo *dever* (do grego *deón*), por isso cumpre apresentar, ainda que brevemente, uma sinopse do pensamento ético de ambos para se ter em mente quais os seus fundamentos e os lugares argumentativos que se colocam questionáveis diante da filosofia da alteridade.

Conforme atesta Lima Vaz (2012, p. 113), “a primeira característica que distingue a Ética aristotélica e marca profundamente sua originalidade com relação à Ética platônica é a definição de seu *objeto* e, conseqüentemente, o *método* que convém seguir na investigação desse objeto específico”. Com efeito, o próprio filósofo reconhece que “a presente investigação [ética] não visa ao conhecimento teórico como as outras – porque não investigamos para saber o que é a virtude, mas a fim de nos tornarmos bons, do contrário o nosso estudo seria inútil –, devemos examinar agora a natureza dos atos, isto é, como devemos praticá-los” (*Ética a Nicômaco* 1103b 25-30). Pela primeira vez, a Ética é tomada como uma ciência separada conforme aparece na distinção dos saberes feitas na *Metafísica*¹: a Ética, juntamente com a Política, é filosofia prática, que visa a obra (*ergon*) do homem no mundo dos humanos. E se nas ciências *poiéticas* e *teoréticas* “o fim é a perfeição do *objeto*: ou a ser contemplado em sua *verdade* na *teoria*, ou a ser *fabricado* em sua *utilidade* na *poiesis*” (LIMA VAZ, 2012, p. 116), no caso da Ética, enquanto ciência prática, “o fim é a perfeição do *agente* pelo conhecimento da natureza e das condições que tornam *melhor* ou *excelente* o seu agir (*práxis*)” (LIMA VAZ, 2012, p. 117).

¹ *Metafísica* VI, 1, 1025b 1 – 1026a 33.

No caminho reflexivo em busca da excelência do agir, Aristóteles lança mão de um pressuposto antropológico que define o homem “como animal dotado de *logos*, ou seja, de linguagem e razão (*zoon logon echon*) bem como de inclinações e paixões (*orexis kai pathe*) – sendo esse o fundamento *antropológico* da Ética e da Política aristotélicas” (LIMA VAZ, 2012, p. 115). Será conforme este princípio de razão, natural à constituição ontológica do homem, que ele deverá agir virtuosamente em função do Bem. Aliás, adquirir a virtude através do hábito², para Aristóteles, é um processo que não pode excluir a razão. Já na compreensão de virtude está contida essa ideia quando diz que

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é *determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática*. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo. E assim, no que toca à sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, a virtude é uma mediania, com referência ao sumo bem e ao mais justo, é, porém, um extremo. (*Ética a Nicômaco*, 1106b 35 – 1107a 5. Grifo nosso.)

E todo este aparato antropológico-moral está em vistas de um fim: a *auto realização* do homem, sua *eudaimonia*, sua felicidade – e por isso se diz que é um paradigma teleológico. Ao contrário de Platão que concebia a univocidade da ideia de Bem, Aristóteles considera uma pluralidade de bens que visam consumir num bem último, buscado em si mesmo e que corresponde à excelência do objeto em questão³. E o bem último do homem é sua *eudaimonia*: “a felicidade é, portanto, algo absoluto e autossuficiente, sendo também a finalidade da ação” (*Ética a Nicômaco*, 1097b 20).

Em suma o paradigma ético teleológico, conforme Aristóteles, trata da ação do homem fundada numa antropologia que o concebe enquanto ser racional, e que age em vistas de um fim, isto é a felicidade deste mesmo agente e este é o seu bem e a sua excelência. Durante a Idade Média, os escritos de Aristóteles ficaram perdidos, sendo retomados apenas no alto medievo com Tomás de Aquino e a escolástica. Entretanto,

² “Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las [as virtudes] e nos tornamos perfeitos pelo hábito.” *Ética a Nicômaco*, 1103a 25 .

³ “Ora, o termo ‘bem’ é usado tanto na categoria de substância como na de qualidade e na de relação, e o que existe por si mesmo, isto é, a substância é anterior por natureza ao relativo [...]; de modo que não pode haver uma Ideia comum por cima de todos esses bens. [...] está claro que o bem não pode ser algo único e universalmente presente, pois se assim fosse não poderia ser predicado em todas as categorias, mas somente numa [...] O bem, por conseguinte, não é uma espécie de elemento comum que corresponda a uma só Ideia”. *Ética a Nicômaco*, 1096a 20 – b 25.

já nos primeiros padres da Igreja e também em Agostinho, quando ocorre o encontro definitivo da filosofia grega e do ideal cristão, a ideia de um *agir em vistas de um fim*, isto é, uma ação teleológica, encontra-se arraigada na compreensão ética. A teleologia parece alimentar um longo período de debates morais que vai desde a antiguidade clássica até a baixa idade média.

Com o desenvolvimento do pensamento moderno em torno do *cogito* e com o aparecimento da categoria de *sujeito*, a fundamentação metafísica do pensamento filosófico perde ainda mais força. Desse modo, também a ética teleológica encontra-se em crise. Portanto, depois das propostas racionalistas de Descartes, Leibniz e Spinoza e dos empiristas como Hobbes, Locke e Hume, surge a obra de Kant como a estação final e o início de um novo caminho do filosofar⁴.

Kant encontrou-se numa conjuntura teórica caracterizada pelo imperativo da solução das aporias que se manifestavam no modelo racionalista de filosofia, seja em sua versão leibnizo-volffiana seja em sua versão empirista. O *criticismo* de Kant mostrou-se, a seus próprios olhos, como a definitiva superação daquelas aporias e como abertura de um novo caminho para a prática do filosofar. (LIMA VAZ, 2012, p. 315).

O caminho de Kant será descortinar as duas matrizes da razão – a teórica e a prática – e descobrir seus limites e potenciais. Do ponto de vista teórico, toda a doutrina gnosiológica da *Crítica da Razão Pura* diz bem disso quando se toma a capacidade humana de conhecimento atrelada apenas aos fenômenos, e estes dependentes das duas faculdades do intelecto: a sensibilidade e o entendimento. Por fim, as ideias metafísicas, especialmente Deus, alma imortal e mundo, não podem ser conhecidas, porque não atendem às categorias *a priori* da sensibilidade e do entendimento, mas podem ser pensadas. Sua importância não é gnosiológica, mas prática. “A crítica da razão *pura* termina por impor obrigatoriamente a busca de outro caminho para assegurar racionalmente o uso da razão *prática*, que a Ética fundava na Metafísica ‘dogmática’” (LIMA VAZ, 2012, p. 319), e, desse modo, abre-se a investigação kantiana para a Ética.

Contudo, tal investigação se aporta num conflito: a tentativa de dar, na Ética, “a primazia do *lógico* como polo fundamental de referência dos

⁴ “É possível mesmo afirmar que a orientação profunda e constante que guiou a evolução do pensamento de Kant apontava para a tarefa fundamental de edificação de uma Moral rigorosamente racional. Tal era, com efeito, o primeiro e maior desafio que se propunha à filosofia moderna e a aporia maior do racionalismo a partir de Descartes, após o declínio da Metafísica clássica, fundamento da Ética antiga, e a consequente perda progressiva de credibilidade que atingiu os conceitos fundamentais da tradição ética, transpostos nos sistemas da Ética cristã de feição escolástica”. (LIMA VAZ, 2012, p. 319)

procedimentos da razão não somente do ponto de vista *metodológico*, mas igualmente do ponto de vista *ontológico*” (LIMA VAZ, 2012, p. 320) ao mesmo tempo que “reinstaurar a Metafísica como Ética” (LIMA VAZ, 2012, p. 321). Daí a necessidade de compreender a nova feição que a metafísica vai tomar da modernidade em diante: “na Ética de Kant, pois, que consagra o fim da metafísica do *ser*, alcança sua figura paradigmática a metafísica do *logos* do sujeito como artífice do real ou metafísica da *subjetividade*, que é propriamente a metafísica moderna” (LIMA VAZ, 2012, p. 321).

Assim, é possível então desenhar a estrutura da ética kantiana. Na busca de uma *razão prática pura* que não dependa das leis *pragmáticas* condicionadas pela inclinação à felicidade, alimentadas pelo desejo e pelo prazer, mas que se assente sobre uma determinação *a priori* cuja formalidade legisle sobre o que *deve ser*, Kant erige seu edifício moral. A ação do homem, para ter valor moral, depende do cumprimento da lei universal *por dever*, sem outros fatores a mover a vontade, sendo que esta lei “é, pois, o princípio *objetivo da* vontade que, como princípio *subjetivo*, assume a forma de uma máxima” (LIMA VAZ, 2012, p. 330). Daí surge a *autonomia* da vontade, ou seja, o sujeito que é capaz por si de postular a própria lei do seu agir segundo um predicado da universalidade, e este está contido nas formulações do imperativo categórico.

Kant pode, assim, definir a *moralidade* como sendo a relação de todas as ações como a legislação por meio da qual e somente por meio da qual é possível um reino dos fins. O *dever* define-se, então, como a *necessidade* inerente ao agir dos seres racionais *enquanto* membros desse reino, de onde lhes advém a prerrogativa da *dignidade* e o fundamento do *respeito* pela lei nelas imanente (LIMA VAZ, 2012, p. 342-343).

Em suma, Kant parte da noção de sujeito moral, isto é, do homem capaz da moral, para construir sua ética. Para ele, a ação que tem valor é aquela que cumpre a lei moral *por dever*, sem outras motivações, sendo que esta lei é oferecida pela própria *autonomia* do sujeito que, pela sua razão, consegue inferir a máxima da ação conforme o imperativo categórico: aja de tal modo que a máxima de tua ação possa ser universalizada⁵. Logo, a moral kantiana necessita do aparato da razão, da formalidade *lógica* e da garantia *ontológica* desta formalidade para se estabelecer.

⁵ Cf. KANT, 2005, p. 51.

A filosofia da alteridade de Levinas e a crítica à ontologia

O filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas empreende um audacioso projeto filosófico cuja maior pretensão é dizer a nova semântica da Ética, que não deve ser mais tratada como *ciência do ethos*, mas como ressignificação da relação com o outro. Ele mesmo afirma:

A minha tarefa não consiste em construir a ética; procuro apenas encontrar-lhe o sentido. Com efeito, não acredito que toda a filosofia deva ser programática. Foi, sobretudo, Husserl quem teve a ideia de um programa da filosofia. Sem dúvida, pode construir-se uma ética em função do que acabo de dizer, mas não é propriamente este o meu tema (LEVINAS, 2010, p. 73).

Para cumprir este intento, o pensador recorre a outras fontes, sobretudo à tradição bíblico-talmúdica que herdou de sua formação judaica. “O *retorno aos profetas para alguém dos poetas* será a fonte inspiradora para a aventura ética levinasiana [...]. O que o autor pretende é retornar às bases do pensamento judeu para instituir uma outra forma de argumentação filosófica mais antiga do que a proveniente do *logos* grego” (RIBEIRO, 2015, p. 10-11). Além disso, também a fenomenologia tem uma importância evidente no seu estudo. “A fenomenologia transcendental de Husserl foi sem dúvida profundamente conhecida por Levinas já desde seu primeiro ano de estudos na Alemanha [...]” (COSTA, 2000, p. 56). Uma fenomenologia com inspirações judaicas: é assim que se desenvolverá a ética de Levinas.

Para realçar, portanto, o novo sentido da Ética, Levinas opera uma desconstrução da ontologia. Toda a Ética ocidental cresceu sob a ideia de *ser* e esta, ao modo ontológico, carrega uma impessoalidade fria e vazia de significado. Isso fez com que a reflexão moral fosse apenas ciência, tematização ou ainda, *dito* acerca do outro. “‘Eu penso’ redundante em ‘eu posso’ – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder” (LEVINAS, 2008, p. 33).

A ontologia constitui para si um mundo próprio, aquilo que Levinas diz ser o mundo do interesse: “*Esse [ser] é interesse. A essência é interessamento. [...]. O interessamento do ser dramatiza-se nos egoísmos, em luta uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em uns com os outros e, assim, em conjunto*” (LEVINAS, 2011, p. 26). O autor vai insistir numa metafísica que não se arroja na ontologia, mas que, para além do *ser*

encontra na transcendência característica da relação com o *outro*. A primazia da Ética está na *alteridade*, não naquilo que se faz ou se deve fazer pelo *outro*.

A relação ética, oposta à filosofia primeira da identificação da liberdade e do poder [i.e., a ontologia], não é contra a verdade, dirige-se ao ser na sua exterioridade absoluta e cumpre a própria intenção que anima a caminhada para a verdade. [...] Não nos interrogamos sobre ele [o ser], interrogamo-lo. Ele faz sempre frente. Se a ontologia – compreensão, amplexo do ser – é impossível, não é porque toda a definição do ser supõe já o conhecimento do ser, como dissera Pascal, que Heidegger refuta nas primeiras páginas de *Sein und Zeit*; é porque a compreensão do ser em geral não pode *dominar* a relação com Outrem. Esta comanda aquela. Não posso subtrair-me à sociedade com Outrem, mesmo quando considero o ser do ente que ele é. A compreensão do ser exprime-se já no ente que ressurgue por detrás do tema que ele se oferece. Este “dizer a Outrem” – esta relação com Outrem como interlocutor, esta relação com um *ente* – precede toda a ontologia, é a relação última no ser. A ontologia supõe a metafísica. (LEVINAS, 2008, p. 35).

Para evadir da Ontologia – ciência da mesmidade, aonde o *eu* se identifica com o Mesmo, egoísmo e solidão – e chegar a Ética enquanto filosofia primeira, metafísica da verdadeira transcendência, do Infinito, é preciso chegar ao Outro, à alteridade, sem prendê-lo aos conceitos, às essências, ao conhecimento tematizado. Diz Levinas: “descrevo a ética, é o humano enquanto humano. Penso que a ética não é uma invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro” (LEVINAS, 1997, p. 149-150). A ética é o movimento no qual o Mesmo sai de si em direção ao Outro, para encontrá-lo na sua absoluta alteridade e respondê-lo.

E este Outro, em Levinas, pode ser encontrado como *rosto*. Mas o que é o *rosto* enquanto manifestação da alteridade? Seria a sua face, plasticizada na feição que aparece na fronte? A sensibilidade capaz de chegar ao *rosto* não é aquela dada à visão, mas uma sensibilidade propriamente ética. “A abordagem dos seres, na medida em que se refere à visão, domina os seres, exerce sobre eles um poder. A coisa é *dada*, oferece-se a mim. Mantenho-me no Mesmo, tendo acesso a ela. O rosto está presente na sua na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido [...], nem visto, nem tocado” (LEVINAS, 2008, 188). O *rosto* é a epifania do Outro, mas é também revelação do Infinito – ele revela a sua vulnerabilidade, sua exposição e sua nudez.

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. Em primeiro lugar, há a própria verticalidade do rosto, sua exposição íntegra sem defesa. A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial; a prova disso é que procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um ato de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar (LEVINAS, 2010, p. 70).

Ao se revelar a nova semântica da Ética, compreende-se que ela é aproximar-se, via *sensibilidade*, do *outro*, que é rosto, vulnerável, nu e indefeso sem matá-lo, isto é, sem apreendê-lo em categorias ontológicas, arremessando-o na fria jaula do *ser* impessoal. E esta aproximação leva à uma resposta, àquilo que Levinas chama “relação autêntica” (LEVINAS, 2010, p. 71): à *responsabilidade* pelo outro.

Esta proximidade identificada como sensibilidade significa “imediatamente derramamento para o outro da imediatez da fruição – da imediatez do sabor – ‘materialização da matéria’ – alterada pelo imediato do contato” (LEVINAS, 2011, p. 93). Uma sensibilidade que não se reduz, portanto, ao mero fruir, mas que põe em contato – exposto e vulnerável – com o *outro* que me solicita uma resposta. Dirá Levinas que “a sensibilidade é exposição ao outro [...] como se toda a sensibilidade fosse precisamente aquilo que toda a proteção e toda a ausência de proteção supõe já: a própria vulnerabilidade” (LEVINAS, 2011, p. 93). O sujeito que se aproxima do outro não é a mônada do *eu* – que pensa e que pode – mas é sensibilidade. Daí a importância do corpo/carne na concepção levinasiana. A carne do sujeito é o local primariamente afetado pela alteridade e não o intelecto, a razão ou a liberdade. E a carne do outro, ferida e igualmente exposta, é o que deve ser protegido e defendido.

A corporeidade do sujeito é a dificuldade do esforço, a adversidade original do cansaço que desponta no ímpeto do movimento e na energia do trabalho. Para descrever a passividade do sujeito, não é necessário partir da sua oposição a uma matéria que lhe resiste fora de si, ou lhe resiste no corpo pelo qual seria compreensivelmente molestado, e cuja organização é perturbada [...]. Esta passividade é, certamente, uma exposição do sujeito a outrem, mas a passividade do sujeito é mais passiva do que aquela que sofre o oprimido determinado à luta. [...] É porque a minha passividade de sujeito, a minha exposição ao outro, é a própria dor física, que eu posso ser explorado [...]. É sob as formas de a corporeidade, cujos movimentos são cansaço e cuja duração é envelhecimento, que a passividade da significação – do

um-para-o-outro – não é ato, mas paciência, isto é, por si, sensibilidade [...] (LEVINAS, 2011, p. 75-76).

A relação com outro dada na carne – pele exposta e vulnerável – requer uma resposta. “O *rosto* do outro *im*-põe e convoca o sujeito para a relação” (RIBEIRO, 2015, p. 91) investindo-o de responsabilidade, este é o modo responder à alteridade. “A responsabilidade não é um simples atributo da subjetividade, como se esta existisse já em si mesma, antes da relação ética. A subjetividade não é um para si: ela é, mais uma vez, inicialmente para o outro” (LEVINAS, 2010, p. 80). E ser responsável significa acolher o outro, assumir a responsabilidade do outro (e não apenas pelo outro) a ponto de substituí-lo. A substituição consistirá, então, no extremo amor pelo outro que leva o sujeito a ocupar o seu lugar para “sofrer passivamente o peso do Outro” (LEVINAS, 2011, p. 164), para ser expiação pelo outro: é tirar o pão da própria boca e dá-lo ao outro que também tem fome.

O sujeito dito incarnado, não resulta de uma materialização, de uma entrada no espaço e nas relações de contato e de dinheiro eu uma consciência tivesse realizado – isto é uma consciência de si, precavida contra todo o dano, e previamente não espacial. É porque a subjetividade é sensibilidade – exposição aos outros, vulnerabilidade e responsabilidade na proximidade dos outros, um-para-o-outro, ou seja, significação -, e porque a matéria é o próprio lugar do para-o-outro, a forma pela qual a significação significa antes de se mostrar como Dito no sistema do sincronismo – no sistema linguístico -, é por isso que o sujeito é de carne e osso, homem que tem fome e que come, entranhas numa pele e, portanto, susceptível de dar o pão da sua boca ou de dar a sua pele [substituição] (LEVINAS, 2011, p. 95).

A filosofia da alteridade como alternativa aos paradigmas éticos tradicionais

Tendo apresentado resumidamente os paradigmas teleológico e deontológico da moral e colocado em evidência as principais teses de Levinas, cumpre investigar em que medida se pode fazer uma crítica aos paradigmas éticos já consagrados pela tradição tendo como base fundamental a filosofia levinasiana. Embora Levinas não trata diretamente de fazer uma crítica a Aristóteles e a Kant, e possua até mesmo semelhanças com eles, pode-se enxergar alguns pontos discordantes, e

aqui enumerar-se-á três. O primeiro deles é que, em ambos, a ética é tratada em função *mesmo* e não da *alteridade*.

Em Aristóteles, a vida ética tem em vista a *eudamonia* do homem e o caminho ético depende do princípio racional que delimita o agir virtuoso. Logo, a ética está centralizada no *eu*, que age tendo em conta um *dito* (um princípio racional) em vista da sua felicidade que o circunscreve no mundo do *interesse*. Em Levinas, o agir ético não é em função da felicidade do *mesmo*, mas do *outro*. O eu é passividade responsável pela alteridade. Em Kant, o homem só age moralmente quando age segundo sua razão que lhe aponta o dever a cumprir. O sujeito moral kantiano está submetido ao postulado da sua razão e deve agir desinteressadamente. Ainda que se possa encontrar semelhança com Levinas quando se fala em desinteresse⁶, a ética de Kant ainda permanece enclausurada no mesmo porque “o respeito pela lei moral é o único e ao mesmo tempo indubitável motivo da moral” (KANT, 2002, p. 127).

Diferentemente de Kant, Levinas defende que a resposta moral não é um dever da razão, não é uma prescrição normativa, mas responsabilidade originária trazida pelo outro. O *rosto* em sua transcendência e santidade (separado) desperta no sujeito o acolhimento da invocação do cuidado. Em outras palavras, a alteridade convoca o sujeito para a relação ética. Essa invocação é inviolável! (RIBEIRO, 2015, p. 95).

Além do mais, a moral kantiana é fundada na autonomia da razão que legisla sobre si mesma. O que, evidentemente, é o total contrário da concepção levinasiana. “Segundo Levinas, o agir ético tem como origem a heteronomia, uma vez que é a alteridade do *rosto* que investe a subjetividade de responsabilidade e de liberdade. Nesse sentido, a incumbência de responsabilidade não advém de uma máxima da autonomia. Mais do que seguir uma regra da razão, significa um excedente de responsabilidades e obrigações para com outrem” (RIBEIRO, 2015, p. 93).

O segundo ponto que permite diferenciar Aristóteles e Kant de Levinas é que, a ética em ambos os paradigmas é pensada em um segundo momento. Para se fazer qualquer afirmação acerca do agir humano é preciso ter em conta uma ontologia, ou seja, uma filosofia do ser que já categoriza o ser humano definindo-o nas categorias antropológicas. Para Levinas, não existe ontologia fundante. A ética é a filosofia

⁶ Além da questão do desinteresse, outro ponto em comum em Levinas e Kant seria a questão da santidade da lei moral. Se para Kant, “a lei moral é santa (inviolável)” (KANT, p. 141), para Levinas (citado por Derrida) “muitas vezes se fala da ética para descrever o que eu faço, mas o que me interessa, afinal de contas, não é a ética, não somente a ética, é o santo, a santidade do santo” (DERRIDA. *Adieu a Emmanuel Levinas*, 15. apud MELO, 2003, p. 270, *op. cit.*)

primeira e foi este o grande esforço de sua argumentação ao longo de todas as suas obras. Quando questionado por Philippe Nemo se a visão globalizante dos grandes sistemas filosóficos responderia a exigência de sentido verdadeiro da moral, Levinas responde:

A experiência irreduzível e última da relação, parece-me, de fato, estar noutra parte: não na síntese, mas no frente a frente dos humanos, na sociedade, no seu significado moral. Mas é necessário compreender que a moralidade não surge, como uma camada secundária, por cima de uma reflexão abstrata sobre a totalidade e seus perigos: a moralidade tem um alcance independente e preliminar. *A filosofia primeira é uma ética.* (LEVINAS, 2002, p. 64).

Evidentemente aqui não há lugar para um aprofundamento da questão da ética como filosofia primeira, mas há que se considerar a ontologia como fundamento da moralidade, encontrada em Aristóteles e Kant (e porque não de Parmênides a Hegel), constitui numa violência à alteridade. “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser” (LEVINAS, 2008, p. 30). A ontologia é a ciência do Mesmo, da afirmação do *eu* em função (ou em detrimento) do *outro*. E esta não é a verdadeira relação ética. Em Levinas a ética está no encontro face a face, pele a pele, que leva à responsabilidade para além de toda ação e aquém de qualquer liberdade de escolha.

Desse modo, abre-se espaço para o terceiro ponto possível de se encontrar uma “crítica” de Levinas a Aristóteles e Kant. Os paradigmas destes dois últimos filósofos foram elaborados como normatividade. Em Aristóteles a *virtus in medium* determinada pelo princípio racional é o que determina ação. Em Kant, o *dever* instituído a partir do imperativo categórico – “age de tal modo” – é o que define a lei moral. Ora, em ambos a primazia é dada à razão, absolutamente soberana em relação ao corpo. Pode-se arguir que em Kant existe espaço para a sensibilidade, haja vista a *estética transcendental*. Mas, gnosiologicamente, ainda assim, a sensibilidade está submetida ao entendimento: “intuições sem conceitos são cegas”. Tanto na teleologia quanto na deontologia, a corporeidade não tem incidência direta sobre o fato do agir.

Já em Levinas, pode-se dizer que há uma primazia da carne, do corpo, porquanto o sujeito é sensibilidade que encontra o rosto. Como o próprio autor diz, “a matéria é o próprio lugar do para-o-outro, a forma pela qual a significação significa antes de se mostrar como Dito no sistema do sincronismo — no sistema linguístico —, é por isso que o

sujeito é de carne e osso, homem que tem fome e que come, entranhas numa pele” (LEVINAS, 2011, p. 95). Portanto, a Ética, em Levinas, não é compreendida como ciência, de caráter normativo axiológico. Antes é a própria relação cujo lugar constitutivo é a carne. No face a face o sujeito não apreende o outro como objeto (Kant), mas o reconhece como absolutamente outro, ao qual se sujeita em atitude de responsabilidade e substituição.

Poder-se-ia enumerar tantos outros pontos discordantes entre Levinas e os paradigmas consagrados pela tradição, mas bastam estes três para evidenciar o quanto a proposta levinasiana é inédita no modo de significar a Ética.

Conclusão

Se, por fim, se colocar novamente a questão em que medida Levinas critica a ética de Aristóteles e Kant, poder-se-á responder sucintamente: fazendo uma contundente crítica à ontologia. Ao destroná-la de seu posto de filosofia primeira e conceder a Ética tal lugar, Levinas sugere encontrar na relação um significado para a moral. A teleologia e a deontologia se firmaram nos fundamentos sólidos da tematização lógica como se o encontro de dois seres humanos fosse um evento anteriormente regulado pelo pensamento. Ora, o que a ontologia faz é criar um mundo de interesses, de defesa do *ser* impessoal que gera o conflito entre os homens e a aniquilação da alteridade. “A guerra é a gesta ou o drama do interessamento da essência. Nenhum ente pode esperar pela sua vez. Tudo entra em confronto [...]” (LEVINAS, 2011, p. 26).

Por outro lado, a ética na nova semântica levinasiana é “comportamento em que outrem, que lhe é estranho e indiferente, que não pertence nem à ordem de seus interesses nem àquela de suas afeições, no entanto, lhe diz respeito. Sua alteridade lhe concerne. Relação de uma outra ordem que não o conhecimento em que o objeto é investido pelo saber, aquilo que passa pelo único modo de relação com os seres” (POIRÉ, 2007, p. 84). A ética para Levinas acontece no encontro da carne do sujeito com a carne do outro e antes de ser uma ciência do *ethos* é a resignificação da própria filosofia, “não é seu intuito construir um sistema ético com a finalidade de sobrepor-se ao sistemas desenvolvidos ao longo da tradição ocidental” (RIBEIRO, 2015, p. 9).

Ético não é um juízo para ações. Não se reduz ao mero avaliar de bem ou mal. Ético é o modo do homem ser primeiramente no mundo: ser com os outros e mais, ser para-o-outro. “Situado em uma relação ética, o outro homem permanece outro” (POIRÉ, 2007, p. 84) e não é englobado

na esfera totalizante do ser, do conhecimento ou da tematização. Considerando a origem judaica de Levinas e os horrores da segunda guerra mundial contra os judeus, dos quais o filósofo também foi vítima, pode-se dizer que a filosofia da alteridade é uma alternativa elevada para se dizer a justiça e a moral. De fato, a felicidade da humanidade não é nem sua auto realização eudaimônica, nem o cumprimento “desinteressado” do dever, mas a paz. A paz que só é possível quando há um amor extremo de uns pelos outros. Amor que só é possível na evasão do ser, no encontro responsável com o *rostro* do outro, epifania do Infinito. A ética é *sabedoria do amor*.

Referências

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. livros 1-6. ITradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Coleção “Os Pensadores”.

COSTA, Márcio Luis. *Levinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gullbenkian, 2011.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT. I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos*. Tradução: Leopoldo Holzbach. São Paulo, SP: Martin Claret, 2005

LEVINAS, E. *Entre Nós. Ensaio sobre a Alteridade*. Tradução Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Tradução José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução José Pinto Ribeiro. 3.ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Introdução à Ética filosófica 1*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012.

MELO, Nélcio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 84.

RIBEIRO, Luciene Martins. *A subjetividade e o outro: ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.