

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DA PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGFiI)
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
CURSO DE MESTRADO
PROFESSOR ORIENTADOR: Dr. ANDRÉ BRAYNER DE FARIAS

YAN CÁSSIO KOAKOSKI

**O ITINERÁRIO DA SUBJETIVIDADE ACOLHEDORA:
DO ACOLHIMENTO À HOSPITALIDADE DE EMMANUEL LEVINAS A
JACQUES DERRIDA**

CAXIAS DO SUL

2018

YAN CÁSSIO KOAKOSKI

**O ITINERÁRIO DA SUBJETIVIDADE ACOLHEDORA:
DO ACOLHIMENTO À HOSPITALIDADE DE EMMANUEL LEVINAS A
JACQUES DERRIDA**

Dissertação de Mestrado apresentada, no Programa de Pós-Graduação, da Universidade de Caxias do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador:
Prof. Dr. André Brayner de Farias

CAXIAS DO SUL – RS

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

K75i Koakoski, Yan Cássio
O itinerário da subjetividade acolhedora : do acolhimento à
hospitalidade de Emmanuel Levinas a Jacques Derrida / Yan Cássio
Koakoski. – 2018.
126 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.
Orientação: André Brayner de Farias.

1. Subjetividade. 2. Tolerância. 3. Hospitalidade. 4. Lévinas,
Emmanuel. 5. Derrida, Jacques. I. Farias, André Brayner de, orient. II.
Título.

CDU 2. ed.: 165.8

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Ana Guimarães Pereira - CRB 10/1460



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

“O itinerário da subjetividade acolhedora: do acolhimento à hospitalidade de Emmanuel Levinas a Jacques Derrida”

Yan Cássio Koakoski

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Problemas Interdisciplinares de Ética.

Caxias do Sul, 19 de dezembro de 2018.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. André Brayner de Farias (orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Paulo César Nodari
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

CAMPUS-SEDE

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone / Telefax (54) 3218.2100 – www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

AGRADECIMENTOS

O primeiro agradecimento é dirigido a Deus pelo dom da vida e pela oportunidade de estudar; o segundo, a todos que, de uma forma ou outra, auxiliaram-me nesse itinerário de estudo; finalmente, a todos

meus familiares,

amigos,

A Luana pela paciência e pelo consolo.

Ao Murialdo Santa Fé nas pessoas do Padre Geraldo Boniatti e ao Frater Antonio Castro Lima representando a congregação dos Josefinos de Murialdo.

Ao professor André Brayner de Farias pela orientação, pelos conselhos e a amizade.

Ao professor Paulo Cesar Nodari e Vanderlei Carbonara pelas conversas e pelos apontamentos sugeridos. E a professora Vânia Beatriz Merlotti Herédia que me apontou ao estudo da hospitalidade, a partir da disporá senegalesa que ocorrera no Brasil.

E de maneira especial ao Dr. Ricardo Timm de Souza pela disponibilidade e incentivo.

Em suma, a todos e todas o meu profundo e sincero agradecimento.

“É um recolhimento, uma vinda a si, uma retirada para a sua casa como para uma terra de asilo, que responde a uma hospitalidade, a uma expectativa, a um acolhimento humano”

EMMANUEL LEVINAS

RESUMO

O texto *O itinerário da Subjetividade acolhedora: do acolhimento à Hospitalidade*, de Emmanuel Levinas a Jacques Derrida, encontra-se no movimento vibrante da filosofia da Alteridade. A partir das leituras de *Totalidade e Infinito* (1961) e *De Outro modo que ser ou para lá da essência* (1974), buscou-se refletir acerca da subjetividade acolhedora no pensamento de Levinas, que, no dizer de Jacques Derrida, refere-se ao acolhimento como hospitalidade. No primeiro capítulo, abordou-se o conceito de subjetividade acolhedora, segundo a obra *Totalidade e Infinito*, a partir dos conceitos: egoísmo, solidão, ateísmo, elementos esses que constituem o sujeito (Eu) na dimensão da interioridade humana. No que tange à Subjetividade, foram abordados os seguintes conceitos: sensibilidade, gozo, que remontam à relação entre o *Eu* e o *Outro* na revelação interpelante do Infinito através do rosto de outrem, que questiona radicalmente o eu. Nesse desvelo, a resposta do eu revela-se como a responsabilidade no dizer incessante da justiça. No segundo capítulo, tratou-se a *Responsabilidade e a Justiça* a partir da leitura da obra *De outro modo que ser, ou pra lá da essência*, em que a responsabilidade é anunciada como o *Dizer* frente ao Dito na radicalidade mesma, entendida como *Substituição*, permitindo, dessa forma, refletir-se para além do dualismo entre o eu e o outro, no signo da entrada do terceiro sobre a trama da justiça. Esses dois capítulos marcaram incisivamente o pensar de Levinas, auxiliando-nos a investigar o terceiro e último capítulo deste escrito no movimento *Da Tolerância à Hospitalidade*. Através de um olhar sobre o conceito de tolerância, amplamente difundido e debatido na esfera moderna, pôde-se chegar à leitura da Hospitalidade, por meio das obras *Adeus Emmanuel Lévinas* (1997), *Da Hospitalidade* (1997) e *Força de Lei* (1994), de Jacques Derrida. Obras essas que nos auxiliaram a perfazer o itinerário da radicalidade ética como hospitalidade na alteridade.

Palavras-chaves: subjetividade acolhedora, acolhimento, tolerância, hospitalidade, Levinas, Derrida.

SUMMARY

The text *The Itinerary of the hostile subjectivity: from de refuge to the hospitality in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida* is in the vibrant movement of the philosophy of Alterity. From a readings of the works *Totalité et Infini* (1961) and *Autrement qu'être* (1974) we sought to reflect on the hostile subjectivity in the thought of Emmanuel Levinas, which in the words of Jacques Derrida refers to the refuge as hospitality. In the first chapter, the concept of hostile subjectivity in the work *Totality and Infinity* was approached from the concepts: egoism, solitude and atheism that constitute the subject (I) in the dimension of human interiority. In the approach of Subjectivity as: sensitivity, fruition, in the relationship between the Self and the Other in the interpellating revelation of the Infinite through the visage that radically questions the self. In this awakening the response of the self reveals self as the responsibility in the incessant saying of justice. In the second chapter we deal with Responsibility and Justice in the reading *Autrement qu'être*, responsibility is announced as the Saying in front of the said in the same radicality, as: Substitution. This allows us to reflect beyond the dualism between the self and the other, in the sign of the third party's entrance on the plot of justice. These two chapter incisively marked Levinas's thinking, help in gusto investigate the third and final chapter of this writing in the movement of Tolerance to Hospitality. Through a look at the concept of tolerance that had been widely diffused and debated in the modern sphere, we can arrive at the reading of Hospitality through works *Adeus Emmanuel Lévinas* (1997), *Da Hospitalidade* (1997) and *Força de Lei* (1994) to Jacques Derrida. These works help us to complete the itinerary of ethical radicalism such as alterity hospitality.

Keywords - hostile subjectivity, refuge, Tolerance, Hospitality, Levinas, Derrida.

SUMÁRIO

ABREVIATURAS.....	7
1 INTRODUÇÃO.....	8
2 SUBJETIVIDADE ACOLHEDORA.....	11
2.1 INTERIORIDADE: EGOÍSMO, SOLIDÃO E ATEÍSMO.....	12
2.2 SENSIBILIDADE E GOZO.....	14
2.3 DESDOBRAMENTO DA SUBJETIVIDADE.....	18
2.4 MESMO E O OUTRO.....	20
2.5 IDEIA DO INFINITO.....	22
2.6 O ROSTO COMO QUESTIONAMENTO DO EU.....	26
2.7 RESPONSABILIDADE EM TOTALIDADE E INFINITO.....	30
3 RESPONSABILIDADE E JUSTIÇA NA ALTERIDADE.....	39
3.1 RESPONSABILIDADE EM <i>DE OUTRO MODO QUE SER OU PARA LÁ DA</i> <i>ESSÊNCIA</i>	39
3.2 A LINGUAGEM: DO DITO AO DIZER.....	42
3.3 A RADICALIDADE DA RESPONSABILIDADE: A <i>SUBSTITUIÇÃO</i>	53
3.4 A ENTRADA DO TERCEIRO E A JUSTIÇA.....	62
4 DA TOLERÂNCIA À HOSPITALIDADE.....	67
4.1 UM OLHAR SOBRE A TOLERÂNCIA.....	67
4.2 O PARADOXO DA HOSPITALIDADE.....	79
4.3 A PALAVRA HOSPITALIDADE.....	80
4.4 DO RECOLHIMENTO AO ACOLHIMENTO: A CASA.....	85
4.5 O ACOLHIMENTO NA LEITURA DE DERRIDA.....	87
4.6 O PACTO DA HOSPITALIDADE: (IN)CONDICIONALIDADE DA HOSPITALIDADE.....	94
4.7 ÉTICA DA ALTERIDADE: O ESPECTRO DA HOSPITALIDADE NA ALTERIDADE.....	102
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
APÊNDICE.....	111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	120

ABREVIATURAS

EI - *Ética e Infinito*. Lisboa (Portugal): Edições 70, 1982.

DEH - *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

AE - *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

DQVI - *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

EN - *Entre Nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004.

TI - *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

HH - *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Vozes, 2009.

INTRODUÇÃO

Este trabalho dissertativo visa apresentar as contribuições dos filósofos Emmanuel Levinas e Jacques Derrida no que tange à hospitalidade e assinalar a importância da radicalidade na filosofia da alteridade na visão de ambos. Para tanto, far-se-á uma reflexão sobre a trama da subjetividade acolhedora, que possibilita analisar a temática do acolhimento como hospitalidade.

Hospitalidade, palavra que parece ser só um vocábulo como tantos outros; contudo, sua importância, neste escrito, é latente e vibrante. Ela não está alicerçada sobre um quimérico conceito. A hospitalidade aqui se desvelará como a definição que transborda a própria capacidade estrita do conceituar, na figura do *transbordamento*. A hospitalidade, neste contexto, mostrar-se-á como um itinerário da própria subjetividade humana, abrindo-se à diferença, ao estranho, ao estrangeiro; apresentar-se-á de um egoísmo de raiz, refletindo a constituição humana como possibilidade de abertura frente ao próximo. Nesse direcionamento, a alteridade é o movimento do acolhimento humano, do eu que acolhe mais do que contém no dizer ético do infinito.

As crises humanitária e migratória que estamos vivendo atualmente estão cimentadas sob o pano de fundo de inúmeras barbaridades na diáspora global. Este trabalho buscará refletir a hospitalidade no sentido ético do encontro com o próximo. Deve-se pensar o acolhimento como hospitalidade na matriz do pensamento de Emmanuel Levinas e Jacques Derrida, ou seja, não se fará uma análise sociológica, histórica ou mesmo política a respeito da crise da migração. Entretanto, vislumbra-se refletir, por meio da filosofia da alteridade, algumas possibilidades para compreender-se alguns elementos direcionais, que emergem na tessitura da hospitalidade, no dizer incondicional do acolhimento humano.

Levinas, ao pensar a ética como filosofia primeira, explora e descreve o sentido do humano – na relação humana entre o eu, o outro e o terceiro. A alteridade é o sentido emergente em sua filosofia, denominada aqui de subjetividade acolhedora. A subjetividade será explorada a partir da sensibilidade como passividade frente ao outro; outrem que me convoca a ser responsável por ele antes mesmo de ter escolhido sê-lo. O acolhimento, nessa trama, descreve-se como hospitalidade no movimento em direção ao

próximo. Levinas oportuniza-nos perceber os nuances reflexivos de uma alteridade radical no movimento do para-lá-da-essência.

Já Jacques Derrida, nesse intento, auxilia-nos a potencializar o eco da filosofia levinasiana. Ele trabalha pontualmente a hospitalidade de forma direta. Desde as obras *Adeus a Emmanuel Lévinas*, *Da hospitalidade* e *Força de Lei*, encontra-se o pensar da justiça como parâmetro norteador da hospitalidade, que se apresenta em dois movimentos originários: o ético e o moral ou, se quiser, da justiça à lei. Esse caminho possibilitará se adentrar ao momento de passagem entre a tolerância e a hospitalidade incondicional.

O acolhimento humano é: “limite entre dois mundos, entre o exterior e o interior, o dentro e o fora, a soleira é a etapa decisiva semelhante a uma iniciação” nas palavras de Montandon. Tal excerto aponta a dinâmica da interioridade humana em sua gênese de constituição, que, na filosofia de Levinas, mostra-se no movimento para-si, ou corpo eu. Essa vinda a si reforça a possibilidade de reconhecimento da exterioridade nas lâminas antropológicas e filosóficas do pensar radical da alteridade.

No primeiro capítulo deste trabalho, desenvolver-se-á a análise do conceito e expressão subjetividade acolhedora, que visa a salientar a verticalidade do acolhimento humano, do movimento para-si, sob a marca do egoísmo, da solidão e do ateísmo, na constituição do eu na interioridade humana; e para-com-outrem na trama da exterioridade. Além disso, buscar-se-á alinhar essa passagem do em si para-com-outrem na trama da hospitalidade. Para tanto, a sensibilidade e a subjetividade são conceitos centrais que auxiliam diagnosticar a responsabilidade em acusação na obra *Totalidade e Infinito*. Esse primeiro estudo explanatório permitirá uma primeira aproximação do acolhimento na filosofia da alteridade. Na descrição dos conceitos de Infinito, Mesmo e o Outro e Responsabilidade, na obra *Totalidade e Infinito*, encontra-se o caminho da interioridade humana, que se lança à exterioridade ética. Esse sentido argumentativo servirá de base processual, para se repensar os conceitos norteadores do livro *De Outro modo que ser ou para lá da essência*.

No segundo capítulo, analisar-se-á a *Responsabilidade* e a *Justiça* na obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*. A responsabilidade, no campo da linguagem na trama do Dito ao Dizer, possibilitará aprofundar o para-lá-da-essência. Trata-se, enfim, de introduzir a radicalidade da responsabilidade humana, nesse sentido, como substituição. E, nesse aspecto, analisar-se-á a entrada do terceiro no âmbito da justiça,

sob o pano de fundo da filosofia do de-outro-modo-que-ser. Esse itinerário possibilitará introduzir a hospitalidade como acolhimento incondicional do rosto de outrem.

E, no terceiro e último capítulo, será trabalhada da *Tolerância à Hospitalidade*. A tolerância é o marco incisivo da filosofia da modernidade, podendo-se destacar Locke e Voltaire dentre outros filósofos modernos, além da hospitalidade na ética da alteridade. Tratar-se-á esses dois conceitos, mas sem fazer comparações ou apontar qual é a melhor análise apresentada e descrita. Todavia, buscar-se-á explanar as potencialidades e as fragilidades que cercam esses dois modos de pensar. Esses dois conceitos serão explorados visando adentrar na tessitura da hospitalidade na leitura de Jacques Derrida, nas obras *Adeus Emmanuel Lévinas, Da Hospitalidade e Força de Lei*, quando ele considera a hospitalidade como autêntico giro ético da justiça indesconstruível que, por sua vez, não nega o aparato condicional da hospitalidade no âmbito do direito. Por fim, chegar-se-á à ética da radicalidade sob a hospitalidade na trama da filosofia da alteridade.

2 SUBJETIVIDADE ACOLHEDORA

Uma civilização que se ergue e reflete na filosofia do neutro, e de Narciso, a liberdade precedendo a justiça como poder arbitrário só pode realizar-se implantar-se à custa dos outros, na usurpação de seus direitos até a morte. (Pergentino Pivatto)

Neste primeiro capítulo, abordar-se-á a temática da subjetividade acolhedora no contexto da obra *Totalidade e Infinito*. Para tanto, explorar-se-á o movimento da subjetividade como espaço marcado na interioridade humana. A subjetividade, em sua constituição, refere-se ao movimento intra do corpo eu, através do egoísmo de raiz da solidão e no ateísmo, levando à construção da própria subjetividade. A partir disso, pode-se compreender que a subjetividade não é um quimérico aparelho conceitual, mas dimensão antropológica na construção da identidade do sujeito na relação primária entre o ele (mesmo) e o outro, ou entre o eu e o próximo no próprio gozo do viver sob o caráter sensível. Também será trabalhada a ideia do Infinito como elemento fundante da ética *em prima face*, ou seja, o rosto (*visage*) de outrem que me convoca a ser responsável na medida em que questiona a soberania do eu. E, por fim, tratar-se-á a responsabilidade presente na obra *Totalidade e Infinito*.

Emmanuel Levinas é o pensador da alteridade, não por ser o único intelectual a tratar desse tema¹, entretanto, por desenvolvê-lo de forma tão singular. Através de sua

¹ Sobre alteridade escreve Castor: “Não podemos negar que a questão do outro, ou seja, a alteridade esteve presente de várias formas e através de diversas abordagens ao longo da história do pensamento filosófico. Temos que reconhecer que o outro nunca esteve totalmente ausente do pensamento ocidental, contudo, as múltiplas abordagens da alteridade humana na história da filosofia, consideraram em geral a alteridade como uma categoria filosófica secundária, residual, o no máximo complementar dentro de cada um dos sistemas filosóficos. A alteridade foi trazida à tona no debate filosófico como um corolário de outras reflexões consideradas principais, em geral de caráter cosmológico ou antropológico. A presença diluída da alteridade humana nos corolários da filosofia tem contribuído para considerá-la como uma categoria residual no pensamento filosófico. A presença periférica do outro no pensamento ocidental fez, em geral, que a alteridade fosse significada como um componente acessório e instrumental dos sistemas. A referência à alteridade de modo secundário e instrumental no conjunto dos sistemas filosóficos, exceto honrosas exceções, levou a considerar o outro como um mero apêndice, do eu ou do sistema. A função da alteridade foi de coroar de modo ocidental reflexões de caráter ético, político ou teológico, mas não se lhe reconheceu o potencial filosófico de ser uma dimensão fundante de um pensamento, nem se pensou a alteridade como uma categoria filosófica sobre a qual se poderia construir o conjunto de uma cultura. Não se imaginou que a alteridade pudesse ter uma dimensão metafísica que possibilitasse entender o ser humano, a sociedade e a história a partir do outro. Temos que admitir que esta perspectiva metafísica da alteridade passou despercebida para o conjunto do pensamento filosófico” (CASTOR, 2008, p. 118-119). Nesse mesmo escrito, o autor disserta sobre a categoria da alteridade nos filósofos: Aristóteles, Descartes, Kant, Hobbes, Locke, Rousseau, Levinas entre outros.

Filosofia, pode-se descrever a ética como o cuidado com o outro humano. No acolhimento, como hospitalidade ao pobre, ao órfão, ao estrangeiro e à viúva, evidencia-se o *annuntiare* da responsabilidade humana. Na obra *Totalidade e Infinito*, Levinas traça inicialmente sua investigação acerca do acolhimento: “Este livro apresentará a subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade” (1980, p. 14) uma ética centrada no humano como humano. Nessa medida, esse escrito visa refletir o acolhimento como hospitalidade, o homem passa do egoísmo original como marca do em si para si ao acolhimento para-com-o-outro. Desse modo, passamos a refletir a subjetividade acolhedora da Interioridade à Exterioridade.

2.1 INTERIORIDADE:

EGOÍSMO, SOLIDÃO, ATEÍSMO

*Autócnone, isto é, enraizado no que não é e,
no entanto, nesse enraizamento, independente e separado.*
(LÉVINAS, 1980, p. 127)

A vitalidade da filosofia de Emmanuel Levinas tem a ética por revelação primeira. A dimensão da subjetividade proporciona um pensar sobre a abertura em vista do outro. Mas antes de qualquer conclusão precipitada, é imprescindível abordar-se o nascimento do eu. Nascimento como marca decisiva na constituição da subjetividade do para-o-outro; do real encontro do eu frente ao próximo.

O indivíduo que vive, vive para si, no próprio movimento da interioridade humana. Segundo Levinas:

O movimento para si da fruição e da felicidade marca a suficiência do eu, embora a imagem da espiral que se enrola, de que nos servimos, não permita traduzir também o enraizamento dessa suficiência na insuficiência do viver de [...] (1980,p.127)

O movimento para si e em si traduz-se na própria fenomenologia do eu próprio, ou, corpo eu. A própria dimensão do eu é o combustível do “é preciso viver”, na busca incessante pela saciedade na trama do egoísmo. Este no movimento da própria saciedade do concreto. Na leitura de Susin, o egoísmo é fundamental a uma subjetividade que está em construção: “É um egoísmo estrutural, necessário ao nascimento do eu, anterior a qualquer problema de consciência” (1984, p. 39). O egoísmo é marca fundante na

constituição do eu, pois ele se manifesta como condição necessária frente ao nascimento do eu.

O egoísmo como marca da possibilidade do nascimento do eu não significa algo encarcerado, entretanto mostra-se na marca precisa da constituição do sujeito. “O consentimento primeiro – viver – não aliena o eu, mas mantém-no, constitui o seu *em casa*. A morada, a habitação² pertence à essência – ao egoísmo – do eu” (1980, p. 127, grifo do autor). O eu, no movimento do viver, representa o fechamento do eu em si, na possibilidade de vir a ser um sujeito na trama do egoísmo e da solidão³. No que se refere ao nascimento do eu, explana Santos:

A obra de nascimento do eu é de tal modo inaugural – ruptura e começo absolutos –, e implica um tão incomensurável investimento de energia, que não permite ao corpo-eu dividir espaço com absolutamente ninguém. Ao irromper de dentro de si mesmo, ele está tão entregue a si, tão integralmente só, que sequer reconhece a sua solidão. Sob a regência implacável do é preciso viver, e absorvido nos enleios do gozo sensível, o corpo-eu simplesmente não vê outrem como tal (2007, p.89).

O comprazimento do sujeito está no movimento da sua condição de ser vivente, que se serve das coisas (alimentos, utensílios, obras), no desfrute do gozo, e gozo que é da ordem do viver, pois “Vivemos de ‘boa sopa’, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalhos, de idéias, de sono, etc. Não se trata de objetos de representações. Vivemos disso” (1980, p. 96). Essa dimensão da interioridade do sujeito, que vive e vive para si, tem a própria radicalidade da solidão sob o viver individual. Trata-se de uma vivência na própria solidão do seu eu, mesmo que negue até a relação com Deus (Criador), na medida em que tem olhos somente para si. O ensimesmamento é tão forte e estruturante que a alteridade, como abertura ao outro, permanece repelida por esse sujeito. Há o distanciamento da relação com o Criador e as suas criaturas, conforme Dias (2004).

O ateísmo, em Levinas, não se projeta em negar Deus (ou provar a sua não existência), mas revela-se como desinteresse em relação a Deus. O indivíduo que vive em si, tendo seu ser-no-mundo não se interessa pelo infinito nem por seu Criador⁴, porém se

² Esse aspecto da morada, da habitação, será abordado no decorrer deste trabalho. Pois essas palavras remontam à tessitura da hospitalidade.

³ “A solidão e o egoísmo são as características do homem feliz que goza do mundo. Viver dos elementos não é entrar em relação com eles: é nutrir-se deles. O eu tem o mundo à sua disposição como alimento, e o encerra em seu egoísmo” (SUSIN, 1984, p. 39).

⁴ Numa linha oposta nessa relação entre Criador e criatura observa-se no pensar de Aurélio Agostinho (354), na obra *As Confissões*: “Não uma beleza corporal, ou uma graça transitória, nem o esplendor da luz tão cara aos meus olhos, nem as doces melodias de variadas cantilhas, nem o suave odor das flores orgânicas, do

contempla em seu egoísmo estruturante e sua solidão, o qual se basta no jogo do finito. Nesse primeiro momento, tem-se a marca da interioridade do indivíduo que se fecha em si, porque se contempla em sua solidão egoísta e feliz. Não há uma religião nesse sujeito, nem de ordem natural ou intelectual. O ser eu é ser ateu por nascença, na medida em que ignora o seu criador. Segundo Susin

Não há no ser do homem nem mesmo vestígio de algum passado exterior a si que o lembre de um criador. O apagamento de qualquer infinito até mesmo de sua idéia, é necessário ao nascimento de uma interioridade absoluta. Não há religião nem natural nem intelectualmente. O homem é naturalmente ateu, de um ateísmo de nascença do eu, podendo esquecer seu estatuto criatural. Ignora seu criador (1984, p. 48).

Nesse sentido, o que temos a observar no nascimento do eu é que a solidão, o egoísmo e o próprio ateísmo (não no sentido de provar a não existência de Deus; todavia, de não se interessar pelo Criador, numa forma de ignorá-lo) são características desse indivíduo, que se compraz em si mesmo, no próprio ato de fruir, gozar⁵ a existência. Portanto compreende-se o egoísmo, a solidão e o ateísmo não como *simplice* conceitos, mas indícios antropológicos do indivíduo na marca imergente da interioridade, que é condição e possibilidade de emergir a exterioridade.

Passar-se-á agora à análise da sensibilidade como expressão da subjetividade acolhedora no corpo dos textos levinasianos, em especial na obra *Totalidade e Infinito*.

2.2 SENSIBILIDADE E GOZO

Emmanuel Levinas trata a sensibilidade como um conceito diretivo, ela é carregada de significação própria em sua filosofia. Para Santos, a sensibilidade

é retirada da perspectiva gnosiológica em que fora tradicionalmente concebida no pensamento ocidental, ora como conhecimento inferior ou deformado, ora como momento preparatório do conhecimento, mas sempre a partir e em torno deste (2007, p.73).

aroma, do maná ou do mel, nem os membros mais suscetíveis as carências carnis. Nada disso eu amo, quando amo meu Deus” (1984, p. 254).

⁵O termo *fruição*, utilizado aqui, está presente na obra *Totalidade e Infinito* (1980). Porém, o termo em francês é “*jouissance*”, traduzido como “gozo”, sendo ele utilizado daqui em diante neste trabalho.

A perspectiva gnosiológica no pensamento ocidental, fora estabelecida como fonte de sentido, deixando em segundo plano a dimensão da sensibilidade⁶. Nos méritos de uma razão livre e autônoma, tem-se o conhecimento primário. A sensibilidade como um tipo de conhecer que é “deformado”, segundo o pensar ocidental (ou para grande parte dos autores ocidentais), tem-se o conhecimento secundário. Nesse aspecto, observa-se a crítica que Levinas vai tecer à filosofia ocidental do predomínio da representação frente à sensibilidade, ou melhor, uma crítica da redução do outro ao mesmo. Meca a esse respeito assim se pronuncia: “El núcleo de la denuncia de Lévinas lo constituye esta tendencia a reducir lo otro y al otro al mismo, como algo connatural al modo de pensar occidental, a las categorías que lo forman e las experiencias fundadoras em las que nuestra cultura se reconoce” (1996, p.67).

Na filosofia de Levinas, a sensibilidade não se dimensiona como instinto. O sensível não é uma simples característica do gênero humano, ou algo subordinado à razão, mas a sensibilidade encontra-se aquém da razão. A relevância do sensível ganha estatuto, pois não está mais subjugada aos ditames do conhecimento da razão humana. Entretanto, “trata-se originariamente de uma vivência sensível inocente e sem perguntas” (SUSIN, 1984, p.40).

Na seção II, de *Totalidade e Infinito*, Emmanuel Levinas apresenta a temática da sensibilidade, que não se encontra subjugada a um viés intencional – teórico, ou mesmo tematizante, como outrora a filosofia ocidental pregava; a sensibilidade traduz-se como próprio ato do fruir, gozar, viver de, como uma satisfação pelo dado. Nas palavras de Levinas:

A sensibilidade descreve-se pois, não como um momento da representação, mas como próprio ato de fruição. [...] A sensibilidade não é um conhecimento teórico inferior, ainda que intimamente ligado aos estados efetivos; na sua própria *gnose*, a sensibilidade é fruição, satisfaz-se com o dado, contenta-se. O “conhecimento” sensível não tem que superar a regressão ao infinito, vertigem da inteligência, nem sequer a sente (1980, p. 120).

A sensibilidade não se qualifica como um modo de representação no que condiz à ordem do pensar humano, pois o conhecimento como representação não possui a capacidade e potencialidade de apreender ou subjugar o sensível. Ela transcende a

⁶A sensibilidade nos escritos de Emmanuel Levinas tem uma tonalidade própria, isto é, está além do tato ou dos sentidos na experiência sensível.

possibilidade de tematização, realizada pela própria razão, expressando-se como o próprio ato de gozar a vida. Nesse núcleo descritivo, o sensível possui dinâmica própria que não se submete ingenuamente ao racional, mas que se equaciona como passividade⁷.

Pode-se observar que a ordem do sensível é a constatação com o dado, “a sensibilidade satisfaz-se com o dado, sem interrogações da condição e fundamento, e é correlativa ao modo e o fato do alimento” (PINHEIRO, 2001, p. 99). O sensível que está aí é o desfrutar do finito, no que está dado próximo do eu; sendo assim, não há preocupação em relação ao infinito, pois no finito eu supro minhas necessidades vitais e me contento com elas.

A sensibilidade é traduzida a partir do gozo no próprio ato de gozar a vida. Gozo ou fruição não é algo que está encarcerado no instinto humano frente às necessidades da vida cotidiana. Vale salientar que o gozo possui uma dinâmica própria que traz presente o tema da sensibilidade do sujeito feliz. Nessa medida, “o que importa para já é mostrar que a sensibilidade é da ordem da fruição, e não da ordem da experiência” (1980, p.121). A ordem do sensível manifesta-se como felicidade em poder gozar do viver a vida. Isto é, gozar a vida, fruir a vida, sem ter uma finalidade a ser cumprida. Porém, ao entregar-se de maneira integral na dinâmica do gozo, resultará pensar na sensibilidade fora das amarras da ordem da experiência.

Seguindo as descrições fenomenológicas de Levinas, no sujeito que vive de forma primária no *para si*, observa-se que a sensibilidade *lhe* é muito importante e está aquém de toda a consciência. Segundo ensinamentos de Pelizzoli “o eu constitui-se como Mesmo, como pura fruição da vida, como sensibilidade antes de toda consciência, como ser encarnado na mais egóica concretude, assimilando a ‘alteridade’ do mundo” (1999, p. 347). A pura fruição da vida estabelece-se como a felicidade em que consiste em gozar a vida. Não se faz necessário representar algo, mas simplesmente viver a vida no gozo. Isto é, “Ser eu é existir de tal maneira que se esteja já para além do ser na felicidade. Para o eu ser não significa nem opor-se, nem representar-se alguma coisa [...] nem aspirar alguma coisa, mas gozar dela” (1980, p. 105). Gozar a vida não está contido no ato de representação, mas satisfazer-se com o gozo, em ser feliz por essa fruição. Desse modo, significa o satisfazer-se com o alimento, em desfrutar a intimidade em que a nossa casa disponibiliza. Pois, segundo Levinas: “o alimento condiciona o próprio pensamento que

⁷ A palavra *passividade* não se refere a uma ausência de ação, mas a um estado de abertura, segundo a leitura de Jacques Derrida, na obra *Adeus Emmanuel Lévinas*.

pensaria como condição” (1980, p. 113). Levinas aponta que, para que ocorra a reflexão, faz-se necessário um sujeito que esteja saciado de suas necessidades básicas.

Outro aspecto a ser salientado no que confere ao gozo (fruição), nos escritos levinasianos, é o ato em si do gozar, que não se estabelece por uma finalidade a ser cumprida e perseguida. Segundo Levinas, “fruir sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem remeter para mais nada em puro dispêndio – eis o humano” (1980, p. 118). O ato do gozar não se dimensiona como um fim a ser almejado, mas na completude que jaz ao gozo está contida a perspectiva de desinteresse. A sensibilidade não tem uma meta a ser alcançada, porém estabelece-se no próprio ato de gozar sem preocupação alguma, sem ter metas a serem cumpridas, no puro vivenciar do prazer que se estabelece no gozar da vida vivida. Pois a “fruição é uma exaltação, um cume que ultrapassa o puro exercício do ser” (1980, p.128). Portanto, está para além de qualquer ordem da ontologia.

A sensibilidade, em Levinas, vai contra a totalização, ou poderes de dominação, pois ela se constitui como o contentamento na exterioridade, assim encarnada nas palavras do autor:

Trata-se da sensibilidade que é *maneira* da fruição. É quando se interpreta a sensibilidade como representação e pensamento mutilado que se é obrigado a invocar a finitude do nosso pensamento para explicar os pensamentos ‘obscuros’. A sensibilidade que descrevemos a partir da fruição do elemento não pertence a ordem do pensamento, mas à do sentimento, ou seja, da afetividade onde tremula o egoísmo do eu.[...] A sensibilidade não constitui o mundo, por que o mundo dito sensível não tem como fruição constituir uma representação, mas constitui o próprio contentamento da existência, por que a sua insuficiência racional nem se quer ressalta na fruição que ele me proporciona. Sentir é estar dentro, sem que o caráter condicionado – e conseqüentemente, inconsciente em si dessa ambivalência que inquieta o pensamento racional – esteja de alguma forma envolvida na sensação (1980, p.119).

O fruir transcende a possibilidade da tematização, direcionada pelo pensamento humano. Pois o fruir não está na ordem do condicionar ou manipular, mas no puro existir. “Ser eu não é nem representar-se nem opor-se a algo. Fruir está para além do apreender e do manipular. O eu da fruição, diz Lévinas, não é nem biológico nem sociológico”, assim resume Fabri (1997, p. 59). O gozo é da ordem do viver, na dimensão do sensível, na subjetividade como passividade acusativa: uma subjetividade como alteridade, uma subjetividade acolhedora. Nesse sentido, afirma Levinas: “Egoísmo, fruição e sensibilidade e toda dimensão da interioridade – articulações da separação – são necessários à idéia de infinito, ou à relação com Outrem, que se abre a partir do ser

separado e finito” (1980, p. 132). Passos esses que marcam a trajetória do movimento da interioridade rumo à exterioridade.

2.3 DESDOBRAMENTO DA SUBJETIVIDADE

A subjetividade é um conceito fundamental neste trabalho, uma vez que advém de uma significação própria. A subjetividade não é mais pensada no parâmetro da consciência, ou da ontologia, ou mesmo de uma individualidade sem subjetividade. No entendimento de Carbonara “Lévinas afasta-se tanto da filosofia que concebe a subjetividade a partir da consciência, quanto da filosofia que demarca uma individualidade sem subjetividade” (2013, p. 63). Levinas distancia-se de qualquer interpretação de uma subjetividade conectada à ontologia, ou à filosofia do ser. Para Rodrigues “pode-se perceber a recusa levinasiana em pensar a subjetividade subordinada ao ser que reflete também uma crítica o *Desein* heideggeriano⁸” (2007, p. 54). Levinas trabalha com uma subjetividade do sujeito feliz, que se compraz em seu gozo, que não é refém das necessidades básicas da vida⁹. Nisso consiste a subjetividade como gozo, ou fruição, que é: “origem da subjetividade, o gesto primeiro, a condição, porque é gesto de separação e soberania em relação ao ser” (RODRIGUES, 2007, p. 64) Segundo Carbonara:

A originalidade de Lévinas está em conceber a subjetividade desde antes de qualquer manifestação da linguagem ou da razão, subjetividade constituída a partir do gozo, de um homem que se descobre independente no mundo pelo prazer de satisfazer suas necessidades; homem feliz e, por isso, realizado (2013, p.63).

A subjetividade abordada por Levinas não se dimensiona como redução à consciência, mas é constituída a partir do gozo num aceno para a responsabilidade por

⁸ O pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger influenciou sobremaneira as ideias do jovem lituano, Emmanuel Levinas. Quando Levinas participou do curso com Husserl, ele mesmo reconheceu: “tive a impressão de que fui até Husserl e descobri Heidegger” (POIRIÉ, 2007, p. 64). Husserl, nesse período, já estava com idade avançada e quem viria a substituí-lo na academia seria o jovem Heidegger. Emmanuel Levinas teve grande apressamento por Martin Heidegger, em especial a sua obra *Sein und Zeit*. Diz ele, “A minha admiração por Heidegger é, sobretudo, uma admiração pelo *Sein und Zeit*” (LEVINAS, 1982, p. 29), uma obra que marcou suas leituras no ambiente acadêmico desse período. Porém, a filosofia de Levinas não permanece no campo ontológico como as de seu professor Martin Heidegger, pois não se debruça sobre as questões envoltas do ser, do ente, mas sobre a subjetividade como alteridade.

⁹ Nessa perspectiva Levinas apresenta que essas necessidades básicas são: ter alimento, moradia, vestuários.

outrem. Nesse sentido “é mister atacar a simplificação operada na Filosofia com a redução da subjetividade à identidade, à consciência constituinte” (PIVATTO, 1992, p. 348). O percurso da filosofia levinasiana vai se deparar contra essa consciência prepotente, que é articuladora de sentido na filosofia ocidental. Segundo Pivatto “a consciência nunca chegará a ser ética se ficar ancorada no apogeu de sua identidade tautológica, se não for visitada e criticada” (1992, p. 348).

A subjetividade, em Levinas, está relacionada à felicidade do indivíduo. O indivíduo que goza de sua existência. Nas palavras do filósofo lituano-francês:

A felicidade é condição da atividade, se atividade significa começo na duração contínua. O ato supõe, sem dúvida, o ser, mas marca, num ser anônimo – em que fim e começo não têm sentido – um começo e um fim. Ora, a fruição realiza a independência em relação à continuidade, no seio dessa continuidade: cada felicidade chega pela primeira vez. A subjetividade tem sua origem na independência e na soberania da fruição (1980, p. 99).

A dinâmica da subjetividade é oriunda da soberania do gozo (pela comida, pela bebida, pela moradia, etc.). Somente um sujeito satisfeito terá a potencialidade de ser feliz. Nesse sentido, Carbonara esclarece “O existir é um constante *estar em falta de* e por isso é busca de saciedade. Só há gozo porque há necessidade: a lembrança da sede e da fome que foram saciadas produz a felicidade do existir” (2013, p. 65). Felicidade que se compraz no gozo: eis o caminho que Levinas traça em seu construto ético.

Para Levinas, a subjetividade estabelece-se como heteronomia na dinâmica da responsabilidade do humano. Nesse sentido, declara Farias (2006, p. 19): “A subjetividade é o acontecimento heterônimo, testemunhado pelo fenômeno da responsabilidade humana, que está em condições de dar sentido à identidade do sujeito”. A constituição do eu está envolta na subjetividade heterônoma, que não está nos moldes da filosofia da modernidade, que tem por fundamento a autonomia do sujeito. Mas a subjetividade está nesse processo de maturação em vista do outro, como a responsabilidade, e responsabilidade que é marca expressiva do humano. Aqui se observa o processo de passagem da soberania do gozo, que é “a subjetividade, na sua passividade acusativa, é vulnerabilidade, é como que arrancada do gozo em que vivia despreocupada e soberanamente”, diz Pivatto (1999, p. 364). E continua ele: “para ser percebida no devotamento ao outro pelo próprio fato da temporalização. O sensível é passivo a sensibilidade aponta para a passividade do um-para-o-outro” (1999, p.364)

A responsabilidade por outrem surge não de uma subjetividade alicerçada unicamente na soberania do gozo, isto é, na fase em que o indivíduo está no para si, mas

supõe uma subjetividade passiva. Isto é, “a noção de uma responsabilidade imediata e passiva vai exigir uma nova concepção de subjetividade que deve mesmo ultrapassar o esquema da ética como relação *Um-para-Outro*”, esclarece Farias (2006, p. 17). Não é no fechamento da individualidade, no movimento para si, que emerge a responsabilidade como dimensão ética, mas é numa subjetividade passiva, em vista da responsabilidade pelo próximo e pelo terceiro. Um aspecto que deve ficar claro, nesse sentido, é que esse direcionamento do *para-si*, na soberania do gozo, é condição e possibilidade para que ocorra a atitude de entrega por outrem, uma vez que, diz Sayão (2003, p. 47) “a responsabilidade é a resposta à inauguração do encontro entre o Mesmo e o Outro e dela parte toda a possibilidade de sentido”. Pode-se observar nesse movimento argumentativo da fruição, do gozo, abre-se a possibilidade na esperança mesma do acolhimento. Diz Levinas (1980, p. 130), “a passagem da fruição instantânea ao fabrico das coisas tem a ver com a habitação, com a economia, que supõe o acolhimento a outrem”. As dimensões da habitação e da economia estão correlacionadas ao acolhimento, portanto, à hospitalidade.

2.4 O MESMO E O OUTRO

Na obra *Totalidade e Infinito*, Levinas explora incisivamente a relação entre o mesmo e outro. Relação essa que dimensiona a própria assimetria entre o outro e eu, no infinito, na revelação do rosto de outrem. O eu em sua “interioridade deve, ao mesmo tempo, ser fechada e aberta” (1980, p. 133). O eu, que se constitui no mundo, está consolidado na *vinda a si*, aspecto esse do fechamento da interioridade como possibilidade ao nascimento do eu. Todavia, a abertura da interioridade se faz mister, na medida em que “ela poderá esperar e acolher a revelação da transcendência” (1980, p.133). Revelação da transcendência no rosto de outrem, pois o “conceito dessa transcendência, rigorosamente desenvolvido, exprime-se pelo termo de infinito” (1980, p.12), afirma Levinas.

Na primeira seção da obra *Totalidade e Infinito*, encontram-se elementos ponderativos para se pensar a relação do mesmo e de outrem. De início, declara Levinas, que “o Outro metafisicamente desejado não é ‘outro’ como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este ‘eu’ esse ‘outro’”(1980, p. 21). O outro, na acepção de Levinas, é o absolutamente

Outro, que não tem paralelo de igualdade com algo, ou alguma coisa. O outro não se repele frente ao mesmo, mas é expressão na revelação do sentido da alteridade.

Mesmo e outro não são apenas palavras, signos gramaticais, mas são “binômios rápidos típicos da visão judaico-cristão dicotômica, do Bem contra o Mal”, esclarece Pellizzoli (2008, p.281). Pode-se observar que essas duas palavras (mesmo e outro) são o próprio movimento espiral que norteia a filosofia do pensador lituano. O mesmo e outro se inserem e são a possibilidade do encontro humano na relação entre eu e o próximo. Expressa-se Levinas nessa linha argumentativa: “Somos o Mesmo e o Outro” (1980, p. 26-27). Mais do que um belo conjunto de letras que formam essas palavras, a intencionalidade desse dizer se refere à própria linguagem. Uma relação que transcende a captação de um dito espontâneo qualquer, mas é o movimento incessante do dizer na trama da própria ética, no encontro do mesmo frente a outrem. Salienta Levinas que:

A conjunção *e* não indica aqui nem adição, nem poder de um termo sobre o outro. Esforçar-nos-emos por mostrar que a *relação* do Mesmo e do Outro – o qual parecemos impor condições tão extraordinárias – é a *linguagem*. A linguagem desempenha de fato uma relação de tal maneira que os termos não são limítrofes nessa relação, que o Outro, apesar da relação com o Mesmo, permanece transcendente ao Mesmo. A relação do Mesmo e do Outro – ou metafísica – processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de ‘eu’ – de ente particular único e autóctone – sai de si. (1980, p. 27)

A relação vincula-se com a linguagem entre o mesmo e outro. O eu é ele mesmo em relação¹⁰ ao outro. Todavia, essa palavra vai acompanhando boa parte do itinerário da filosofia levinasiana, ou seja, há uma significação ampla e profunda no sentido do termo mesmo. Segundo Pellizzoli¹¹, o “Mesmo é o mais próximo de mim, ego, no sentido de mesmizar todas as coisas; dá-se mais na atitude pessoal” (2008, p. 282).

¹⁰ Na leitura de Luiz Carlos Susin: “O Mesmo é produto da identidade, ou melhor, dos processos de identificação do *autón*, que totaliza e sintetiza em si mesmo, de diferentes modos, toda a realidade. Pelos verbos auxiliares – poder, ter, estar, permanecer, mas também saber, valer – pelo modo de fruição, de apropriação, de potencialização, de abstração e teorização, há uma espécie de imolação da realidade, de todo ‘outro’ à irresistível captação do Mesmo, que triunfa como idêntico, cada vez mais rico e glorioso ao incorporar a si toda a realidade” (2003, p. 279).

¹¹Pellizzoli faz uma análise mais abrangente da modalidade do Mesmo. Eis algumas indicações nessa trajetória: “Construímos uma sociedade baseada na ansiedade da permanência, da identidade, da imutabilidade. O Mesmo. É preciso, num primeiro movimento, desconstruir; fazer as geneologias de pensamentos vigentes, depurá-los. É claro que *não* há uma linha evolutiva hegeliana ligando a evolução do pensamento ocidental. Até porque pensamento ocidental é plurifacetado. Em todo caso, temos um processo de globalização que segue a antiga lógica dos impérios. O Mesmo é teórico, óticas organizadas, racionalidades discursivas, morais viciadas; e é também prático, modelos de processamento, sustentados numa teoria de fundo, mesmo que pouco elaborada. A racionalidade administrativa do Mesmo. [...] São as demandas do Mesmo que nos levam a sofrer mais crise civilizatória contemporânea. Crise é vida, no sentido da mudança. Mas o Mesmo custa a mudar. Está em pauta a busca pessoal e social do homem, no intuito de

A relação entre o mesmo e o outro não se presentifica de modo algum na esteira da totalidade, mas está acima disso, transcende a qualquer tentativa de poder de unificação às forças totalitárias. Essa relação não tematizante do mesmo frente a outrem chama-se religião¹²: “propomos que se chame religião ao laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade” (1980, p.28). Uma relação na moldura da linguagem, na atitude de não cessar a qualquer custo e esforçar-se frente a todas as forças opressoras que tentem totalizar ou neutralizar essa relação. Um movimento na constância da inversão dos termos no Dizer, que o outro é o absolutamente outro, na medida mesma, em que, “não entra na relação do discurso, é dizer que a própria história – indentificação do Mesmo – não pode ter a pretensão de totalizar o Mesmo e o Outro” (1980, p. 28).

Segundo Levinas, a ética não prega a redução do outro ao mesmo. Entretanto, busca revelar o outro como *inteiramente Outro*, de peregrinar em direção ao acolhimento que o mesmo oferece a outrem. Não numa atitude de redução, ou tematização, mas no despojamento da abertura e no cuidado frente a outrem. Nesse eixo argumentativo, a compreensão da totalidade do outro se esvai, pois “abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a ideia que dele tiraria um pensamento” (1980, p. 38). A indimensionalidade de outrem extravasa qualquer possibilidade de sentido, de compreensão, de minha parte em vista do outro. O outro é inabarcável, uma vez que o “receber de Outrem [está] para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a ideia do infinito” (1980, p. 38) Nessa perspectiva cabem algumas indagações: O é a ideia do Infinito? Que caráter ela tem na filosofia de Levinas?

2.5 IDEIA DO INFINITO

Levinas busca a ideia do infinito na filosofia cartesiana, em especial, *na Terceira Meditação Cartesiana*, na qual René Descartes articula a ideia do infinito com as provas da existência de Deus. Escreve Descartes:

Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu próprio e todas as coisas que são [...] foram criadas e produzidas. Ora essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa ideia possa tirar sua origem de mim tão-somente. E, por

surpreender o papel das racionalidades e as ações – ao que se ligam determinada vontade de ser, ‘vontade de poder’ e ter, alinhada aos domínios do eu, de outrem e dos objetos ou do mundo como objeto” (2008, p. 282).

¹² No arcabouço argumentativo de Levinas a religião tem seu significado na relação entre o eu e o próximo. Isto é, a figura do outro é aquele que é separado (longe) do mesmo.

consequente, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes que Deus existe; pois, ainda que a ideia de substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância esteja em mim, [...], eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita (1973, p. 115-116).

A presente citação, oriunda das *Meditações Cartesianas*, carrega a temática do infinito no tocante às provas da existência de Deus. Porém, Levinas, em seus escritos, não dá grande importância a isso. Em relação a esse posicionamento, diz Susin (1984, p. 224): “de fato, não é a prova da existência de Deus que interessa a Levinas, pois, para ele, Deus e o homem, que são antes de provas, não entram no campo das provas”. As provas da existência ou não de Deus, não é foco de estudos de Levinas, que declara, na obra *De Deus que vem a Idéia*, o seguinte:

Não são as provas da existência de Deus que aqui nos interessam, mas a ruptura da consciência, que não é de um recalçamento no inconsciente, mas um desembriagar-se ou um despertar que sacode o “sono dogmático” que dormita no fundo de toda a consciência que repousa sobre o objeto. *Cogitatum* de uma *cogitação* que, a primeira vista, a contém, a ideia de Deus significando o não abarcamento por excelência (...) supera toda a capacidade, sua “realidade objetiva” de *cogitatum* implode a “realidade formal” da cogitação. (...). Afirmamos: a idéia de Deus rompe o pensamento que – investimento, sinopse, e síntese – nada mais faz do que enclausurar numa presença, re-presentar reconduzir a presença ou deixar ser (2002, p. 95).

A questão de fundo, proposta por Levinas, é que a noção do Infinito é maior que o pensamento que o pensa, sendo que “o Infinito, não é objeto de uma contemplação, isto é, não está na medida do pensamento que o pensa. A ideia de Infinito consiste, num pensamento que em todos os momentos, *pensa mais do que pensa*” (1990, p. 212). A infinitude do Infinito não cabe, por conseguinte, nem por acalcamento sob o pensar finito. Não obstante, podemos pensar o Infinito, mas não aprendê-lo, ou captá-lo, sob os esquemas neurais de nossa consciência. A chave argumentativa de Levinas sobre a ideia do Infinito se estabelece do impasse que há no sujeito, isto é, como pode pensar (abarcar) uma pessoa (finita) a ideia do próprio Infinito? Essa é uma questão de notória importância, sendo que reforça a ideia do paradigma da consciência, que não é condição de captação do próprio Infinito, pois este implode a consciência humana. Nesse sentido, a dinâmica do Infinito¹³ está alicerçada sobre outros moldes sobre os quais o filósofo René Descartes trabalhou. Como explana Farias:

¹³“Assumindo esse *desenho formal* da ideia de infinito, extraída em Descartes, Lévinas procura pensar a relação entre o Mesmo e o Outro, não mais na perspectiva da “Filosofia do Mesmo”, mas a partir do “Pensamento da Alteridade” (MIRANDA, 2015, p. 6).

O que Levinas nos oferece é uma interpretação não ontológica da idéia de infinito. Se não é possível passar da idéia ao ser, não é possível, por um problema produzido no interior dessa mesma racionalidade, a interpretação ontológica de uma tal idéia – ela permanece inadequada a um tal pensamento. Não é filosoficamente suficiente abordar Deus como Ser Absoluto. O conceito de infinito exige um tratamento diferenciado de pensamento (2006, p. 10).

A interpretação não ontológica da ideia do infinito, oferecida por Levinas, não está contida na relação teórica, cognoscível, mas está o bem além da totalidade, é Desejo metafísico. Nas palavras de Pivatto, (1999, p. 359): “O desejo metafísico deseja o bem além da totalidade, além do ser, mas não por obra da relação teórica”.

O conhecer não abarca a infinitude do Infinito. Segundo Souza (1999, p. 87), “É unicamente porque a ideia de Infinito *não pode* conter o Infinito, que ela pode ser denominada *ideia* de Infinito”. A ideia do Infinito se apresenta como uma forma de se referir ao próprio Infinito. Ideia essa que não contém o Infinito, todavia se relaciona a ele. O Desejo Metafísico é fruto dessa compreensão da ideia do Infinito, que não permanece ao plano finito, mas dimensiona-se a “um pensamento que pensa mais do que pensa é Desejo” (1990, p. 212).

Miranda (2015, p. 4) aponta algumas diferenças entre Levinas e Descartes. Enquanto que em Descartes, “a idéia do infinito está ligada à busca pela demonstração, de modo racional, da existência de Deus”; em Levinas, a ideia de Infinito “encontra-se vinculada à procura de uma relação entre o Mesmo e o Outro, e que o eu mantenha a exterioridade do Outro. Em outras palavras, Descartes estabelece o Infinito sob o aparato da possibilidade da existência de Deus, nas provas da existência com o infinito. Já em Levinas, percebe-se que a ideia do infinito é algo que está imbricado na alteridade.

No contexto da ideia do Infinito, pode-se perceber o esforço que Levinas direciona contra a filosofia opressora do mesmo, outro aspecto de separação entre os autores¹⁴. A filosofia, que tem epicentro na autonomia do eu ou do sujeito transcendental-intencional, prega uma alteridade na plataforma da consciência, em que encarcera o outro no âmago da prepotência do mesmo. Declara Pinheiro:

Neste sentido, Lévinas procurará colocar-se fora da ordem do ontológico e de todas as suas categorias e será levado a recusar uma intencionalidade como adequação do pensamento ao objecto, já que, segundo o autor, esta não poderá definir a consciência, na sua fundamentalidade[...]. Tem em conta a prioridade do Infinito, que impõe a subjetividade uma estrutura diferente da

¹⁴ “Descartes é um marco no estabelecimento do pensamento do Mesmo moderno (pela subjetividade dominante e pela objetividade dominante) e por sua vez, da Totalização, do fechamento do mundo e da subjetividade ao reino do racionalismo/normatização e da objetificação da alteridade humana (PELIZZOLI, 2008, p. 284).

contemplação, já que o ‘Infinito não é objeto de contemplação, isto é, não está a medida do pensamento que o pensa’, pelo que tal pensamento só pode ser Desejo – O Desejo que mede a infinitude do infinito. Portanto será a Ideia de Infinito a impulsionar o movimento da própria consciência, pelo que sua tarefa terá de ser entendida para além da adequação, para além da representação, realizando acontecimentos que, em última instância comportam uma significação que não consegue desvelar. De facto, a intenção em direção ao Outro inflige um desmentido em relação à intencionalidade *tradicional*, já que esta não pode dar a medida do sem- medida, que imprime na consciência a marca de uma exceção que não pode materializar-se em nada de correlativo, antes se caracteriza numa inadequação que não só está ao alcance, porque excede tal intencionalidade (2001, p. 59).

Levinas critica a prepotência do sujeito transcendental que tem por fio condutor a intencionalidade tradicional. Ele se afasta dos moldes tradicionais de intencionalidade (na filosofia husserliana) para auscultar a intencionalidade que se manifesta no plano da subjetividade passiva sob o prisma do acolhimento. O viés ético é o fio condutor de sua obra sobre a perfeição que transcende e que está acima de qualquer tentativa de conceitualização sobre a mesma. A “ideia do perfeito é uma ideia do infinito” (1980, p. 29). Uma ideia que não se sustenta sob a negatividade, pois é perfeita, e sendo perfeita é transcendente. E não é negativa, pois é transcendente a possibilidade de negação, uma vez que, “a negatividade é incapaz de transcendência” (1980, p.29).

Nessa moldura, pode-se observar que o infinito é a transcendência, a possibilidade de brecha a todo esquematismo de uma ideia totalitária. Nesse direcionamento, outrem é peça chave, ele é o próprio infinito, uma vez que é a força necessária e suficiente para perfurar a totalização ou a neutralização da ética. Conforme Levinas:

Ora, a ideia do infinito é a própria transcendência, o transbordamento de uma ideia adequada. Se a totalidade não pode constituir-se é porque o infinito não se deixa integrar. Não é a insuficiência do Eu que impede a totalização, mas o infinito de Outrem (1980, p. 66).

A relação que se estabelece com outrem, a relação da transcendência como infinito se manifesta no olhar de outrem, que me convoca, que me elege a ser responsável por ele, e eu mais do que ninguém. Outrem, através de seu rosto convocador, coloca-se como questionamento do mesmo.

Passa-se agora a analisar o rosto (*visage*) na filosofia de Levinas que é interpretado aqui como questionamento do eu na tessitura da subjetividade acolhedora.

2.6 O ROSTO COMO QUESTIONAMENTO DO EU

Mais que um conceito, ou uma palavra, o olhar do outro é a incapacidade de ser compreendido. O rosto transborda. O movimento incondicional do olhar humano é a própria *transcendência* até mesmo do dado contextual e cultural. Nessa medida, Levinas, em *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, escreve:

Mas a manifestação de Outrem comporta um significado próprio independente desse significado recebido do mundo. Outrem não nos vem apenas a partir do contexto, mas sem mediação, significa por si mesmo. O seu significado cultural que se revela e que revela *horizontalmente*, de alguma forma, que se revela a partir do mundo histórico a que ele pertence e revela, segundo a expressão fenomenológica, os horizontes desse mundo, esse significado mundano encontra-se confundido e transtornado por uma outra presença, abstrata e não integrada no mundo (1990, p. 235).

Outrem não é produto do contexto em que vive. Mas outrem é por si mesmo, manifesta-se como alguém que não requer mediação alguma. O outro está aí, e “[...] não faz parte do conteúdo de uma consciência, está fora do sistema teórico” (KUIAVA, 2014, p. 326). O outro é inteiramente outro, pois se apresenta na sua ausência, na medida em que desaparece em sua presença. Mais que uma possibilidade de contradição lógica, é a dinâmica incondicional do rosto como não abarcamento nos ditames do mesmo. Mas em que medida isso acontece?

A presença de outrem o rosto (*visage*) não é o dado físico, ou psicológico, mas é manifestação ética. Em entrevista a Philippe Nemo, declara Levinas: “Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque olhar é conhecimento percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético” (1982, p.77). O rosto não está na moldura do visível frente ao contorno da consciência transcendental, porém está aquém a toda e qualquer possibilidade de captação da percepção. Explora mais detalhadamente Levinas: “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” (1982, p.77). O rosto de outrem escapa e transborda as forças da consciência, pois ele não pertence aos laços da finitude, ele é o próprio infinito.

Visto que a captação da percepção não é suficiente ao abarcamento do rosto de outrem, passa-se a uma segunda etapa, na qual o outro é o grande protagonista. Ser outrem é avisar-se sem aparecer, a percepção está em segundo plano, uma vez que o outrem manifesta que “a sua presença consiste em vir até nós, em fazer uma entrada. O que pode anunciar-se assim: O fenômeno que é o aparecimento de outrem constitui e é também

rosto [...]” (1990, p. 235). O outrem que aparece é a significância do encontro humano. Não é um simples alguém que está aí, mas é o outro, o estrangeiro, a viúva, órfão, pobre, que se anunciam por si mesmos. Seu rosto, seu olhar, são marcas cativantes de sua autêntica visitação. Prossegue Emmanuel Levinas: “a manifestação do rosto é visitação. Ao passo que o fenômeno já é imagem, manifestação cativa da sua forma plástica e muda, a manifestação do rosto é viva” (1990, p. 235). Em simples palavras, o outro que vem em minha direção e interpela-me em seu rosto, com seu olhar cativante e que inflama e questiona a minha condição de mesmo. Coloco-me a pensar comigo mesmo, na sua presença. Ele me desenraiza de minha *autoreferencialidade* e auto esperança, que sou para mim mesmo. Uma relação que se estabelece no seio da própria ética que está além de qualquer poder totalizante. Nessa medida, “a relação com o rosto é uma relação ética, para além do olhar objetivante da consciência *transcendental*”, diz Kuiava (2014, p. 330), pois a própria consciência não aborda a infinitude do Infinito.

Frente ao questionamento do eu, observa-se uma responsabilidade frente a outrem que não está embasada na consciência transcendental, contudo exige uma resposta. Nesse sentido, manifesta-se Kuiava:

No processo crítico, o outro coloca em questão o eu. O questionamento não vem da espontaneidade da consciência transcendental, mas do outro. Este impugna por sua presença e exige uma resposta, a qual se traduz em respeito e responsabilidade. O outro destitui o eu autônomo e monológico, como fonte de todo o sentido (2014, p. 326).

A indagação do outro frente ao eu desloca-se da possibilidade em ter a sua raiz na consciência transcendental. A relação com o mesmo e o outro é o pensar¹⁵, o rosto como expressão máxima da ética do infinito. Nesse sentido, esclarece Pivatto (1999, p. 361), “O Rosto é o Infinito que se exprime, expressão esta que interpela a potência do eu (nas suas diversas formas) a face ao qual pode efetivar-se o movimento de transcendência”. O outro, que não é somente outro a partir de um eu, mas que é outro como inteiramente outro, por ser ele mesmo, isto é, outrem: “desestabiliza o eu, sem lhe dar oportunidade para se preparar, desconcertando todos os seus recursos de ordem teórico-prático”, diz Kuiava (2014, p. 331). Outrem que me convoca, que me elege a ser responsável por ele, na medida em que o acolho no signo radical da Substituição.

¹⁵ Não no sentido de captação, abarcamento ao dado cognoscível.

De que forma ocorre o aparecimento do outro? A tentativa de explicitar quem é o outro não é tarefa fácil a ser descrita, uma vez que outrem é a manifestação de seu rosto. Em relação a isso, declara Levinas:

Outrem que se manifesta no rosto, penetra de alguma forma a sua própria essência plástica, como um ser que abre a janela onde a sua figura se desenha. A sua presença consiste em *despir-se* da forma que contudo se manifesta. A sua manifestação é um acréscimo à paralisia inevitável da manifestação. É isso que exprime a fórmula: o rosto fala. A manifestação do rosto é o primeiro discurso. Falar é antes de tudo essa forma de vir por detrás da aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura. (1990, p. 235).

O que Levinas se propõe a pensar é que o rosto é mais do que aquilo que é observado. A sua imagem transcende toda a condição de possibilidade ao captar os traços desse do olhar, pois o rosto se despiu de todo ordenamento cultural e intelectual, no sentido de que o olhar humano é amostra da sua própria aparição sem se mostrar ao olhar. O *visage* é comunicação, diálogo, é a linguagem da própria transcendência de outrem. É condição e sentido a pensar-se a abertura a todo e qualquer esquematismo da totalidade.

Na terceira seção de *Totalidade e Infinito*, Levinas descreve o que se pode entender por rosto. Segundo ele “o que chamamos de rosto é precisamente a excepcional apresentação de si por si, sem paralelo com apresentação de realidades simplesmente dadas” [...] (1980, p. 181). A realidade não contém a capacidade de abarcar o rosto, pois o seu movimento extrapola a imanência rumo à transcendência do olhar humano que é o próprio infinito. O rosto é questionamento do eu. O rosto é o questionamento da consciência do Mesmo, porque “a consciência é posta em questão pelo rosto”, esclarece Levinas (1990, p. 236-237). Um questionamento que não se apresenta como um simples questionar de qualquer ordem alheia, mas um

Questionamento [que] não equivale a tomar consciência desse questionamento. O absolutamente Outro não se reflete na consciência. A visitação consiste em transformar o próprio egoísmo do Eu, o rosto confunde a intencionalidade que visa (1990, p. 237).

O questionamento da consciência não é um questionamento superficial, mas um questionar a própria consciência, quer dizer, um indagar da raiz em ser eu. Continuando, Levinas diz (1990, p. 237),

O questionamento de si é precisamente acolher do absolutamente outro. A manifestação do absolutamente outro é rosto, onde o Outro me interpela e me significa uma ordem pela sua nudez, pela sua privação.

Um questionar-me que me leva a ser responsável em vista do rosto que me impele a acolhê-lo na expressão mais originária e constituinte desse outro. O outro que extrapola

toda e qualquer possibilidade de tematização, pois o rosto do outro não é abarcável à compreensão de minha consciência, mas está na ordem do infinito, na ordem da transcendência, da metafísica em vista de outrem.

O rosto é o acolhimento como hospitalidade na trama da ética da alteridade. Levinas, ao dimensionar a ética por *prima filosofia*, perfaz a radicalidade do acolhimento humano; do rosto que se mostra como linguagem. Giorgio Agamben, na obra *Meios sem fim: notas sobre a política*, escreve acerca da linguagem como rosto. Diz ele: “A linguagem é essa apropriação, que transforma a natureza em *rosto*” (2015, p. 87) A linguagem é a amostra da própria condição do rosto, daquilo que se apresenta, mas não se expõe no encontro humano.

O rosto é o ser irreparavelmente exposto do homem e, ao mesmo tempo, o seu permanecer oculto precisamente nessa abertura. E o rosto é o único lugar da comunidade, a única cidade possível. Pois aquilo que, em cada indivíduo singular abre para o político é a tragicomédia da verdade na qual ele já sempre cai e para qual deve encontrar uma solução (AGAMBEN, 2015, p. 87)

Para Agamben, o rosto é muito mais do que aquilo que se apresenta ao dado perceptivo. Está além das barreiras do perceptível, pois se encontra na relação humana no âmbito da própria linguagem. Uma relação que ganha corpo com o rosto e torna-se a comunidade. Não é vista só como encontro de dois indivíduos, mas encontro dos seres que compõem a comunidade. Refere-se à instância da própria política. O rosto é o movimento primário da linguagem na sua revelação. Nas palavras de Agamben (2015, p. 87-88),

Aquilo que o rosto expõe e revela não é *algo* que possa ser formulado nesta ou naquela preposição significante e tampouco um segredo destinado a permanecer para sempre incommunicável. A revelação do rosto é a revelação da própria linguagem. Ela não tem, por isso, nenhum conteúdo real, não diz a verdade sobre este ou aquele estado de espírito ou de fato, sobre este ou aquele aspecto do homem ou do mundo: é apenas abertura, apenas comunicabilidade. Caminhar sob a luz do rosto significa *ser* tal abertura, padecê-la.

A revelação do rosto é marca da linguagem nos contornos do encontro humano. Tanto Levinas como Agamben corroboram que o rosto não pode ser abarcado, ou mostrado em si mesmo. A dimensão do rosto é transbordamento de toda e qualquer tentativa de redução do mesmo. Falar do rosto é falar do infinito. O Rosto não coincide com a forma, com o conteúdo exposto. Escreve Agamben

O rosto não coincide com a face. Onde quer que uma coisa chegue à exposição e tente agarrar o próprio ser exposto, onde quer que um ser que aparece mergulhe na aparência e deva vir à tona, tem-se um rosto (2015, p. 88)

O rosto é sinal. O rosto é expressão da comunicabilidade dos seres, no dizer que não se compraz no dito, na forma escrita, marcada e fechada. Mas se apresenta na possibilidade do vir a ser a cada instante. O rosto é a revelação do encontro responsável entre o eu e o próximo com os demais no sinal da comunidade. Rosto na relação com a exterioridade, no estar perceptível sem se mostrar como o dado do objeto, mas de estar aberto à exterioridade, marca de uma subjetividade trabalhada no real da passagem do em si, ao para-o-com-outrem.

2.7 RESPONSABILIDADE EM TOTALIDADE E INFINITO

“Antes da liberdade, a subjetividade é um sim incondicional”

Susin - Homem Messiânico

Ao tratar-se a subjetividade como acolhimento, acaba-se por perfazer os movimentos da responsabilidade. Nesse sentido, a responsabilidade é cunhada por Levinas, na obra *Totalidade e Infinito*, como a autêntica relação com outrem e o terceiro. Uma relação que não resguarda neutralidade, compreensão, determinação do mesmo frente a outrem. Ao invés disso, Levinas descreve uma relação na abertura do eu em vista daquele que chega, sendo ele o estrangeiro, o órfão, o pobre ou a viúva. Figuras bíblicas que nos auxiliam a pensar e repensar a responsabilidade em seus escritos.

Levinas, ao tratar da responsabilidade, concebe que a mesma não pode ser determinada ou quantificada, pois não é um cálculo, entretanto é uma resposta frente a uma invocação de ser eu mesmo, não enraizado em mim mesmo, mas desenraizado a quem quer que seja. A responsabilidade, pensada por Levinas, não se fundamenta *na autonomia da vontade*¹⁶, de um sujeito autônomo e livre. Mas ao contrário disso, a responsabilidade, no quadro levinasiano, descreve-se como heteronomia de um sujeito responsável então, portanto livre. São algumas ideias que serão exploradas aqui gradativamente.

A responsabilidade mostra-se como autêntica relação com outrem. Relação que não é determinada, enquadrada, ou fechada nela mesma, entretanto um estado de extrema

¹⁶ Alusão ao pensamento kantiano, na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

abertura em vista de outrem. É uma relação que não se fixa em anular, compreender ou englobar, mas um autêntico acolhimento que extravasa o plano teórico ou, se quiser dizer, reflexivo. Nas palavras de Levinas, “É o acolhimento de Outrem, o começo da consciência moral, que põe em questão a minha liberdade. Esta maneira de se confrontar com a perfeição do infinito não é, pois, uma consideração teórica” (1980, p.71). A responsabilidade tem a ver com a liberdade, pois ambas não tendem a serem vistas separadamente. Não se anulam, contudo complementam-se, na medida em que a responsabilidade (ou a justiça) não é uma questão propriamente da teoria do conhecimento, ou da teoria da justiça¹⁷, mas uma atitude ética. A via teórica não abarca a indimensionalidade da ética, uma vez que a responsabilidade (ética) é da ordem do infinito. Uma responsabilidade aclamada pelo olhar de outrem que me convoca a ser livre na medida em que sou responsável pelo próximo.

A responsabilidade, descrita por Levinas, é a do sujeito que é responsável; e não de uma responsabilidade superficial, mas a aguda responsabilidade que me desestabiliza de minha prepotência ontológica. Está para lá da essência, está arraigada no próprio infinito. Na leitura de Pergentino Pivatto,

Convive-se com o paradoxo de uma responsabilidade da qual não se é responsável. Sobrevive-se num jogo de luz e de sombra em que o viver ou o morrer quase não importam, muito menos o sentido e a qualidade do conviver entre humanos (2001, p. 219).

Em vista da realidade da responsabilidade não responsável, observa-se outro paradoxo, ou mesmo o drama dos refugiados, dos estrangeiros, que atualmente ocupam o lugar central nos noticiários. Pessoas que arriscam suas vidas na travessia de territórios, para buscarem melhores condições de vidas para si e seus familiares. Arriscam suas vidas e, na maioria das vezes, perdem-nas, no contexto egóico da aparência, num jogo de luz e de sombra em que o viver e o morrer quase não importam. Esse é o paradoxo da responsabilidade não responsável, que não deixa de ser o paradoxo da hospitalidade.

¹⁷ Referente à teoria da justiça, declara Souza: “Eis aqui, portanto, uma diferença capital com relação à maioria das teorias da justiça, sejam tradicionais ou contemporâneas. A justiça não se baseia na determinação livre e racional de liberdades que interagem em procurarem a criar possibilidades de um mundo mais justo. Antes de se pensar a justiça, é necessário que se pense as condições para a sua efetivação – e estas condições não estão simplesmente, para Levinas, no exercício livre da liberdade, ou no exercício da liberdade via contrato, ou outro; a justiça – como tampouco uma teoria da justiça – não decorre da mutua interação entre liberdades previamente dadas de forma contractualista ou outra, pois a liberdade como tal, em seu desdobramento possível não é um pressuposto suficiente para uma teoria da justiça” (2001, p. 271).

Mas por que pensar os *refugiados, ou os estrangeiros*, na ética da responsabilidade? É possível? E, se for possível, em que medida isso é viável? Essas questões remontam ao diagnóstico da contemporaneidade, em que se faz necessário repensar a ética e a moral, além da leitura da filosofia ocidental; de uma responsabilidade que extravasa as determinações políticas, legais; da responsabilidade responsável no próprio dizer da Justiça. Uma justiça que vai além do cálculo, porque não pertence a ele. Mas a justiça como resposta a uma convocação de *ser ético ou não ser humano*, na leitura de Pergentino Pivatto.

Levinas declara no livro *Totalidade e Infinito* que “a liberdade só se põe em questão na medida em que se encontra de algum modo imposta a ela mesma” (1980, p.70). A liberdade, como responsabilidade, é colocada em questão na medida em que ela é a indagação central. A liberdade do mesmo tem seu movimento em direção a outrem como característica fundamental da responsabilidade. O outro que me elege a ser responsável por ele, no seu olhar me convoca a ser livre. Nessa atitude, o mesmo é outrem, não é uma figura do outro, mas é inteiramente outro; “a liberdade total do Mesmo na representação tem uma condição positiva no Outro, que não é um representado, mas é Outrem” (1980, p. 111). O mesmo não é uma representação do outro, mas é outro do qual não posso representar, exercer uma violência sobre [...], entretanto, na relação entre o mesmo e o outro, o eu permanece ele mesmo em relação ao próximo. Em outras palavras, o mesmo não perde sua identidade na relação com o outro. Todavia, torna-se livre na medida em que é responsável pelo próximo.

A responsabilidade por outrem é a radicalidade da ética de Levinas. A relação eu e o outro, na leitura de Levinas, por muito tempo, manifestou-se como violência, na qual o outro era reduzido ao mesmo: uma relação de posse da alteridade. Levinas denuncia essa filosofia do poder e busca descrever uma antropologia da relação não alérgica frente à alteridade. A relação eu e outro não se apresenta como um dado da violência, mas um encontro responsável do mesmo que acolhe outrem. Levinas leva-nos a pensar numa nova dimensão humana, não da violência, mas do encontro humano. Afinal de contas “é apenas ao abordar Outrem que eu me ajudo a mim mesmo” (1980, p. 160). Não se pode cair no perigo de acreditar que há uma relação interesseira, conforme Levinas propõe, na qual eu abordo o outro para auxiliar a mim mesmo. Em outras palavras, acolho a outrem, pois dessa forma ajudo-me a mim próprio. Longe disso, Levinas escreve sua filosofia. Porque

haveria novamente a pregação do imperialismo do eu frente ao outro, numa atitude de compreensão¹⁸, poder, violência e aniquilação.

Longe de uma filosofia imperialista, Levinas dimensiona seu pensamento como responsabilidade responsável, que não se esconde no jogo de aparências, mas que se revela como serviço, diaconia, do mesmo frente a outrem.

O rosto que acolho faz-me pensar do fenômeno ao ser num outro sentido, no discurso, expondo-me a interrogação de Outrem e essa urgência da resposta – ponta aguda do presente – gera-me para a responsabilidade; como responsável, encontro-me reconduzido à minha realidade última. Esta atenção extrema não atualiza o que foi em potência, porque não é concebível sem o Outro. Estar atento significa um acréscimo de consciência que supõe o apelo do Outro. Estar atento é reconhecer o domínio do Outro, receber a sua ordem ou, mais exatamente, receber dele a ordem de mandar. A minha existência, como ‘coisa em si’, começa como presença em mim da idéia do Infinito, quando me procura minha realidade última. Mas tal relação consiste já em servir Outrem(1980, p. 160).

O acolhimento do rosto impele-me a ser responsável por ele, gera-me responsabilidade, uma responsabilidade responsável. O outro se anuncia como outro, na medida em que me convoca a ser responsável por ele. Elege-me a responder por ele. O rosto como expressão do próprio infinito interpela-me, visita-me, incumbe-me a ser livre na medida em que acolho o outro, portanto sou responsável por ele. Mas essa responsabilidade não é determinada pela exterioridade, não é uma lei ou uma obrigação moral, que me petrifica a ser responsável pelo outro. Ao contrário disso, o outro como absolutamente outro que extravasa o meu reconhecimento, convocando-me a ser livre e responsável; a servir aquele que chega na expressão mesma da hospitalidade. Sou responsável pelo outro, pois respondo ao chamado de outrem a ser livre. Ou nas palavras de Luis Carlos Susin:

Antes da liberdade, a subjetividade é um sim incondicional. Antes de um sim, ou um não provindos da reflexão, é uma exposição e um consentimento que Levinas condensa no pronome reflexivo inaugural da antropologia como o **acusativo do acusativo**: Eis-me. Essa palavra significa uma ex-posição (eis) do **Se** (me), uma auto – acusação que parte do **Se** nos lábios do **eu** excedendo-se, ou seja: acusativo acusando através do nominativo o próprio acusativo. É uma recondução de si à criaturalidade original, e originalmente é passividade de resposta antes de ‘saber’ a pergunta, comparecimento a uma invocação antes de decisão própria, uma positividade indestrutível que persevera não

¹⁸ Compreensão no sentido do ser que compreende o ente, ou seja, apreende, domina... Levinas questiona essa leitura ontológica do ser. Escreve Silvana Rabinovich, na introdução do livro *Lévinas – Uma introdução* de Marcio Luis Costa: “O pensamento de Emmanuel Lévinas questiona o estatus da ontologia como filosofia primeira e, sem dar importância a tradição filosófica e a primazia do conceito de “ser”, postula a anterioridade ética entendida como “responsabilidade pelo outro” (2000, p.9).

como mero conatusessendi solitário, mas como obediência e fidelidade ao comparecimento – diferença entre *ser* e *criatura*(1984, p. 326).

Susin, na obra *Homem Messiânico*, contribui com a presente reflexão ao declarar que antes do ser livre, há um sim incondicional que é dado pela subjetividade acolhedora. Um sim que está acima de qualquer deliberação moral ou, simplesmente, uma escolha cognitiva. O sim da anterioridade, da liberdade, refere-se à antropologia como acusativo do acusativo. Isto é, sou eu mais do que ninguém que respondo por outrem através da revelação do seu rosto interpelador. Isso nos reporta a pensar “que somos responsáveis diante dos outros, enquanto somos vida vivendo em comum com outras vidas. Somos responsáveis diante da vida, dos seres, das coisas, do mundo, da natureza”, ensina Farias (2012, p. 188). Na obra *Irmãos Karamazov*, Dostoiévski apresenta a responsabilidade dizendo que *Somos todos responsáveis de tudo e de todos, e eu mais que os outros*. Uma responsabilidade sem porquê e nem aquém; que não se revela como caráter universal na responsabilidade; mas, ao contrário disso, uma responsabilidade que corresponde a mim e somente a mim. Só o eu é convocado a responder, pois ele é o eleito, é o escolhido a ser responsável em sua liberdade investida. Ou, no dizer, do nosso autor

A existência em realidade não está condenada a liberdade, mas a investida como liberdade. A liberdade não está nua. Filosofar é remontar aquém da liberdade, descobrir a investidura que liberta a liberdade do arbitrário (1980, p. 71).

Uma liberdade como autêntica liberdade, que reflete sobre suas condições mesmas de uma liberdade livre. Como argumenta Souza:

Portanto, liberdade sim; mas liberdade lúcida, que se conheça o suficiente para saber *até que ponto* seu exercício pode ser violento, arbitrário e destruidor: liberdade estruturalmente constituída de moralidade, que lhe é anterior e que legítima o livre exercício da eticidade. No dizer de Levinas, *liberdade investida* (2001, p. 271).

A proposta levinasiana acerca da responsabilidade está acima de qualquer aparato normativo, legalista, ou universalista, em *prima face*. Em direção oposta, o presente autor dá crédito à responsabilidade como eleição. O outro, inteiramente outro, convoca-me em sua revelação e, portanto, acabo por acolhê-lo. Acolho porque acolho. A decisão da acolhida transborda a deliberação calculativa/racional. O que está em jogo não é a escolha, mas a interpelação do outro como inteiramente outro. E nessa acolhida sou livre, na medida mesma em que sou responsável pelo próximo. Uma liberdade que, na leitura de Levinas, é aquela que liberta a liberdade do arbitrário. O ser livre que não pertence à ordem do ser, pois está aquém da essência. Mas é um ser livre e responsável,

pois não se enraíza no predomínio do Mesmo, mas escapa e ultrapassa a filosofia da neutralidade.

Na obra, *Totalidade e Infinito*, Levinas aponta algumas linhas diretrizes do que vem a ser essa liberdade responsável. A liberdade, no pensamento de Emmanuel Levinas, não se debruça na liberdade como autonomia, como o pensamento moderno a compreendia. A liberdade como responsabilidade é aquela que encarna a heteronomia humana como subjetividade em abertura. Uma subjetividade que vive de sua liberdade, na entranha da morada. O sujeito constitui-se do para-si ao para-com-outrem. Uma vida que não é vivida na mesmidade, mas na doação do cuidado do outro.

A liberdade como relação da vida com um *outro* que a aloja e pela qual a vida está *em sua casa*, não é uma liberdade finita, é virtualmente uma liberdade nula. A liberdade é como que o subproduto da vida. A sua aderência ao mundo onde corre o risco de se perder é precisamente, - e ao mesmo tempo – a razão pela qual ela se defende e está em sua casa. Este corpo, elo de uma realidade elemental, é o que também o que permite apoderar-se do mundo, trabalhar. Ser livre é construir o mundo onde se possa ser livre (1980, p. 147).

A pontuação incisiva da liberdade não está em sua própria relação. A liberdade é liberdade no sentido mesmo em que ela é vida. Ou seja, é preciso estar vivo, portanto viver, para que desse modo se possa falar em liberdade. A liberdade não se separa da condição da vida. Não há como dissociá-la, pois a liberdade é como que subproduto da vida. Sou livre no momento em que estou vivo. A radicalidade da alteridade é aquela que professa que ser livre é construir o mundo onde se possa ser livre. Levinas, nessa esteira argumentativa, trata a subjetividade na constituição da interioridade para a exterioridade, doem si (interioridade) para com-outrem (exterioridade), que não é uma anulação da identidade do mesmo, ao contrário disso, ao acolher outrem faço bem a mim mesmo (não é uma relação interesseira). O outro me domina. Ensina Levinas:

O Outro não se opõe a mim como uma outra liberdade, mas semelhante à minha e, por conseguinte, hostil à minha. Outrem não é uma outra liberdade tão arbitrária como a minha, sem que freanquearia de imediato com o infinito que me separa dela para entrar sobre o mesmo conceito. A sua alteridade manifesta-se num domínio que não conquista, mas ensina. O ensino não é uma espécie de gênero chamado dominação, uma hegemonia que se joga no seio de uma totalidade, mas a presença do infinito que faz saltar o círculo fechado da totalidade (1980, p. 153).

Outrem não é espelho finito, no qual o eu reflete sua imagem. Outrem é aquele que me ensina entrando numa relação que está acima da apreensão, da dominação. Sua alteridade faz-me entrar no vestígio do infinito. Seu rosto convoca-me a sair, a desenraizar-me da totalidade. Não pertenço à neutralidade, não pertenço à totalidade, sou

quem sou, na medida em que me elevo para outrem, não numa proximidade explorativa, dominativa, do Outro ao mesmo. Outrem que me incumbe de refletir quem eu realmente sou *para lá da essência*¹⁹.

Pensar a liberdade na filosofia da alteridade é investigar rumo à responsabilidade. Essa ideia é muito presente no pensamento de Levinas, em especial atenção na obra *Totalidade e Infinito*. Liberdade e responsabilidade não se repelem, mas complementam-se. Escreve Levinas: “Mas o Outro, absolutamente Outro – Outrem - não limita a liberdade do Mesmo. Chamando-o à responsabilidade, implanta-a, justifica-a” (1980 p. 176). Resta agora compreender que a responsabilidade no corpus levinasiano não se opõe à liberdade, mas ela (responsabilidade) é anterior à liberdade. A responsabilidade começa aquém da minha escolha em ser responsável por outrem. A decisão de ser responsável por outrem vem depois. Não é uma escolha da consciência, mas o chamado do outro. Uma responsabilidade na anterioridade anárquica. Argumenta nesse assento Pivatto:

Quando e onde começa a responsabilidade? Começa antes da decisão ou da escolha de ser responsável, antes mesmo da interveniência da liberdade e da consciência. Trata-se de uma anterioridade anárquica. Essa afirmação é realmente paradoxal, fere nosso ouvido e bom senso afeiçoados aos acordes da modernidade e, sobretudo, do ideário da revolução francesa. Porém, só se pode afirmar isso do Eu, possivelmente de cada eu, um de cada vez, sem considerá-los sobre o viés de uma totalidade. Eu sou responsável pelo outro antes de ter escolhido sê-lo. Em outras palavras, a responsabilidade é primeira, antecedendo o próprio ato de consciência e da liberdade. Ela é constitutiva da subjetividade. Mais, é a humanidade da subjetividade. Por conseguinte, não é uma consequência da racionalidade consciente e livre. Além disso, a relação de responsabilidade é imediata, direta, volta-se para o primeiro que chega, o próximo, para além de qualquer qualificação ou determinação (2001, p. 223).

A primeira voz não provém da consciência intencional, mas da responsabilidade. Uma subjetividade acusativa que se eleva por ser responsável até o último instante. Levinas trata a responsabilidade como algo anterior a qualquer problema de consciência, e a escolha de ser responsável por outrem não pertence a mim no sentido do domínio do eu sobre o outro defronte as malhas do império do mesmo. Contrariamente, é outrem que se revela e faz-me responder em sua direção. Essa resposta em vista do próximo não é um sim da consciência, mas um sim da subjetividade humana. Uma subjetividade em estado de abertura, que reconhece a assimetria de outrem, não sendo este (outrem), reflexo do mesmo. Mas outrem é ele mesmo, isto é, o absolutamente outro. A totalidade não abarca a relação com o próximo, pois este não pertence ao projeto finito e calculatório.

¹⁹ Explorarei esse tópico no segundo capítulo, na responsabilidade em *Outro modo de ser, para lá da essência*.

Outrem é absolutamente o outro, aquele que me ensina e incumbe-me de ser eu mesmo, no sentido e na medida em que eu o acolho. Esse acolhimento é sem um porquê. Poderíamos ainda nos perguntar, do porquê sem o por quê? O que seria isso? Levinas, em seu pensamento sobre a responsabilidade, trata esta na revelação transbordante do rosto humano, que está acima de qualquer problema cognoscível ou mesmo de liberdade. Levinas trabalha a responsabilidade em primeira instância, não exclui a liberdade, mas potencializa e justifica-a em favor outrem. A responsabilidade é liberdade no sentido que ser livre é ser responsável por outrem. A responsabilidade é primeira, por ser ela anárquica; sem fundamento fundado, por ser para lá da essência. A responsabilidade, em Levinas, é liberdade que está além da autonomia da vontade e da ontologia. A responsabilidade é subjetividade no movimento em que a subjetividade tece a responsabilidade. Retoma Pivatto:

Ao mesmo tempo, a responsabilidade que tece a subjetividade constitui a singularidade, a identidade própria do sujeito. A identidade não deriva de uma determinação material, nem da consciência que diz eu sou eu, nem de um outro que me reconhece como eu, mas da responsabilidade que me faz único e irrepresentável (2001, p. 223).

A subjetividade se revela como responsabilidade. Uma responsabilidade que escapa da ordem do pensar humano, uma vez que ela não pertence, em primeira instância, à razão humana, mas ela é sensibilidade encarnada que acolhe sem questionar quem é. Acolhe o órfão, o estrangeiro a viúva. E acolhida como hospitalidade na própria casa, no lugar de intimidade, espaço de constituição da relação humana como subjetividade acolhedora. Uma subjetividade que acolhe o outro através de seu rosto em sua epifania. Uma subjetividade que ao mesmo tempo acolhe outrem e não nega ou o agride, pois preserva a sua identidade.

O rosto onde se apresenta o Outro – absolutamente outro – não nega o Mesmo, não o violenta como a opinião ou a autoridade ou o sobrenatural taumaturgo. Fica à medida de quem acolhe, mantém-se terrestre. Essa apresentação é a não-violência por excelência, porque em vez de ferir minha liberdade, chama-á a responsabilidade e implanta-á. Não-violência, ela mantém no entanto a pluralidade do Mesmo e do Outro. É paz. A relação com o Outro – absolutamente outro, que não tem fronteira com o Mesmo, não se expõe à alergia que aflige o Mesmo numa totalidade e na qual a dialética hegeliana assenta (1980, p. 181-182)

O rosto de outrem me cativa na autêntica relação humana, que é a não-violência, portanto, paz. Uma relação que não consome e nem retira algo das partes, mas preserva a identidade dos partícipes; que assegura a pluralidade do mesmo e do outro. O outro, na sua relação com o mesmo, não prega a fronteira; ao contrário, potencializa-me na

responsabilidade. Uma responsabilidade que implanta de forma não violenta a liberdade, que não é produto da modernidade, mas elevação da responsabilidade em vista do próximo em seu cuidado, em seu acolhimento no exercício da autêntica relação, que é responsabilidade da vontade. Escreve Levinas a respeito da responsabilidade da vontade,

Se, pelo contrário, a subjetividade se fixa como um ser separado em relação com o outro absolutamente outro ou Outrem – se o rosto traz a primeira significação, ou seja, o próprio surgir do racional, a vontade distingue-se fundamentalmente do inteligível que ela não deve compreender e onde não deve desaparecer, porque a inteligibilidade desse inteligível reside precisamente no comportamento ético, isto é, na responsabilidade à qual convida a vontade. A vontade é livre de assumir a vontade no sentido que quiser, mas não tem a liberdade de rejeitar essa mesma responsabilidade, de ignorar o mundo palpável em que o rosto de outrem a introduziu (1980, p. 196)

A liberdade não é determinada pela vontade. A liberdade é instaurada na responsabilidade. A responsabilidade é o “carro chefe” da vontade, pois a responsabilidade convida a vontade a ser livre. A vontade livre pode ter seu sentido próprio, uma vez que não nega essa mesma responsabilidade, que é do rosto humano, do olhar que me elege a ser responsável pelo outro e obriga-me a acolhê-lo.

Cabe ressaltar que a responsabilidade em relação à liberdade não se mostra por meio de um jogo lógico/pragmático, no sentido em que há uma necessidade imposta, da qual a liberdade é a única medida da responsabilidade. Só há liberdade, porque há responsabilidade. Contrária a essa lógica interpretativa, o que se observa é uma mudança de paradigma filosófico no que concerne à liberdade em Levinas. A liberdade, nos escritos sobre a alteridade, apresenta-se na construção processual da responsabilidade, quer dizer, a responsabilidade vem primeiro em relação à liberdade, todavia não a contradiz, porque a responsabilidade é anárquica e convoca a liberdade. A responsabilidade é a voz primeira que anuncia a liberdade do mesmo frente ao acolhimento do próximo. Compreendemos aqui a liberdade fora da interpretação do Iluminismo.

No decorrer deste primeiro capítulo, buscou-se analisar o movimento originário da subjetividade: do para si ao para-com-outrem; do egoísmo de raiz ao pensar radical da alteridade. Esses elementos possibilitaram uma reflexão acerca da responsabilidade na moldura da obra *Totalidade e Infinito* e, mais do que isso, tornaram possível traduzir alguns pressupostos bases da obra *De Outro modo que ser ou para lá da essência* e da responsabilidade na radicalidade como substituição. Esse primeiro capítulo serviu de construto argumentativo, para se refletir o segundo capítulo deste escrito: Responsabilidade e Justiça na filosofia da alteridade.

3 RESPONSABILIDADE E JUSTIÇA NA FILOSOFIA DA ALTERIDADE

3.1 RESPONSABILIDADE:

DE OUTRO MODO QUE SER OU PARA LÁ DA ESSÊNCIA

Neste segundo capítulo, será investigada a responsabilidade na obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trata-se de fazer uma análise pontual em relação à passagem da responsabilidade da obra *Totalidade e Infinito* à *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Nesse intento, abordar-se-á a linguagem do Dito ao Dizer como elementos precisos da filosofia do *para lá da essência*. A responsabilidade, nesses termos, será o próprio movimento de radicalidade como *substituição*, elemento central esse na antropologia filosófica de Emmanuel Levinas. No fechamento deste segundo capítulo, trabalhar-se-á o conceito de justiça, no pensar levinasiano, para adentrar no tema do terceiro que trata a ética da alteridade.

Emmanuel Levinas, na obra *De Outro modo que ser ou para lá da essência*, aprofunda alguns conceitos trabalhados anteriormente em *Totalidade e Infinito*. O fio condutor que perpassa esse escrito *De Outro modo que ser ou para lá da essência* é da possibilidade de superação da ontologia como filosofia primeira, pois, segundo Fabri (1997, p. 21),

não é defesa de uma subjetividade inteiramente racional em sua soberania, mas sim a vida encarnada do sujeito como vulnerabilidade, como desfazer permanente do encantamento do Ser e da Essência.

A questão de fundo, proposta por Levinas, não visa negar a ontologia, mas trazer à tona seus limites enquanto filosofia da neutralidade na relação entre o Ser e o Ente, conceitos chave da filosofia de Martin Heidegger. Nessa diretriz, argumenta Marcelo Fabri na obra *Desencantando a Ontologia subjetividade e sentido ético em Levinas*:

Na perspectiva de Levinas, a ontologia só pode relacionar-se com o ser neutralizando-o. Na medida em que neutraliza o ser, ela pode compreendê-lo e abarcá-lo. A ontologia traduz, no fundo, uma filosofia do poder e da violência, ou ainda, a dominação imperialista, a tirania e o poder do Estado. O primado do ser sobre o ente (Heidegger), que não escapa desse primado da violência, será um dos alvos decisivos nas críticas de Levinas à ontologia (1997, p. 13)

A ontologia não é filosofia primeira, segundo a leitura de Levinas. A ontologia é a ciência do ser, ou melhor, da relação da totalidade entre o *ser* e o *ente* na leitura de Fabri. A ontologia é a filosofia do poder, na medida em que a relação entre o ser e o ente não passa de uma neutralidade. Contrariamente à filosofia heideggeriana, Levinas posiciona a ética como filosofia primeira. A ética *come el primo motore* da filosofia. Mas em que sentido se pode compreender a ética por filosofia primeira? Pode-se crer que a proposta levinasiana escapa e ultrapassa, ao mesmo tempo, a filosofia da totalidade, pois esta prega a filosofia do horror, da neutralidade e da violência. Ao tratar a ética por filosofia primeira, Levinas ressignifica as próprias relações humanas que não têm como foco a neutralidade da alteridade, todavia o que fica evidenciado é o acolhimento do outro como inteiramente outro. O outro que não é filho da determinação moral em vista do reconhecimento do mesmo, mas o Outro – que é expressão do próprio infinito. O outro, que não é englobado pela essência, pois não pertence a esta (numa relação de compreensão entre o *ser e o ente*), uma vez que seu movimento é o desinteressamento. A filosofia, que tem a ética como movimento primeiro, reflete a ontologia sobre a modalidade *de outro modo que ser*. Uma filosofia que não se enraíza na essência²⁰, porém se revela na transcendência. Escreve Levinas:

Passar ao *outro* do ser, de outro modo que ser. Não *ser de outro modo*, mas *de outro modo que ser*. Nem sequer não ser. Passar aqui, não equivale a morrer. O ser e o não ser esclarecem-se mutuamente e desenvolvem uma dialética especulativa que é uma determinação do ser. A negatividade que tenta rejeitar o ser é imediatamente submergida por ele. O vazio que se abre é imediatamente preenchido pelo murmúrio surdo e anônimo do há, a semelhança do murmúrio dos postulantes que preenche o lugar deixado vago pelo falecido. O *esse* do ser domina o próprio não ser (2011, p. 25).

No início da obra, percebe-se a recusa à filosofia do ser. Não basta ser de outro modo, uma vez que a essência é a força geradora ontologia, mas de outro modo que ser, na qual a essência não é força primeira da transcendência, pois, diz Levinas, que a “transcendência tem um sentido, ela não pode senão significar o fato, para o *acontecimento de ser* – para *esse* – para a essência, de passar ao outro do ser” (2011, p.

²⁰ O pensamento de Levinas escreve-se no diálogo com a ontologia fundamental de Heidegger, lembrando numa fase anterior à publicação *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Escreve Costa (2000, p. 23): “*A saída do ser* ou o *sair do ser* de que tanto fala Lévinas é um esforço fenomenológico para evadir-se desse círculo heliológico de um *ser* que se manifesta como fenômeno desvelando-se em sua própria luz. *A saída do ser* não é colocada por Lévinas em termos de *negação ao ser*. É preciso sair sem negá-lo. A aniquilação de todos os entes por sua redução ao nada não nega o ser; no fundo do nada onde não há nada subsiste o *há* (*il y a*) do *não há*. Se *há*, então *há algo*, portanto, *há ser*. O fato de ser comum a fronteira entre o ser e o *não ser* acaba reduzindo a negação a uma forma negativa de afirmar o fato nu e cru de que *há ser* – *il y a*”.

25). A essência é modalidade da neutralidade do ser e do não ser em seu próprio movimento gerador. O *esse* do ser não domina somente o ser em sua potencialidade, mas também a própria negatividade do não ser. Ambas as forças se dirigem ao caminho do esse, que é a essência como ser do ente. No dizer de Emmanuel, a questão de fundo dessa obra é a transcendência como movimento do infinito, não se centra na dialética consumidora entre o ser e o não ser.

Ser ou não ser – a questão da transcendência não está aí. O enunciado do *outro* do ser – do de outro modo que ser – pretende enunciar uma diferença para lá daquela que separa o ser do nada: precisamente a diferença do *para lá*, a diferença da transcendência (2011, p. 26).

A transcendência não está submetida à essência, que está alicerçada ao plano fático do interessamento, no jogo simultâneo do ser e do não ser. A ontologia, como força mestra, posiciona a essência no movimento norteador do interessamento, aqui entendido como uma forma resultante da própria essência em relação ao ser. Levinas posiciona a transcendência num plano anterior à essência ou à ontologia. A transcendência é a revelação do infinito como dimensão ética na transcendência do encontro humano através do olhar interpelador de outrem. A essência, nessa relação, é interessamento, isto é, entende-se como fundamento da compreensão ontológica do ser do ente. No dizer literal de Levinas: *esse é interesse*.

A essência exerce-se assim como uma persistência invencível na essência, colmatando todo intervalo de nada que venha interromper o seu exercício. *Esse é interesse*. A essência é interessamento. Um interessamento que não aparece somente ao Espírito surpreendido pela relatividade da sua negação e ao homem resignado à essência insignificância da sua morte; um interessamento que não se reduz unicamente a esta refutação da negatividade. Positivamente, ele confirma-se como *conatus* dos entes. Que poderia significar positivamente, senão esse *conatus*? O interessamento do ser dramatiza-se nos egoísmos em luta uns contra os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns contra os outros, e, assim, em conjunto. A guerra é a gesta ou o drama do interessamento da essência. Nenhum ente pode esperar pela sua vez. Tudo entra em confronto, apesar da diferença de regiões às quais podem pertencer os termos em conflito. Assim, a essência é o extremo sincronismo da guerra. A determinação é desenhada; e de imediato desfeito pelo choque. A determinação faz-se e desfaz-se na agitação. Extrema contemporaneidade ou imanência (2011, p. 26).

O interessamento é a essência. Essência que marca a ontologia na relação entre o ser e o ente. Na filosofia da alteridade, a essência é a própria amostra da guerra, do conflito presente. A guerra é operação prevista do interessamento na essência. A filosofia do imperialismo do ser nada mais é que a própria implantação da guerra na busca incessante da imanência. A filosofia do poder, aqui caracterizada pelo jogo da essência, busca compactar as relações humanas de modo nevrálgico e desestabilizador. No estado da

indiferença da alteridade, o outro não é percebido ou apresentado como inteiramente outro – no prisma da filosofia da neutralidade. Instaura-se a indiferença alérgica, isto é, o mesmo não se relaciona com outrem – por ele ser outrem, mas se aproxima porque tem um interesse pré-visto, pré-calculado. Como sair dessa relação alérgica frente à alteridade? Como pensar a autêntica relação humana, para que não fique escrava ao domínio do mesmo?²¹ Como romper com a filosofia egológica do primado do ser? São questões diretivas que vão permear este escrito.

Emmanuel Levinas, pensador da alteridade, critica a ontologia na medida em que a mesma se torna a alergia frente ao outro. A relação que aí se estabelece não é o acolhimento ou a hospitalidade, mas o encontro da posse. O mesmo que compreende, domina e violenta outrem, são suas marcas na soberania alienante no fechamento em si, é a egologia universalizável. Uma força que não congrega, mas espedaça qualquer possibilidade de autêntica relação humana, porque só tem olhos para si, uma vez que essa essência se volta para si mesma. A proposta levinasiana busca ultrapassar o horizonte ontológico na esfera do ser. Nessa linha argumentativa, Levinas propõe a linguagem como elemento dessacralizador da ontologia frente a uma ética que é filosofia primeira.

3.2 LINGUAGEM: DO DITO AO DIZER

A linguagem é expressão da própria relação humana que escapa e ultrapassa o jogo das essências ontológicas, ou dos parâmetros da consciência. A linguagem é anterior à compreensão do ser²², pois ela não se enraíza na imanência, uma vez que seu movimento é de saída rumo ao sentido da transcendência. Segundo Levinas (2011 apud CARBONARA, 2013, p. 111), a linguagem:

é pensada como ruptura da estacidade de sentido. Não há essência a ser comunicada, e nem verdade apreendida na consciência que possa expressar a linguagem. A linguagem é concebida como acontecimento, duração, tecendo-se no próprio tempo em que se dá. Assim, a linguagem não esclarece o sentido

²¹ Nessa diretriz explana Marcelo Fabri: “Como romper a neutralidade e o anonimatos presentes na esfera do ser? Como superar a possibilidade permanente de uma perda do caráter pessoal e individual do existente no interior de uma totalidade? Haveria uma profundidade maior do que aquela que não faz senão confirmar a liberdade e a supremacia do Mesmo?” (1997, p. 18).

²² “Pois, na medida em que se funda a relação com Outrem, a linguagem não é só anterior à compreensão do ser, como também constituinte da própria razão. A relação com o outro ultrapassa a *compreensão* pois para Levinas o ente não se compreende através do horizonte do ser, isto é, como um colocar-se para além do particular num conhecimento universal. Outrem não nos *afeta* como conceito, como universal, mas como ente, como singular – *visage*” (FABRI, 1997, p. 18).

retido nos termos, mas tece o próprio sentido num movimento de saída de si, portanto, de transcendência.

A linguagem não é abarcada pela ontologia, ou a compreensão da consciência. A linguagem, aqui expressa, não se refere à apreensão de uma ideia, porém ao acolhimento do rosto *visage*. O rosto extrapola qualquer determinação do poder da ontologia, ou da consciência. A linguagem é possibilidade de mudança dos termos de sentido, ela (linguagem) não é a imanência, contudo transcendência. Ou melhor, a linguagem é a revelação do dizer. Escreve Emmanuel Levinas:

Não é o caso que a essência enquanto na persistência na essência – enquanto *conatu* se interessamento – se reduza a um jogo verbal. Precisamente, o Dizer não é um jogo. Anterior ao signus verbais que ele conjuga, anterior aos sistemas lingüísticos e as cambiantes semânticas – preâmbulo das línguas -, ele é proximidade do um ao outro, compromisso da aproximação, um para o outro, a própria significância da significação (2011, p. 27).

A linguagem como dizer e dito são duas formas que expressam o mover-se da linguagem num plano anárquico e aproximativo ou lingüístico/ontológico.

Passa-se agora a refletir o Dizer e o Dito na moldura da linguagem. O dizer revela-se como anarquia na suspensão de fundamento ontológico/lingüístico, pois esse tem um movimento próprio na relação do encontro humano. O dizer como aproximação ao rosto de outrem não repele a alteridade vinda, mas instaura-se como proximidade na intimidade entre o mesmo e o outro. O outro não é um peso que carrego sobre meus ombros, mas autêntica realização do mesmo em sua identidade responsável em vista de outrem.

O dito, em sua medida, carrega sua forma de apresentação o que há por se fazer, pela existência já aí exposta. Conjuga-se nas malhas da linguagem como escrita, portanto, o conhecimento. Seu movimento é manifestação, apresenta-se como comunicação escrita, vislumbra o dado presente. É autêntica possibilidade da produção de conhecimento. Nas palavras de Levinas:

A correlação do dizer e do dito, isto é, a subordinação do dizer ao dito, ao sistema lingüístico e a ontologia, é a contrapartida exigida pela manifestação. Na linguagem enquanto dito, tudo se traduz diante de nós – mesmo que à custa de uma traição. Uma linguagem servil, e, assim, indispensável. Uma linguagem que neste momento serve para uma pesquisa levada a cabo no intuito de destacar o *de outro modo que ser* ou o *outro do ser* – para fora dos temas onde eles se mostram já – deslealmente – *essência* do ser – mas onde se mostram. Linguagem que permite dizer – ainda que traindo-o – *este fora do ser*, esta *exceção*, ao ser, como se o outro do ser fosse acontecimento do ser. O ser, o seu conhecimento e o dito o qual ele se mostra significam num dizer que, em relação ao ser, é exceção, mas é no dito que se mostra tanto a exceção como nascimento do conhecimento (2011, p. 28)

O dito e o dizer são movimentos operantes da linguagem. A caracterização do dito manifesta-se como uma linguagem servil que ao mesmo tempo é indispensável. O dito, em sua realização, é possibilidade e oportunidade para que ocorra de fato o conhecimento. A pesquisa, o conhecimento, é descrita através da própria linguagem da essência como dito. O manifestar-se visível da linguagem como escrito é operado pela esfera do dito. O dito que se dá na amostragem como conhecimento daquilo que aparece sob o olhar humano. Todavia há uma complexidade nessa relação entre o dito e o dizer. O dito, em sua manifestação, não deixa de ser um estado da ontologia sob o jogo da essência. Portanto, de que maneira é possível pensar o outro modo que ser, ou o outro do ser, através do dito? Como o dizer se efetiva na responsabilidade numa linguagem do dito que se mostra? Não estaria o Dizer subjogado pela força do dito? Como o dizer se apresenta na linguagem ética frente ao respaldo da ontologia e da consciência? Como compreender essa subordinação (ou não) do dizer pelo dito? Eis a complexa gravidade da filosofia do de outro modo:

que ser que acaba de mostrar, de uma forma ainda mais confusa a sua afinidade com a ética. De outro modo que ser que, desde o início, é aqui procurado, e que desde a sua tradução diante de nós se encontra traído no dito que domina o dizer que anuncia (LEVINAS, 2011, p.28).

Como compreender essa complexidade da linguagem? A linguagem no dizer é pré-original anárquica e sem fundamento ontológico, porque é anterior à essência. O dizer como responsabilidade é o movimento ético da transcendência. Ao mostrar-se, o dizer entra no jogo e se subordina ao tema, ao dito. “Seja como for, este dizer pré-original, transforma-se numa linguagem onde dizer e dito são correlativos um do outro; onde o dizer se subordina ao seu tema”, diz Levinas (2011, p. 28). E nessa leitura do dizer estaria ele encarcerado pelo dito da ontologia? Como é possível o dizer se mostrar como responsabilidade ética frente à manifestação do dito? Nessa leitura fenomenológica, Levinas descreve o momento de traição do dito ao dizer. Eis aí um problema metodológico. Segundo Levinas:

Ele consiste em perguntar se o pré-original do dizer (se o anárquico, o não original, como nós o designamos) pode ser levado a atrair-se ao mostrar-se num tema (se é possível uma na-arqueologia) -, e se esta traição pode ser reduzida; se podemos, simultaneamente, saber e desembaraçar o *sabido* das marcas que a tematização lhe imprime ao subordiná-lo à ontologia. Traição que é o preço pelo qual tudo se mostra, mesmo o indizível, e pela qual se torna possível a indiscrição a respeito do indizível, que é provavelmente a própria tarefa da filosofia (2011, p. 28).

Essa traição do dito ao dizer é o próprio movimento de manifestação do dizer como indizível. O dizer que ganha forma linguística, portanto manifestação ontológica. O dizer se encontra nas malhas da ontologia, na tessitura do dito como forma de apresentação. Nesse contexto, será possível a instauração da filosofia do *de outro modo que ser*? Sem dúvida, uma traição que é o preço pago a se mostrar. Esta traição é ritual de passagem do dizer que é o *desdizer-se* no para lá da essência. Segundo o lituano,

O de outro modo que ser enuncia-se num dizer que deve também *desdizer-se* para assim arrancar do *de outro modo que ser* ao dito onde o *de outro modo que ser* começa não significar senão um *ser de outro modo*. Será que o para lá do ser enunciado pela filosofia – e que ela enuncia em razão da própria transcendência do *para lá* – cairá, sem delas se poder desprender, nas formas do enunciado servil? (2011, p. 29).

Chega-se talvez ao cerne da complexidade da linguagem no pensar de Levinas. Afinal, o dizer se encontra preso à trama do dito? O dizer é capaz de *desdizer-se*? Ou melhor, “poderão este *dizer* e este *desdizer* ser reunidos, poderão eles ser ao mesmo tempo?”, essa indagação de faz Levinas na obra aqui analisada (2011, p.29). As questões aqui expostas requerem um trabalho mais sutil. Esse Dizer e *desdizer* dão a pensar duas tonalidades interpretativas; a) a noção de tempo na obra *De outro Modo que ser para lá da essência*; e b) e a manifestação do Dizer como responsabilidade *para lá da essência*. Mister, neste momento, esclarecer a noção de tempo em Levinas.

Escreve ele: “devemos limitarmos à situação extrema de um pensamento diacrônico” (2011, p. 29). Um pensamento diacrônico que não se dá como sincronia na sucessão cronológica do tempo, entretanto há um tempo que está acima dessa sucessão regulativa. A diacronia não se enraíza na ontologia, está além dessa modalidade de essência. A diacronia perpassa o finito, sendo ela o tempo da ética. O tempo que não é contado, medido, calculado, ou cronometrado, mas simplesmente vivido na instância anárquica do dizer. O dizer que não exclui o dito, “isto não implica que o Dito não *contenha* o Dizer, pelo contrário, é no Dito que podemos ouvir o ecoar do Dizer *pré-original*”, esclarece Rodrigues (2011, p. 68). O dito mostra a instância anárquica do dizer. O dizer em contato ao dito não se oprime, todavia se lança na tessitura do *Outro modo que ser*. A linguagem como

Dizer extravasa o próprio ser que ele tematiza, para o anunciar a *Outrem*; é o ser que se compreende na palavra – primeira e última - , mas para lá do ser, tematizado ou totalizado, que vai o último Dizer (LEVINAS, 2011, p. 38).

O dizer é a linguagem do rosto como infinito de um tempo imemorial que não se estabiliza na sincronia, mas que potencializa a energia transcendente do De Outro modo que ser. Levinas (2011, p. 39) explica:

O para lá do ser ou o outro do ser – aqui situado na diacronia, aqui enunciado como infinito – foi reconhecido por Platão como Bem. Que Platão tenha feito dele uma ideia e uma fonte de luz – pouco importa. Mostrando-se no dito, o para lá do ser mostra-se aí sempre enigmaticamente, ou seja, é sempre traído. A sua resistência a reunião, à conjugação e à conjectura, à contemporaneidade, à imanência, ao presente da manifestação, significa a diacronia da responsabilidade por outrem, e por um profundo outrora, mais antigo do que toda a liberdade, a qual a comanda, ainda que no presente do enunciado eles se sincronizem. Esta diacronia, é ela própria enigma: o para lá do ser que reenvia e não reenvia à ontologia; enunciado, o para lá, o infinito, torna-se e não se torna sentido do ser.

A diacronia extrapola a compreensão ontológica de tempo (sincronia), para se revelar como infinito. A relação entre eu e outrem não é jogo interesseiro da ordem da essência. No obstante, a manifestação do *desinteressamento*; “o *mais além* é o outramente que ser, o desinteressamento, o não-lugar onde é possível uma abertura à alteridade radical” (RODRIGUES, 2011, p. 70). O desinteressamento como diacronia é a responsabilidade infinita ao próximo. As malhas ontológicas, ou da consciência, não perfazem o itinerário da alteridade radical na diacronia. Segundo Levinas, a diacronia é o enigma da filosofia do *de outro modo que ser* por ser a forma de entrar e não entrar em contato com a ontologia. O dizer entra em relação com o dito para anunciar-se, entretanto não se fixa (se enraíza) na dimensão do interessamento, porque não pertence ao jogo finito e interesseiro, todavia está aquém desses uma vez que o dizer é anárquico na expressão constante na responsabilidade pelo próximo. O sujeito, nessa esteira argumentativa, é pensado como passividade do tempo.

Escreve Marcelo Fabri:

Em Levinas, o Dizer é tempo que interrompe a sincronia e explode a identidade do sujeito. Numa atitude diferenciada em relação à *Totalidade e Infinito*, o tempo não é mais compreendido em função do sujeito, mas é o sujeito agora pensado como passividade do tempo. Por trás da temporalização do sujeito no discurso (modalidade implícita na própria intencionalidade) há uma intriga original do Dizer que apenas se liga ao em torno da subjetividade. Em outras palavras a subjetividade é habitada por aquilo que ordena a responsabilidade (1997, p.122).

O dizer extrapola a cronologia temporal. O sujeito não é mais o epicentro em relação ao tempo, mas o sujeito é pensado a partir do tempo. Há um deslocamento nesse viés entre a modalidade do tempo em *Totalidade e Infinito* e *Outro modo que ser para lá da essência*. O dizer não se escraviza na ordem do dito (corrente ontológica), mas se liga

na subjetividade, que não reflete o imperialismo do eu. Em contrapartida, centra-se na subjetividade como precisão da própria responsabilidade. Responsabilidade que não advém da intencionalidade da consciência, sendo que essa é anterior ao ato cognitivo. A responsabilidade é eleição do outro em vista do eu. No coração da subjetividade pulsa o Dizer na diacronia. Nesse intento, escreve Pelizzoli:

Falar do Dizer é falar do coração da subjetividade, em sua *significação* primeira, como responsabilidade ou como o drama da criatura assignada pelo Infinito. ‘*drama ético*’, brotado e sobrevivendo por um Dizer que ‘se revela’ no exceder do Dito, e como *excedente de sentido a ser rastreado na diacronia* que rompe o tempo da manifestação [...] (2002, p.150).

A subjetividade, para Levinas, no movimento do para lá da essência é atenção primeira à responsabilidade por outrem. Uma responsabilidade que extrapola minha vontade intencional, ou deliberação ao dado da consciência. O dizer excede o movimento do dito através da diacronia que estilhaça o tempo da manifestação. O dizer é o movimento na subjetividade como responsabilidade. Sou eleito por outrem a servi-lo, a acolhê-lo, aponto mesmo da substituição. A subjetividade não é refém da intencionalidade do *cogito*, mas plena abertura na esteira da alteridade radical. O dizer é a ética que vislumbra o infinito no rosto de outrem. O outro que é inteiramente outro – que me elege a ser responsável por ele.

Passa-se agora a investigar a possível ruptura entre *Totalidade e Infinito* e *De Outro modo que ser para lá da essência* no âmbito da linguagem.

Para Rodrigues,

A linguagem nesse sentido será radicalizada por nosso autor, e nesse sentido ocorrerá um rompimento com *Totalidade e Infinito*, pois a linguagem ainda ontológica desta obra, que busca incessantemente descrever o encontro do Eu satisfeito como o Rosto do Outro, passa em *Autrementqu’être* a dizer desdizendo a subjetividade a partir do advérbio outramente de um Eu que tem no Dizer seu gozo interrompido, que é capaz de tirar o pão de sua boca e doar ao Outro. A linguagem não é só resposta enquanto abertura ao ensinamento do Mestre como em *Totalidade e Infinito*, ela é resposta na exposição de si, e nesse sentido o outramente que ser terá no Dizer o lugar mesmo desta resposta (2011, p. 68-69).

A passagem do para-lá da essência feita pelo dizer não é um jogo de significados, mas uma forma pré-original de posicionar a subjetividade como responsabilidade. O dizer como expressão ética entra na disputa da trama das essências na carreira do dito. O dizer se faz dito como manifestação de sua forma como para-lá-da-essência. Isto é, o dizer utiliza-se da bagagem ontológica, do recurso linguístico para se mostrar, mas não

permanece a mesma. Entre as obras *Totalidade e Infinito* e *Outro modo que ser para lá da essência* tem-se uma ruptura no recurso da linguagem. Em *Totalidade e Infinito* encontram-se elementos ontológicos que perfazem a linguagem no encontro do mesmo com o outro. Na relação entre eu e outrem, na manifestação do rosto, a descrição que Levinas apresenta dá a entender algumas linhas interpretativas pela linguagem. Já em *Outro modo que ser para lá da essência* o dizer se mostra desdizendo no panorama da subjetividade. Em contrapartida, a *Totalidade e Infinito*, o eu acolhe outrem após a saciedade do gozo. Só há um acolhimento; se há um recolhimento, uma interioridade satisfeita. Já em *De outro modo que ser ou para lá da essência* o gozo é interrompido. O eu compartilha sua economia, desprende-se e doa a ponto de ficar sem. O pão é arrancado de sua boca para dar a outrem, manifestação da real entrega do eu ao outro como Substituição. A subjetividade é a alteridade radical como substituição. O eu que acolhe outrem, que é responsável por ele, que se coloca no lugar dele, que expia por seus pecados. Uma subjetividade de carne e sangue. Eis a infinita responsabilidade. E assim se expressa Levinas (2011, p. 32):

da minha responsabilidade pelas faltas ou infelicidade dos outros, na minha responsabilidade que responde pela liberdade de outrem; na admirável fraternidade humana onde a fraternidade por si mesma – pensada com a frieza sóbria de Caím – não explicaria ainda a responsabilidade entre seres separados que ela clama. A liberdade de outrem nunca poderia ter começado na minha, isto é, pertencer ao mesmo presente, ser contemporânea – ser - me representável. A responsabilidade por outrem não pode ter começado no meu compromisso, na minha decisão. A responsabilidade ilimitada onde me encontro vem de aquém da minha liberdade, de um “anterior-a-toda-a-recordação”, de um “ulterior-a-toda-realização” do não-presente, do não original por excelência, do an-árquico, de um aquém ou de um para lá da essência.

A responsabilidade não marca contradição com a liberdade. A responsabilidade é an-árquica, em relação à liberdade. A liberdade não é entendida, nos escritos de Levinas, como uma ação voluntária em relação a minha decisão de acolher ou não outrem. Mas a dimensão an-árquia da responsabilidade é condição primeira da liberdade, sou livre na medida em que sou responsável por aquele que poderá chegar. A liberdade não contradiz a responsabilidade. A liberdade é compreendida no acolhimento em vista de outrem. A forma primária da responsabilidade está aquém ou além da essência. Pois, a responsabilidade é anterior ao sentido do ser. A responsabilidade não depende de minha decisão, da minha atitude, de ser responsável ou não. É anterior a isso, minha responsabilidade é comprometimento com a liberdade dos outros. Sou responsável pela liberdade de outrem. Tenho um compromisso anterior a minha decisão de ser responsável

ou não. A responsabilidade, nessa linha sucessória, transcende as modalidades da ontologia. Ao contrário disso, a responsabilidade revela-se como subjetividade.

Neste ponto, faz-se necessário compreender a subjetividade para além dos moldes da filosofia moderna. Escreve Souza:

Apenas subjetividade, compreendida desde parâmetros totalmente diferentes daqueles “claros e distintos” da modernidade autônoma – subjetividade cuja constituição real depende de um quarto conceito operativo, ou categoria interpretativa: aquela de ‘responsabilidade’. Subjetividade que apenas se constitui enquanto tal *porque* suporta a alteridade que a multiplicidade concreta determina, e suporta enquanto *responde* por sua existência e dignidade (2001, p. 87).

A subjetividade descrita por Levinas não se refere ao prisma da filosofia moderna, a qual tem a razão como sentido último da subjetividade. Não se fixa na moldura moderna, mas, ao contrário disso, a real subjetividade se revela como responsabilidade. Subjetividade que prega incessantemente a alteridade como movimento norteador da responsabilidade. Em relação à subjetividade, prossegue Souza (2001, p. 92-93):

A subjetividade somente pode reencontrar sentido ao levar a sério a dimensão que sustenta a possibilidade de todo e qualquer agir inter-humano: a multiplicidade do diverso, dos diversos – infinitivamente diversos – humanos. Subjetividade, nesse sentido, significa precipuamente: ‘não estar sozinho no mundo’ – e com isso se evidencia a trágica falácia de um termo como ‘intersubjetividade’, mesmo com toda a sua imensa carga de boas intenções. A minha subjetividade se constitui na *responsabilidade que sou capaz de assumir frente ao peso da alteridade*.

A subjetividade não é o individualismo, mas é a autêntica relação humana que é tecida no reconhecimento da alteridade. A proposta da linguagem como intersubjetividade é um movimento ineficaz, porque a filosofia verte no encontro dos desiguais. Outrem não é igual ao mesmo – pois o outro é absolutamente outro na medida em que não é igual a mais ninguém. A subjetividade é saída do panorama da consciência e da ontologia, porque a realização mesma da responsabilidade se estabelece no reconhecimento unilateral da alteridade. Portanto, a subjetividade não pode ser totalizada, ou violentada, pela filosofia do poder, uma vez que a subjetividade é a condição mesma da transcendência a toda e qualquer forma de poder. Será preciso mostrar que não há uma única filosofia (ontologia) que rege as relações humanas, mas que existe e faz-se presente no transbordamento do para lá da essência; “Assim sendo, será necessário mostrar que a exceção do “outro que ser” – para lá do não ser – significa a subjetividade ou a humanidade, *o si mesmo* que rejeita as incorporações da essência” (2011, p.30). A subjetividade não pertence ao sentido do ser, pois ela é possibilidade de rompimento (não

enraizamento) com a ontologia. Neste vértice, a “subjetividade é precisamente o nó e o desatar – o nó ou o desatar – da essência e do outro da essência” (2011, p. 31). A subjetividade desloca-se na verticalidade do pensamento da alteridade. A essência não é condição suficiente para abarcar a subjetividade em sua amplitude, porque a subjetividade não pertence ao dado ontológico e muito menos ao espectro da consciência, que na leitura do pensador lituano-francês é consciência do ser. Na visão de Levinas:

A subjetividade está estruturada como o *outro no Mesmo*, mas segundo de um modo diferente do da consciência. Esta é sempre correlativa a um tema, de um presente representado – de um tema colocado diante de mim, de um ser que é fenômeno. O modo segundo o qual a subjetividade se estrutura como Outro no Mesmo difere daquele da consciência – que é consciência do ser, por mais indireta e tênue e inconsistente que seja essa relação entre a consciência e o seu tema – “colocado” – diante dela: quer essa relação seja percepção de uma presença em “carne e osso”, figuração de uma imagem, simbolização de um simbolizado, transparência e velamento do fugitivo e do instável na alusão, adivinhação incapaz de objetivação, mas que aspira a objetivação e, assim, consciência, e, assim, consciência do ser (2011, p.46).

O modo perceptivo da consciência, entendido como consciência de[...]na relação entre o tema e o sujeito não afeta o modo an-árquico da subjetividade no *Dizer*. Contrariamente, o movimento da consciência, entendida aqui como ontológica, a subjetividade é o modo para-lá-da-essência. Dizer-se como movimento para-lá-da-essência é significar que toda significância emerge na forma transcendente, isto é, a imanência não contempla a infinidade infinita da subjetividade como responsabilidade, ou melhor, como passividade. A subjetividade é passividade no sentido em que a “subjetividade – lugar e não lugar desta ruptura – passa-se como uma passividade mais passiva que toda a passividade” (2011, p.36). O mesmo é afetado nessa revelação da passividade não como uma ausência de atitude em relação ao outro, mas o eu é afetado por outrem. O outro faz entrada comigo. Apresenta-se, visita-me, incube-me dessa responsabilidade que antecede minha deliberação ao meu ato de escolha. Sou afetado pelo próprio infinito.

O imperialismo da ontologia não escava suficientemente a profundidade an-árquica da subjetividade; “O Outro no Mesmo da subjetividade é a inquietação do Mesmo, inquietação pelo Outro. Nem correlação de intencionalidade, nem mesmo a do diálogo que atesta da essência em sua reciprocidade essencial” (2011, p.47). A proximidade entre o mesmo e outrem desestabiliza o eu de sua centralidade egológica, fazendo-o inquietar-se em sua própria prepotência. Outrem me afeta para além do caráter intencional de minha consciência. Sua vinda é anterior a minha capacidade de previsão.

Em sua revelação como outro, ele, o próximo, incumbe-me de um laço de fidelidade, que não deixa de ser a responsabilidade, conforme se vê nas palavras de Levinas (2011, p. 47):

O nó atado em subjetividade – que na subjetividade tornada consciência do ser, se confirma ainda no questionamento – significa uma fidelidade do Mesmo ao Outro, impondo-se antes de qualquer exibição do Outro, preliminar a toda a consciência, ou uma afeção pelo Outro em que eu não conheço e que não poderia ser justificação de nenhuma identidade, e que não se identificará, enquanto Outro, com nada. Fidelidade que se descreverá como responsabilidade do Mesmo pelo Outro, como resposta à sua proximidade, anterior a qualquer questão, mas onde se deixará surpreender o nascimento latente da própria consciência, percepção ou escuta do ser – e do diálogo a partir do questionamento.

A subjetividade é fidelidade ao outro anterior a sua própria vinda. Anterior à capacidade de previsão da consciência, pois esta chega depois. A subjetividade, nesse viés, é a responsabilidade em relação ao outro que se aproxima. Uma subjetividade que é transcendência na medida em que é relação;

percebe-se aqui, a ruptura da imanência, da solidão e da totalidade, não por esforço teórico intencional, mas como desnucleamento da onticidade da subjetividade [...] que no seu transcender se torna hospedeira do Outro (PIVATTO, 2003, p. 193).

Essa dimensão da subjetividade como transcendência é a revelação autêntica do Infinito que rompe as modalidades opressoras da ontologia. Ela é responsabilidade que prega a glória do Infinito. Nas palavras de Levinas (2011, p. 33),

A positividade do Infinito é a conversão em responsabilidade, em aproximação a outrem, da resposta ao Infinito, não tematizável, excedendo gloriosamente qualquer capacidade, manifestando, como que em sentido contrário, a sua desmedida na aproximação a outrem, à qual obedece a sua medida. A subjetividade aquém ou para lá do livre e do não livre – obrigada ao que diz respeito ao outro – é o ponto de ruptura da essência excedida pelo Infinito.

O Infinito²³, na filosofia de Levinas, não é uma quimera teórica, é sim movimento transbordante da ética por filosofia primeira. O Infinito, na obra *Outro modo que ser para lá da essência*, caracteriza-se pela responsabilidade da relação com o próximo. Infinito que perpassa qualquer capacidade tematizante que possa vir da ontologia, da consciência, da violência ou mesmo da filosofia do poder. A subjetividade, nessa dimensão com o próprio infinito, não permanece encarcerada no estatuto da liberdade, no jogo do livre e do não livre. A indimensionalidade da subjetividade extrapola e transcende as forças da essência, pois a subjetividade não se enraíza na

²³ Como descrito no capítulo anterior.

imanência (ontologia), ao contrário, fixa-se na transcendência como Infinito. A subjetividade em sua revelação não é uma modalidade da essência. Conforme Levinas,

O Infinito baralha os seus rastros, não para enganar aquele que obedece, mas porque transcende o presente onde me comanda, e porque não posso deduzi-lo a partir desse mandamento. O infinito que me ordena não é nem causa que age em linha reta nem tema já dominado – e só poderia sê-lo retrospectivamente – pela liberdade. É a este desvio a partir do rosto, e este desvio relativamente a este desvio no próprio enigma do rastro, que chamamos de ileidade (2011, p.34).

O Infinito é rastro não demonstrável de sua presença, pois ele não pode ser perseguido, uma vez que ele transcende o presente. O Infinito tem a dizer-se como rosto que interpela o mesmo em sua presença indemonstrável. O próximo se mostra não aparecendo, seu rosto está além da forma plástica, ou forma fenomenológica de rosto. O infinito une suas infinidades num instante de reluz que não deixa resíduo algum de sua presença. Eis o enigma do rosto que, na leitura de Emmanuel Levinas, chama-se ileidade. Mas o que seria afinal eleidade?

Na obra, *De outro modo que ser para lá da essência*, Levinas apresenta algumas linhas pontuais do que vem a ser a eleidade. Segundo ele; “nas formas indiretas da eleidade, na provocação anárquica que me ordena ao outro [...]” (2011, p.37). A eleidade é expressão ordenadora do eu frente ao outro, na qual eu sou responsável, e eu mais do que ninguém. Continua Levinas (2011, p. 140), “Que na responsabilidade por outrem, o eu – à partida de si, à partida obcecada com o próximo – seja único e insubstituível é assim que confirma a sua eleição”. Nessa passagem encontramos alguns sinais do que vem a ser a eleidade, prossegue nosso autor:

uma ordem que encontro na minha própria resposta, a qual, como sinal feito ao próximo, como ‘eis-me’, me faz sair da invisibilidade, da sombra na qual minha responsabilidade poderia ter sido omissa. Este dizer pertence à própria glória da qual dá testemunho. Esta forma de a ordem vir ‘não sei de onde’ este *vir* que não é *recordação* que não é regresso de um presente modificado – ou envelhecido – em passado, esta não fenomenalidade da ordem que, para lá da representação, me afeta inadvertidamente, ‘introduzindo-se em mim como um ladrão’, chamamo-la ileidade (2011, p. 165)

Esta eleição do eu frente ao próximo encontra-se sob a experiência da consciência que me diz o que eu devo (ou não) fazer. Contrariamente a isso, a eleição se diz como responsabilidade an-árquica em relação ao próximo. Sou eu o eleito, e somente eu nessa linha responsável posso responder a esse chamado. É o infinito que se apresenta sem deixar marcas ou rastros. A prontidão do “eis-me” não tem um fundamento teórico-intencional a ser seguido. A prontidão responsável se desvela na interpelação ética,

quando outrem se aproxima e me afeta como sua manifestação em sua proximidade. Escreve Susin a respeito da eleição: “Lévinas, comentando as discussões talmúdicas sobre o messianismo, acentua de modo incisivo que a eleição constitui a subjetividade: ser **eu** é ter consciência de ser um eleito” (1984, p. 311). Compreender-me como eu, enquanto eu mesmo é defrontar-me com minha própria consciência em que sou eleito.

Nessa tessitura argumentativa podem estilhaçar algumas questões norteadoras, por exemplo, essa eleição a mim invocada como responsável não poderia ser pesada demais aos meus ombros finitos? Se pensarmos a eleição como responsabilidade, como ela se apresenta? Que responsabilidade é essa?

3.3 A RADICALIDADE DA RESPONSABILIDADE COMO: *SUBSTITUIÇÃO*

As questões acima traçam o itinerário deste subtítulo. Levinas, na obra *De outro modo que ser para lá da essência*, aprofunda a ética da responsabilidade. Uma responsabilidade caracterizada como eleição que é convocadora e que me arrebatava ao encontro e no cuidado do outro. A possibilidade de poder escolher em acolher ou não acolher não pertence ao sujeito, uma vez que a eleição é anterior ao meu poder de decisão, portanto anterior à consciência intencional. Nessa moldura, há de se pensar a responsabilidade não como um simples conceito na antropologia levinasiana, mas como movimento incessante da ética da alteridade. Decorre disso que o caráter responsável do mesmo frente ao outro não é uma escolha que a razão humana faz. Poder-se-ia até pensar que a responsabilidade em relação ao outro é feita para através de um interesse que o eu tem em relação ao outro. Isto é, acolho, porque busco algo em troca, ou mesmo uma reciprocidade. Entretanto, a ética como radicalidade na alteridade vai mais profunda nessa questão. Observa-se que a responsabilidade em vista de algo é um jogo de barganha comigo mesmo, com Deus, ou mesmo com os outros. O que está em jogo nesse sentido é a finalidade alcançável, espectro do interessamento. A ética, em Levinas, atravessa e ultrapassa tanto a ontologia como a própria consciência. Ambas, não desqualificam a responsabilidade, porque essa é anterior, sendo mais exato, an-árquica.

A responsabilidade não pode ser tematizada (contida) ao domínio do eu solipsista, porque o eu é responsável pelo próximo, na medida em que ele é o Ele próprio.

Aqui o eu, ao acolher outrem, não está menosprezando sua manifestação de mesmo, mas está ajudando a si próprio. A responsabilidade não se encontra entre a oscilação, entre o ser ou o não-ser, pois ela é de outra ordem. Uma ordem que tem por seu movimento diretivo a desordem. Uma radicalidade que é para lá do sentido do ser.

Em *Totalidade e Infinito*, a responsabilidade revelava-se como encontro do mesmo ao outro no acolhimento, na própria casa. Já em *Outro Modo que ser para lá da essência*, o dizer responsável é tratado por substituição, marca visceral da ética de ‘carne e osso’, da relação do mesmo frente a outrem. Mas, afinal, em que consiste a responsabilidade como refém?

Mas, na responsabilidade por Outrem – por uma outra liberdade, a negatividade desta anarquia, desta recusa oposta do presente – ao aparecer – do imemorial, comandando-me e ordena-me a outrem, ao primeiro que aparece, aproxima-me dele, aproximando-o de mim – afasta-se assim tanto do nada como o ser, provocando contra a minha vontade esta responsabilidade, isto é, substituindo a Outrem, como refém (2011, p. 33).

A responsabilidade, em *Outro modo que ser para lá da essência*, ganha envergadura na ética de Levinas. A substituição é a lança que transpassa todo o pensamento da alteridade. Não há como dissociá-la do conjunto das obras de Emmanuel Levinas, é uma marca que se enraíza na ética do encontro humano, desde os textos talmúdicos aos escritos no campo da filosofia. A substituição é um ordenamento do eu frente à face do primeiro que aparece; nessa medida, não sou eu quem escolho, mas é o próximo que me elege o eu em ser acolhedor. O outro em sua interpelação frente ao eu afasta a responsabilidade do ser e do nada e se posiciona na contramão a minha vontade, elegendo-me a ser responsável por ele na tessitura da substituição, descrita por Levinas como refém. Eu que sou refém de outrem. Não me reduzo ao ser, ao nada, ou à consciência. Descreve Levinas nesse assento ético:

Não há que pensar o homem em função do ser e do não-ser, tomados como referências últimas. A humanidade a subjetividade - terceiro excluído, inteiramente excluído, não lugar – significam o rebatamento desta alternativa, um-no-lugar-de-outro-substituição, significação na sua significância de signo, anterior à essência anterior à identidade. A significação, antes do ser, faz rebentar a reunião o recolhimento ou o presente da essência. Aquém ou para lá da essência – dignificação – extinção, do expiro que expira antes de inspirar, desinteressamento e gratuidade ou gratidão -, a ruptura da essência é ética (2011, p. 35).

O homem na subjetividade não se fecha à modalidade do ser, pois ele é aquém e além em relação a ela. A saída dessa situação à disposição do outro é a insistência do um-no-lugar-de-outro, portanto substituição. Ser responsável por outrem no nível da

consciência não é suficiente. A responsabilidade é no nível da sensibilidade em abertura com aquele que chega. A responsabilidade, descrita em *De outro modo que ser* como substituição, é da carne e do sangue. Uma eleição que outrem me chama a ser responsável por ele, sem mesmo que eu tenha pensado sobre. Não reflito acerca da minha (ou não) vontade de ser responsável, entretanto me entrego como refém. Nessa disposição, a substituição é a subjetividade como linguagem no encontro humano que extravasa a ordem do interessamento, portanto no nível ontológico. Aponta Farias: “Por substituição entende Levinas a modalidade da subjetividade. Descrever tal modalidade, é experimentar uma forma de linguagem não governada por essências ontológicas” (2016, p. 233). A ordem da subjetividade não pertence ao gama ontológico, mas a real entrega como sujeição de Si, como dom da oferta pelo outro. A subjetividade é autêntica exposição em favor de outrem. Para Levinas,

A subjetividade de sujeição do Si é o sofrimento do sofrimento – o último oferecer-se ou o sofrimento no *oferecer-se*. A subjetividade é vulnerabilidade, a subjetividade é sensibilidade. A sensibilidade, inteira passividade do Dizer é irredutível a uma experiência que constitua o seu tema, mesmo se ela torna possível uma tal experiência. Exposição ao outro, ela é significação, ela é a própria significação, o um-para-o-outro até a substituição, mas substituição na separação, isto é, responsabilidade (2011, p.75).

A subjetividade, nos escritos de Levinas, não é moldada como significação do imperialismo do eu. Contrariamente a essa leitura egológica e egocêntrica, a subjetividade é direcionamento ao outro, proximidade com o próximo e, desse modo, a subjetividade é o estado de abertura ou, na leitura do nosso autor, um oferecer-se sem medidas, uma entrega sem reservas ao outro, uma subjetividade que é vulnerabilidade e sensibilidade. Ela marca o eu em sua condição mesma como responsável por outrem. O outro é o vulnerável. Outrem é aquele que bate a minha porta e me pede pão e que sofre por não ter o que comer. Aquele que não está em casa, que sofre no ambiente hostil em que está vivendo. Frente a seu apelo, sou responsável e o acolho, dou-lhe hospitalidade. Hospitalidade que estilhaça a ponto de fazer-me seu refém. Eis a verticalidade do pensamento levinasiano. O infinito se faz presente (indemonstrável) pelo rosto humano, que me elege a responsabilidade absoluta. Para Pinheiro (2001, p.199-200), a

responsabilidade da subjetividade, cuja significação radical se encontra na substituição do refém, assinala-se a passagem ou a traça da *Illeité* ou Infinito que estala todo o presente e inspira a subjetividade à obediência originária, ou obediência à autoridade originária, que rompe com o intelectualismo do saber, pois a sujeição a ordem significada na relação de proximidade não se aproxima como tema, mas investindo o Eu a uma responsabilidade absoluta. É a vontade feita passividade, numa subjetividade enquanto vulnerabilidade, culmina na

expição/substituição *pelo Outro* em que o Eu se faz *si*, antes de toda iniciativa ou começo, significando anarquicamente, antes de todo o presente.

A responsabilidade na subjetividade é a marca primeira no encontro humano, no qual o eu, em relação ao próximo, não se esvai como uma pluma ao vento. Todavia o eu torna-se responsável frente à eleição de outrem e, dessa forma, o venera a obediência originária que, segundo Pinheiro, rompe com o intelectualismo do saber. Essa relação de obediência à ordem não se estabelece com a articulação ao tema, entretanto o eu, nessa medida, carrega o “peso de toda a humanidade” sob a responsabilidade absoluta. A vontade é passiva, portanto aberta à heteronomia como vulnerabilidade na trama da substituição do eu para-o-outro. A responsabilidade aqui descrita é da total doação em vista daquele que chega a ponto de entregar tudo o que tenho em favor ao chamado que sou eleito. E Levinas explica:

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 pelo qual a significação significa antes de se mostrar como Dito no sistema do sincronismo – no sistema lingüístico –, é por isso que o sujeito é de carne e osso, homem que tem fome e come, entranhas numa pele e, portanto, suscetível de *dar* o pão da sua boca ou de dar a sua pele (2011, p. 95).

Ao declarar que a subjetividade é a sensibilidade, Levinas aprofunda a noção de substituição, porque o eu é afetado pelo outro na proximidade com os outros. Afetado em tal sentido que não se restringe à percepção sensível, porque a sensibilidade é flor da pele. O sujeito, que é afetado por outrem, tem seu gozo interrompido. Ele entrega-se totalmente ao outro a ponto de dar o pão que está em sua boca. Sendo assim, tira de si para dar-se-a-outrem. Escreve Levinas:

A sensibilidade só pode ser vulnerabilidade ou exposição ao outro ou Dizer na medida em que ela é fruição. A passividade da ferida – ‘hemorragia’ do para-o-outro – é arrancamento do pedaço de pão à boca que saboreia a plena fruição (2011, p. 92).

A sensibilidade em favor de outrem não se manifesta como algo que provenha da exterioridade. Só há um acolhimento é em vista de um recolhimento. A sensibilidade é fruição na medida em que o eu se constitui em sua interioridade no movimento para si. Suas necessidades mais básicas estão saciadas. Nesse sentido, há abertura à exterioridade, ou melhor, à alteridade. O movimento para-com-outrem é abertura à condição de outrem ser ele mesmo. Aproximo-me dele, por ele me cativar com seu rosto. Ele é o convite ao eu ser ele mesmo na medida em que sou responsável por aquele que me elege. Responsabilidade como substituição.

A substituição, no pensamento de Levinas, carrega uma entonação incisiva. No *Dizer-se-para-lá-da-essência*, longe às amaras ontológicas e linguísticas; “a substituição exige de seu conceito mais do que ele pode oferecer e, dessa forma, apresenta a linguagem para lá das suas categorias gramaticais, para além de suas possibilidades” (FARIAS, 2016, p. 237).

Entre o eu e o outro, o mesmo e o próximo, foi frisado descritivamente acerca da alteridade da outra pessoa. Mas invertendo os pólos dessa reflexão, como é a relação eu e o próximo no parecer do eu? Creio que essa consideração é de real importância na medida em que tende a vislumbrar o panorama ético em suas diversas formas de apresentação. Sobre o olhar do eu na relação com o próximo, Levinas declara: “Pela substituição aos outros, o Si mesmo escapa à relação” (2011, p. 130) Continua ele a respeito da relação:

No fundo da passividade, o Si mesmo escapa à passividade ou à limitação inevitável que sofrem os termos na relação: na relação incomparável da responsabilidade, o outro já não limita o mesmo, é suportado por aquilo que ele limita. É aqui que se mostra a sobre determinação das categorias ontológicas, a qual as transforma em termos éticos. Nessa passividade que é mais passiva, o si, eticamente, liberta-se de todo o outro de si. A sua responsabilidade pelo outro – a proximidade do próximo não significa submissão ao não eu, ela significa uma abertura na qual se supera a *essência* do ser na inspiração – é uma abertura relativamente à qual a respiração é uma modalidade ou antegosto, ou mais exatamente, da qual ela guarda o sabor de boca. Fora de toda a mística, nesta respiração – possibilidade de todo sacrifício por outrem -, passividade e atividade confundam-se (2011,130-131).

A relação entre o eu e o outro não é uma simples relação entre um enunciado e o tema. Essa percepção de dominação ontológica não se enquadra no prisma ético da alteridade, uma vez que a relação sem relação é a relação incomparável da responsabilidade que escapa e transcende as determinações linguísticas/ontológicas. A responsabilidade, nesse quadro explicativo, significa brecha, abertura da superação à essência do ser. Responsabilidade que é sacrifício por outrem. Sacrifício como o Servo Sofredor²⁴. Escreve Susin:

²⁴ “Il Messia dunque è l'uomo *chesoffre* per la mortalità di altri, investito della responsabilità universale Del carico delle altruis offerenze, e così patisce al posto del' altro, invertendo Il *conatus* ontológico” (PARIS, 2012, p. 202). Prossegue Paris nessa argumentação: “Mas oprattutto la figura bíblica del 'servo sofferente' permette di esse reapplicata al popolo de Israele, secondo una lungatradizione interpretativa che Levinas fa propria: in questo senso, ci pare, il Nostro interpreta la Passione ebraica, cioè in quanto es empio particolare di un *eidos* etico universale, in cui può risaltare un nuovo senso dell' umano: L'umanesimo Del servo sofferente – la storia d'Israele – invita a una nuova antropologia, ad una nova storiografia e, forse, attra verso la fine del 'trionfalismo' occidentale, a una nuova storia” (PARIS, 2012,p. 203).

A substituição pode ser interpretada tendo por referência ao Servo Sofredor em Isaías 53²⁵ e os outros cânticos do Servo de Javé, mas também em contraste com a subjetividade moderna e mais do que nunca em confronto com seus mestres de filosofia (1984, p. 378).

Levinas tem um posicionamento radical em relação à substituição na obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Substituição que quer dizer esvaziamento do eu, de tudo aquilo que me repele a responsabilidade “a substituição exige como ‘condição de possibilidade’ a destituição da egoidade do **eu**, sua de-posição e seu esvaziamento” (1984, p. 378). Nessas características, a substituição é mais que forma de ser para o outro, mas o contrário disso, distante ao posicionamento ontológico, a substituição é a subjetividade no dom da entrega que não tem por referências ao **eu**, entretanto ao próximo. A condição de refém, de perseguido, instaura a verdadeira piedade no mundo em que se move no eco da solidariedade, na qual o Bem é sua motivação, o qual se encontra aquém e além a qualquer essência. A figura do refém como substituição, pode ser considerada uma expiação ao do próximo, tamanha responsabilidade que carrego sobre meus ombros. Para Levinas,

É graças à condição de refém que pode haver piedade no mundo, compaixão, perdão e proximidade. Mesmo o pouco que nele encontramos, mesmo o simples: ‘faça favor’. A incondição de refém não é o caso limite da solidariedade, mas a condição de toda a solidariedade. Toda a acusação e perseguição, assim como todo elogio, recompensa, punição inter-pessoais,

²⁵ A respeito do Servo Sofredor em Isaías 53, encontramos o paralelo com a ética levinasiana no quesito da responsabilidade como substituição, o Mesmo é responsável inclusive pelos pecados do Outro, na expiação: “Quem creu naquilo que ouvimos, e quem se revelou o braço de Iahweh? Ele cresceu diante dele como renovo, como raiz em terra árida; não tinha beleza nem esplendor que pudesse atrair ao nosso olhar, nem formosa capaz de nos deleitar. Era desprezado e abandonado pelos homens, homem sujeito à dor, familiarizado com o sofrimento, como pessoa de que todos escondem o rosto; desprezado, não fazíamos nenhum caso dele. E no entanto, eram nossos sofrimentos que ele levava sobre si, nossas dores que ele carregava. Mas nós o tínhamos como vítima do castigo, ferido por Deus e humilhado. Mas ele foi trespassado por causa das nossas transgressões, esmagado por causa das nossas iniquidades. O castigo que havia de trazer-nos a paz, caiu sobre ele, sim, por suas feridas fomos curados. Todos nós como ovelhas, andávamos errantes, seguindo cada um o seu próprio caminho, mas Iahweh fez cair sobre ele a iniquidade de todos nós. Foi maltratado, mas livremente humilhou-se e não abriu a boca, como o cordeiro conduzido ao matadouro; como ovelha que permanece muda na presença dos tosquiadores ele não abriu a boca. Após detenção e julgamento, foi preso. Dentre os contemporâneos, quem se preocupou com o fato de ter sido cortado da terra dos vivos, de ter sido ferido pela transgressão do seu povo? Deram-lhe sepultura com os ímpios, seu túmulo está com os ricos, embora não tivesse praticado violência nem houvesse engano em sua boca. Mas Iahweh quis esmagá-lo pelo sofrimento. Porém, se ele oferece a sua vida como sacrifício expiatório, certamente verá um descendência, prolongará os seus dias, e por meio dele o designo de Deus triunfará. Após o trabalho fatigante de sua alma, verá a luz e se fartará. Pelo seu conhecimento, o justo, meu Servo, justificará a muitos e levará sobre si as transgressões. Eis porque lhe darei um quinhão entre as multidões; com os fortes repartirá os despojos, visto que entregou a si mesmo a morte e foi contado entre os criminosos, mas na verdade levou sobre si o pecado de muitos e pelos criminosos fez intercessão” (BÍBLIA, 2002)

pressupõe a subjetividade do Eu, a substituição – a possibilidade de se colocar no lugar do outro, que reenvia para a transferência do ‘pelo outro’ para o ‘para o outro’ e, na perseguição, da ofensa infligida pelo outro pela expiação da sua falta por mim (2011, p.134).

Declara Luis Carlos Susin a respeito da condição de refém no serviço ao próximo:

Ao invés de ocupar o lugar do outro, no ‘para’ trata-se de **fazer o serviço ao outro**, de tal modo que, sem nome e autoridade própria, vazio de si mesmo (como os termos intermediários da economia e do conhecimento, por exemplo, dinheiro, o conceito) **se é**, por definição servo de quem e a quem se substitui, sob o seu nome e autoridade. Todo serviço é substituto. Que a subjetividade seja por definição a obra da substituição, é designá-la por este serviço ao outro (1984, p. 378).

A condição de servo, sob o papel do eu, não é uma determinação normativa que me incumbe de ser responsável pelo outro, portanto substituir-me por ele. Oposta a essa linha interpretativa, a condição de servo, em sua mais autêntica radicalidade, é a subjetividade a serviço da alteridade. Outro que não é o eu, elege e convoca-me a ser inteiramente responsável por ele. Nesse anúncio revelador só tenho uma palavra *Eis-me*, que vem antes da minha tomada de consciência. O olhar do outro extravasa minha prepotência egológica e elege-me antes mesmo que eu perceba. Nesse caminho, o eu chega ao segundo lugar. Não sou eu que escolho se vou acolher, mas é outrem que me convoca a ser responsável infinitamente por ele e pelos demais.

Levinas, na substituição, dimensiona o papel da subjetividade como alavanca propulsora para se pensar o real sentido das relações humanas. Em crítica ao humanismo, em que prega a *autorreferencialidade* ao eu em suas relações recíprocas, nosso autor inverte esse papel, revelando a responsabilidade em defesa do outro homem. Nessa medida:

a ideia de uma subjetividade, incapaz de enclausura-se – até a substituição – responsável por todas as outras, e por conseqüência, a ideia da defesa do homem, entendida como defesa do outro homem que não é o (moi) [...] se chama crítica do humanismo (2009, p. 107).

A crítica ao humanismo trata a alteridade como elemento norteador das relações humanas, critica o humanismo, que se fecha ao enquadramento ontológico das essências. A responsabilidade nesse quadro é responsável pela responsabilidade de outrem. Explica Emmanuel:

Mas esta responsabilidade, suportada para além de toda a passividade, da qual pessoa alguma pode me livrar, revelando-me de minha incapacidade de fechar-me; esta responsabilidade da qual o Eu (Moi) não pode esquivar-se – eu (moi) a quem o outro não pode substituir – designa a unicidade do insubstituível. Unicidade sem interioridade, eu (moi), sem repouso em si, refém de todos,

desviando de si em cada movimento de seu retorno a si – o homem sem identidade. O homem compreendido como indivíduo de um gênero ou como um *ente* situado numa região ontológica, perseverando no ser como todas as substâncias, não possui privilégio algum que instauraria alvo da realidade. Mas é preciso também pensar o homem a partir da responsabilidade mais antiga que o *conatus* da substância ou que a identificação interior. É preciso pensá-lo a partir da responsabilidade, que chamando sempre para fora, desconcerta precisamente esta interioridade. É preciso pensá-lo a partir do si (soi) a se colocar, apesar de si, no lugar dos outros, substituído a todos por sua própria não intercambialidade. É preciso pensar o homem a partir da condição – ou incondição – de refém. Refém de todos os outros que, precisamente outros, não pertencem ao mesmo gênero a qual pertença, pois eu sou responsável por eles, sem me repousar sobre a responsabilidade deles para comigo, o que lhes permitiria substituir-se a mim, pois até de sua responsabilidade eu sou, finalmente e desde o início responsável (2009, p. 106).

A responsabilidade, na descrição da obra *Humanismo do Outro Homem*, faz pensar o caráter insubstituível da recusa a esse chamado. Essa responsabilidade da qual eu não posso me esquivar, pois a eleição da minha pessoa (a ser responsável por outrem) não pode ser designada a outra pessoa. É a mim, e somente ao eu, esquivando-se de sua prepotência egóica que é eleito a acolher outrem. Dever que nesse sentido ultrapassa o aparelho da normatividade, pois é an-árquica a esse. É preciso pensar além do quadro pressuposto da lei, da normatividade, da consciência, da ontologia, a responsabilidade em Levinas. O homem levinasiano carrega sobre os seus ombros a responsabilidade desmedida, que não é sua, pois vem de fora. Ele é eleito a ser responsável no sentido em que ele é eu capaz de assumir essa eleição e substituir-se por outrem. Em Levinas, a substituição não é uma quimera conceitual, mas desnucleação da ontologia na filosofia do *De outro modo que ser para lá da essência* como refém. O eu que se abre à exterioridade e encontra-se com o próximo e é refém nessa convocação interpelante da responsabilidade.

Passa-se agora a investigar a substituição como radicalidade da responsabilidade. Para tanto, usar-se-á a obra *Lévinas – Uma introdução*, capítulo V, item subjetividade e substituição, cujo autor é Marcio Luis Costa. Segundo Costa, “A responsabilidade pelo outro chega até a substituição (um em lugar do outro, pele de um sob a pele de outro) que se plasma na figura do ‘refém’” (2000, p. 177).

A respeito da palavra refém, Costa pondera que segundo a sua leitura: “no texto original francês se encontra a palavra *otage* para designar o que traduzirmos por ‘refém’. Etimologicamente este termo vem do francês *hôte*, do latim *hospes*, aquele que dá (hospedeiro) ou aquele que recebe (hóspede) a hospedagem” (2000, p. 177). Nesses termos, a substituição ou a condição de refém, traduz-se nos papéis daquele que acolhe

ou é acolhido. Mas não termina por aí, segundo Costa, *otage* como *hôte* abrem três possibilidades de interpretação do que vem a ser a substituição.

A ‘substituição’ pode ser compreendida como ‘sensibilidade’ (hospitalidade, recebimento). A subjetividade constituída e singularizada como sensibilidade e afeição é *hôte* constituindo-se como *otage*, um ‘hospedeiro recebente’ do outro e preso por ele como ‘refém’ de uma responsabilidade concernida antes de ser conhecida e assumida. Concernimento que leva à ruptura da identidade do sujeito consigo mesmo fazendo-o descer a níveis pré-originários onde o ser se transmuta em ‘substituição’. Mutação de sujeito que sujeita em sujeito sujeitado (2000, p.177-178).

A substituição, compreendida como sensibilidade no dom da acolhida, sendo hospitalidade, recebimento, é o movimento do sujeito refém. Aquele que acolhe, hospedeiro, torna-se a figura do refém, assumindo essa responsabilidade an-árquica que é anterior ao conhecimento do sujeito que a assume. O sujeito que se sujeita pelo outro é a subjetividade como exposição, vulnerabilidade como subjetividade. Prossegue Costa,

A ‘substituição’ também significa a constituição singularização da subjetividade como ‘pele do outro’ sob ‘minha pele’ – as singularidades não se dissolvem, já que se mant m em duas peles. A frase de Paul Celan, citada, por Lévinas, pretende anunciar essa aparente inversão que não é inversão mas ‘per-versão’ e ‘an- rquia’ (outra versão, e outra ordem): ‘Eu sou tu quando Eu sou Eu’. Seria mais fácil compreender que ‘eu sou eu quando eu sou tu’ não haveria dúvida, quando a se tratar de uma inversão. Mas, como ser tu quando sou eu? Só se por ‘eu’ se compreender a subjetividade constituída – não como si, em si, para si, a-pertir-de-si, etc. – mas como sensibilidade, afeição obseç o, perseguição, acusação, recorrência, hospitalidade, responsabilidade concernida (2000, p. 178).

A subjetividade como exposição a ponto de ser pele do outro nos faz pensar a inversão. Através da declaração de Paul Celan, em que “Eu sou tu, quando Eu sou Eu”, ou melhor, eu sou eu quando eu sou tu; o eu nessa medida desmedida tem sua subjetividade constituída como sensibilidade, hospitalidade, responsabilidade. O eu que se entrega de sua prepotência para entrar em relação sem relação com outrem. Quanto à hospitalidade, Costa afirma:

S  o hospedeiro (o que são é o que é com o outro em sua casa), só a subjetividade humana (a que é o que é com a pele do outro sob a sua própria pele) pode ser outro sendo o que é. A hospitalidade é o ‘outro em minha casa’ e a subjetividade humana é a pele do outro sob ‘minha pele’. A casa hospitaleira é o que pré-originalmente (antes da chegada do hóspede) tem o hóspede dentro de si. [...] Se o hóspede está na casa é porque sua pele já estava dentro da pele do hospedeiro. O outro ‘me concerne’ por isso, sou subjetividade humana (2000, p. 178-179).

A subjetividade humana não é o fechamento no pensamento do mesmo, mas abertura incondicional frente ao outro. Nessa abertura incondicional, eu cedo o meu espaço, lugar da minha própria intimidade para receber ‘aquele que chega’. Mais do que

isso, a hospitalidade é o outro em minha casa, a casa, nesse sentido, é o espaço pré-original da acolhida, antes mesmo que o outro chegue. Na acolhida ao estrangeiro, a pele do hospedeiro já tem a pele do outro. O acolhimento como hospitalidade é a radicalidade da substituição, não somente entre o eu e o outro, mas o outro do outro; o próximo, o terceiro. Levinas finaliza dizendo que

a substituição pode ser compreendida como o ‘ser refém’ de um terceiro que substitui o outro que é procurado e perseguido. Torturado para delatar o outro, um substitui o outro mantendo a pele do outro dentro da sua pele e sofre em sua própria pele o que está destinado à pele do outro. Expição: sofrer (morrer) o sofrimento (a morte) de outro diante de um terceiro (2000, p. 178-179).

A responsabilidade como substituição, na figura do refém, não termina na relação dual entre o mesmo e o outro, ou o eu e o próximo, mas encontra-se alicerçada na ideia do terceiro na provocação da justiça. A substituição pelo outro é a própria força da substituição do outro que se substitui pelo próximo que é o terceiro.

A seguir, investigar-se-á a relação entre o mesmo e o outro e o terceiro no que diz respeito ao quadro da justiça.

3.4 A ENTRADA DO TERCEIRO: NO OLHAR DA JUSTIÇA.

A grande questão norteadora no pensamento da alteridade não busca enraizar-se numa ética aos moldes convencionais, entretanto busca refletir sentido humano no que diz respeito à responsabilidade e à justiça.

Assim Pivatto (2001, p. 225) apresenta que a ética que Levinas propõe não deve ser entendida como um construto cultural, ou mesmo legal. A ética, nesse panorama, não se refere aos caminhos tradicionais da metafísica, da ontologia e da racionalidade ocidental. Sua proposta é perfazer a ética do sentido humano, cuja matriz geradora são a responsabilidade e a justiça ao rosto humano.

O sentido humano que se estabelece no acolhimento, na hospitalidade, na responsabilidade frente ao outro e aos demais. A justiça, no pensamento de Levinas, é uma força que promove a visibilidade do próximo, do terceiro. Quanto ao terceiro, Levinas esclarece: “trata-se, por si só, do limite da responsabilidade, nascimento da questão: Que tenho que fazer com justiça?” (2011, p.171). Não há como dissociar ou repelir o terceiro sob o prisma da justiça.

Em *Totalidade e Infinito*, a responsabilidade refere-se ao outro, no sentido de seu rosto que me interpela na presença do terceiro, no espectro de toda a humanidade. Diz Levinas: “A presença do rosto – o infinito do Outro – é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa)” [...] (1980, p. 191). A justiça, nessa obra, manifesta-se em reproduzir o termo sob a nomenclatura de responsabilidade. Já em *De Outro modo que ser ou para lá da essência*, Levinas articula o conceito de responsabilidade infinita em vista de outro como meu próximo, no sentido de uma socialidade, na qual o mesmo está incluído. Diz Levinas: “O eu também pode ser chamado, em nome dessa responsabilidade ilimitada, a também preocupar-se consigo. O fato que, de que o outro, meu próximo, também é o terceiro em relação a um outro” [...] (2011, p. 144). Trata-se de uma responsabilidade ilimitada do eu, todavia com a entrada do terceiro: “a minha responsabilidade por todos pode e deve manifestar-se também limitando-se” (2011, p.144). O eu, responsável pelo outro, é responsável pelo próximo, isto é, o terceiro. Uma responsabilidade an-árquica na minha subjetividade, que é condição da responsabilidade do outro também pelo terceiro.

Escreve Pivatto a respeito da justiça em relação ao terceiro:

Com efeito, o tema da justiça recebe significado adequado quando aplicado à relação com o terceiro. Por que há o terceiro? Precisamente porque a relação de a responsabilidade começa e acaba na dualidade e porque exclui a reciprocidade. Mas o outro que está ao lado não merece igual atenção, não haverá ética para ele? Ficaria ele excluído ao sentido ético? Não se criaria uma sociedade contraste e injusta? (2001, p. 225).

Trata-se de uma responsabilidade ilimitada que perfaz o itinerário do eu em relação ao outro, mas também do outro em relação ao próximo que é o terceiro. Direciona-se Levinas nesse sentido:

Se a proximidade me ordenasse unicamente a outrem ‘não haveria problema’ – em nenhum sentido, mesmo no mais geral do termo. A questão não teria nascido, nem a consciência, nem a consciência de si. A responsabilidade pelo outro é uma imediatez anterior à questão. Ela é precisamente responsabilidade. A responsabilidade pelo outro se vê perturbada e torna-se problema com a entrada do terceiro (2011, p. 171).

A responsabilidade, na medida de outrem, é uma marca no âmago da minha própria subjetividade, porém, com a entrada do terceiro, tem-se uma nova forma de pensar a própria relação, não somente eu e tu, mas também o próximo. Observa-se nesse parâmetro uma complexidade. Declara Susin:

Com a entrada do terceiro, como a multiplicidade e com a necessidade de medidas de justiça entre os que têm iguais direitos, há uma última recuperação,

que corre o maior risco de traições: a recuperação do eu. É que sou com o outro para o terceiro, sou com o terceiro para o outro, etc. e mesmo sem saber quanto ou como, estou também sob a responsabilidade do outro e do terceiro. Confio-me à responsabilidade de outro, enquanto tomo medidas para cumprir minha responsabilidade por todos. Eu e o outro nos tornamos responsáveis iguais entre nós e responsáveis iguais aos outros, graças precisamente ao terceiro. Somos ‘próximos iguais’ para a multiplicidade (1984, p. 431).

Como pensar a responsabilidade que não se fixa somente no jogo do eu e do outro, mas outrem, do outro? O que isso significa? Antes de responder à questão acima mencionada, é cabível compreender-se quem é o terceiro. “O terceiro é outro além do próximo, mas também um outro próximo, também um próximo do Outro”(2011, p. 171). Pensar o terceiro é desestabilizar a compreensão do eu e do outro, isto é, com a entrada do terceiro. Melo (2003, p. 87) diz que o “terceiro desestabiliza, chega com a presença que rompe e violenta a vontade, provoca um exame de consciência: todos somos culpados, todos somos responsáveis pelo Outro”.

Pensar a relação com o terceiro é indagar outrem, pois “O outro mantém-se numa relação com o terceiro, pela qual eu não posso responder inteiramente, ainda que eu responda pelo meu próximo por si só, antes de qualquer questão” (LEVINAS, 2011, p. 171). Nessa relação não há só o mesmo e o outro, todavia encontra-se o próximo, que é o Outro do outro. E nessa medida não posso responder inteiramente pelo próximo, que é o outro do outro (terceiro). Então surge a indagação: como posso ser responsável pelo outro do outro que é o terceiro? A questão sugere não somente uma responsabilidade do eu com o outro, mas o outro com outrem. Eis a dinâmica da responsabilidade infinita e assimétrica²⁶, que não se fixa somente no eu, mas no outro em vista de outrem. No que concerne à assimetria, declara Carbonara (2013, p. 152):

Trata-se de responsabilidade assimétrica, ou seja, o fato de o Mesmo assumir a responsabilidade por fazer acontecer a justiça a outrem não se deve à expectativa de um ato recíproco de outrem. Ao romper com a concepção moderna da igualdade, a justiça pensada por Levinas afasta-se de qualquer

²⁶Diz Souza (2013, p. 152): “Por *assimítria* entendemos aqui a incapacidade de, em um universo de sentidos que reenviam constantemente a *diferença* que interdita a indiferenciação, ser esta diferença real enquanto tal neutralizada por sua transformação em diferença lógica. Em outros termos, *assimítria* significa que previamente a toda e qualquer identificação mental ou totalização identificante, dá-se a ocorrência de termos originalmente diferentes que subsistem enquanto *realmente diferentes* (e não meramente logicamente diferentes); e o ato de tornar evidente tal fato não é absolutamente difícil; não houvesse a diferença real, nem a primeira fase da metafísica aristotélica, nem o conhecimento propriamente dito poderiam ter lugar – apenas a tautologia e a onisciência” (2001, p. 273) E prossegue Souza (2001, p. 273). : “A *diferença* somente pode ser preservada segundo a *dimensão da diacronia*, ou seja, da *reiterada, des-identificação de si consigo mesma*, em um processo para além da identificação estática”

perspectiva contratualista e a responsabilidade assumida por outrem não depende do modo como o Outro responderá ao Mesmo.

A responsabilidade pelo outro não é uma escolha deliberativa puramente racional. Inverte-se esse entendimento moderno ao apelo vindo do *visage*. Pois “a obsessão pela justiça faz do Mesmo refém do outro na relação um-para-o-outro, ‘refém da justiça’; o terceiro provoca a transcendência dessa relação para a dimensão social”. (DANNER, s.d, p. 7-8). A relação não fica mais no âmbito dual do eu e outro, mas a mesma encontra-se na ordem social. Possibilidade essa do eu ter a dimensão na reciprocidade, isto é,

na relação de responsabilidade o eu que era descrito como o único responsável pelo outro até a substituição, pode entrar agora em relação de reciprocidade e igualdade, ser ‘um com os outros’ (PIVATTO, 2001, p. 227).

Nesse sentido, o próximo é infinitamente responsável por outrem, como eu sou responsável por esse próximo, porque “O próximo que me obceca é já rosto, simultaneidade comparável e incomparável, rosto único e que está em relação com os outros rostos, precisamente visível na preocupação com a justiça” (LEVINAS, 2011, p.172). E sobre o terceiro Farias assim resume: “o terceiro significa a necessidade de dar *visibilidade* à ética” (2006, p. 270) e não ser uma relação unívoca de dois partícipes, mas de pensar no terceiro, de dar visibilidade à ética como Justiça. No sentido de dar visibilidade aos demais rostos, aos outros, assim se manifesta Susin:

Na nudez do outro além do ser, no seu desfalecimento de ser, no seu infinito de altura e despojamento *cabem todos os outros*. No seu olhar nu me olham, me suplicam e me exigem todos os outros. E por outro lado, a minha exposição an-arquica e a sensibilidade vulnerável me abrem em ferimento por todos os outros, sem poder limitar nem escolher qual outro. (1984, p. 410).

Para Levinas, a justiça não é algo teorizado²⁷. Manifesta-se no apelo de minha responsabilidade que é infinita frente a toda humanidade. Uma responsabilidade que é bondade²⁸. O rosto, ao se expressar, convida o eu à bondade; e a partir disso, transforma

²⁷“A justiça se propõe assim, para Levinas, não como uma dimensão da realidade a ser simplesmente teorizada desde a facticidade mesma da realidade, mas, antes, como uma *condição fundamental* para que a realidade possa ser considerada propriamente *real*. A justiça, ou seja, a ética realizada em sua realização é a estrutura basilar do sentido humano e cosmológico, sem a qual a realidade não é, a rigor, segundo essa linha de pensamento, nem mesmo pensável. A justiça, portanto, não é por esse autor concebida como uma questão teórica, nem ao menos como uma questão existencial, mas como uma questão, poderíamos dizer *fundacional*, sem a qual as restantes determinações do mundo e da realidade não podem ser propriamente concebidas enquanto questões radicalmente *humanas*, pelo menos não em sua plenitude” (SOUZA, 2001, p. 272).

²⁸“Nesta responsabilidade mútua, brilha uma qualidade que é essencialmente importante nesta tarefa: a bondade. Essa bondade é mais dever do que qualidade. É um dever que cada vez mais se qualifica, cada vez mais se aperfeiçoa, graças à responsabilidade que o Mesmo carrega em relação ao Outro” (DEBASTIANI, 2008, p. 74).

a liberdade em serviço ao outro, não sendo mais egoísmo, mas sim bondade. E dessa forma não há limite frente à liberdade, entretanto o objetivo é fazê-la ser responsável sendo justa. A proposta apresentada por Emmanuel Levinas é uma ética em que o eu é responsável pelo outro, na medida em que o outro é responsável pelo próximo.

A justeza ética, por filosofia primeira no pensamento de Emmanuel Levinas, convoca a repensarmos a própria ideia de justiça como também de responsabilidade. A dimensão da ética, para ele, extrapola medidas ou normas para a organização da sociedade. A justiça, no quadro da filosofia da alteridade, pensa a ética em seu movimento mais originário, an-árquico, mais profundo, que explode e estilhaça a fundamental preocupação do sentido humano.

A responsabilidade na obra *Totalidade e Infinito* e a justiça na *De outro modo que ser para lá da essência* instiga-nos a pensar a hospitalidade além das medidas ontológicas, normativas, condicionais. Leva-nos a pensar o acolhimento como responsabilidade ilimitada, a hospitalidade como o movimento da justiça em direção ao rosto de outrem. Eis algumas pistas interpretativas para se pensar a hospitalidade como justiça, como força incessante que transborda o predomínio da essência.

Buscou-se, por meio desse caminho argumentativo, mostrar a responsabilidade em sua expressão mesma como substituição no espectro da justiça. Assim, conclui-se este capítulo, que serve como uma simples escada para adentrar-se ao último andar: o momento de passagem da visão moderna da tolerância para a subjetividade acolhedora, esta entendida como acolhimento incondicional, como hospitalidade, sob o arco da justiça.

4 DA TOLERÂNCIA À HOSPITALIDADE

4.1 UM OLHAR SOBRE A TOLERÂNCIA

Neste último capítulo, desvelar-se-á o sentido da tolerância à hospitalidade. A tolerância será vista no cenário moderno do pensar de John Locke e Voltaire. No desenvolvimento deste estudo, buscar-se-á refletir acerca das contribuições vibrantes da tolerância como também destacar algumas de suas limitações, introduzindo nessa esfera a hospitalidade como um rito de passagem. Logo após, abordar-se-á o paradoxo da hospitalidade, visto o sentido desta em alguns escritos antigos (*Odisséia*, *Sofista*). Far-se-á também uma análise do acolhimento na obra *Adeus Emmanuel Lévinas*, de Jacques Derrida, buscando compreender a profundidade da hospitalidade através da justiça na obra *Força de Lei*. E, por fim, chegar-se-á à ética da radicalidade: o espectro da hospitalidade na alteridade.

Não há dúvida de que a tolerância foi trabalhada de maneira pontual e peculiar pelos pensadores modernos entre eles, John Locke e Voltaire. Nesse contexto social/intelectual surgiu necessidade de refletir acerca da tolerância. A tolerância, neste texto, não visa refletir em profundidade as bases do pensamento tolerável, mas em perfazer uma primeira aproximação do que vem a ser a filosofia da tolerância, para que, dessa forma, possa-se compreender a possibilidade de passagem da tolerância à hospitalidade. Uma metamorfose que explana algumas linhas diretrizes da tolerância no período moderno, para se pensar a hospitalidade num quadro geral da contemporaneidade. Portanto, não visa este breve escrito dissertar ou apontar qual é a melhor forma de pensamento sobre a tolerância ou a hospitalidade. Todavia buscar-se-á compreender essas duas formas de análise como um processo em construção, de avanços, como também de possíveis carências. Acerca da tolerância, Souza (2012, p. 9), afirma que:

Certamente a ninguém, em nenhuma hipótese, restará dúvida de que a configuração da categoria de “tolerância” não apenas propiciou algumas das maiores conquistas da Modernidade, como também, no sentido mais radical do termo, condicionou-a filosófica e praticamente.

A filosofia da modernidade tem uma das suas mais expressivas marcas sob a tolerância, que se realizou como um conceito que permeou as discussões teóricas da época como também em foro prático na política. O filósofo Locke, no início da sua obra *Cartas sobre Tolerância*, declarou “que entendo que a tolerância é a marca característica principal da verdadeira Igreja” (2004, p. 75). A tolerância nesse sentido encontrava-se alicerçada na instituição da verdadeira Igreja.

A ideia de tolerância em John Locke carrega uma significação própria no que diz respeito à relação entre o Estado e a instituição Igreja Católica. Para ele, em sua filosofia da tolerância, há assuntos que correspondem unicamente à ordem do Estado. Escreve a esse respeito Locke:

É tarefa do magistrado civil, pela execução imparcial de leis igualitárias, garantir para todas as pessoas em geral e para cada um em particular, a posse justa dessas coisas que pertencem a essa vida. Se alguém presume violar as leis da justiça e equidade públicas, estabelecidas pela preservação dessas coisas, sua presunção deve ser verificada pelo medo da punição, consistindo na privação ou diminuição de tais interesses civis ou bens que, de outra forma poderia e deveria usufruir (2004, p. 78-79).

No que concerne à matéria de atuação do poder do magistrado civil, referente à execução de leis, a fim de garantir a todos, de forma particular, a posse das coisas que pertencem ao direito da vida, o papel daquele que governa no interesse civil ausculta o cumprimento da ordem social sob o aparato da legalidade coerciva (punição). E no que se refere a sua atuação, esclarece Locke (2004, p. 78), “interesse civil, [é] a vida, liberdade, saúde, e descanso do corpo e a posse de coisas externas como dinheiro, terras, casas, moveis, e coisas assim”, correspondem à esfera do Estado. Todavia há assuntos que não pertencem a essa esfera, ou seja, que são da ordem clerical, que se manifesta no poder de salvação das almas. Há o âmbito de atribuição da esfera civil que só corresponde à política; e atribuições da própria Igreja, que trabalha no cultivo das almas de seus fiéis.

Para Silva,

A tolerância em Locke está fundamentada em uma nova visão sobre a autoridade política e em uma compreensão diferente do papel e dos fundamentos da religião. A tolerância, por um lado, corresponde a não interferência do estado em assuntos religiosos e, por outro lado, é também uma defesa de tolerância entre as próprias igrejas e seitas religiosas (2008, p.112).

A tolerância não se relaciona com a intervenção direta do Estado nos assuntos religiosos. A dimensão da tolerância reflete a condição das igrejas em convivência como as demais seitas religiosas. Percebe-se uma separação entre os assuntos temporais

(autoridade política) e a ordem atemporal (ordem Religiosa). Há uma cisão entre os assuntos da instância civil, no ordenamento da sociedade, frente aos dizeres da salvação das almas. Escreve Locke:

Agora que toda a jurisdição do magistrado vai somente até os interesses civis e que todo o poder civil, direito e domínio é limitado e confinado somente ao cuidado de promover essas coisas e que ele não deve, de modo algum se estender à salvação das almas, as seguintes considerações me parecem abundantes para o demonstrar (2004, p. 79).

No caso da Igreja, sua finalidade é a salvação das almas, para tanto a tolerância é um caminho de possibilidade para a efetivação da convivência harmônica entre as diversidades de credos e seitas. O Estado, sobre a jurisdição do magistrado, recorre aos interesses civis. Tanto a Igreja como o Estado têm a sua autonomia de trabalho, e ocorre que “o governo civil não pode dar nenhum direito à igreja, nem a igreja ao governo civil” (LOCKE, 2004, p. 84).

Para aclarar mais pontualmente nessa separação entre o poder temporal e atemporal, Locke aponta três argumentos norteadores no que se refere às especificidades do trabalho da igreja, e não do governo civil. O primeiro é que

o cuidado das almas não é compromisso do magistrado mais do que de outro homem. Não é compromisso dele, digo, por Deus, porque não parece que Deus tenha dado tal autoridade a qualquer outro sobre outro, para compeli-lo a Sua religião. Nem tal poder pode ser investido sobre o magistrado pelo consentimento do povo, porque nenhum homem pode abandonar o cuidado com a sua própria salvação tão cegamente para deixá-lo à escolha de qualquer outro, seja príncipe ou súdito, para lhe prescrever qual fé ou adoração ele abraçará. Pois, nenhum homem pode se fosse o caso, conformar a sua fé aos ditados de outro. Toda a vida e o poder da verdadeira religião consistem na persuasão interna e completa da mente e a fé não é fé sem crença (2004, p. 79).

A primeira indicação de John Locke a respeito do papel da Igreja é que ela trata do cuidado das almas e não se deve confundir com a dimensão civil, uma vez que Deus não designou ao magistrado os assuntos de foro interno, porque nenhum homem pode abandonar o cuidado com a sua própria salvação tão cegamente para deixar à escolha de qualquer um. Essa designação se revela ao cuidado espiritual, ou seja, diz respeito aos assuntos dos membros da Igreja, e não ao príncipe ou ao súdito. *A fé não é fé sem crença*, esta declaração de Locke nos convida a pensar que a crença (acreditar em alguém, ou em alguma coisa) é uma adesão pessoal, que procura estar na presença da Divindade e que, assim, há a confiança naquilo em que acredita. Claro que o elemento da comunidade é

importante nessa argumentação entre o diálogo, entre as crenças religiosas. No segundo argumento, Locke (2004, p. 79) defende que

o cuidado com as almas não pode pertencer ao magistrado civil, porque seu poder consiste apenas na força externa, enquanto que a religião verdadeira e salvadora consiste na persuasão interna da mente, sem a qual nada pode ser aceitável a Deus. E tal é a natureza do pensamento que ele não pode ser compelido à crença em qualquer coisa por força externa. A confiscação de propriedade, prisão, tormentos, nada dessa natureza pode ter tal eficácia que faça os homens mudarem o julgamento interno que estruturaram sobre as coisas.

A segunda indicação de Locke é que o magistério civil tem sua efetividade, na sociedade, com as forças externas que ele promove através da confiscação de propriedades, prisão e o uso do poder coercivo. Todavia sua eficácia, no plano da organização da sociedade, não se confunde com o julgamento interno, questões que são de outra ordem da salvação das almas. Essas duas ordens não se misturam e não se confundem nesse espectro. Finalmente, o terceiro argumento apresentado por Locke é que

o cuidado com a salvação das almas não pode pertencer ao magistrado, porque, mesmo que o rigor das leis e a força das punições fossem capazes de convencer e mudar as mentes dos homens, isso não ajudaria de todo a salvação de suas almas. Pois, havendo uma só verdade e um caminho para o paraíso, que esperança há que mais homens sejam levados, se eles não tivessem outra regra a seguir além da religião da corte e fossem postos sob a necessidade de deixar a luz de sua própria razão, de se opor aos ditames de suas próprias consciências e cegamente se resignarem à vontade de seus governantes e à religião, com a ignorância, ambição e superstição que tiveram a oportunidade de se estabelecer onde nasceram? Na variedade e contradição das opiniões sobre religião com que os príncipes do mundo se dividiram conforme seus interesses seculares, o caminho estreito seria ainda mais estreitado (2004, p. 80).

E, por último, e não menos importante, a salvação das almas não pode pertencer ao magistrado, porque a força das leis e a força da punição não são suficientes para mudar a mente dos homens e não auxiliam na salvação das almas. Tem-se aqui, a distinção entre o poder interno e o poder externo. A dimensão interna (alma, crença, fé, devoção) pertence ao credo subjetivo da pessoa. O crente, em sua manifestação espiritual, tem sua própria espiritualidade, experiência com o sagrado dentro de uma comunidade eclesial. Entende-se por Comunidade Eclesial a Igreja. A esse respeito escreve John Locke:

Consideramos o que é a igreja. Considero que a igreja é uma sociedade voluntária de homens, que se reúnem por seu próprio acordo para adorar publicamente a Deus, de maneira que julgam aceitável por Ele e eficaz para a salvação de suas almas (2004, p. 81).

Em foro externo, tem-se o poder do magistrado, do estado, que se dimensiona na organização do poder temporal, na prisão, nos julgamentos, na execução de leis. Por conseguinte, o poder da Igreja e o poder do Estado têm as suas especificidades. O que diferencia a atuação da Igreja e a atuação do Estado, segundo Locke (2004, p. 81): “todo o poder do governo civil se relaciona somente aos interesses civis dos homens, está confinado aos cuidados com as coisas deste mundo e nada tem a ver com o mundo por vir”. Dessa maneira, percebe-se que para Locke há distinção entre o poder do Estado e o poder da religião. Além dessa leitura, a tolerância é possibilidade de ligação na efetivação da paz e na manutenção²⁹ da sociedade. Conforme análise de Araújo,

a tolerância entre os homens e entre as religiões era imprescindível para que o homem se emancipasse. Contudo, segundo ele, a guerra constante entre as diferentes igrejas que, não conseguindo superar suas diferenças, exigiam cada uma para a ortodoxia, atrapalhava a emancipação (2008, p. 4).

Não se trata de um conceito fechado, dentro de um livro, mas uma forma de cunho conceitual e prático, a fim de que se possa pensar a pacificação da religião e das seitas. A tolerância, nesse quadro, serviria para que as pessoas se emancipassem³⁰.

Entretanto, essa tolerância se aplica somente àqueles que acreditam na existência de Deus; não se aplica ou não abrange aqueles que negam Sua existência. Ou seja, trata-se de uma tolerância religiosa. Argumenta Pereira nesse diálogo:

²⁹ Um estudo referente à tolerância em Rousseau encontra-se em KAWAUCHE, Tomaz. “*Tolerância e intolerância em Rousseau*” In. SANTOS, Antônio Carlos dos (Org) O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade. São Paulo: Alameda, 2010. p. 125 -166. Nesse ponto reflexivo encontramos a aproximação de Locke e Rousseau, Segundo *Kawauche*: “De fato, tanto Locke quanto Rousseau concordam que, para que se possa pensar a tolerância, existem condições mínimas sem as quais a sociedade não pode subsistir. Para ambos, a manutenção da sociedade é prerrogativa determinante para qualquer discussão acerca do que pode e o que não pode ser tolerado em matéria de religião. Todavia, é preciso levar em conta a diferença fundamental na relação entre religião e política nesses dois autores: enquanto Locke defende a separação entre as esferas de ação da Igreja e do Estado, tratando a intolerância como um problema eminentemente civil (pois a religião não pode ter influência sobre os negócios deste mundo) Rousseau sustenta, assim como Hobbes, que o que há de melhor para o bom funcionamento do corpo político é a “reunião das duas cabeças de águia”, ou seja, a união entre poder temporal e poder espiritual, uma vez que tanto a tolerância como a intolerância apresentam, ao mesmo tempo, a dimensão civil e teológica (p. 141-142).

³⁰ “Para ele, a tolerância entre os homens e entre as religiões era imprescindível para que o homem se emancipasse. Contudo, segundo ele, a guerra constante entre as diferentes igrejas que, não conseguindo superar suas diferenças, exigiam cada uma para a ortodoxia, atrapalhava a emancipação” (ARAÚJO, 2008, p. 4).

Muito embora Locke tenha dado um passo importante, contribuindo para o desenvolvimento da convivência com religiões diversas, nos próprios pressupostos do autor já é possível identificar contradições no âmbito da tolerância religiosa. Para o filósofo inglês, o dever de tolerar uma religião diversa se dá somente entre religiões, pressupondo que todas elas remetem, ao seu jeito a uma relação com o transcendente. Em outras palavras, para Locke, não é devida a tolerância àqueles que, no íntimo de sua crença, negam a existência de Deus (2017, p. 41).

Nesse pano de fundo, percebe-se que a tolerância, em Locke, pode ser interpretada como um tolerar se, somente se, houver crença. Isto é, um tolerar num prisma religioso do outro que também tem uma crença religiosa, por isso o tolero. Continua Locke:

Os que negam a existência de Deus não devem ser de modo algum tolerados. As promessas, os pactos, os juramentos que são os vínculos da sociedade humana, para um ateu não podem ter segurança ou santidade, pois a supressão de Deus, ainda que apenas em pensamento, dissolve tudo. Além disso, uma pessoa que solapa e destrói por seu ateísmo toda a religião não pode, baseado na religião, reivindicar para si mesma o privilégio da tolerância (1973, p.27).

John Locke, em seu pensar a tolerância, apresenta a crença dos indivíduos como ligação na dinâmica da convivência social. Um tolerar que não abrange a totalidade dos seres, pois exclui aqueles que não acreditam na divindade, intitulados por ele de ateus. Percebe-se, nesse assento, que não acreditar em Deus, já é acreditar em algo. A prova da não existência de Deus, isto é, a crença ateia tem sua esperança na não existência de Deus. Portanto, esse ato de não acreditar se tornaria uma crença. Gustavo de Lima Pereira explora essa ideia de maneira pontual frente à intolerância praticada pelo pensamento ateu:

Essa intolerância ao pensamento ateu nasce e acompanha toda a história da religião até os dias atuais. A Carta de Locke não oferece tolerância aos ateus, apesar desses também se relacionarem com a pergunta sobre a existência ou não de Deus de forma religiosa, sendo, portanto, em tese, merecedores da mesma tolerância. É possível identificarmos uma fragilidade argumentativa em Locke a partir de seus próprios pressupostos, talvez por uma debilidade pessoal do filósofo no campo da percepção dialética, não percebendo que aquele que nega Deus ou qualquer religião não está fora do campo religioso ou do campo da crença [...]. Locke não percebe que o ateu nega Deus, *acreditando* que ele não existe. Para o ateu a sua religião é o ateísmo, tendo como pressuposto, *a priori*, a inexistência de Deus. Se o ateísmo pode ser facilmente identificado como uma religião (sem negarmos suas peculiaridades e suas diferenças em comparação com as religiões deístas e teístas) deveria Locke ter estendido sua concepção de tolerância também para os ateus, pois são estes uma minoria no mundo, estando constantemente sujeitos às violências das demais religiões (2017, p 41-42)

A partir desse panorama, baseado no pensamento de Locke sobre a diferença entre os papéis da Igreja e do Estado e as questões que envolvem a tolerância num sentido

social como também religioso, passa-se a refletir brevemente o pensar de Voltaire na dinâmica cristã.

Na obra *Tratado sobre a Tolerância*, Voltaire traça uma análise do que vem a ser a tolerância. Observa-se que, no período moderno, a tolerância fora algo de suma importância, pois marcava muito os escritos dos pensadores daquela conjectura. No *Tratado Sobre a Tolerância* não é diferente, Voltaire descreve o julgamento de Jean Calas, um calvinista que fora acusado de matar seu filho católico. Eis uma versão resumida da história desse acontecimento.

Numa época em que os católicos ainda eram maioria, tanto numérica como cultural, na Europa, uma família de Toulouse, França, se viu envolvida em um delicado caso. Tendo acontecido a morte por enforcamento, do seu único filho católico, em circunstâncias não esclarecidas, o chefe de família, Jean Calas, que era calvinista, foi acusado por essa morte. Assim, acusado de ter matado seu filho Marc- Antoine Calas, que havia se convertido ao catolicismo, Jean Calas se vê na iminência de ser julgado por um tribunal criminal. A notícia do suposto homicídio se espalhou pela região, inflamando um sentimento de ódio entre os católicos que passaram a pressionar, cada vez mais, o estado, para que o acusado fosse julgado o mais rápido possível. Com o tempo, é a condenação que passa a ser exigida pela massa, sendo que ninguém mais questionava a real autoria do réu que passou a ser tratado sumariamente como homicida do filho. A família protestante ficou então na mira de uma população católica cada vez mais indignada, irredutível e furiosa. A indignação era tanta que, posteriormente, ninguém mais se abalaria quando ficasse comprovado que não havia sido Jean Calas o responsável pela morte do filho. [...] Apesar das evidências de que Marc-Antoine havia cometido suicídio se enforcando, Jean Calas é julgado responsável pelo homicídio e sua condenação saiu no dia 9 de março de 1712. Nos termos da sentença constava que Calas seria condenado a ser ‘quebrado vivo’, depois estrangulado e atirado numa fogueira ardente. Essa seria a punição, naquele momento, para que ousasse atentar contra um católico em Toulouse. Muito apressados em executarem a sentença (por medo de que a verdade sobre os fatos viessem à tona antes disso) o tribunal fez com que Calas caminhasse para o suplício no dia seguinte à publicação da sentença. Assim, no dia 10 de março de 1762, Jean Calas seria executado publicamente em um macabro ritual que ajudava a legitimar a intolerância, o ódio, e a insanidade de uma religião hegemônica. Mais uma vez, o bom senso, a lucidez e a tolerância haviam perdido a batalha na França. Desse processo resultaria o *Tratado Sobre a Tolerância*, com as reflexões mais profundas sobre o caso Jean Calas (ARAÚJO, 2008, p. 7-8).

A descrição da condenação de Jean Calas não é um acessório na obra *Tratado Sobre a Tolerância*, de Voltaire, mas fio condutor das reflexões que seguem. A morte de Jean é prova visceral que a intolerância era algo difundido no tempo em que Voltaire escreve sua obra. Nela Voltaire elabora uma análise descritiva acerca dos assuntos que permeavam sobre a intolerância e a tolerância, tais como: se a intolerância fora conhecida pelos gregos? Se os romanos foram tolerantes? A extrema tolerância dos judeus? Se a intolerância fora ensinada por Jesus Cristo acerca da tolerância universal? Elementos

históricos (e não históricos) que ganham uma interpretação e um novo olhar no empreendimento de Voltaire.

Nos livros de John Locke e Voltaire podem-se encontrar análises que incorporam a reflexão da tolerância na modernidade. Por exemplo, enquanto que Locke defende a separação entre o Estado e a Igreja, Voltaire é adepto a outro posicionamento. Diz René Pomeau:

Desse argumento, Voltaire quase só se retém a recusa galicana ao poder dos papas de distribuir as coroas e de coletar as anatas (capítulo III). A separação entre a Igreja e o Estado na França nunca foi de seus objetivos. Advoga, ao contrário, uma subordinação da Igreja ao Estado. Vê nisso um meio para garantir a tolerância (2000, p. 13).

Voltaire, em contrapartida ao posicionamento de Jonh Locke, defende que a Igreja deve ser subordinada ao poder do Estado, para que, dessa forma, possa haver a garantia da tolerância. Seu posicionamento frente à tolerância demarca que o Estado deve intervir nos assuntos acerca das guerras e da intolerância entre os povos. Mas o que mais impressiona em Voltaire é a descrição da intolerância. Nessa passagem emblemática, afirma: “O direito da intolerância é, pois, absurdo e bárbaro; é direito dos tigres, e bem mais horrível, pois os tigres só atacam para comer, enquanto nós exterminamo-nos por parágrafos” (2000, p.34). Essa citação aprofunda verticalmente a posição contrária de Voltaire a respeito da intolerância. Em sua leitura, a intolerância é símbolo de atraso e incompreensão. Mais do que isso, é um absurdo que ultrapassa até a animalidade; sendo os humanos dotados de entendimento, estraçalham-se, por quimeras interpretativas.

Voltaire, ao descrever o caso Jean Calas, posiciona-se contra a intolerância. E um exemplo esclarecedor ao combate da intolerância é a Escritura, na personificação de Jesus: “A Escritura nos ensina, portanto, que Deus não somente tolerava todos os outros povos, como tinha por eles um cuidado paterno” (VOLTAIRE, 2000, p. 77). Segundo Voltaire (2000apud PEREIRA, 2017, p. 43): “a intolerância religiosa seria, portanto, protagonista de uma injusta e violenta da condenação e da legitimação da pena capital”

No parecer de Voltaire, a divindade, no caso Jesus Cristo, é o grande representante do exemplo da tolerância, porque pregava incisivamente a tolerância no espectro do amor. Nessa argumentação, reflete no capítulo XIV, *Se a intolerância foi ensinada por Jesus Cristo*, ao dizer: “Vejam agora se Jesus Cristo estabeleceu leis sanguinárias, se ordenou a intolerância, se mandou construir os cárceres da Inquisição, se instituiu os carrascos dos

autos de fé” (2000, p.77). Nessa linha diretriz, Voltaire descreve os ensinamentos de Jesus³¹ através de suas parábolas e atitudes. Sua pregação não tinha por objetivo a separação, a dissolução, a violência entre as nações e as religiões ou seitas, mas as “ações de Jesus Cristo pregam a doçura, a paciência, a indulgência” (2000, p. 86). Jesus, o grande exemplo da tolerância; entretanto os cristãos podem ser chamados dos mais intolerantes de todos os homens na interpretação de Derrida³². E na linha oposta da intolerância como da violência, Jesus é vítima da inveja. E não somente ele, mas o grande filósofo de Atenas, Sócrates. Diz Voltaire a esse respeito:

Enfim, morre vítima da inveja. Se ousarmos comparar o sagrado com o profano, e um Deus com um homem, sua morte, humanamente falando, tem muita semelhança com a de Sócrates. O filósofo grego perece pelo ódio dos sofistas, dos sacerdotes, e dos mandatários do povo: o legislador dos cristãos sucumbe sobre o ódio dos escribas, dos fariseus e os sacerdotes. Sócrates podia evitar a morte, e não o quis; Jesus Cristo se ofereceu voluntariamente. O filósofo grego não apenas perdoou seus caluniadores e seus juízes iníquos, como pediu-lhes que tratassem seus filhos da mesma forma, se estes fossem um dia suficiente felizes para merecer o seu ódio com ele; o legislador dos cristãos, infinitamente superior, pediu a seu pai que perdoasse seus inimigos. (2000, p. 87).

Tanto o filósofo grego como Jesus Cristo são encarados como vítimas da intolerância, que, por sua vez, levou-os aos pés da morte. Voltaire assegura que nos dois

³¹ Há alguns escritos de Voltaire que corroboram na pessoa de Jesus: “A outra parábola é a de um homem que convida seus amigos para uma grande ceia, e estando, tudo preparado, manda seu servo chamá-los. Um desculpa-se dizendo que comprou uma terra e que precisa vê-la; essa desculpa não parece justificada, pois não é à noite que se vai inspecionar a sua terra; outro diz que comprou cinco juntas de bois e que deve experimentá-las; um terceiro responde que acaba de se casar e seguramente a sua desculpa é admissível. O pai de família, irado, manda vir ao seu banquete os cegos e os aleijados, e vendo que ainda sobravam lugares, diz ao seu criado: sai pelos caminhos e atalhos, e obriga todos a entrar. É verdade que não é dito expressamente que esta parábola seja um símbolo do reino dos céus. Abusaram demais destas palavras: *obriga-os a entrar*. Mas é evidente que um só criado não pode obrigar a força quem ele encontrava para vir ceiar na casa de seu senhor, e, ademais, convivas assim forçados não tornariam a ceia agradável. *Obriga-os a entrar* não quer dizer outra coisa, segundo os comentadores mais autorizados, senão: roga, suplica, insiste, esforça-te ao máximo. Qual a relação, vos pergunto, dessa suplica e dessa ceia com a perseguição? (2000, p. 84).

³² A respeito da tolerância escreve Derrida: “O conceito de tolerância, *stritu sensu*, pertence, antes de tudo, a uma espécie de domesticidade cristã. É literalmente, faço questão de usar essa palavra, um segredo da comunidade cristã. Foi impressa, publicada e posta em circulação em nome da fé cristã e não poderia existir sem relação com a ascendência pura como coisa cristã. A lição da tolerância foi, antes de mais nada uma lição exemplar que o cristão pensava em poder dar, de forma exclusiva, ao mundo ainda que ele próprio, tivesse de apreender a entendê-la. Nesse aspecto, do mesmo modo que a *Aufklärung*, as Luzes foram de essência cristã. Quando, trata da tolerância[...] Voltaire reserva a religião cristã um duplo privilégio. Por um, lado ela é, com toda a certeza, exemplarmente tolerante ensina a tolerância melhor que qualquer outra religião. Em suam, um pouco a maneira de Kant, isso mesmo, Voltaire parece pensar que o cristianismo é a única religião “moral” uma vez, que é a primeira a ter o dever e o poder de dar exemplo. Daí, a ingenuidade, por vezes, a tolice daqueles que sloganizam Voltaire e de colocam sob a sua bandeira no combate da modernidade crítica –e, ainda, mais gravemente, de seu futuro. Com efeito, por outro lado, essa lição volteriana foi dirigida, antes de tudo aos cristãos, “os mais intolerantes de todos os homens” (DERRIDA, 2004, p. 34-35). Também nessa argumentação explica Pereira: “Derrida tensiona a relação ambivalente entre o conceito de tolerância e o cristianismo como Voltaire” (2017, p. 44).

casos, ambos foram fiéis a sua promessa. Destarte, em Jesus na direção ao que pregava e ensinava aos seus apóstolos se ao povo; Sócrates, por sua vez, permaneceu fiel até o último instante às leis de Atenas. A intolerância, neste marco, revela-se na corporificação da violência. Voltaire aprofunda e fecha o capítulo com a seguinte expressão: “Pergunto, agora, se é a tolerância ou a intolerância que é de direito divino? Se quereis vos assemelhar a Jesus Cristo, sede mártires e não carrascos” (2000, p. 90). Tanto a pessoa de Jesus como a de Sócrates demonstram que na comunidade humana há desavenças, ocorrem momentos em que a intolerância se mostra através das hostilidades. Jesus e Sócrates são exemplos genuínos de pessoas que doaram suas vidas na pregação da autêntica tolerância e buscaram o respeito com o diferente, ao invés da violência, da hostilidade e do desprezo.

A tolerância, no período moderno, reflete a dinâmica política/ética/social. Tanto John Locke como Voltaire foram defensores da tolerância como possibilidade emergente da seguridade na paz. Nesse sentido, a tolerância não se estabiliza em uma reflexão secundária e oca, mas num pensamento que corrobora em campo prático, ou, em outras palavras, na ordem social.

Nessa descrição acerca da tolerância, buscou-se descrever brevemente o movimento *vibrante* da tolerância no seio das obras *Cartas sobre a Tolerância*, de John Locke, e *Tratado Sobre a Tolerância*, de Voltaire. Todavia, não se indagou até o momento, se tal categoria corresponde às demandas contemporâneas do acolhimento? A tolerância, por ser um conceito que ganhou uma vasta importância na modernidade, corresponde unicamente à realidade daquele período? Há alguma garantia que a tolerância em sua dimensão ético/política se estende sobre o pano desvelador da contemporaneidade? Qual a sua dimensão de alcance? Correspondem às necessidades emergentes de nosso período? Como medir essa distância (a)temporal? São questões centrais que dão o que pensar. Todavia, não visa esta dissertação responder à totalidade das mesmas, ou em trazer receitas prontas do que vem a ser o certo a ser seguido. Contrariamente a essa hipótese, versa-se refletir a entonação da tolerância como quadro de impulso na categoria de hospitalidade. Para tanto, utilizaremos o escrito *Da Tolerância à Hospitalidade: esboço de uma metamorfose ético-política*, do professor Ricardo Timm de Souza, e a tese de doutorado do pesquisador Gustavo de Lima Pereira, *Democracia em Desconstrução: Da Tolerância à Hospitalidade no pensamento de*

Jacques Derrida. Escritos esses que refletem a passagem do tolerar ao acolher. Escreve Timm:

Os desafios motivados pela vontade e necessidade da possibilidade de convivência de diferentes, da interdição da arbitrariedade dos poderosos, da fixação de “contratos sociais”, parecem ter tido, então, sua resposta definitiva. Com o advento da tolerância como categoria ético-política central, renovadora de paradigmas histórico-políticos esgotados, as cadeias do próprio passado parecem ter sido definitivamente rompidas, pelo menos na intenção histórica de edificação de uma realidade social ou de um mundo crescentemente tolerante. Não tardou para que pensadores aventassem a possibilidade de que a paz adviesse como consequência logicamente necessária da tolerância entre as nações (2012, p. 10).

A emergência da paz, no período moderno, não tardou em se efetivar por meio de contratos sociais, a partir dos quais se podia pensar a paz sobre a gama de cálculos. Foi uma marca que muito foi discutida no período moderno³³ e não tardou que os pensadores pregassem a tolerância como possibilidade da seguridade da paz. Não há dúvidas nesse direcionamento. Todavia, a paz não se resume ao jogo dialético entre a tolerância e a intolerância (não tolerância), há muito mais do que uma dualidade aparente. Há algo que se esconde e aparece por detrás dos signos gráficos. A possibilidade, a mudança, o impulso, estão em jogo no espectro da metamorfose da tolerância à hospitalidade. A esse respeito assim se manifesta Souza (2012, p. 10):

Algo habita a lógica oposicional “tolerância versus intolerância” que abriga muito mais do que, aparentemente, seria capaz de habitar esses conceitos. Mas a urgência não espera, e a tarefa está adiante: enfrentar o desafio de desconstruir a obviedade de que um mundo “tolerante” é o melhor dos mundos possíveis, para que se exponham as razões pelas quais – como adiante tentaremos elucidar – uma metamorfose da categoria de “tolerância” na categoria de “hospitalidade”.

A paz nessa ladeira está além do movimento tolerância vs intolerância. A desconstrução, nessa medida, é urgência que decompõe a obviedade de um mundo tolerante no melhor dos mundos possíveis. A hospitalidade não exclui a tolerância, mas dá outro direcionamento e significado por meio da realidade exposta. Há a metamorfose do tolerar ao acolher, do visitar ao hospedar, sinais cintilantes da hospitalidade na exposição à alteridade. Contra essa corrente, tem-se a dimensão *pulsional hobbesiana* a

³³“Somos todos herdeiros de um mundo que tem, pretensamente, por base e por fim, a tolerância como objetivo prático a ser conquistado, e poucas dúvidas restam de que tanto no Kant da “maioridade racional” do ser humano como no Habermas da razão consensual, e, principalmente (em termos de uma naturalização do conceito), no correspondente arco histórico que liga esses autores – a *Aufklärung*, as *Lumières*, o *Enlightenment* – habita uma ratio abscondita que tanto pressupõe como promove a tolerância como objeto ético-político central da *racionalidade tout court*” (SOUZA, 2012, p. 10).

respeito da convivência com o outro através do contrato social. Expõe Souza nessa medida:

Não ataco o Outro não porque não tenha motivos intrínsecos (quer dizer: dos quais depende a integridade de minha subjetividade) para isso ou porque julgo que ele é não apenas importante, mas fundamental para a constituição de minha própria subjetividade, mas, sim, não o ataco porque penso que, dessa forma, obterei mais facilmente minha auto preservação e crescimento. Em outros termos, infinitamente melhor seria se o Outro não existisse; mas, já que existe, tenho de fazer algumas concessões a fim de sobreviver nesse ambiente congenitamente inóspito (2012, p. 11).

A mudança da relação entre a tolerância e a hospitalidade se dá no real reconhecimento da alteridade como elemento da possibilidade na instauração da paz. Ou seja, enquanto no período moderno se identifica a tolerância como conceito/agir norteador da convivência humana; no período contemporâneo, esse mesmo elemento não dá mais conta das circunstâncias que se apresentam³⁴. O rito de passagem da tolerância à hospitalidade é o reconhecimento que o outro é *o absolutamente outro*, e não que seria melhor que não existisse. Contrariamente a essa leitura, a presença de Outrem é constituição da minha subjetividade; o Outro não é desprezado, mas acolhido no seio da autêntica relação que se dá pela alteridade. Portanto, a tolerância não é ponto de chegada, mas pode ser o ponto inicial³⁵. Diz Souza (2012, p. 14):

Tolerância pode ser um ponto de partida histórico e filosófico, nunca um telos ou ponto de chegada. E isso pelo fato cabal de que essa categoria, “tolerância”, que tanto nos ajudou ao longo da história, não é mais capaz de portar respostas críveis a fenômenos de violência que transcendem absolutamente a racionalidade dos inícios da modernidade, na qual essa categoria se gesta e se desenvolve. Em outros termos, como porventura já terá ficado claro ao longo deste breve texto, o fenômeno universal da intolerância, ou seja, sua expressão contemporânea que violência, não tem sua contrapartida, na contemporaneidade, em mais tolerância, mas em uma categoria de outra ordem de realidade: a hospitalidade. É essa, uma categoria não neutra por excelência, porque alimentada da fonte imponderável do trauma da Alteridade, que desconstruirá o fenômeno mais pernicioso e recorrente da violência em todas as suas formas: sua naturalização, por meio da – e aqui retornamos a Benjamin e Agamben – da profanação de sua pretensa sacralidade percebida pelo viés de

³⁴ “Não se pode, portanto, exigir da tolerância mais do que ela pode fornecer: a suspensão condicionada e tópica de um estado de insuportabilidade da intolerância, e não sua resolução. O grande equívoco dos que se abeberam em fontes modernas para tentar resolver impasses contemporâneos reside exatamente aí: as condições históricas radicalmente modificadas trazem questões que, por decorrência evidente, categorias geradas em outros momentos históricos geralmente não têm nem ao menos como equacionar, quanto mais solucionar” (SOUZA, 2012, p. 12).

³⁵ A verdadeira tolerância implica uma forma de encontro. Não significa apenas tolerar no sentido de aguentar, mas, muito mais, procurar valores positivos da outra pessoa ou do outro grupo, a fim de que haja o reconhecimento e enriquecimento. “A pessoa autenticamente tolerante não é um espírito leniente que se encolhe diante de toda e qualquer ideia ou conduta sem se comprometer com nenhuma. É alguém *entusiasmado* com determinados princípios, orientações e ideais, e os defende com vigor. Sabe que a vida é um combate e que é necessário ter forças para enfrentá-la, aceitando de bom grado o adversário e lutando para vê-lo em toda a sua gama de implicações e matizes. *Essa forma ampla de ver cada realidade como uma tessitura de aspectos e relações está na base da autêntica tolerância.*” (QUINTÁS, 2018, p. 44).

sua conceitualização positivada – o outro lado, o lado neutro ou interno do conceito de “tolerância”, pela percepção aguda e inelutável do que se posta entre a ideia de justiça e sua realização.

A tolerância pensada no seio da modernidade não é mais uma categoria suficiente a dar conta das situações presentes. Ela (tolerância) foi, de fato, um grande auxílio ao longo da história, no obstante sua dimensão de alcance não se perpetua no dizer da contemporaneidade. A hospitalidade não vem a ser a substituta da tolerância, mas movimento não neutro da contemporaneidade, que se dá através do trauma da alteridade, que tem por finalidade a desconstrução da violência em todas as suas formas. A hospitalidade não é uma palavra somente, mas uma força transbordante que ultrapassa o dado finito das circunstâncias como, por exemplo, da violência. Ela é de outra ordem, ao absolutamente outro.

4.2 O PARADOXO DA HOSPITALIDADE

Nesse carretel do século XX e XXI, a realidade encontra-se em profunda transformação de um tempo que passa num ‘estalar de dedos’ fase à velocidade frenética dos acontecimentos. Nesse intento, pode-se questionar como acompanhar toda essa transformação? Talvez esse seja o grande desafio da sociedade pós-moderna. O processo que nos leva a pensar e a repensar nossas relações na trama da globalização; e ainda há a dimensão de limite dos territórios de quem pode e de quem não pode (se pode e por quanto tempo), são essas características que permeiam os acontecimentos da contemporaneidade na crise da hospitalidade. No que diz respeito à globalização, escreve Bauman:

A ‘globalização’ está na ordem do dia; uma palavra da moda que se transforma rapidamente em um lema, uma encantação mágica, uma senha capaz de abrir as portas de todos os mistérios presentes e futuros. Para alguns, ‘globalização’ é o que devemos fazer se quisermos ser felizes; para outros; é a causa da nossa infelicidade. Para todos, porém, ‘globalização’ é o destino irremediável do mundo, um processo irreversível; é também um processo que nos afeta a todos na mesma medida e da mesma maneira. Estamos todos sendo ‘globalizados’ – e isso significa basicamente o mesmo para todos (1999, p. 5).

A globalização não é uma promessa que há de vir a ser, mas é realidade factual. Um processo no qual todos nós estamos imersos e não há como escapar frente às redes globalizantes, porque se dimensiona como um processo irreversível. “A globalização tanto divide como une, divide enquanto une e as causas da divisão são idênticas às que promovem a uniformidade do globo” (BAUMAN, 1999, p. 5). A globalização aproxima

peças no assento de novas possibilidades de redes, comunicações, interações, que se alastram por todo o globo. Mas excluí, na medida em que nem todos têm a mesma facilidade de acesso e fruição das mesmas vantagens. Tem-se, portanto, um processo de exclusão.

Frente às atuais demandas da globalização, encontra-se de modo especial a realidade da hospitalidade. Marcos Dal Corso, numa entrevista dada à Revista IHU, em 2016, declarou que: “O estado de crise em que o mundo parece mergulhado, de problemas humanitários e políticos, a econômicos/sociais pode ser resumido como ‘crise global da hospitalidade’”.

Surgem dessa realidade algumas indagações: Quem pode atravessar as fronteiras, sem precisar ficar num campo de refugiado? De fato, esse direito é de todos e de modo igualitário? Como compreender países que se dizem desenvolvidos, mas que fecham suas portas a pessoas refugiadas? Como compreender esse paradoxo da hospitalidade? Como pensar a autêntica hospitalidade que não se enraíza nos parâmetros condicionais do direito? Esses são alguns componentes reflexivos que guiarão a próxima seção deste escrito. Ressalto novamente que o objetivo não é trazer soluções, mas indagar, através do aparato da filosofia, a tessitura do acolhimento como hospitalidade em Emmanuel Levinas e Jacques Derrida.

4.3A PALAVRA HOSPITALIDADE

O objetivo desta pesquisa não versa em explorar o sentido literal da palavra hospitalidade, mas refletir sobre algumas pistas norteadoras desse vocábulo. Hospitalidade em grego é: “*philoxenia* – amor pelo hóspede” (RODRIGUES, 2015, p.17). Ou seja, uma relação de acolhida frente ao outro como signo de um dever sagrado³⁶ por aquele que chega; como uma obrigação reservada aos integrantes da *polis* (Platão)³⁷, nesse sentido, um dever do Estado aos *proxenos*. Segundo Rodrigues “a positividade do

³⁶HOMERO, *Odisseia*.

³⁷PLATÃO. *República*.

xénos – hóspede foi aos poucos assumindo uma posição intermediária – ‘estrangeiro’ – e posteriormente uma conotação negativa – ‘estranho’ (2015, p. 17)³⁸.

Na língua latina, o termo é “*hospitalitas*, que se refere à condição de estrangeiro, pois, *hospitus* é o viajante, alguém que está em trânsito, ou simplesmente de passagem”, ensina Fabri (2013, p. 104). Diz ainda: “que na língua latina também se refere ao estrangeiro como *hostis*, isto é, como forasteiro, inimigo público, aquele que traz hostilidade, ou é vítima dela” (2013, p. 105). A partir desse breve panorama dos presentes vocábulos *xénon* (grego) e *hospes* (latim) observa-se, sob breves apalpadelas, o itinerário (ou parte dele) dessa palavra tão importante que remonta muitos significados da conjectura atual. Onde e quando milhares de pessoas, estrangeiros, refugiados, cruzam o limiar de seus países (terra de origem) às novas pátrias (países-cidades) em busca da tão sonhada chegada que, por vezes, nunca chega, pois a viagem, contudo, não chega ao seu destino (pré-estabelecido), mas se esvai sobre a notícia das inúmeras mortes, como expressão dos cadáveres que flutuam sobre os mares³⁹.

A temática da hospitalidade não é algo novo, ou mesmo recente, fruto de nosso tempo, todavia nos faz pensar em antigos escritos homéricos, em especial, a *Odisseia*.⁴⁰ Segundo Alvez (2012, p. 42-43), a

Súplica e hospitalidade continuam desempenhando importante papel na trama e nos valores que a poesia homérica põe em movimento e consagra. [...] Enquanto, em Ítaca, a lei da hospitalidade é desrespeitada pelos pretendentes, que abusam da condição de hóspedes, dilapidando as riquezas de Ulisses e coagindo a sua família- o próprio herói entre suas aventuras e desventuras, ora é vítima da falta de hospitalidade (quando é forçado a permanecer numa ilha pela ninfa Calipo, ou quando, após a suplicar hospitalidade ao ciclope Polifemo, é tornado prisioneiro e tem vários companheiros devorados pelo mostro), ora é acolhido como suplicante tratado como hóspede (quando suplica

³⁸ E continua nessa linha argumentativa, declarando: “Basta adentrarmos em contextos sociais, de ‘*muitas fobias*’ para perceber que a *xenofobia* não significa ‘*medo do hóspede*’, mas ‘*medo do estranho*’. Não se sabe como esse processo aconteceu, provavelmente, a regularidade na subversão da hospitalidade foi mudando a percepção desse sujeito que chega: o hóspede é encarado como risco e negatividade.” (RODRIGUES, 2015, p. 17).

³⁹ Alusão às inúmeras notícias que não param de chegar, sob os canais midiáticos; que mostram e falam sobre as mortes em grandes escalas, daqueles que partem de seus países e nunca mais retornam.

⁴⁰ Em breve escrito, a presente obra conta a história de Ulisses (guerreiro na guerra de Tróia) que não volta para casa quando a guerra finda. Nesse momento, sua esposa Penélope é disputada, por vários homens (uma vez, que se pensava que Ulisses estava morto em batalha, pois não retornou da mesma). Enquanto isso, Ulisses tenta voltar para casa e trava diversas batalhas com ciclopes, sereias e monstros marinhos. Durante o período da saída de Ulisses, a Deusa Atena estimula Telêmaco (filho de Ulisses) a proteger sua mãe de tais pretendentes. E no desenrolar da história, Ulisses volta a Ítaca, mas de uma forma diferente. Ulisses veste-se como um mendigo, mas seu filho o reconhece, porém sua amada Penélope não. Segue o poema homérico, e há uma disputa para ver quem ficará com Penélope. É feito um banquete no palácio, e é realizada a prova: arremessar a flecha para passar por doze machados. Somente Ulisses consegue tal audácia, e Penélope o reconhece.

proteção a um rio para fugir da fúria de Poseidon; quando, náufrago, suplica ajuda a jovem Nausícaa ou quando, também suplicante, é acolhido por Alcino, que o recebe em seu palácio e lhe concede todos os meios para voltar a sua Ítaca.

A história descrita por Homero traz à tona reflexões em torno da hospitalidade, um tema tão clássico que, ao mesmo tempo, é tão atual e renovador. Da tessitura da hospitalidade, pode-se observar o acolhimento como “receptividade” de Ulisses na volta à Ítaca, e a falta de hospitalidade pelos pretendentes, que usurpam demasiadamente de seus papéis de hóspedes.

A figura de Ulisses, ou Hermes,⁴¹ é central na obra sob o foco da hospitalidade, pois ele coloca em questão a própria noção de hospitalidade. Segundo Alvez:

As duas narrativas paralelamente exploram o tema da súplica e da hospitalidade e quando finalmente se encontram com a chegada de Ulisses em Ítaca, o poema concentra a sua força dramática na figura de um mendigo, humilde suplicante, e o modo como ele é acolhido pela família e amigos de Ulisses e o modo como ele é repudiado pelos demais. Uma última vez, e de modo definitivo, as leis da súplica e da hospitalidade são postas a prova. Disfarçado de mendigo, Ulisses pode agora conhecer melhor o coração e o caráter de cada um daqueles que estão em sua casa(2012, p.43).

A figura de Ulisses, sob a roupagem do mendigo, dimensiona-se como a espada que coloca à prova o véu da hospitalidade. Pois, sendo um forasteiro-mendigo, Ulisses não fica reconhecível e dessa maneira suplica hospitalidade como desconhecido, estranho, separado. Nesse sentido, é perceptível a sutileza da hospitalidade que é acolhimento, sem um porque, para quê e sem pensar a quem. A figura de Ulisses, sob a moldura da Odisséia, é peça-chave, para se pensar a hospitalidade.

Segue um breve estudo do conceito de hospitalidade no dizer do *Estrangeiro* que é, sem dúvida, a palavra encontrada em obras antigas, dentre elas no diálogo platônico *O Sofista*. No início do diálogo, escreve Platão:

Teodoro – Aquí estamos tal como coorresponde, Sócrates – según habíamos acordado ayer – y traemos además a este extranjero, que és originario de Elea, aunque diferente de los compañeros de Parménides y de Zenón; este hombre, no obstante, és todo um filósofo. Sócrates — Si és así, Teodoro, em vez de un extranjero, ¿no traerás um dios, segundo decía Homero? Pues és tes osteníaque a los hombres respetuosos de la justicia los a compañan los dioses, pero es primordialmente el dios de los extranjeros quien controla tanto los excesos como la sensatez humanas. Quizá también tu estás acompañado por un de estos seres superiores, que, como um dios refutador, nos observará y nos contradirá ante la debilidad de nuestros argumentos (2002, p. 331-334).

A entonação está na palavra ‘deuses’, que, no contexto grego, possibilita uma interpretação mais precisa, pois deuses na dinâmica grega é uma palavra bastante usada

⁴¹ “Hermes e Ulisses são em Homero, a mesma e única figura emblemática da exterioridade.” (GRASSI, 2011, p.49).

na crença politeísta. Uma designação a uma divindade, com potencialidades a [...]. O estrangeiro, no diálogo o *Sofista*: “O Estrangeiro do *Sofista* parece aquele que, no fundo, deve dar conta da possibilidade da sofística” (DERRIDA, 2003, p.7). A cumprir a própria finalidade desse escrito sofístico, continua Derrida:

É como se o Estrangeiro aparecesse nos traços que fazem pensar num sofista, alguém que, a cidade ou Estado vai tratar como sofista: alguém que não fala como os outros, alguém que fala uma língua engraçada (2003, p.7).

Ao se falar sobre hospitalidade, algo bem marcado nesse viés, é a questão da própria língua, desse outro que fala diferentemente de mim, que fala uma língua engraçada, que tem certo receio de falar a língua nova (na localidade de chegada), pois não lhe é familiar (como sua língua nativa), e da pessoa que está aí, pois é a primeira vez que fala com ela. Pode-se observar na fala do Estrangeiro:

Extr. — Locierto es que estoy um tanto avergonzato, Sócrates, pués em este primer encuentro com vosotros, en vez de avanzar pouco a pouco, palabra por palabra, dentre que desarrolar uma profusa argumentación, yas e a conmigomismo, ya se ahacia outro, como si pronunciara uma conferencia. La cuestión que ahora abordamos no es, em realidad, tan fácil de responder como podría esperarse, sino que riquiere un discurso prolongado. No obstante, no compla certeni a ti ni a los demás, máxime despues de aberte expressado tal como lo hiciste, me pareceria tosco e indigno de um huésped. Acepto, entonces, sin reserva alguna a Teeteto como interlocutor, no solo em razón de Haber habladoya com em otras ocasiones, sino tambien porque tua hora me lore comiendadas (PLATÓN, 2002, p. 337).

O Estrangeiro, na primeira conversa com Sócrates, sente-se acanhado. Evidentemente, por nunca ter falado anteriormente com ele e porque agora, em sua presença, fala-lhe na língua do filósofo. E nesse falar, argumentar, explicar suas ideias, o estrangeiro, segundo Platão, sente-se com medo, por não poder sustentar um diálogo de períodos curtos, em que os interlocutores se alternem, e de alongar-me numa fala estirada como em solilóquio, ou então conversar com parceiro como se estivesse nalguma exibição pública. Nesse sentido, o estrangeiro coloca-se mesmo acanhado frente ao novo e argumenta e explica as suas ‘debilidades’. Nesse comportamento do estranho, observar-se o longo alcance da indagação *derridiana*, referente à hospitalidade: “[...] devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós?” (DERRIDA, 2003, p.15).

Derrida demonstra preocupação em relação ao movimento relacional do estrangeiro que no diálogo se apresenta. O sentido explorado por Jacques nessa passagem

traz a noção de hospitalidade, entendida como o estado de abertura frente ao outro; e não à espera do outro frente ao eu. Pensar a hospitalidade é indagar o nosso papel social frente ao nosso comportamento, que, por sua vez, em muitas situações, é uma atitude egóica.

O movimento da alteridade é para fora, como condição necessária de ruptura ao esquematismo, à tematização e à conceitualização de outrem. Pois não se encarcera o outro, mas acolhe-se. Nesse espectro, a hospitalidade é a marca fiel da atitude de acolhimento do outro. Essas são apenas algumas pistas,⁴² no pensar de Derrida, em relação à hospitalidade.

Na filosofia de Levinas, tem-se o enfoque da relação do mesmo com o outro e o terceiro⁴³, isto é, o eu que está aberto em relação ao outrem e que o acolhe⁴⁴. E de que forma essa acolhida se dará? Um dos caminhos a essa indagação é, “a noção de hospitalidade refere-se a um modo fundamental de ser pessoa, *sendo com e para o outro em comunidade de solidariedade e justiça*” (BAPTISTA, 2014, p. 143). Nesse sentido, a “hospitalidade é um fenômeno humano e cultural, que se expressa na atitude de abertura incondicional ao outro, que surge no horizonte como solicitante ou convidado para compartilhar um espaço [...]” (RODRIGUES, 2015, p. 14). O humano que se abre a outrem e possibilita que o eu exerça a autêntica acolhida em vista do inesperado que é aquele que chega.

A hospitalidade é algo que brota na relação de abertura ao outro. E nada se espera em troca. Farias destaca que a hospitalidade é a ética autêntica, mas

não se presta a formar um modelo, não está nunca disponível para ser imitada, pois só acontece *quando* acontece, por isso é da ordem do testemunho e da revelação. Não se pode descobrir o que é, pois só se descobre o que de alguma forma já estava inscrito, encoberto. Não admite teoria a seu respeito: a filosofia da hospitalidade é da ordem do equívoco (2014, p. 123).

A ética da hospitalidade pode ser compreendida na ordem do inesperado. Ao dinamismo que se renova a cada instante, ou seja, “a hospitalidade ética é o gesto criador por excelência, origem da sociedade. Mas não origem linear. Origem sempre prestes a se

⁴² Tratar-se-á da temática da hospitalidade em Jacques Derrida, mais a frente.

⁴³ Este assunto foi explorado no capítulo II.-

⁴⁴ [...] “a noção de acolhida é objeto de uma atenção constante e de desenvolvimentos complexos, que resultam na definição de indivíduo, como hóspede em primeiro lugar, e como reféns de outrem em seguida. Esse encaminhamento filosófico – por vezes árduo, mas sempre estimulante e comovente – avalia as reações profundas que a hospitalidade pode fazer ressoar no pensamento contemporâneo” (MANZI, 2011, p. 1160).

atualizar a cada gesto”, diz Farias (2014, p. 123). Nesse sentido, observa-se uma atualização constante que se da(rá) a cada gesto realizado em favor de outrem e não de mim próprio.

A hospitalidade testemunha-se na dimensão humana de um eu que se encontra em abertura para e com os demais. Não é algo imposto ao caráter humano, mas é fruto da trama da surpresa, isto é, de uma esperança na própria espera em vista daquele que poderá (ou não) chegar. Nesse sentido, a hospitalidade é uma responsabilidade com aquele que se direciona a mim sob a forma de um questionamento ao eu, por ser *um agir passivo*⁴⁵ em favor de quem eu não conheço, mas que num determinado momento, sem eu ter consciência, ele poderá vir ao meu encontro.

4.4 DO RECOLHIMENTO AO ACOLHIMENTO: A CASA

Na parte D, da obra *Totalidade e Infinito*, Levinas declara que a habitação é algo primordial à vida humana. Escreve ele: “podemos interpretar a habitação como utilização de um ‘utensílio’ entre os ‘utensílios’. A casa serviria para habitação como o martelo para pregar o prego, ou a pena para a escrita” (1980, p. 135). A casa se expressa como a forma de o humano estar, isto é, ter a condição de possibilidade de expressar sua intimidade. A casa é “conjunto das coisas necessárias à vida do homem.” A casa possibilita que a natureza possa ser trabalhada. Segundo Santos, “sem ela, (casa) faltaria ao sujeito não somente o abrigo do teto ou as energias dos mantimentos, mas a própria dimensão de interioridade que assegure a sua obra de identificação” (2007, p. 100). A casa, além de ser um espaço físico, remete à subjetividade do indivíduo, entende-se, assim, a casa como recolhimento. Nesse sentido, se expressa Levinas:

O papel privilegiado da casa não consiste em ser fim da atividade humana, mas em ser a sua condição e, nesse sentido, o seu começo. O recolhimento necessário para que a natureza possa ser representada e trabalhada, para que se manifeste apenas como mundo, realiza-se como casa. (1980, p. 135).

A casa não é somente o aspecto físico em relação ao eu, isto é, “a casa não é uma mera casca que envolve o sujeito e situa-o no espaço, mas sua realização mesma como vida interior, separada, para-si – eu” (SANTOS, 2007, p. 100). A casa é condição de

⁴⁵ O agir passivo, entende-se como uma impossibilidade, e por ser impossibilidade direciona-se num ato de *ter-de-falar*.

possibilidade do indivíduo que vive a sua interioridade, na qual se desvela a subjetividade no para si, na expectativa do para-com-os-demais.

O recolhimento é estar disposto a habitar na intimidade, em estar solícito a morar na casa que é expressão de minha interioridade. Um recolhimento que poderá ser a condição de acolhida. Manzi acentua:

Um primeiro princípio seria, que o recolhimento difere de uma acolhida, e não o contrário. A separação pela qual o ser pode se conhecer interiormente localiza-se em um local, a casa onde ele pertence, mora e se enraíza. Como esse meio é diferente dele, ele não pode constituir em nada uma raiz. Compreendemos, assim, que o enraizamento decorre da errância e não do contrário, porque o ser não tem propriamente um lugar para si e ele está sempre de partida em movimento simultâneo para o interior e exterior da casa. O movimento em direção ao interior estabelece a posse, graças à qual o Eu se identifica e se afirma em sua casa. Esse recuo para dentro de si, esse retirar-se, ‘como um lugar de asilo, responde a uma hospitalidade, a uma expectativa, a uma acolhida humana’(2011, p. 1161).

O movimento da interioridade ocorre na casa, no espaço da intimidade, quer dizer, desfrutar do instante do para si em si, sendo que “a intimidade abre-se dentro da casa” (1980, p. 136). A casa é o sinal de espaço, que não é somente espaço físico, mas local interno do âmago vivencial do em si. Pois “o recolhimento refere-se a um acolhimento” (LEVINAS, 1980, p. 138).

Nesse sentido, o para si em si é uma dinâmica estrutural e fundante para se pensar na abertura ao outro. Movimento da interioridade do corpo eu, do eu em direção a outrem. A interioridade como recolhimento possibilita o autêntico acolhimento, uma abertura à exterioridade. Ressalta Levinas,

Mas é preciso, por outro lado, que a *própria interioridade* que a fruição escava, se produza uma heteronomia que incite a um outro destino do da complacência animal em si. Se a dimensão de interioridade não pode desmentir a sua interioridade pelo aparecimento de um elemento heterogêneo no decurso de descida em si do prazer (descida que, na realidade, escava apenas essa dimensão), é necessário entretanto que em tal descida se produza um choque que, sem inverter o movimento de interiorização, sem romper com a trama da substância interior, forneça a *ocasião* de uma retomada de relações com a exterioridade (1980, p. 133).

O comprazimento em si e para si não dura para sempre. Esse se fechar se faz necessário à constituição do eu. No entanto, há a esperança da abertura frente à exterioridade. Nesse sentido, o “egoísmo, fruição e sensibilidade e toda a dimensão da interioridade – articulações da separação são necessárias à ideia do infinito, ou a relação a Outrem, que se abre a partir do ser separado e finito” (1980, p. 132).

A casa caracteriza-se como o encontro do em si, sob a possibilidade da futura acolhida do outro. Morar, para Santos (2007, p. 100), é

de início, ser introduzido à casa, encontrar as portas abertas e escutar (mesmo não ouvindo) o “esteja em casa” ou “a casa é sua”. As mãos que laboram sobre a matéria podem erguer paredes e teto, mas por si mesmas não têm como transformá-los em morada; para tanto é preciso outras mãos que a recebam e recolham ao interior da morada. A interioridade da morada não é, assim, um mero “espaço interior” mensurável que se pudesse produzir, não é obra de arquitetura, mas o evento inaugural do recebimento pelo qual o sujeito é deixado “à vontade”, entregue ao seu próprio vigor e, nesse sentido, o “calor” da morada provém não tanto do aconchego advindo da proteção e da manutenção que ele propicia, quanto da intimidade partilhada com quem nos *deixa em casa*; é menos calor de recolhimento que de acolhimento; é “calor humano”, hospedagem.

A interioridade no aconchego, no habitar, refere-se à disposição de, em abrir-se àquele que chega, sem mesmo que eu nem saiba quem é ou que está por vir. É no contato, no *calor humano* que se desvela a intimidade humana. Um aspecto a ser evidenciado é que a casa é hospitaleira a todos e por todos ao *host* e ao *guest*. Ainda sobre a casa, diz Manzi (2011, p. 1161),

é por ser hospitaleira para seu proprietário que a casa torna possível o recolhimento, instaurado de imediato uma intimidade com alguém, que é o certamente o Si, mas que pode ser igualmente ser alguém outro, alguém radicalmente outro, a Mulher.

A casa é signo da expressão irreduzível da acolhida, tanto daquele que chega ou daquele que acolhe. A casa não é determinação do dado físico-estrutural, sendo ela de concreto ou madeira, mas de ser receptiva à íntima simplicidade da interioridade dos sujeitos que aí habitam. Aconchegante ao proprietário, acolhedora ao estrangeiro que poderá chegar.

4.5 O ACOLHIMENTO NA LEITURA DE DERRIDA

Emmanuel Levinas e Jacques Derrida são pensadores do acolhimento. Após a abordagem da casa como lugar da interioridade/intimidade humana na obra *Totalidade e Infinito*, passa-se agora ao escrito *Adeus a Emmanuel Lévinas*, de Jacques Derrida. Este investiga o acolhimento na leitura da hospitalidade por meio de seu parecer acerca dos escritos de Levinas. O assento dado por Derrida, neste texto, refere-se à filosofia da hospitalidade que tem por pressuposto norteador o acolhimento.

No início do livro,⁴⁶ escreve Derrida:

Para ter a audácia de dizer boas vindas, insinua-se talvez que se está na própria casa, que se sabe o que isso quer dizer, estar em casa, o que em casa se recebe, convida ou oferece hospitalidade, apropriando-se assim de um lugar para *acolher* o outro, ou pior ainda, *acolhendo* aí o outro para aproximar-se de um lugar e falar então a linguagem da hospitalidade [...] (2008, p. 33-34).

A dimensão da casa é sinal da hospitalidade. Essa imagem é trabalhada enfaticamente por ambos autores. O lar é mais que um simples local, torna-se o espaço do recebimento no acolhimento tanto para o hospedeiro como também para o hóspede. Na imagem da casa, na própria casa, desenvolve-se a linguagem da hospitalidade. Do acolhimento daquele que pode chegar a qualquer instante sem ter sido anunciado anteriormente. Derrida comenta que, segundo sua leitura da obra de Lévinas, a termo acolhimento refere-se à hospitalidade.

Porque desejo submeter a vocês, na abertura desse colóquio, algumas reflexões, modestas e preliminares, sobre a palavra “acolhimento”, ao menos tal como, a meu ver, ela aparece sobre a assinatura de Lévinas, e por tê-la a princípio reinventado, lá onde ele nos convida, quer dizer dá a pensar aquilo que se chama hospitalidade (DERRIDA, 2008, p. 34).

Derrida, a partir do acolhimento, abre uma porta, para se pensar a hospitalidade, ou seja, o acolhimento autêntico do outro em meio ao ambiente onde residido em minha moradia. Na posição daquele que “acolhe (*host*) ou o acolhido (*guest*)” (DERRIDA, 2008, p. 35). Nessa dimensão, delinear-se-á alguns vestígios acerca da hospitalidade. Mas em que consiste a hospitalidade? É um conjunto de leis? Quais são os pressupostos que auxiliam a compreender essa atitude do acolhimento? Camargo ajuda no que se refere à noção de hospitalidade:

Daí decorre a noção de hospitalidade como um conjunto de leis não escritas que regulam o ritual social e cuja a observância não se limita aos usos e costumes das sociedades ditas arcaicas ou primitivas. Continuaram a operar até hoje se exprimem com toda a força nas sociedades contemporâneas (2004, p. 18).

A expressão “leis não escritas” carrega uma significação própria, pois manifesta-se como algo que não dá para ser determinado ou englobado, mas é algo que está no centro das relações humanas que, no decorrer da passagem dos séculos, não se extinguiu,

⁴⁶ Não se trata somente de um livro mas “é a junção de dois momentos, posteriores ao falecimento do grande pensador. O primeiro deles, em 1995, é o discurso do “Adeus” do discípulo, do interlocutor e do admirador pela morte recente de seu mestre. O ensaio mais extenso, “A palavra Acolhimento”, foi realizado no ano seguinte, por ocasião a uma homenagem a Lévinas no encontro “Visage et Sinai”, abordando os conceitos das palavras acolhimento e hospitalidade, como pontos fundamentais a serem destacados na obra de Lévinas” (2008, p. 4)

porque a hospitalidade é algo que está no âmago da dimensão humana, que não se manifesta como um simples desejo. Segundo Camargo:

Essa expressão “não escrita” remete de imediato à ideia de que a hospitalidade é um processo de comunicação interpessoal, carregado de conteúdos não verbais ou de conteúdos verbais que constituem formas rituais que viriam de grupo social para grupo social, mas que ao final são lidas apenas como desejo/recusa de vínculo humano (2004, p.31).

A hospitalidade não é um simples desejo de acolher, ou uma atitude qualquer, todavia é uma atitude ética (no sentido propriamente dito do humano) de se relacionar e acolher outrem na forma de abertura do eu. Mas em que consiste essa abertura? Nesse caminho, “Lévinas propõe pensar a abertura em geral a partir da hospitalidade ou do acolhimento – e não o contrário”, segundo Derrida (2008, p. 36). Para que ocorra a autêntica acolhida, faz-se necessária a total abertura do eu em relação ao outro. A alteridade só é possível a partir de mim, recorda Levinas. A abertura vem da sutileza das “boas vindas”, torna-se o signo que perfaz a autêntica acolhida na casa que lá oferece ao *host* um ambiente hospitaleiro. E disso decorre a possibilidade de acolher outrem. Pois o eu vive sua interioridade na intimidade da casa, sente-se bem por estar aí, e quando acolhe o outro é porque o eu está disposto a partilhar essa hospitalidade do *host* para e com o *guest*.

Levinas, em *Totalidade e Infinito*, nos mune de um tratado da hospitalidade⁴⁷. A hospitalidade é interpretada através do olhar humano, do próprio acolher sem interesse, no dispêndio humano. Escreve Derrida:

Por exemplo, nas páginas de conclusão a hospitalidade torna-se o próprio nome daquilo que se abre ao rosto, daquilo que mais precisamente “acolhe”. O rosto sempre se dá a um acolhimento, acolhe apenas um rosto (2008, p. 39)

Não há acolhimento sem rosto. E não há rosto sem acolhimento. Não há como separá-los, pois tanto o rosto como o acolhimento são da ordem do infinito. Portanto, não são tematizáveis e não englobados por nenhuma filosofia opressora.

A linguagem da hospitalidade é a *relação sem relação* da atenção e do acolhimento ao rosto. A atenção da palavra, o acolhimento do rosto, revelam-se na abertura à alteridade. Escreve Jacques (2008, p. 40-41):

A palavra ‘hospitalidade’ vem aqui traduzir, levar adiante, re-produzir as duas palavras que a precedem: ‘atenção’ e ‘acolhimento’. Uma paráfrase interna,

⁴⁷“Se a palavra ‘hospitalidade’ permanece aí bastante rara, a palavra ‘acolhimento’ é sem dúvida uma das mais frequentes e das mais determinantes em *Totalidade e Infinito* (DERRIDA, 2008, p. 42).

também uma espécie de perífrase, uma série de metonímia sexpressam a hospitalidade, o rosto, o acolhimento: tensão em direção ao outro, intenção atenta, atenção intencional, *sim* ao outro. A intencionalidade, a atenção a palavra, o acolhimento do rosto, a hospitalidade são o mesmo, mas o mesmo enquanto acolhimento do outro, lá onde ele se subtrai ai tema. Ora esse movimento sem movimento apaga-se no acolhimento do outro, e como ele se abre ao infinito do outro, ao infinito como outro que o precede, de alguma maneira, o acolhimento do outro (genitivo substantivo) já será uma resposta: o *sim* do outro, já responderá ao acolhimento ao acolhimento *do* outro (genitivo objetivo) ao *sim* do outro. Esta resposta é convocada *desde que* o infinito – sempre do outro – é acolhido.

O acolhimento do outro se revela na pessoa do próximo. A primeira palavra, o primeiro *sim não pertence* a mim, mas ao outro. Não sou eu que o elejo, mas ele é que me convoca a dizer *sim*. Reforça Derrida (2008, p. 42)⁴⁸: “Se é tão somente o Outro que pode dizer *sim*, o ‘primeiro’ *sim*, o acolhimento é sempre acolhimento do Outro”. Não sou eu que o acolho, mas é outrem que me acolhe a dizer *sim*. Ele me convoca antes que eu saiba, elege-me antes que eu possa pensar algo sobre. Não se refere a um ato intencional da consciência, mas a uma entrega total, substituição.

Pode-se pensar que o acolhimento é um momento ético? É um gesto? É uma atitude? Como se expressa ele na filosofia da hospitalidade? Pode-se entender que o acolher é uma atitude prevista e condicionada pelo outro frente ao mesmo. Será essa a *intencionalidade levinasiana*? Comunga essa reflexão Derrida:

O acolhimento é mesmo um gesto? Sobretudo o primeiro movimento aparentemente passivo, porém, o *bom* movimento. O acolhimento não é derivado, nem tampouco o rosto, e não há rosto sem acolhimento. É como se o acolhimento tanto quanto o rosto, tanto quanto o léxico que lhe é co-extensivo e portanto profundamente sinônimo, fosse uma linguagem primeira, um conjunto formado de palavras quase-primitivas – e quase transcendentais. É preciso pensar sobretudo, a possibilidade do acolhimento para pensar o rosto e tudo que se abre ou se desloca com ele, a ética, a metafísica, ou a filosofia primeira – no sentido que Lévinas pretende dar a esses termos (2008, p. 43).

Derrida aprofunda o movimento do acolhimento. Não se refere a um ato, mas a uma entrega incondicional do mesmo pelo outro. Mas o que isso significa? Derrida, como Levinas traduzem o acolhimento como revelação do infinito. O rosto de outrem me elege, aborda, cativa, seduz seu olhar. Ser eu é ser entregue na relação ao próximo que me incumbe de uma responsabilidade, elege-me a exercê-la, em dizer *Sim*, sem condição,

⁴⁸ Jacques Derrida trata a precedência do Outro no acolhimento em outro escrito (*Da Hospitalidade*) como o estrangeiro. Escreve o mesmo: “Mas antes de ser uma questão a ser tratada, antes de designar um conceito, um tema, a questão do estrangeiro é a questão *de* estrangeiro, uma questão vinda do estrangeiro e uma questão ao estrangeiro, dirigida *ao* estrangeiro. Como se o estrangeiro fosse, primeiramente, *aquele que* coloca a questão ou *a quem* se endereça a primeira questão. Como se o estrangeiro fosse ser-em-questão, a própria questão do ser-em-questão, o ser-em-questão, ou o ser-da-questão que coloca a questão. Mas também aquele que, ao colocar a primeira questão, me questiona” (2003, p. 5).

sem qualquer porém. Eis o bom movimento: a Substituição. O rosto do próximo é acolhimento na medida desmedida em que o acolhimento é rosto, não há como separar, pois o movimento é “receber”. O receber das boas vidas, o receber da relação ética, o receber da razão. Explana Derrida (2008, p. 43):

O acolhimento determina o “receber” a receptividade do receber como relação ética. Já havíamos escutado: ‘Abordar o Outro no discurso é *acolher* sua expressão em que ele ultrapassa a todo instante a ideia que se poderia ter dele. É então *receber* do Outro para além da capacidade do eu.’ Esse *receber*, termo aqui sublinhado e proposto como sinônimo de *acolher* só recebe na medida – uma medida desmedida – em que ele recebe para além da sua capacidade de eu. [...] A imensa corrente da tradição filosófica que passa pelo conceito de receptividade, ou de passividade, e pois, pensava-se, de sensibilidade, por oposição à racionalidade, êi-la aqui de agora em diante reorientada na sua significação mais profunda.

O receber refere-se à dimensão do acolher. Eu recebo, pois acolho outrem. E recebo para além da minha capacidade e acolho o próprio infinito no rosto do próximo. Nesse assento, a sensibilidade é algo a ser explorada. O sensível, na *leitura derridiana*, não se firma em oposição à razão. Mas a receptividade, a passividade é ela própria uma razão. Razão que não se fixa na linha oposta da sensibilidade, mas uma razão que é acolhimento. Segundo Derrida(2008, p.43): “A razão é ela própria um receber”. Razão e sensibilidade não são contraditórias, pois ambas são acolhimento. Nisso Derrida é incisivo: “a razão é sensibilidade. A própria razão é colhimento da ideia do infinito – e acolhimento racional” (2008, p. 44). O racional não se repele ao sensível, visto que o sensível é racional na medida sem medida em que racional é sensível. Há uma nova leitura nesse vértice argumentativo que não se fixa na tradição filosófica. Há uma nova significação e mais profunda, segundo Derrida. A sensibilidade é acolhimento. A razão é acolhimento. Nesse sentido, não se busca reduzir a razão como também a sensibilidade a qualquer acolhimento, mas ao autêntico acolhimento. Um acolhimento radical que estrangula as forças finitas, porque não pertence a elas, mas se eleva como infinito.

Outro aspecto explorado por Derrida em sua leitura da obra de Levinas é o recolhimento como acolhimento. Fixa-se na própria dimensão da subjetividade. O recolhimento é a marca da própria constituição humana em sua interioridade. A hospitalidade está presente sob o signo da habitação que é hospitaleira ao seu senhor. Lugar da própria intimidade humana. A casa é, sem dúvida, a conexão precisa do acolhimento na hospitalidade. Nas palavras de Derrida, o “recolhimento do *em si*, já supõe o acolhimento; ele é *possibilidade do acolhimento*, e não o contrário” (2008, p. 45).

Recolher-se na própria casa, no espaço da intimidade, é já o exercício do acolhimento futuro.

Tanto Levinas como Derrida comungam que o recolhimento é possibilidade do acolhimento. Um recolhimento que é uma vinda a si na interioridade como intimidade, num local de acolhimento hospitaleiro. Para Derrida, “Levinas descreve aí a intimidade da casa ou o *em si*: lugares da interioridade reunificada, lugares do recolhimento, seguramente, mas de um recolhimento no qual se dá o acolhimento hospitaleiro” (2008, p. 53). A habitação transcende o espaço físico/visível, pois é marca de uma hospitalidade que está além da animalidade. Ainda segundo Derrida,

[...] se há hospitalidade ou ‘*terra de asilo*’, é justamente porque que a habitação ultrapassa a animalidade. Porque se o em-si da habitação é ‘*em-si como na terra de asilo*’, isso significa que o habitante aí permanece ao mesmo tempo um exilado e um refugiado, um hóspede e não um proprietário.(2008, p. 54).

Na casa, desenvolve-se o acolhimento como hospitalidade. Mas a habitação não se refere unicamente à hospitalidade, mas tem a dizer a terra de asilo. Expressão essa que Levinas trabalha em *Totalidade e Infinito*. A casa é sinônimo do exílio na saída para o mundo da animalidade como condição de possibilidade de refugiar-se na própria interioridade. Uma saída que não significa esconder-se, mas afirmar-se como eu, no movimento para si como subjetividade. O refugiar-se em casa como lugar de proteção do mundo externo, o espaço do cuidado de si como possibilidade do cuidado-para-outrem. E também a figura do hóspede que desfruta da própria hospitalidade da casa, o senhor que é dono da casa e que é acolhido por ela como espaço de interioridade. E, por fim, um não proprietário. Não porque não se é dono da casa, mas porque a hospitalidade não é apropriada ou comprada. Ela é vivida no desfrute do mesmo, e do outro e do terceiro. Susin explora a estrutura da hospitalidade sob o olhar do *dono*:

A estrutura da hospitalidade, também apenas acenada por Levinas, tem como característica fundamental a relação entre um *dono* – um senhor e proprietário, que tem pão, casa, e se relaciona ao mundo em torno como seu mundo – e um *forasteiro*, que vem de fora, estranho e estrangeiro ao mundo do dono e que, no entanto, bate a sua porta, ao seu domínio, ao seu ter, ao seu poder e ao seu ser, confiando-se como *hóspede* ao dono em todas as suas necessidades, pois não tem, não pode, não é(1984, p. 202).

Susin traz à reflexão duas figuras da hospitalidade: a) o dono: como aquele que tem a matéria da hospitalidade, na esteira da comensalidade, o pão; do descanso, a cama [...] e b) o forasteiro: aquele que não tem nada a não ser sua condição de hóspede, aquele

que precisa de, porque nada tem. Nessa linha argumentativa, a imagem do forasteiro é interpretada, na quadríade bíblica, como hóspede. Diz Susin, que

O outro da quadríade bíblica, estando no mundo, não possui a espessura da mundaneidade: não tem, não pode, não é. Falta-lhe os ‘verbos auxiliares’ (ter, poder, tornar-se, ser, permanecer) onde vibra a mundaneidade. No mundo que está relacionado essencialmente à subjetividade, que convém à subjetividade, que é essencialmente meu, o outro é *somente hóspede* (1984, p. 202).

É somente hóspede, pois não possui nada a não ser sua miséria, “a sua própria epifania consiste e solicitar-nos pela sua miséria no rosto do Estrangeiro, da viúva e do órfão”, afirma Levinas (1980, p. 64). Tanto o estrangeiro, a viúva e o órfão e o pobre não tem nada a seu dispor, somente a condição de hóspede e sua miséria. Escreve Susin (1984, p. 203):

Estarão em situação permanente de serem hóspedes e fazerem com que o dono os acolha em sua casa, pois “um rei não é jamais hóspede ao percorrer o seu reino: ele visita o que é seu. Um dono não é hóspede na própria casa. O cidadão não pode ser hóspede da própria cidade. Somente o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro estão em situação permanente de serem hóspedes e em poder permanente de tornar o dono um hospedeiro.

O dono que acolhe não é mais o dono, mas é o hospedeiro. Aquele que acolhe aqueles que aí se direcionam. Chegam a qualquer instante⁴⁹. O dono se torna hospedeiro, reconhece a nudez, a miséria; nas palavras de Levinas: “A nudez do rosto é penúria. Reconhecer outrem é reconhecer uma fome. Reconhecer Outrem – é dar”. (1980, p.62). Reconhecer outrem em sua miséria é reconhecer o próprio infinito. O hospedeiro que acolhe ao estrangeiro não acolhe somente ele, mas acolhe seu rosto. A expressão da mais alta ética que não é uma ética regional, mas a ética do infinito. Ou, na expressão enfática de Levinas, a moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira. A hospitalidade ultrapassa o jogo da legalidade, pois não se enraíza nele, mas extravasa o mesmo, porque a hospitalidade mergulha no acolhimento do Infinito sob o olhar do outro que me desestabiliza de minha zona de conforto, convocando-me a ser responsável, eu-para-com-outrem. A hospitalidade não é só moral, mas é a ética absoluta.

⁴⁹ Nesse direcionamento, Luis Carlos Susin leva-nos a refletir sobre a qualidade de hóspede como elemento absoluto: “a) **Não pode se pré-anunciar**: nem por qualidades, nem por funções, nem por posses, nem por relações, etc. Sua entrada é assim uma irrupção, sempre imprevista e imediata, fora de cálculos e preparações. b) **Não se pode apresentar**, pelos mesmos motivos acima. Sua entrada é assim sem “potência”, é tímida e sem reclamações, humilde e disposta a agradecer a tudo, sem violência, sem uma “entrada pura” (1984, p. 203).

4.6 DO PACTO DA HOSPITALIDADE:

UM OLHAR DA (IN) CONDICIONALIDADE NA HOSPITALIDADE

A hospitalidade é um tema amplo e pertinente na medida em que se encontra no entrecruzamento das diversas áreas do conhecimento. Não é possível analisar a hospitalidade sob uma única óptica e ter um parecer que a esgote. Tanto o acolhimento como a hospitalidade lançam raízes na ética absoluta. Entende-se ética absoluta não sendo a única ética possível, mas a ética que perfaz o itinerário da justiça do olhar humano. A ética do infinito. Explora Derrida o significado da palavra hospitalidade como a questão das questões: “a palavra ‘hospitalidade’, este quase-sinônimo de ‘acolhimento’, vem todavia determinar ou talvez restringir a sua figura, designando assim, os lugares entre a ética, a política e o direito, os lugares de nascimento da questão” (2008, p. 63). A hospitalidade não pertence à ética. A hospitalidade não pertence à política. A hospitalidade não se fixa ao direito. Pois a hospitalidade é acolhimento. É a ética. É a política. É o direito. A hospitalidade é tudo, na medida em que é nada no tudo. Mais que uma contradição, ela se manifesta no Dizer da Justiça.

A hospitalidade é mais que um tema-conceito, ela é a revelação do encontro humano. Em diversas culturas antigas, observa-se a hospitalidade como um movimento da própria organização da sociedade. Na Grécia antiga, mais especialmente em Atenas: “Existe, então, um direito de estrangeiros, um direito de hospitalidade para os estrangeiros em Atenas” (DERRIDA, 2003, p. 19) Um direito à hospitalidade como pacto da hospitalidade. A hospitalidade que é direcionada pela própria lei que rege o movimento do acolhimento condicionado. Um direito à hospitalidade já tem por pressuposto a habitação, uma linhagem, uma família, ou até o aspecto cultural para que aconteça o acolhimento pré-determinado.

Bem pensado, isso faz refletir sobre o fato de que, para começar, o direito à hospitalidade pressupõe uma casa, uma linhagem, uma família, um grupo familiar ou étnico. Justamente por estar inscrito num direito, num costume, um *ethose* uma *Sittlichkeit*, essa moralidade objetiva [...] supõe o estatuto social e familiar dos contratantes, a possibilidade de que possam ser chamados pelo nome, de ter um nome, de serem sujeitos de direito, dotados de uma identidade nominável e de um nome próprio (DERRIDA, 2003, p. 23).

A reflexão derridiana busca aprofundar o pacto da hospitalidade na esteira dos critérios pré-estabelecidos. Uma hospitalidade que se enraíza numa moralidade objetiva,

a um estatuto legal como condição de possibilidade para que ocorra o acolhimento. Esse acolhimento se direciona a uma hospitalidade de linhagem, da familiaridade, num panorama da ética condicionada⁵⁰. Um acolher previsto, pré-estabelecido, para uma determinada pessoa. Nesses moldes, apresenta-se a hospitalidade condicionada. Esse conceito é fraco, pois está pré-estabelecido, não revela o outro como inteiramente outro na leitura de Emmanuel Levinas. Aprofunda Derrida:

Nessas condições, não se oferece hospitalidade ao que chega anônimo e a qualquer um que não tenha nome próprio, nem patronímico, nem família, nem estatuto social, alguém que logo seria tratado não como estrangeiro, mas como mais um bárbaro. [...] e o outro absoluto, é que este último pode não ter nome e nome de família; a hospitalidade absoluta ou incondicional que eu gostaria de oferecer a ele supõe uma ruptura com a hospitalidade no sentido corrente, com a hospitalidade condicional, com o direito ou o pacto de hospitalidade(2003, p.23)

Derrida, ao refletir sobre o âmago da hospitalidade, apresenta duas linhas interpretativas. A primeira, refere-se à hospitalidade condicional, aquela que se assenta sobre a lei, no pacto da hospitalidade, ou seja, uma hospitalidade direcionada para somente alguns na linhagem familiar, ou de algum grau de parentesco. Há o acolhimento, pois há também o conhecimento. Sabe-se quem vai bater na porta, sabe-se quando ele(a) vai chegar. Tudo isso se refere a uma hospitalidade condicionada, uma hospitalidade do conceito fraco, pois ela restringe a surpresa, exclui o estranho. Ou nas palavras de Derrida, nem um estranho, mas um bárbaro. A segunda, revela-se como a hospitalidade incondicional no acolhimento do outro como inteiramente outro. A hospitalidade que não acolhe por um conhecer previsto, por alguém da linhagem familiar, mas acolhe o inesperado sem saber quando ele vai chegar, sem saber qual é a sua etnia, sem saber qual é sua cor, sem saber seu nome e nem o seu sobrenome, isso se chama hospitalidade incondicional.

Uma hospitalidade que não tem uma intenção a ser seguida. Um acolhimento incalculável, sem um porquê e nem a quem. Um acolhimento em espírito de abertura com

⁵⁰ “Se a sociedade é toda à organização de indivíduos baseada em critérios prévios de pertença, uma lei da hospitalidade ali já se encontra em andamento. Já está definido aqueles que pertencem e aqueles que não pertencem. Já existe às condições para o tratamento específico dos de dentro e os de fora. Admitir o estrangeiro já significa consultar as condições da sua entrada. Desse ponto de vista, a gênese da sociedade se explicaria pela definição dos critérios de hospitalidade. Terá lugar todo aquele que ... Mas esse seria o conceito mais fraco de hospitalidade, um entendimento endógeno, de sociedade fechada e primitiva. O conceito aqui é fraco, pois o critério de pertença já foi estabelecido. Por exemplo, aquele que tem o mesmo sangue já tem seu lugar garantido, como se a hospitalidade se dobrasse naturalmente, aquele que vai nascer tem o meu sangue, é para mim, de meu corpo; tem por esse motivo tem lugar garantido na pequena sociedade de *minha* casa. O conceito de hospitalidade aqui é fraco, porque a estrangeiridade do acolhido não se revela, fica abstraída pelo signo de pertença” (FARIAS, 2014, p. 121).

aquele que chega, sendo ele o estrangeiro, o refugiado, o pobre, o órfão, a viúva, etc. Essa ideia é reforçada por Derrida ao dizer de outra forma,

a hospitalidade absoluta exige que eu abra a minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe *ceda lugar*, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter lugar no lugar que eu ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome (2003, p. 23-25).

A hospitalidade é movimento de abertura em relação ao próximo. Movimento esse que se expressa nas boas-vindas com aquele que chega, tendo a casa aberta como sinal da acolhida. O acolhimento ocorre na não reciprocidade. A verdadeira acolhida brota do desinteressamento da reciprocidade. O rosto convoca-me a responder, antes de qualquer problema de consciência, na expressão máxima da acolhida incondicional. Acolho porque acolho sem medidas, recebo o rosto de outrem que me impele a ser responsável por ele. Nisso a hospitalidade absoluta é da ordem do anonimato, isto é, não conheço nada sobre aquele que acolho. Somente me coloco em atitude de abertura em vista da autêntica acolhida, porque “tudo começa pela acolhida, com as boas vindas e os rituais, a passagem do pórtico e as suas numerosas ambivalências, *acolhida sem condições* que deriva a hospitalidade absoluta” (MICHAUD, 2011, p. 997).

Pode parecer, neste momento, que a hospitalidade incondicional se opõe ao acolhimento condicional, ou inverso? Até que ponto pode-se firmar essa oposição? Ela existe? Indagações essas perfazem o sentido deste trabalho. Algo a ser aprofundado é que incondicionalidade da hospitalidade se refere à justiça. E a condicionalidade está enraizada no direito, no pacto da hospitalidade.

A hospitalidade justa rompe com a hospitalidade de direito, não que ela a condene ou se lhe oponha, mas pode ao contrário, colocá-la e mantê-la num movimento incessante de progresso, mas também lhe é tão estranhamente heterogênea quanto a justiça é heterogênea ao direito do qual, no entanto, está tão próxima (na verdade, indissociável) (DERRIDA, 2003, p. 25)

A hospitalidade justa transcende a qualquer força englobadora na medida em que ela não pertence ao reino finito, mas ao próprio infinito, que é o rosto de outrem. Todavia, ela não exclui o direito de hospitalidade e, por assim dizer, a hospitalidade condicional. Mas a hospitalidade incondicional tende a ser o próprio motor do pacto da hospitalidade. A justiça é o progresso da hospitalidade de direito que, ao mesmo tempo, é tão estranha a ele e está tão próxima. Justiça – Direito – Lei são o pano de fundo da reflexão da

(in)condicionalidade da hospitalidade. Passa-se agora a refletir sobre alguns apontamentos de Derrida, nessa trama, na obra *Força de Lei*⁵¹.

Jacques Derrida abre o livro com a seguinte indagação: “será que a desconstrução assegura, permite, autoriza a possibilidade da justiça? Será que ela torna possível a justiça, ou um discurso conseqüente sobre a justiça e sobre as condições de possibilidade da justiça?” (2007, p.4). Essa pergunta não é um simples questionamento que Derrida vai se fazer, mas é a indagação das indagações. E ele vai se ocupar em tentar respondê-la através da desconstrução, como possibilidade de justiça. A respeito da desconstrução, escreve ele:

O sofrimento da desconstrução, aquilo de que ela sofre e de que sofrem os que ela faz sofrer, é talvez a ausência de regra, de norma e de critério seguro para distinguir, de modo inequívoco, direito e justiça. Trata-se pois desses conceitos (normativos ou não) de norma, de regra ou de critério. Trata-se de julgar aquilo que permite julgar, aquilo que se autoriza o julgamento (2007, p.5).

A desconstrução pode parecer, numa primeira análise, um método inseguro de investigação, por não ter propriamente uma regra norteadora, ou um critério moral seguro. Ou por não ter uma conexão direta com a ética, ou melhor, coma justiça. Todavia, esse pensamento não nos autoriza a distanciar a desconstrução⁵² da justiça, uma vez que a desconstrução é abertura incondicional frente ao outro. A desconstrução permite julgar as próprias condições que autorizam o julgamento, na trama do direito. Do direito que pode ser desconstruído por ser uma criação transformável, ou por não ter um fundamento último, que legitime sua indesconstrutibilidade. O direito “é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada [...]” (DERRIDA, 2007). Um julgamento não avaliador da aplicabilidade dos parâmetros justos ou injustos em determinadas circunstâncias, mas um julgar as próprias condições do julgamento.

⁵¹ Essa obra se divide em duas partes: “A primeira parte deste texto, “Do direito à justiça”, foi lida na abertura de um colóquio organizado por Drucilla Cornell na Cardozo Law School, em outubro de 1989, sob o título “*Deconstruction and the Possibility of Justice*”. O colóquio reuniu filósofos, teóricos da literatura e juristas (principalmente representantes do movimento norte-americano intitulado *Critical Legal Studies*). A segunda parte do texto, “Pronome de Bejamin (2007, p. VII).

⁵²“O que autoriza falar em desconstrução e justiça? Aparentemente a desconstrução seria colocada distante da ética e, por conseqüente, da justiça, argumentando, talvez que, se a desconstrução desestabiliza qualquer discurso enrijecido, então ela não tornaria possível nenhum discurso justo sobre a justiça. Contudo, pensar desse modo seria um equívoco pois, embora a desconstrução não forneça resposta tranqüilizadora, ou critério seguro que guie e normatize o sujeito moral, ela é a própria abertura em direção ao singularmente outro”(ZEVALLOS, 2014, p. 102).

A força da justiça não é enquadrada sob a determinação moral/legal. A justiça tem sentido próprio em sua incalculabilidade. Não pode ser determinada por uma norma, ou lei, pois essa não se fixa na desconstrução, pois ela é a própria possibilidade da desconstrução. A justiça nesse sentido transborda o direito.

Quero logo insistir, para reservar a possibilidade de uma justiça, ou de uma lei, que não apenas exceda ou contradiga ao direito, mas que talvez não tenha relação com o direito, ou mantenha com ele uma relação tão estranha que pode tanto exigir o direito quanto excluí-lo (DERRIDA, 2007, p. 8).

Essa incisiva colocação dá a pensar a justiça além do direito. Uma justiça que não tem seu fundamento último na condicionalidade da legalidade. Por ser a justiça da ordem do infinito, na leitura de Levinas, ou na ética do impossível, segundo Derrida. Pois o direito fundamenta-se na condicionalidade, mais precisamente na “*enforceability*”. Para Derrida (2007, p. 8-9),

A palavra “*enforceability*” chama-nos pois a letra. Ela nos lembra, literalmente, que não há direito que não implique *nele mesmo*, a priori, na estrutura analítica de seu conceito, a possibilidade de ser “*enforced*” aplicado pela força. Kant o lembra desde a *Introdução da Doutrina do direito* (no parágrafo E, ao que concerne o “direito estrito”, *das stricte Recht*.) Existem, certamente, leis não aplicadas, mas não há leis sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou “*enforceability*” da lei sem força, quer essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sublime discursiva – ou hermenêutica -, coercitiva ou reguladora etc.

A dimensão da *enforceability* relaciona-se à própria força de aplicabilidade, ou aplicação pela força da lei. Ela é a força do próprio direito, rumo ao seu fundamento de autoridade. A lei que exerce seu poder através da sua força em escala direta ou indireta, física ou simbólica, brutal ou sublime dentro do poder de coerção. Nesse sentido “Não obedecemos a elas [leis] porque são justas, mas porque têm autoridade” (DERRIDA, 2007, p.21) Há uma distinção sublime nesse viés entre a justiça e o direito. A justiça está fora ou para além do direito, pois seu fundamento não se enraíza na autoridade do direito. Está além dele, porque a justiça tem seu fundamento no rosto humano, enquanto que “a autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos. Nelas acreditamos, eis seu único fundamento”, defende Derrida (2007, p. 21).

O direito é desconstruível, por ser uma criação humana, que no decorrer dos séculos foi aperfeiçoado (ou não), isto é, transformado (caráter de mudança), ou seu fundamento último não é fundado. São dois os vértices interpretativos apresentados por Derrida (2007, p. 26):

Na estrutura que assim descrevo, o direito é essencialmente *desconstruível*, ou porque ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e esta é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes, a melhora do direito), ou porque seu fundamento último, por definição não é fundado. Que o direito seja desconstruível, não é uma infelicidade. Pode-se encontrar nisso a chance política de todo o progresso histórico.

A desconstrução do direito é o movimento do cálculo. O direito em sua condicionalidade pode e deve ser revisto, re-analisado, reconstruído, uma vez que tem seu fundamento na criação humana esse alicerça na autoridade ou, no dizer de Montaigne, em “*seu fundamento místico de autoridade*”. Em que consiste esse *fundamento místico*? Escreve Derrida, referindo-se a Montaigne:

Ora, as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico de sua autoridade, elas não tem outro. [...] Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve (2007, p. 21).

As leis (o direito), nesse intento argumentativo, relacionam-se à autoridade num primeiro olhar e não à justiça propriamente⁵³. O fundamento místico⁵⁴ do direito é o poder da representatividade na autoridade, quer dizer, ao cumprir o que prescreve uma lei não estou seguindo essa prescrição normativa por ser ela justa, ou injusta, mas cumpro-a, pois ela tem um poder sobre mim. Portanto, quem obedece às leis, porque são justas, não lhes obedece só pelo seu caráter de autoridade. A crença na lei é a força em benefício da autoridade. Somos nós que damos o seu crédito, através do poder de aceitação dessa(s) lei(s). Obedecemos, pois são leis! E leis fundamentam-se em obrigações morais de comportamento humano. Ou, segundo Derrida, num *poder mascarado*⁵⁵ no qual, a *razão do mais forte é sempre a melhor*⁵⁶. Um poder que não se mostra no primeiro olhar, mas

⁵³ Não é o objetivo dissertar a respeito se as leis são justas ou não, mas diferenciar quais são os fundamentos do direito e quais são (se há) os fundamentos da justiça.

⁵⁴ Na leitura de Jacques Derrida, Pascal cita Montaigne sem nomeá-lo. Escreve nesse respeito. “A expressão é “*fundamento místico da autoridade*”. Pascal cita Montaigne sem nomeá-lo, quando escreve: [...] um diz que a essência da justiça é a autoridade do legislador, outro, a comodidade do soberano, outro, o costume presente; e é o mais seguro; nada, somente segundo a razão, é justo por si; tudo se move com o tempo. O costume faz toda a equidade, pela simples razão de ser recebida; é *fundamento místico da autoridade*. Quem remete ao seu princípio a aniquila” (2007, p. 20).

⁵⁵ Escreve Derrida nesse assento: “O pensamento de Pascal, que “põe juntas” a justiça e a força e faz da força uma espécie de predicado essência da justiça – palavra sobre a qual ele entende mais o direito do que a justiça - , vai talvez além de um relativismo convencionalista ou utilitário, além de um nihilismo antigo ou moderno, que faria da lei o que se chama por vezes de “um poder mascarado”, para além da moral cínica de “O lobo e o cordeiro” de La Fontaine, segunda a qual “A razão do mais forte é sempre a melhor” (DERRIDA, 2007, p. 22-23).

⁵⁶ *Might makes right.*

se esconde atrás da autoridade, por meio do nosso ato de crença. Comenta Zavallos, frente à leitura de Derrida:

Para além da explicação proposta por Pascal e Montaigne sobre o ‘*fundamento místico de autoridade*’, Derrida assinala que a justiça – no sentido do direito – não estaria simplesmente a serviço de uma força ou de um poder social existente antes ou fora dela, para qual ela (a justiça) deveria se submeter ou ajustar. A clara distinção feita por Derrida entre direito e justiça se fundamenta numa justiça para além, ou para fora do direito, uma vez que a origem da autoridade, a função ou o fundamento, e a instauração da lei se apóiam sobre elas mesmas [...] (2014, p.104).

Jacques Derrida, ao escrever *Força de Lei*, descreve a possibilidade de refletir a lei em seus dois âmbitos (autoridade e a justiça). Portanto Derrida não faz uma análise superficial acerca do direito como justiça, mas dá a pensar os fundamentos do direito e a força incondicional da justiça. Justiça que não é determinada por padrões normativos legais, mas uma justiça que é *desconstrução*. Uma justiça do impossível, daquilo que não pode ser calculado. Aprofundando essa questão, Derrida apresenta um paradoxo entre a justiça e o direito nas malhas da desconstrução:

Mas o paradoxo que eu gostaria de submeter à discussão é o seguinte: é essa estrutura desconstruível do direito ou, se preferirem, da justiça como direito, que assegura também a possibilidade da desconstrução. A justiça nela mesma, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstruível. Assim como a desconstrução ela mesma, se algo como tal existe. *A desconstrução é a justiça*. É talvez porque o direito (que tentarei, portanto, distinguir regulamente da justiça) é construível, num sentido que ultrapassa a oposição da convenção à natureza, é talvez na medida em que ultrapassa essa oposição que ele é construível – portanto desconstruível e, ainda mais, que ele torna possível a desconstrução, ou pelo menos o exercício de uma desconstrução que, no fundo, trata sempre de questões de direito ou relativas ao direito. Onde estas três proposições: 1) A desconstrutibilidade do direito (por exemplo) torna a desconstrução possível. 2) A indaconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, ou com ela se confunde. 3) Consequência: a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indaconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível com uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está *presente*, ainda não ou nunca *existe* a justiça. Em toda a parte que se pode substituir, traduzir, determinar o X da justiça, deveríamos dizer: a desconstrução é possível como impossível, na medida (ali) em que existe X (indaconstruível), portanto na medida (ali) em que existe (o indaconstruível) (2007, p. 26-28)

O paradoxo levantado por Derrida aponta algumas condições interpretativas. Talvez a primeira delas fosse o fundamento do direito. O direito que é desconstruível na medida em que ele é construído. Seu fundamento se assenta na autoridade, ou melhor, no fundamento místico da autoridade, fundado sob a força na crença que não deixa de ser uma violência performativa. O direito é produto histórico no seu próprio movimento de reconstrução. Não é algo que surge de uma vez por todas, todavia é uma força que se

atualiza e se modifica com o passar dos séculos. Uma força condicional, regrada, fundada e aplicada, que se faz e se refaz por meio da necessidade que vem a cumprir. A fundação do direito é um golpe de força, uma violência performativa de sua interpretação; “há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado porque esse silêncio não é exterior à linguagem” (DERRIDA, 2007, p. 25). O direito em sua fundação é (ou não é) determinado, calculado, planejado e estruturado na esfera da moralidade⁵⁷.

A justiça é de outra ordem, está para além da determinação do direito. A justiça é o terceiro homem pelo qual ela começa. Herança levinasiana que Derrida atualiza ao tratar a justiça como desconstrução. A justiça, que é incalculável na medida em que o cálculo não a abrange (pois o cálculo pertence ao direito), e porque a justiça é a experiência do impossível. A justiça que é indeseconstruível, na medida em que ela não pertence ao finito, mas é experiência do impossível, ou, no dizer de Levinas, experiência do infinito. Uma justiça que não se manifesta como regra, como lei, mas uma justiça que é “experiência daquilo que não podemos experimentar” (DERRIDA, 2007, p. 30).

A justiça em favor de outrem. A justiça em escala ética que não pode ser determinada pela ordem, ou pela lei, ou pela moral. Pois a justiça é da ordem da diferença, da singularidade do outro; uma justiça que extrapola as condições do mesmo em vista do outro como absolutamente outro. Nessa medida sem medida, compreende-se que o outro não é parte do mesmo, ou aquilo que o mesmo acena frente ao outro. Mas o outro é inteiramente outro, porque preserva sua singularidade, portanto sua diferença de ser outro a ponto de não ser o mesmo, de ser o outro, o incalculável. Pois a justiça calcula com o incalculável que é o outro⁵⁸.

⁵⁷ Moralidade entendida aqui como um conjunto regras que regem a sociedade.

⁵⁸ Zavallos (2014, p.106) diz: “Nesse pensamento da justiça com relação à alteridade do *outro* e contrariamente ao direito, é preciso levar em conta o *cálculo* para se pensar o incalculável. Em oposição ao direito, a justiça calcula o incalculável que é o *outro*”.

4.7 ÉTICA DA RADICALIDADE:

O ESPECTRO DA HOSPITALIDADE NA ALTERIDADE

A ética não é uma particularidade normativa do comportamento humano, mas excelência *magna* da humanidade que pensa sua própria condição. Uma exposição que extrapola qualquer determinação legal no horizonte imperativo, que se traduz ao comando externo, sendo esse de ordem administrativa. O itinerário aqui exposto hebraíza na relação do autêntico encontro humano, na relação entre desiguais, do mesmo frente a frente ao outro e ao terceiro. A ética na vibração desse encontro transborda a regionalidade do limite da moral, uma vez que não pertence às malhas do jogo finito, portanto totalitário. Há algo mais do que aquilo que simplesmente aparece. A dimensão do encontro humano entre seres de relações dentro da comunidade humana visualiza e prega o fundamento da heteronomia na exposição do eu frente ao outro. Reafirmamos uma relação que se estabelece entre desiguais, uma relação sem o comando neutral da reciprocidade, eis alguns apontamentos da ética sob o cunho levinasiano.

A ética emerge como condição mesma do mover-se humano em direção ao núcleo da humanidade enquanto tal. Não se dissocia o humano do ético, como o ético do humano. Ambos os lados se engendram mutuamente a formar o fundamento da própria possibilidade do pensar humano. Para Souza (2016, p. 177),

A ética não é um elemento a mais a ser levado em consideração quando se pensa sobre a questão filosófica fundamental: a condição humana, simplesmente porque à ética se constitui no fundamento da própria possibilidade de pensar o humano.

As relações humanas, no cunho da convivência social, verbalizam a necessidade de anunciar-se a ética em *prima face*. Mas o que vêm a ser a ética em *prima face*? Nessa ladeira argumentativa posiciona-se Levinas ao pensar a alteridade. Segundo esse autor, a questão fundamental que rege a filosofia é a ética no sentido mais profundo na trama da alteridade. Ou seja, pensar não somente a própria condição do humano, mas pensar o outro em sua plena humanidade como *absolutamente outro*. O que significa que a ética nesse parecer não é um quimérico acessório, todavia é ela mesma o fundamento mais radical das relações humanas. A ética na *prima face* é aquela que pensa as condições humanas no espectro da própria vida. Nessa partícula reflexiva não há como dissociar a vida e a ética. Ambas corroboram como anúncio do sentido humano. Nisso a neutralidade

não compõe a moldura da vida humana no sentido da ética. Esta pertence à ordem da totalidade que não respeita a multiplicidade humana⁵⁹.

Cabe compreender-se que não há neutralidade em relação à vida: ou vive-se, ou desfalece-se. Essa não neutralidade se manifesta na própria capacidade humana no âmbito afirmativo da reflexão. Ou seja, o sujeito que pensa e ao mesmo tempo se afastado caso exposto, essa capacidade de recuo da situação exposta é o elemento norteador da reflexão, que é razão em seu sentido pleno, na medida em não se repele, ou exclui a sensibilidade humana.

Não há instante neutro ou indiferente à vida, há apenas instantes que conspiram, ou para a continuação e promoção da vida. ou para sua corrosão e destruição. O ser humano é o ser não neutro por excelência. Essa não neutralidade é simultaneamente o resultado da reflexão original sobre a condição humana e a possibilidade de tal reflexão (SOUZA, 2016, p. 178).

Ao descrever que o ser humano não é um ser neutro, Souza, esclarece a modalidade da ruptura do humano existente. Trata-se de compreender que a razão é uma capacidade que transcende os espelhos redutores nos quadros reflexos que embasam a real dimensão das coisas. A racionalidade significa relacionar-se com a realidade exposta, que não está no próprio movimento do pensar⁶⁰ de forma concreta. Mas uma racionalidade que se desenvolve nas relações éticas, na dimensão de abertura com o desconhecido.

Neste momento, buscar-se-á penetrar até a raiz da significação do que vem a ser a racionalidade que, na leitura de Levinas, está para além do sujeito livre:

Contudo, se o sujeito livre – em que o homem do humanismo situava sua dignidade – nada mais é do que uma modalidade de uma ‘unidade lógica’ da ‘apercepção transcendental’ – modo este privilegiado da atualidade que não saberia ser senão seu próprio fim (2009, p. 13).

⁵⁹ Prossegue nesse sentido SOUZA: "Cabe neste momento uma constatação indispensável para a compreensão do argumento aqui apresentado: quando se fala em multiplicidade, não se trata de uma questão quantitativa, mas exatamente o contrário: a multiplicidade só é perceptível quando as singularidades a constituem, ou seja, quando a qualidade, ou seja, a singularidade de cada constituinte não se confunde com a singularidade de nenhum outro. Caso contrário, não temos multiplicidade, mas massa: indiferenciação quantitativa de constituintes, homogeneização dos diferentes, confusão dos múltiplos numa unidade violenta: totalização" (2016, p. 177).

⁶⁰ "Porque racionalidade significa aqui se relacionar para além dos reflexos que o pensamento é capaz de destilar para si mesmo. Racionalidade significa relacionar-se com a realidade, e a realidade não está presente, ou pelo menos não esta presente de forma concreta e absoluta, no interior da lógica do próprio pensamento que pensa: há sempre algo para além daquilo que é possível pensar, e, se assim não fosse, haveria a onisciência, e não o conhecimento paulatino da realidade. Portanto, é com base nesta dimensão de racionalidade ética que é possível retomar a dimensão ética como fundamento das relações humanas" (SOUZA, 2016, p. 182).

Avalia-se que o humanismo pregado por Levinas está para além dos pressupostos redutores da filosofia Ocidental. O dizer vibrante da filosofia da alteridade avança para além do sujeito monádico, não fecha o eu em seu cárcere consciente, porém o liberta das forças monopolizadoras da ontologia. A racionalidade, nesse vértice esplanativo, anuncia a entrada do novo humanismo, do outro homem. Uma racionalidade em abertura ética frente àquele que poderá chegar a qualquer instante. Nisso se traduz a crise do humanismo, que se volta para a própria ineficácia, que não enxerga para além dos próprios olhos. Portanto a crise do humanismo, segundo Levinas:

em nossa época tem, sem dúvida, sua fonte na experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições. No mundo, em que as coisas estão em seu lugar, em que os olhos, as mãos e os pés sabem encontrá-las, em que a ciência prolonga a topografia da percepção e da *práxis*, mesmo ao transfigurar o seu espaço; nos lugares onde se localizam cidades e campos que os humanos *habitam*, ordenando-se, segundo diversos conjuntos, entre os *entes*; em toda a realidade ‘correta’, o contra-senso dos vastos empreendimentos frustrados – em que a política e a técnica resultam na negação dos projetos que os norteiam – mostra a inconsistência do homem, joguete de suas obras. Os mortos que ficaram sem sepulturas nas guerras e os campos de extermínio afixam a ideia de uma morte sem amanhã e tornam tragicômica a preocupação para consigo mesmo e ilusórias tanto a pretensão do *animal rationale* a um lugar privilegiado no cosmos, como a capacidade de dominar e de integrar a totalidade do ser numa consciência de si (2009, p. 72).

A crise do humanismo, descrita por Emmanuel Levinas, faz-nos pensar sobre as condições mesmas do humano. Para Levinas, este humanismo frio por si mesmo, nada mais traz do que sua própria erosão unilateral. Um humanismo que não tem por *telos* humano sob o arcabouço ético nas ações humanas é de fato um humanismo que fracassa desde a sua origem. Muitas vezes, através desse quadro descritivo, observa-se a única moeda de troca que é o dracma⁶¹ de ambição, que nos reverencia, esquecendo, nesse sentido, que há algo a mais, ou melhor, há alguém mais com quem podemos nos relacionar. Não somos seres sozinhos (salvo algumas patologias) neste mundo em que habitamos. Todavia, somos seres que procuramos relações no lugar mais íntimo do humano, na miragem presente do outro homem, com os animais e a natureza. Visualizamos a conjectura desse empreendimento frustrado, no qual o homem por si só se fecha no convite dele mesmo através de suas capacidades. Suas obras nada mais significam do que a sua prepotência no pódio do cosmo. A morte não escapa desse diagnóstico prescrito pela filosofia da alteridade. Sob os mortos que ficam sem sepultura

⁶¹ Moeda utilizada na época do império Romano.

nas guerras e nos campos de extermínios temos uma pequena e afiada realidade que perfura a construção de um humanismo falho, sob os ombros do animal *rationale*. A humanidade é humana no sentido em que não se pensa como a única possibilidade existente; o contrário disso, o humano é realmente humano, quando está aberto à surpresa que poderá chegar a qualquer instante e bater na porta de casa. A capacidade humana é exclusividade unívoca de um ser privilegiado no cosmo, mas que, ao mesmo tempo, pode destruir-se por seu egoísmo paralisante, que exclui qualquer alternativa de diferença. Sob essa realidade visceral, pode-se pensar sob as lâminas de um novo humanismo?⁶²

Levinas, em seu posicionamento na filosofia da alteridade, declara a falência do sistema humanista, que vê o humano numa ordem não humana, significa compreender a dimensão humana como fundamento ético. E não um aceno neutro do qual a totalidade pode englobar a qualquer momento. O humano, em Levinas, pensa além de si, em direção ao outro não como elemento qualquer, mas possibilidade latente da constituição da subjetividade do eu. Todavia, assiste-se, segundo o diagnóstico levinasiano, à ruína do mito do homem. Aponta Levinas nessa direção:

Nós assistíamos a ruína do mito do homem, fim de si, deixando aparecer uma ordem nem humana, nem inumana, ordenando-se certamente através do homem e da civilização que ele teria produzido, mas ordenando-se, no fim das contas, pela força primeiramente racional do sistema dialético ou lógico formal (2009, p. 75).

A radicalidade do pensar levinasiano ultrapassa a autodestruição humana no sentido ‘claro e evidente’ da crise do humanismo. O humano não se subalterna à ordem racional no sistema dialético, ou lógico formal, está para além desses, ou para lá do ser.

⁶²Sayão escreve nesse sentido: A condição humana, por seus múltiplos conflitos e por suas infinitas idiossincrasias, torna-se o fermento da atitude filosófica no século XX e neste início de milênio, mesmo que indiretamente, mesmo que a pergunta não seja explícita. A cumplicidade das mais intensas e belas obras humanas com as mais agudas e frívolas formas de violência e opressão, fatos que se diluem nos grandes e pequenos acontecimentos, sejam eles sociais ou ecológicos, tornam evidente a complexidade deste que chamamos homem, e ainda mais aguda a necessidade de pensar – nesse caso, pensar além. Por outro lado, a pergunta que fica é se realmente podemos pensar além? Se é possível pensar em termos de um novo sentido, ainda que dentro desse universo desagregador e de fronteiras? Se é viável pensar ainda na possibilidade de um outro modo que ser, numa nova antropologia às expensas da segurança ontológica, ou se devemos aceitar que o homem é exatamente esse duplo, que outra possibilidade não tem a não ser responder às necessidades de seu próprio egoísmo de raiz e nesse caso submetermos a filosofia a um mero ranger de dentes, afim de amenizar e impedir um trofismo insuportável da ideologia vigente, ou se há realmente a possibilidade de uma transcendência, na esperança de inauguração de novos tempos e de um novo humanismo? (2003, p. 43-44).

Estápara lá da ordem do próprio pensar humano. A filosofia de Levinas aponta o movimento do pensar diferente da tradição ocidental;

O pensamento de Levinas é compreensível, em sua radicalidade, apenas quando mantemos muito à vista a extrema tensão que significa a necessidade de pensar aquilo que, em princípio, extrapola toda e qualquer possibilidade de pensamento – e ter de pensar tais fatos em si, desde a tradição hegemônica do ocidente, impensáveis (SOUZA, 2003, p. 235).

O dizer anárquico da filosofia da alteridade, que tem como seu representante Levinas, convida-nos a pensar e analisar a razão como elemento preciso do acolhimento humano. A razão nessa argumentação está para além de qualquer problema de consciência. A razão, em última instância, é acolhimento, nas palavras de Levinas. A ética não é um conteúdo apreendido, mas um *dizer* sem medidas que transborda a prepotência da filosofia do poder. A razão é acolhimento. A ética é hospitalidade.

A partir do que foi escrito até o momento, pergunta-se: como se pode entender o acolhimento como sentido ético? A sua dimensão ética é capaz de ultrapassar a crise do humanismo? Como compreender o acolhimento, que é mais do que um simples gesto ético, no panorama da responsabilidade pela alteridade? Como se dará a razão no acolhimento na tessitura da filosofia da levinasiana? São indagações que nos forçam a aprofundar o pensamento de Levinas como também o de Derrida.

Para Levinas, o papel da razão não se enquadra no pensar racional na trama da filosofia moderna, não é da medida de um ser autônomo e livre em última instância. Mas de um ser livre que, portanto, é responsável. A subjetividade desenvolve papel norteador nessa questão heterônoma. Subjetividade essa que não pertence ao eu solipsista, mas do mesmo que se constitui na presença de outrem. Evidenciar-se-á a importância da passividade mais passiva que toda a passividade que se refere em último grau à sensibilidade encarnado humano, que observa outrem e é eleito por essa figura estranha!!! A responsabilidade que tenho pelo outro é uma vocação a qual eu tenho que responder antes mesmo de pensar a minha condição libertária. Escreve Levinas:

É a partir de uma passividade radical da subjetividade que foi alcançada a noção ‘uma responsabilidade ultrapassando a liberdade’ (conquanto só a liberdade deveria poder justificar e limitar as responsabilidades) de uma obediência anterior à recepção de ordens a partir dessa situação anárquica da responsabilidade (2009, p.83).

A responsabilidade que tenho por outrem não é fruto de uma deliberação moral, em que devo ou não acolher o outro. Contrário a essa leitura, a ética é vocação, na qual eu sou convocado a responder em vista da responsabilidade por outrem e pelo terceiro. Essa responsabilidade anterior à liberdade é promessa na esperança mesma do acolhimento órfão, da viúva, do estrangeiro e do pobre. A razão é acolhimento na medida em que ela é resposta encarnada da responsabilidade que tenho para com os demais.

O acolhimento é da ordem transbordante do rosto que me interpela a exercer a hospitalidade sobre ele. A ética da hospitalidade é resposta ao alento daquele que necessita de mim, sob sua vulnerabilidade. Esta palavra é partícula reflexiva na filosofia da alteridade. Escreve nosso autor:

Na vulnerabilidade encontra-se, portanto, *uma relação com o outro* que a causalidade não esgota. É uma relação anterior a toda afecção pelo excitante. A identidade do *si (soi)* não opõe limites ao suportar – nem mesmo a última resistência que a matéria ‘em potência’ opõe a forma que a investe. A vulnerabilidade é obsessão pelo outro ou proximidade do outro. Ela é *para o outro*, por detrás do *outrodo* exercitante. Proximidade que não se reduz nem à representação do outro, nem à consciência da proximidade. Sofrer pelo outro é ser responsável por ele, suportá-lo, estar em seu lugar, consumir-se por ele. Todo amor, ou todo ódio pelo próximo, como atitude refletida, supõe esta vulnerabilidade prévia: misericórdia; ‘gemido de entranhas’. Desde a sensibilidade, o sujeito é *para o outro*: substituição, responsabilidade, expiação (2009, p. 100-101).

A vulnerabilidade, nesse panorama ético, manifesta-se como obsessão pelo outro; na capacidade do eu sofrer pelo próximo; em ser responsável até a última gota de sangue por ele. A ética da hospitalidade nasce e desenvolve-se na trama da responsabilidade, na exposição pelo outro; na responsabilidade que é anterior ao predomínio imperialista da ontologia e que não é um problema de consciência. A responsabilidade que, em última instância, é entrega total pelo próximo. Oferto meu espaço de intimidade, minha casa, disponibilizo aquilo que tenho, mas também aquilo que não possuo. A hospitalidade, nessa vertente ética, é acolhimento ao rosto que se apresenta diante de mim. Um acolhimento que pressupõe um recolhimento, na entrega sem reservas por aquele que pode chegar a qualquer instante.

A hospitalidade, nesse viés, é raiz na filosofia da alteridade. O acolhimento que não se estrutura no âmbito do interesse condicionado. Mas o acolhimento que se revela em profundidade ética na medida em que é responsabilidade em último grau, ou seja,

substituição. A hospitalidade, nessa espessura argumentativa, nada mais é do que a profundidade ética como substituição.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Subjetividade e hospitalidade desvelaram-se no itinerário argumentativo deste escrito como força primigênia da ética como acolhimento humano. A dimensão do acolher perpetuou-se através da subjetividade e da hospitalidade que constituíram o corpo dorsal desta pesquisa. O objetivo foi refletir sobre a hospitalidade como um conceito que transborda a própria intencionalidade do conceituar, ou seja, manifestou-se a dimensão não mensurável do infinito, que se apresentou como a prima ética. A meta e o sentido deste trabalho não vislumbrou estancar ou mesmo resolver questões. Ao contrário, este estudo oportunizou indagar a condição mesma do sentido humano através da filosofia da alteridade na visão de Emmanuel Levinas; e a leitura da hospitalidade, segundo Jacques Derrida. Portanto, o texto aqui apresentado, por meio de símbolos gráficos, buscou perfazer o rito de passagem do Dito ao Dizer na filosofia do para-lá-da-essência. A ontologia, nesse quadro direcional, despertou interesse na medida em que se apresentou sob a crise da filosofia Ocidental, na qual a autêntica relação humana não se estreita ao reducionismo ontológico ou ao poder egológico do mesmo. A filosofia levinasiana conduz à reflexão sobre o movimento da alteridade do outro como inteiramente outro.

A crise humanitária atual se debruça sobre as questões que nesse eixo se mostram como *hospitalidade*. Atualmente, vive-se em um ambiente societário de extrema hostilidade, que prega a violência como preservação do predomínio do individualismo, na qual a pessoa do outro é ‘colocada de escanteio’. Observa-se, diagnostica-se o imperialismo de um egoísmo tão frio e ao mesmo tempo tão violento. Egoísmo que se encarcera na própria condição do eu. Esse sinal é observado por Levinas em suas obras, e ele o aponta incisivamente nessa filosofia egológica do predomínio da violência do eu frente ao outro.

Nesse ambiente, o que cresce é o espírito da indiferença ao próximo, indiferença à alteridade, indiferença ao acolhimento, indiferença à hospitalidade. Revela-se, nesse ambiente inóspito, a hostilidade, a violência, a guerra, a separação, a neutralidade. Eis apenas uma simples apresentação do cenário da cultura da indiferença. A pessoa do outro, nesse quadro, encontra-se como um peso em relação ao eu. Contrariamente a essa leitura são os pensamentos de Emmanuel Levinas assim como o de Jacques Derrida, os quais reportam a outra dimensão: do recolhimento como a vida em si na possibilidade do acolhimento, no Dizer de Levinas; e da hospitalidade, no movimento de transbordamento

da norma/lei/condicional para o pensar na hospitalidade incondicional no espectro da justiça.

A hospitalidade tem força no aceno da abertura da intimidade humana. Descreve-se a hospitalidade no amadurecimento do pensamento levinasiano nas obras *Totalidade e Infinito* a *De outro modo que ser ou para lá da essência*, através da subjetividade acolhedora. Uma subjetividade que não se enraíza na indiferença, ou na prepotência do eu, ou mesmo da ontologia. Mas uma subjetividade que caminha na abertura incondicional do rosto humano como expressão magna do próprio infinito interpelador.

Hoje, mais do que nunca, tem-se a oportunidade de presenciar diversos deslocamentos humanos em grande escala. Observa-se nos noticiários, que nos descrevem uma realidade da qual estamos a par. Mais do que isso, presencia-se essa diáspora em nossa própria cidade, citando somente o exemplo de Caxias do Sul, que no ano de 2013, acolheu uma grande leva de imigrantes senegaleses que aqui chegaram. Não se está somente falando ou descrevendo um processo que está longe dos nossos olhos, mas de uma realidade cada vez mais presente na contemporaneidade. Frente a essa chegada de inúmeras pessoas, como pensar o real acolhimento a elas? De quem é a responsabilidade por esse acolher? Agambem alerta que o grande desafio do Estado como nação é a figura do estrangeiro. Este que é muito mais do que se apresenta, na medida em que ele é um ser humano, com uma cultura, com os seus costumes no seu jeito de ser. A pesquisa aqui exposta vislumbrou refletir as contribuições de Emmanuel Levinas e Jacques Derrida na costura da conjectura da hospitalidade. Para ambos os autores, a hospitalidade é um ato que extrapola a intermediação das forças condicionais da norma em si. A hospitalidade como acolhimento se manifestou como excelência primeira da ética da alteridade, que buscou não fechar as questões envoltas a respeito da hospitalidade, mas em mostrar as fragilidades e também os avanços da ética do cuidado humano sob a figura do estrangeiro, do pobre, do órfão e da viúva.

APÊNDICE

O PROVISÓRIO TOLERANTE

(a mala) assemelhava-se agora àquelas coisas que se vêem em todas as plataformas de embarque ou nos aeroportos, carregadas no ombro por alguns desses emigrantes que, soltos em suas roupas puídas, com seus idênticos rostos febris, corroídos, com seus idênticos olhares extenuados, suas idênticas meias roxas caneladas e seus magros sapatos de salto virado, indistintamente unidos (ou jogados) na imprecisa família (ou etnia) das faces vazias, da pele cinzenta, errantes, expulsos de portos, de uma estação de trem para outra, de uma favela para outra por alguma incansável maldição, eles, suas pencas de filhos, suas pesadas e prolíficas mulheres andando rápidas de olhos baixos, excisas e embrulhadas em véus, suas caixas de bagagens contadas e recontadas a cada mudança de trem ou de barco, abertas no cais, mostrando seus pungentes conteúdos de farrapos, despertadores, espiriteiras, relógios-cuco suíços e de torres Eiffel douradas, afastados com as pontas dos pés pelos funcionários das alfândegas, ou pelos policiais, novamente embrulhados, amarrados, divididos novamente um a um nas caixas consolidadas, ou melhor, atadas com cordinhas esfiapadas com essa meticulosidade, esse infalível fervor e essa infinita paciência dos pobres. As Geórgicas Claude Simon

Este escrito não versa observar o drama dos refugiados no intuito interpelador a dar respostas prontas e seguras. Contrariamente a esse sentido, buscou-se descrever através de algumas linhas interpretativas a condição do estrangeiro sob uma leitura sociológica (Abdelmalek Sayad), e através de um aporte prático referente à diáspora senegalesa. Para tanto, dividiu-se este trabalho em duas partes processuais: a) uma análise sociológica; b) um olhar mais de perto na figura do estrangeiro senegalês.

I

Inúmeras são as situações circunscritas, que se revelam num passar de instante. Sob matéria visual e auditiva, o noticiário não para de disparar acontecimentos em esteira global. Informações e programações que chegam à impressionante velocidade a cada momento, que é intercalado com mais uma nova notícia que chega. Eis a notícia que ocupa o destaque central sobre a expressão: *o drama dos refugiados*. Quem são eles? Emigrantes? Refugiados? Estrangeiros? Necessitados? Quem? São inúmeras as indagações que transcorrem neste momento e molduram a situação emergente na trama da hospitalidade daqueles que chegam e partem a todo instante.

Na descrição realizada por Saimon, na obra *Geórgicas*, tem-se a oportunidade de refletir sobre os “estatutos” dos emigrantes. Através de seus rostos febris, suas roupas puídas, seus idênticos olhares extenuados, observa-se uma situação complexa, daqueles que saem de seus lares em busca de novas oportunidades. Oportunidade é a palavra que diz respeito à sobrevivência individual e coletiva - familiar, que brota nas necessidades capitais do *é preciso viver*. Eis o drama do *atapos*,⁶³ daqueles que se desenraizam de suas casas, lugar da intimidade e familiaridade,⁶⁴ para começar uma nova vida no país de destino. São tirados, desenraizados por diversas eventualidades da vida: a) questões relacionadas à guerra, ou conflitos internos na localidade de origem; b) a fome, ou a falta de trabalho, ou c) por catástrofes naturais que ameaçam a vida. Eis algumas possibilidades na tentativa de compreender um pouco acerca ao drama dos refugiados. Os deslocamentos populacionais são, nessa medida, condições de refletir o movimento de *ir e vir*. A esse respeito declara Herédia:

Deslocamentos populacionais ocorrem como condição de sobrevivência, cujo conjunto de sua população obrigado a migrar, enfrenta adversidades possíveis na luta por condições melhores de vida. Questiona-se o “direito de ir e vir” definido pelos limites impostos pelos Estados nacionais na defesa de suas fronteiras, seja em países que atingiram níveis de desenvolvimento, seja aqueles que estão em busca do mesmo. A questão é que as populações que migram, quando não encontram condições de vida nos lugares de origem, deslocam-se e promovem o fenômeno que gera uma reflexão acerca dos paradigmas que sustentam a vida coletiva e os aspectos feitos de convivência necessários para o convívio comum (2015, p. 7-8).

O fenômeno da mobilidade humana é algo que ocorreu e ocorre em todos os períodos da história humana. Centenas, milhares, milhões de pessoas atualmente deslocam-se de suas localidades de origem, na busca de melhores padrões de vida. Fenômeno esse que expõe elementos novos a cada atualização, na medida dos efeitos que ocorrem no convívio humano. O fenômeno do deslocamento humano é esperança de uma melhor perspectiva de vida, quando milhares de pessoas lotam *plataformas de embarque, ou aeroportos*, ou navios que atracam a todo instante⁶⁵.

⁶³ Nessa esteira argumentativa, Pierre Bourdieu, na introdução do livro de Abdelmalek Sayad, em *A imigração ou os paradoxos da Alteridade*, manifesta-se: “Como Sócrates, o imigrante é *atapos*, sem lugar, deslocado, inclassificável [...]. Nem cidadão nem estrangeiro, nem totalmente do lado do Mesmo, nem totalmente do lado do Outro, o imigrante situa-se nesse lugar “bastardo” de que Platão também fala, a fronteira entre ser e não-ser social.” (Sayad, 1998, p.11)

⁶⁴ Aspectos a serem aprofundados na obra: *Migrações Internacionais: o caso dos Senegaleses no Sul do Brasil*. Caxias do Sul, Belas-Letras, 2015.

⁶⁵ Esse escrito não tem por pretensão tratar demasiadamente das questões envolvidas ao fenômeno das migrações; apenas trazer elementos que contribuam com essa reflexão.

No primeiro momento, far-se-á uma reflexão acerca do drama dos estrangeiros, sob o espectro do fenômeno das migrações internacionais. Nessa medida, declara Elsa Lechner sobre as migrações internacionais:

O contexto atual das migrações internacionais reveste-se de características específicas relacionadas com o transnacionalismo e a globalização de economias/ padrões de consumo, ao mesmo tempo os analistas sociais tem acesso a novos instrumentos de compreensão da realidade social da imigração (2010, p. 12).

As dinâmicas migratórias são o fenômeno que perpassa o véu da história da civilização humana. Nas migrações internacionais, observam-se características próprias no contexto da globalização, em que esse processo da mobilidade⁶⁶ humana é decorrente do fator emergente da economia, das próprias políticas migratórias em padrões de consumo, entre outros inúmeros fatores. Frente a essas explicitações cabe a indagação, em foro interno do presente estudo: *o que é um imigrante?*⁶⁷

Antes de qualquer esclarecimento em nível conceitual, é necessário explorar algumas condições envoltas ao *imigrante*. Algo que vem ao encontro dessa reflexão, sem dúvida alguma, é o *caráter do provisório coletivo*. Nessa linhagem argumentativa frente à situação presente do *imigrante*, esclarece Sayad:

não se sabe mais se trata de um estado provisório que se gosta de prolongar indefinitivamente ou, ao contrário, se trata de um estado mais duradouro mas, que se gosta de viver com um intenso sentimento da provisoriedade. Oscilando, segundo as circunstâncias, entre um estado provisório que a define de direito e a situação duradoura que a caracteriza de fato, a situação do imigrante se presta, não sem alguma ambiguidade [...], pois apenas se leva em conta na qualidade de imigrante o seu caráter eminentemente provisório (de direito): ora, ao contrário, como se fosse preciso desmentir a definição oficial do estado de imigrante como estado provisório, insiste-se com razão na tendência atual que os imigrantes possuem de se "instalar" de forma cada vez mais duradoura em sua condição de imigrante (1998, p.45)

O estado provisório tem duas direções: a) o do provisório, que se estabelece e prolonga-se naquela localidade; e b) daquele que desfruta do sentimento de provisório e aí permanece. Nesse direcionamento, o provisório é o atual, uma marcação encarnada do agora, do neste instante, e que poderá perdurar indefinitivamente na dinâmica da

⁶⁶ Não é objetivo de este escrito perfazer um longo itinerário argumentativo sobre o fator da migração, pois o mesmo é observado e estudado com afincos pela sociologia contemporânea. Para tanto, utiliza-se alguns aportes sociológicos e antropológicos, tendo por finalidade própria a introdução das temáticas: drama dos refugiados, migrações internacionais, o imigrante.

⁶⁷ Muitos estudos são realizados nas perspectivas dos processos migratórios, nos deslocamentos humanos. Todavia, não são muitos os escritos que perfazem da dinâmica e o assento do migrante, ou seja, aquele que vive esse processo migratório. Uma obra, que vem ao encontro dessa proposta é *A imigração ou os paradoxos da Alteridade*, em especial, o capítulo II, que trata especificamente: o que é um Imigrante?

“gangorra oscilante” entre o estado provisório de direito e a situação duradoura desse caráter do provisório, sob a trama da condição de oferta, que se presentifica a cada remessa de pessoas que cruzam linhas geográficas, arriscando as suas vidas na esperança convicta de algo melhor que anteriormente ao local da chegada.

Eis a indeterminação do caráter de provisoriedade, daquele que sai de sua terra (local de origem, ou não), para se estabelecer em outra região (país, estado). Uma situação que se prolonga na linha do tempo com o passar dos anos, no espaço (lugar da chegada). A situação estabelecida, na linha tênue entre o provisório e o permanente, revela-se como contradição, na ilusão coletiva dessa imparcialidade do provisório-permanente. Esclarece, nessa medida, Sayad:

essa contradição fundamental, que parece ser constitutiva da própria condição de imigrante, impõe a todos a manutenção da ilusão coletiva de um estado que não é nem provisório nem permanente, ou, o que dá na mesma, de um estado que só é admitido ora como provisório (de direito), com a condição que esse "provisório" possa durar indefinitivamente, ora como definitivo (de fato) com a condição que esse 'definitivo' jamais seja anunciado como tal. (1998, p.46).

O caráter de provisoriedade é a marca na vida desses migrantes. Mais que um jogo de palavras, o provisório refere-se, às vezes, ao permanente, que se torna a vivência diária desses imigrantes que a todo tempo navegam nessa incerteza constante de um dia serem reconhecidos como permanentes. Um reconhecimento na esperança de uma permanência que a cada dia está mais longe de ser conquistada, pois o estado definitivo pode e tende a não chegar. Desvela-se, talvez, uma ilusão próspera no sentido do *quem sabe um dia possamos chegar lá...Todavia, essa esperança é o próprio sentido na espera de algo melhor, que poderá não chegar*. Um estado de indeterminação e incerteza que ronda a pessoa do imigrante, do estrangeiro, do refugiado, que não está em sua terra, que muitas vezes não fala a língua do país de chegada, não conhece ninguém, num estado de profunda instabilidade. E sua presença, nesse meio, onde vai decorrendo sua vida, torna-se uma presença tolerante. Nesse sentido, declara Sayad:

nega-lhe todo o direito a uma presença reconhecida como permanente, ou seja, que exista de outra forma que não na modalidade do provisório contínuo, e de outra forma que não na modalidade de uma presença apenas tolerada, (por mais antiga que seja essa tolerância), consente em tratá-lo, ao menos quando encontra nisso algum interesse, como se o provisório pudesse ser definitivo ou pudesse se prolongar de maneira indeterminada (1998, p. 46).

Uma presença tolerável que fica exposta à demanda constante do mercado econômico, que torna essa força de trabalho como uma grande engrenagem desse sistema

hostil e servil do trabalho. O movimento provisório está nas malhas da perda do reconhecimento de simples trabalhador⁶⁸. Nessa linha argumentativa, quem é esse outro? Ele é reconhecido unicamente pela utilidade que exerce? Onde está sua dignidade? São muitas as indagações que perfazem este escrito.

II

A liberdade requer um mundo de outros.
(Frantz Fanon)

Quem é aquele que está por se aproximar de mim e que ao mesmo tempo fala uma língua estranha? Pode parecer que esta expressão não tenha valor (importância) para algumas pessoas, porém a outros ela se desvela na realidade nua e crua. Então, que posicionamento se deve, ou mesmo pode-se tomar frente a esse contexto? Crê-se que a resposta não venha pronta e dentro de uma caixa de surpresa. Ela está no para além daquilo que os olhos podem enxergar. Atualmente, e não somente hoje, pode-se observar que a migração é um fator muito presente no ambiente em que se está vivendo. Esse contexto não está muito longe não, basta abrir os olhos, a janela de nosso escritório (ou quarto) e observar as inúmeras “pessoas diferentes” que cruzam nosso olhar e caminhar. Esses mesmos que, no *dizer de Platão*, na obra *o Sofista*, falam de uma maneira engraçada.

O que aqui se segue não busca responder a questões de foro interno ou externo da consciência, todavia vislumbra-se o movimento da diferença. Caxias do Sul, a segunda maior cidade do Estado (RS), em 2013, recebeu uma grande leva de imigrantes senegaleses que chegaram sem terem sido anunciados. Chegaram *porque chegaram!* Muitos podem ser os fatores explicativos que tentam e buscam explicar o motivo, ou o sentido do *porquê* eles estão aqui. E a primeira motivação, nessa escala explicativa é, sem dúvida, a palavra que é dita pela própria boca dos estrangeiros, que já carrega em si parte da matriz cultural: *Trabalho!!!*Essa resposta foi a mais difundida pelos imigrantes senegaleses, que chegaram a Caxias do Sul. Mas de fato o que significa a palavra *trabalho* através do *olhar* do próprio estrangeiro? Ou seja, ao invés de simplesmente descrever o que se percebeu e observou no meu olhar (mesmo), passa-se ao olhar do próprio

⁶⁸O objetivo desse trabalho não é explorar demasiadamente as questões envolvidas ao trabalho no contexto das migrações, contudo, servir-se desses parâmetros laborais para evidenciar algumas perspectivas envolvidas à pessoa do imigrante.

estrangeiro. Não há dúvida que a palavra trabalho refere-se à dimensão do trabalho enquanto tal, na motivação a um serviço remunerado, do qual se pode tirar o próprio sustento para sua vida, e não somente a sua, mas a de seus amigos e da família que ficou na terra de origem. Pergunto-me e pergunto a você também que está lendo este escrito: mas há algo que está por detrás de tudo isso? Mas o que seria? Talvez essa seja a indagação primeira que se tentará esmiuçar, se for possível, é claro.

Com esse objetivo, observe-se o dito de Levi-Strauss,

Para compreender convenientemente um fato social, é preciso aprendê-lo totalmente, isto é, de fora, como uma coisa, mas como uma coisa da qual, entretanto, é parte integrante a apreensão subjetiva (consciente e inconsciente) que conseguimos se, inelutavelmente homens, vivêssemos o fato como indígena em vez de observá-lo como etnógrafo. (apud, Wach, 1990, p.5).

A citação aqui exposta talvez auxilie a se chegar um pouco mais perto da compreensãoda *indagação primeira* (relembrando a dimensão do trabalho). Não há dúvida de que agora se está mergulhando nos dizeres da ciência antropológica. Na relação entre o eu e o outro e no “Olhar o ‘outro’ é ver a si mesmo, não uma imagem refletida, mas uma imagem que, por ser diferente, acaba por nos revelar aspectos nossos que até então não havíamos percebido” (SANTOS, 2010, p.53). Nessa passagem, Santos sugere que a figura do outro é ver a si próprio, não como se nos olhássemos no espelho, mas se víssemos no outro parte de nós. Será esse o caminho que vamos ou podemos percorrer? A antropologia⁶⁹ pode nos oferecer uma leitura sob olhar *do fato social* (herança de Durkheim), que reflete elementos culturais no ser de determinado povo. Veja como o próprio Durkheim se refere e define o fato social. Diz ele:

⁶⁹ Segundo Damatta: “Sabemos que nossa disciplina (antropologia) tem pelo menos três esferas de interesse claramente definidas e distintas. Uma delas é o estudo do homem enquanto ser biológico, dotado de um aparato físico e uma carga genética, com um percurso evolutivo definido e relações específicas com outras ordens e espécies de seres vivos. Esse domínio ou campo da chamada Antropologia Biológica, outrora confinada como Antropologia física, as famosas medições de crânios e esqueletos, muitas vezes no afã de estabelecer sinais diacríticos que pudessem servir como diferenciadores das ‘raças’ humanas” (1981, p. 28). Prosegue Damatta: “A segunda esfera de trabalho da Antropologia Geral diz respeito ao estudo do homem no tempo, através dos monumentos, restos de moradas, documentos, armas, obras de arte e realizações técnicas que foi deixando no seu caminho enquanto civilizações davam lugar a outras no curso da História” (1981, p. 28). Finaliza o mesmo declarando que: “Agora que desejo definir a terceira esfera do conhecimento antropológico, preciso conceituar melhor esses mecanismos projetivos que permitem atualizar valores sociais. Tradicionalmente eles têm sido chamados de *cultura* e é deles que precisamos falar quando pretendemos localizar o campo da Antropologia Social, Cultural ou Etnologia. [...] A esfera da Antropologia Cultural (ou Social) é, assim, o plano complexo segundo o qual a *cultura* (e o seu irmão gêmeo a *sociedade*) não é somente uma resposta específica a certos desafios; resposta que somente o Homem foi capaz de articular. [...] (Não devemos se embasar nesse modelo instrumentalista, mas que) a *cultura* e a consciência que a visão sociologia nela contida deve implicar situa o homem muito mais do que uma animal que inventa objetos, chamando atenção para o fato crítico de que ele é um animal capaz de pensar o seu próprio pensamento” (1981, p. 32).

maneiras de agir, pensar e sentir exteriores ao indivíduo, e dotadas de um papel coercivo em virtude do qual se lhe impõe. Por conseguinte, não poderiam ser confundidos com fenômenos orgânicos, visto consistirem em representações e ações, nem com os fenômenos psíquicos, por estes só existirem na consciência dos indivíduos, e devido a ela. Constituem, pois, uma espécie nova de fatos, aos quais deve atribuir-se e reservar-se a qualificação de *sociais* (1983, p.88).

Eis algumas indicações que nos auxiliam a pensar o *fato social* frente à moldura da diáspora senegalesa. Fatos que representam uma postura de ser do corpo social dos próprios indivíduos que compõem essa comunidade. Nessa linha antropológica, o etnógrafo⁷⁰ é aquele que não somente observa de fora, mas vive o interno e o externo em seu próprio movimento. Quando houve oportunidade de falar com um desses estrangeiros, fez-se contato com uma nova cultura, com uma nova língua, com novos costumes. O que se quer dizer é que a antropologia, em seu estudo do *homem*, possibilita pensar novos horizontes. E muito do que se apreende, ou se está apreendendo, vem da relação estabelecida entre eu e o próximo.

Um relato pessoal. Tive a bela oportunidade de participar, no ano de 2013, da pesquisa *Migrações Internacionais: O caso dos senegaleses no Sul do Brasil*, orientado pela professora Vânia Beatriz Merlotti Herédia. Experiência essa que me auxiliou a compreender melhor a face teórica do conhecimento, pois mostrou sua importância na vivência de cada dia no aporte prático, ambas (teoria e a prática) me auxiliavam e ajudavam nesse intento. A pergunta inicial dessa segunda parte a saber: *Quem é aquele que está por se aproximar de mim e que fala uma língua estranha?* Foi e é a minha experiência nesse contato que tive com os imigrantes senegaleses, mas não somente com eles, tive a oportunidade de conviver com ganeses no Centro de Apoio ao Migrante e no ginásio de Esportes do Seminário Nossa Senhora Aparecida. Dessas experiências, brotou o intuito de me aproximar, dos quais muitos são ignorados e desprezados por serem diferentes no modo de ser e de falar.

O dito antropológico possibilitou-me andar e compreender mais de perto a realidade que me era apresentada a cada dia. Porém uma ferramenta bastante útil me acompanhou e me acompanha, dia após dia, a filosofia, em específico a alteridade ou mesmo a filosofia da hospitalidade.

Aquele que se aproximava de mim era o diferente, um estranho, o forasteiro do qual pouco ou nada eu sabia a seu respeito. *Aquele* que eu ouvia falar sobre, mas não

sabia se tudo aquilo que eu havia pré-concebido era verdade, ou não. Ou seja, havia algo dentro de mim que me dizia quem era aquele que estava se aproximando de mim; mas que, ao mesmo tempo no mesmo instante, sobre ele eu nada sabia. Nada sabia, pois a desconstrução ali agia de forma silenciosa e eficaz em meus pensamentos como também em meus sentimentos. Aqui recorro ao dizer incisivo de Franz Boas, em *Antropologia Cultural*, quando escreve que:

Frequentemente me pergunto que vantagens nossa ‘boa sociedade’ possui sobre aquela dos ‘selvagens’ e descubro, quanto mais vejo de seus costumes que não temos o direito de olhá-los de cima para baixo. Onde, em nosso povo, poder-se-ia encontrar hospitalidade tão verdadeira quanto aqui? (2004, p. 23).

Essa passagem, do antropólogo Franz Boas, muito diz, quando escreve que *não temos o direito de olhá-los de cima para baixo*. Ou seja, num tom de superioridade. Isso muito acontece com aqueles que não compreendem mais de perto a diáspora senegalesa utilizam-se expressões como: a) eles vieram aqui para roubar nossos trabalhos!; b) a culpa da crise vem deles?; c) Por que vieram para cá, não podiam ter escolhido para outro país? Expressões como essas demonstram a matriz preconceituosa, xenofóbica e a visão etnocêntrica⁷¹ de uma parte expressiva da população. Refletindo mais radicalmente essa dimensão *mascarativa* do posicionamento etnocêntrico, encontramos no rosto do estrangeiro (se é possível falar nesses termos) a impressão dos úteis e invasores⁷² ao mesmo tempo. Útil e também toleráveis na medida em que se tornam *amortizadores da economia globalizada*, uma vez que eles não auxiliam nessa demanda, tornam-se invasores, um peso a toda a sociedade.

Pois bem, a dimensão prática em campo nas conversas com os imigrantes senegaleses, oportunizaram-me clarificar ainda mais o pensamento filosófico sobre o prisma da alteridade. Creio que a crítica levinasiana frente à filosofia ocidental ficou mais clara em relação ao domínio do eu frente ao outro. E, ao mesmo tempo, a especificar mais de perto o método antropológico com as contribuições de Roberto da Damatta, que ensina que “antropologia é realizar essa transformação do familiar em exótico, e do

⁷¹ Nessa argumentação, auxilia-nos Rafael José dos Santos, quando escreve que: “Uma dificuldade enfrentada pela Antropologia - e pelos antropólogos em campo – diz respeito a algo expresso pela palavra *etnocentrismo*. Em princípio ele consiste em uma postura na qual tomamos a nossa sociedade e a nossa cultura, nossos valores, práticas e crenças, como medida para julgar valores, práticas, crenças, enfim, tudo que constitui culturas diferentes da nossa. Centrados em nossa *etnia*. O etnocentrismo traz dificuldades metodológicas e problemas políticos. Em termos metodológicos as nossas próprias referências culturais atrapalham a compreensão de outras realidades. Isso acontece porque fomos criados, educados, socializados de uma tal maneira que interiorizamos valores, normas, posturas e até ‘formas de sentir, pensar e agir’ [...]” (2010, p. 34-35).

⁷² Termo retirado do livro Ambrosini.

exótico ao familiar” (1981, p. 14). Elementos esses que podem aproximar a antropologia na alçada também da filosofia. Mas da mesma forma não se pode negar e a diferença proeminente da Antropologia face à Filosofia; mais do que seus métodos, as próprias linhas de abordagem. Quando falo em linhas de abordagem, refiro-me especificamente à filosofia da alteridade de Emmanuel Levinas, na qual, segundo ele, a relação entre o eu e o outro se manifesta na assimetria, na relação entre *desiguais*. Isto é, outrem é *absolutamente outro*. Não tem medida comparativa referente a mim, nossa relação estabelece-se na verticalidade, segundo a filosofia da alteridade. Na antropologia, o que encontramos é aquilo a que me referi anteriormente, no dizer de Santos: “*Olhar o ‘outro’ é ver a si mesmo, não uma imagem refletida, mas uma imagem que, por ser diferente, acaba por nos revelar aspectos nossos que até então não havíamos percebido.*” Ou, ainda, nas palavras de Damatta (1981, p. 14): “o próprio intelecto nos fará enxergar nossa humanidade no ‘outro’; e o ‘outro’ de nós mesmos”.

O que se pode observar nessas duas abordagens é que a antropologia se estabelece na relação simétrica, entre iguais, mas com suas diferenças culturais e sociais. Levinas, contrariamente a essa leitura, apontaria que o ‘outro não é nós mesmos’, mas outrem é o próximo, isto é, *o absolutamente outro*. Isso nos oportuniza refletir sobre os modos de se pensar a questão do estrangeiro, daquele que chega. Como alguém que chega, no qual eu encontro algo que não havia reparado em mim, na linguagem da antropologia social. Ou, mesmo na relação com o Outro, observo o próprio infinito como vestígio de Deus, em seu rosto interpelante.

Eis aqui algumas breves palavras a respeito do *drama dos estrangeiros, na trama da urgência da hospitalidade*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEM, Georgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGOSTINHO, Aurélio. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984.

BÍBLIA. *Português. A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

ALVEZ, Marcelo. O Humano em Homero. *Revista Archai*, Santa Catarina, n.8, p. 39-46, jan.-jun. 2012.

AMBROSINI, M: *Utiliinvasori. L'inserimento degli immigrati nel mercato del lavoro italiano*. Milano: Franco Angeli, 1999.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. Conselhos antigos para problemas contemporâneos: revisitando o Tratado da Tolerância (1763) de Voltaire e a Carta acerca da Tolerância de John Locke. *Revista PUCSP*, São Paulo. Disponível em: https://www.fespsp.org.br/seminario2013/artigos/IIseminarioPesquisa_PatricioAraujo.pdf. Acesso em: 20 ago. 2018.

BAPTISTA, Isabel, AZEVEDO, Joaquim. Educação e Hospitalidade, Interpelações de Pedagogia Social. In: SANTOS, Maria Capellano, BAPTISTA, Isabel. *Laços Sociais: por uma epistemologia da hospitalidade*. Caxias do Sul: EDUCS, 2014. p.143-148.

BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. *Hospitalidade*. São Paulo: Aleph, 2004.

CARBONARA, Vanderlei. *Educação, Ética e Diálogo Desde Levinas e Gadamer*. 2013, p. 172. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

CORSO, Marcos Dal. A emergência de uma humanidade atravessada pela hospitalidade. São Leopoldo: *Revista Instituto Humanitas da Unisinos*, n.499, ano XVI, p. 44-49, 2016.

COSTA, Márcio Luis. *Levinas: uma introdução*. Tradução de J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000.

CASTOR, Ruiz. B. Emanuel Levinas, Alteridade & Alteridades- questão da modernidade & modernidade em questão. In: FABRI, Marcelo (Org.) Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 117,148.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando: Uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes, 1981.

DEBASTIANI, Marcelo. *O Sentido do Humano Como Responsabilidade Pelo Outro no Pensamento de Levinas*. 2008 pg. 93. Dissertação Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

DERRIDA, Jacques. *Adeus Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

_____. *Violencia y Metafisica Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas*. Barcelona: Anthropos, 1989. p. 107-210.

DESCARTES, René. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DURKHEIM, Émile. As regras do método sociológico. In: DURKHEIM, Émile. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os pensadores.

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

_____. *Entre Hospes e Hostis: Hospitalidade como Resposta ao Estrangeiro*. Santa Maria, *Revista Thaumazein*, ano V, n. 12, Dez/2013, p. 104-116.

_____. *Levinas: Mito-logos e a possibilidade de um sentido ético*. *Revista Veritas*, v.44, n. 2, 1999. p. 285-296.

_____. *Da mônada ao social: A intersubjetividade segundo Levinas*. São Leopoldo: Unisinos, 2012.p. 3-21.

FARIAS, André Brayner de. *Para além da essência racionalidade ética e subjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas*. 2006. p. 309. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre 2006 (a).

_____. *Infinito e Tempo: A Filosofia da idéia de Infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas*. Porto Alegre: *Revista Veritas*, v.51, n. 2, Junho, 2006, 7-16. (b).

_____. *Por que a responsabilidade?* Caxias do Sul, *Revista Conjectura*, v. 17, n.1, 2012.p. 187-198.

_____. *Poética da Substituição*. Belo Horizonte, *Revista Síntese*, v.43, n.136, mai.-ago., 2016.p. 227-238.

_____. *Filosofia da hospitalidade uma futura ética do Estrangeiro*. In: SANTOS, Maria Capellano; BAPTISTA, Isabel. *Laços Sociais: por uma epistemologia da hospitalidade*. Caxias do Sul: EDUCS, 2014. p. 115-126.

_____. *Poéticas da Hospitalidade. Ensaios para uma filosofia do acolhimento*. Porto Alegre: Zouk, 2018.

GRASSI, Marie Claire. Transpor a soleira. In: MONTANDON, Alain. *O Livro da Hospitalidade: Acolhida do Estrangeiro na História das Culturas*. São Paulo: Senac, 2011.

HOMERO, *Odisséia*. Tradução de Ítalo Calvino. Rio de Janeiro: Edições 34, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa(Portugal): Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

_____. *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Entre Nós: Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

_____. *Transcendência e inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1984.

_____. *Ética e Infinito*. Lisboa (Portugal): Edições 70, 1982.

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. Ética e alteridade: a educação como sabedoria para a paz. In: EVERALDO, Cescon; NODARI, Paulo César (Org.). *Filosofia e ética e educação: por uma cultura da paz*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 73-115.

KAWAUCHE, Tomaz. Tolerância e intolerância em Rousseau. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.) *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 125 -166.

KUIAVA, Evaldo A. Consciência Transcendental e Transcendência Ética. In: SOUZA, Ricardo Timm (Org.). *Éticas em Diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo questões e interfases*. Porto Alegre: EDIPUCR, 2003. p.65-78.

KUIAVA, Evaldo A. Ética da alteridade. In: TORRES, João Carlos Brum(Org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis, Rj: Vozes; Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDS, 2014, p. 324- 341.

LOBO, Rafael Haddock. *Da existência ao infinito: Ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC, RJ; São Paulo: Loyola, 2006.

LOCKE, John. *Cartas sobre Tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004.

_____. *Carta acerca da tolerância*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os pensadores.

LUIZ Síveres; MELO, Paulo Giovanni Rodrigues de. A pedagogia da hospitalidade a partir da filosofia da alteridade em Lévinas. *Revista Conjectura*, v. 17, n. 3, 2012. p. 34-48.

MECA, Diego Sanchez. Del egoísmo a la hospitalidad: Lévinas o la intempestividad de un pensador judío. *Revista Signa*, Espanha, n. 6, 1996. p.61-81

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

MIRANDA, José Valdinei A. *Infinito e Alteridade em Levinas*. Santa Maria: UFSM. [s.d].

NODARI, Francesca. *Il Pensiero Incarnato In Emmanuel Levinas*. 2010, pg. 267. Tesis Dottorato Filosofia: Università Degli Studi Di Trieste, Trieste (Itália), 2010.

NODARI, Paulo César. Liberdade e proximidade em Levinas. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 2, 2006.p. 89-96.

_____. *Sobre ética: Aristóteles, Kant, Lévinas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2010.

_____. *A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant*. Caxias do Sul: EDUCS, 2009.

PARIS, Alessandro. *Trauma, Passione, Sostituzione Il Pensiero di Emmanuel Levinas, dall Esperienza della Sofferenza Al lá Soggettività Etica*. 2012. p. 310 .Tesis Dottorato philosophia. Università Degli Studi di Macerata, Paris, 2012.

PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. Husserl, Heidegger e Levinas - da (im)possibilidade da (inter)subjetividade. Porto Alegre. *Revista Veritas*. v. 44, n. 2, junho, 1999, p. 327-352.

_____. Notas para compreender Levinas. In: FABRI, Marcelo (Org.) Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 273-292.

_____. *Levinas: A reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: DIPUCRS, 2002.

PEREIRA, Gustavo de Lima. *Democracia em Desconstrução: Da Tolerância à Hospitalidade no pensamento de Jacques Derrida*. Florianópolis: Empório Direito, 2017.

PLATÓN, A. *O Sofista*. Tradução de Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos e Néstor Luis Cordeiro. Madri: Editorial Gredos, 1988.

PINHEIRO, Maria Helena Mano. *Subjetividade Plural: trajectos do sofrimento em Emmanuel Lévinas*. Porto, Portugal: Campos das Letras, 2001.

PIVATTO, Pergentino S. A Ética de Lévinas e o Sentido do Humano: Crítica à Ética Ocidental e seus pressupostos. Porto Alegre: *Revista Veritas*, v. 37, n. 147, setembro de 1992, p. 325- 363.

_____. Ser moral ou não ser humano. Porto Alegre: *Revista Veritas*, v. 44, n. 2, jun, 1999.p. 353-368.

_____. Responsabilidade e Justiça em Levinas. Porto Alegre: *Revista Veritas*, V.46, n.2, Junho, 2001, p.217- 230.

_____. A questão da subjetividade nas filosofias do diálogo – o exemplo de Levinas. Poro Alegre, *Revista Veritas*, v. 48, n. 2, Junho, 2003, p.187-196.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: Ensaio e Entrevista*. Tradução de J. Guinsburg, Marcio Honorio de Godoy, Tiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007.

QUINTÁS, Alfonso López. *A tolerância e a manipulação*. São Paulo: Realizações, 2018.

RODRIGUES, Jéferson Ferreira. *Alarga o Espaço da tua tenda: uma abordagem teológica da hospitalidade inter-religiosa*. 2015, pg. 96. Dissertação Mestrado em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2015.

RODRIGUES, Tiegüe Viera. *A Categoria de Alteridade: uma análise da obra Totalidade e Infinito*. 2007, pg. 106. Dissertação Mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2007. .

RODRIGUES, Ubiritane de Moraes. Do diálogo ao dizer: linguagem e subjetividade ética em Emmanuel Levinas. *Trilhas Filosóficas: Maranhão*, Ano IV, número 2, jul.-dez. 2011, p. 61-74.

ROUSSEAU, Jean Jacques. Carta de Rousseau a Voltaire Sobre a Providência. (18 de agosto de 1756). In: MENEZES, Edmilson (Org.). *História e providência: Bossuet, Vico e Rousseau*. Ilhéus/Bahia: Editus, 2006.

SANTOS, Luciano Costa. *O sujeito é de Sangue e Carne: A sensibilidade como Paradigma Ético em Emmanuel Levinas*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2007.

SANTOS, Rafael José dos. *Antropologia para quem não vai ser antropólogo*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2010.

SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Editora da Universidade São Paulo, 1998.

SAYÃO, Sandro Cozza. Sobre a excelência do humano: Questões sobre a ética e sentido em Totalidade e infinito e Humanismo de outro homem de Emmanuel Lévinas. In: SUSIN, Luis Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs.). *Ética em diálogo: Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 43-63.

SILVA, Saulo Henrique Souza. *Exterioridade do Político e a Interioridade da Fé: os fundamentos da tolerância em John Locke*. (Dissertação de Mestrado) Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2008.

SOUZA, Ricardo Timm. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica a filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

_____. Justiça, Liberdade e Alteridade Ética: sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas. *Revista Veritas*, V. 46, n.2, 2001, p. 265-274.

SOUZA, Ricardo Timm. *Levinas*. In: PECORARO, Rossano (Org). *Os filósofos clássicos da filosofia*. v.III: De Ortega y Gasset a Vattino. Petrópolis: Vozes, 2009, pp. 126-146.

_____. Da Tolerância à hospitalidade. Esboço de uma metamorfose ético política. *Revista Comunicações ISER*, Rio de Janeiro: 2012, p. 9-15.

_____. *Sentido e alteridade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *Ética como Fundamento II: Pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul, EDUCS, 2016.

SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. Caminhos e Descaminhos do Desejo nos textos de Emmanuel Levinas e de René Girard. In: SUSIN, Luis Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs.). *Ética em diálogo: Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 43-63.

_____. Pensar e instaurar a paz – o pensamento de Rosenzweig e Levinasiano núcleo nos acontecimentos do século XX. In: SOUZA, Ricardo Timm de (Org.). *Ética em diálogo: Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 223-250.

VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VOLTAIRE, F.M.A. *Tratado Sobre a Tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WACH, Joachim. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.

ZEVALLLOS, Verónica Gomezjurado. *Ética do Impossível: um estudo da justiça a partir de Derrida e Levinas*. 2014. pg. 144. Tese de Doutorado em Filosofia. Universidade Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2014.

OBRAS CONSULTADAS

COMANDULI, Sandra Patricia Eder. *Ética da Hospitalidade no acolhimento do Outro*. 2016, pg 104. Dissertação Mestrado. Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2016.

DERRIDA, JACQUES *Papel-máquina*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

_____. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____. *Políticas de la amistad Jacques Derrida seguido de El oído de Heidegger*. Madri: Trotta, 1994.

_____. *A Farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1972.

DIAS, Luiz Fernando Pires. *Deus e a questão do Mal na Filosofia de Emmanuel Lévinas*. 2011, pg. 134. Dissertação Mestrado. Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

FRANCISCO, Papa. *Laudato Si*. São Paulo: Paulus, 2015.

HABERMAS, Jürgen. *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, Emmanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Barcarolla; Discurso editorial, 2009.

OLIVEIRA, Juliano de Almeida. *Levinas fenomenólogo? Investigações a partir do conceito de intencionalidade da consciência*. 2010, pg. 95. Dissertação Mestrado em Filosofia. Pontifícia Católica de São Paulo. São Paulo, 2010.

REZENDE, Antonio. *Curso de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

TUGENDHAT, Ernest. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 1997.