

O HUMANISMO COMO RESPOSTA ÉTICA AO OUTRO HOMEM EM EMMANUEL LEVINAS

L'HUMANISME COMME RÉPONDRE ÉTHIQUE À L'AUTRE HOMME CHEZ EMMANUEL LEVINAS

Fabiano Victor Campos*
Luiz Fernando Dias**

RESUMO

Este artigo visa estabelecer o estatuto do humanismo no pensamento de Emmanuel Levinas, um pensador com uma aguçada perspectiva humanista, porém não aos moldes tradicionais. Abordaremos a crítica que Levinas endereça ao humanismo clássico, pois este não é suficientemente humano e em cujo nome foram cometidas as maiores atrocidades, e também ao anti-humanismo, no qual o filósofo franco-lituano, de modo dialético, ainda encontra algum elemento positivo. Levinas se esforça para estabelecer uma outra significação ao humanismo, que, na sua concepção, não está fundamentada no Eu e na sua consciência, conforme entendimento prevalente na tradição filosófica ocidental, mas em uma subjetividade ética, que já nasce afetada e inspirada pelo encontro com o outro homem, cujo rosto, em sua total nudez, determina um apelo à responsabilidade incondicional por ele. Portanto, a relação ética é o pressuposto basilar do humanismo do outro homem.

PALAVRAS-CHAVE: ética; estruturalismo; humanismo; Levinas; ontologia.

RÉSUMÉ

Cet article vise à établir le statut de l'humanisme dans la pensée d'Emmanuel Levinas, penseur ayant une forte perspective humaniste, toutefois bien différente de la perspective traditionnelle. Nous aborderons la critique que Levinas adresse à l'humanisme classique, dans la mesure où il n'est pas assez humain et au nom duquel ont été commises les plus grandes atrocités, ainsi qu'à l'anti-humanisme auquel, dialectiquement parlant, le philosophe franco-lituanien attribue encore quelque élément positif. Levinas s'efforce de donner un autre sens à l'humanisme, qui, dans sa conception, n'est pas fondé sur le Moi et sa conscience, comme cela prévaut dans la tradition philosophique occidentale, mais sur une subjectivité éthique qui est, dès le départ, affectée et inspirée par la rencontre avec autrui, dont le visage, dans sa pleine nudité, appelle à la responsabilité inconditionnelle. Par conséquent, la relation éthique est le postulat de base de l'humanisme de l'autre homme.

MOTS-CLÉS: éthique; structuralisme; humanisme; Levinas; ontologie.

* Doutor e mestre em Ciências da Religião, com concentração em Filosofia da Religião, pela UFJF. Possui especialização em Temas Filosóficos pela UFMG e graduação em Filosofia pela PUC Minas. Atualmente, é professor Adjunto do PPGCR PUC Minas. E-mail: fvocampos@hotmail.com.

** Doutorando(a) em Ciências da Religião (Bolsista Capes) pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), Belo Horizonte – MG, Brasil. E-mail: l.ferna2805@gmail.com.

INTRODUÇÃO

A tradição humanista deita raízes no século XII, época do florescimento das escolas urbanas e fixa-se definitivamente no século XV, nas Academias eruditas da Renascença italiana. Tendo o seu espírito e a sua ideia atingidos a plena maturação nos séculos XV e XVI por meio de figuras emblemáticas¹ – sejam lembrados, aqui, os nomes de Marsílio Ficino, Pico della Mirandola, Erasmo de Rotterdan, Thomas Morus, dentre outros –, o humanismo passa a ser disseminado nos demais países da Europa – que, grosso modo, apresenta uma nova concepção do homem e de seu lugar no mundo, ao se afastar das concepções da era medieval por meio de um retorno à antiguidade clássica grega e latina, berço da cultura ocidental (VAZ, 2001, p. 159-161). Tal perspectiva abre espaço à modernidade e aos movimentos culturais e filosóficos subsequentes, que a ampliaram e a aprofundaram. Alguns ideais forjados no âmago do pensamento humanista, como a liberdade, a tolerância, a descentralização do conhecimento e a igualdade, dentre outros, apresentam decisiva importância no processo civilizatório ocidental.

No entanto, os terríveis acontecimentos do século XX² suscitaram uma desconfiança em relação a uma certa concepção do homem e conduziram à indeclinável tarefa de repensar as estruturas últimas do humano (LEVINAS, 2010, p. 420). Segundo Levinas, o humanismo ocidental não logrou assumir até o fim as suas próprias exigências e impedir, assim, a história humana de soçobrar em catástrofes e de suscitar a crítica anti-humanista³. Recusando-se, pois, a considerar o discurso anti-humanista como mera expressão da busca por uma cientificidade superior e concebendo-o, antes, como a denúncia da “ineficácia da ação humana” para impedir esses inumanos acontecimentos, Levinas (1972, p. 79, tradução nossa) o reconduz, quanto à sua gênese, ao próprio fracasso do humanismo.

A partir de então, o que se observa é que “a deficiência humana” perde a “sua aparência de exceção e adquire, no nosso tempo, uma nova significação *pela consciência que temos dessa deficiência*” (LEVINAS, 1986, p. 84-85, tradução nossa, grifos do autor). Teríamos sido conduzidos, pelo próprio movimento anti-humanista e pelo caráter inumano dos acontecimentos que deram origem ao seu gesto crítico para com o humanismo, à

¹ Não constitui o propósito deste trabalho retratar a trajetória histórica do termo “humanismo”. Para tal, convém consultar os textos de Renucci (1953), Chenu (1957), Gilson (1983) e Vignaux (2004, p. 97-110).

² Sobre os acontecimentos arrolados pelo autor lituano-francês, ver notícia em Levinas (2010, p. 418).

³ É o que se pode ler nos próprios questionamentos levantados por Levinas (2010, p. 414) acerca do fracasso do discurso humanista.

percepção da necessidade de romper com “a precariedade do conceito homem” (LEVINAS, 1972, p. 79, tradução nossa), ou seja, com um certo pensamento do humano ora entendido como eu livre, alfa e ômega de si próprio, ora concebido “[...] a partir da ontologia como liberdade, como vontade de potência ou como assumindo na sua totalidade e na sua finitude a essência do ser”. (LEVINAS, 1986, p. 83, tradução nossa).

Mas o próprio discurso levinasiano não é anti-humanista. Se por um lado, e por causa da dialeticidade de seu modo de pensar, Levinas é capaz de auferir benefícios da crítica propugnada pelo anti-humanismo, identificando os aspectos positivos desse movimento de pensamento, por outro lado, não hesita em lhe dirigir uma crítica contundente, reclamando que o tema do humanismo seja revisitado e reproposto, porém, não à maneira como fora pensado pela tradição.

Este trabalho visa elucidar essa nova compreensão do humanismo propugnada por Levinas. Busca mostrar que o humanismo proposto por esse filósofo não se reduz a uma ideia abstrata ou a uma mera especulação racional sobre o sentido do humano. Antes, a sua significação é situada na própria relação entre a subjetividade e o outro humano, relação essa a que Levinas nomeia de ética, entendendo esta palavra de modo diferente das tradicionais concepções forjadas pela reflexão filosófica ocidental.

Com vistas a atingirmos o nosso propósito, buscaremos, num primeiro momento, contextualizar o pensamento do autor em relação à questão do humanismo e à crítica anti-humanista. Tal gesto será realizado a partir de uma análise da constelação histórica e teórica da obra *Humanismo do outro homem* [*Humanisme de l'autre homme*], obra que Levinas consagrou ao próprio tema precípua deste trabalho, relacionando-a com outros escritos levinasianos que abarcam o mesmo assunto, bem como com autores aos quais ele alude nessa empreitada de pensar “*outramente*” [*autrement*] – adotando-se, aqui, um neologismo, haja vista a centralidade que o outro humano adquire no pensamento levinasiano e em cuja órbita navegarão todas as demais questões e temáticas –, tais como Nietzsche, Heidegger e Merleau-Ponty. Tal análise nos situará em relação ao pensamento humanista do autor e nos levará a perceber que o problema do humano se encontra aí relacionado à questão do sentido, desde então desarraigada da primazia ontológica e assentada na ética entendida como relação de responsabilidade para com outrem.

O nexos, estabelecido por Levinas, entre o tema do humanismo e o redimensionamento do problema do sentido a partir da ética será elucidado, por sua vez, a partir de uma análise da crítica que esse autor endereça tanto ao próprio discurso anti-humanista. Pretende-se mostrar

que tanto Heidegger quanto as chamadas ciências humanas são enfeixados sob uma mesma chave hermenêutica mediante a qual o autor lituano-francês interpreta o pensamento ocidental na sua totalidade e de cuja influência procurará um caminho de “evasão” (LEVINAS, 1982a) desde os seus primeiros escritos.

Por fim, buscar-se-á evidenciar o que, segundo Levinas, o gesto crítico do anti-humanismo acarreta de positivo em relação ao chamado “humanismo clássico” (LEVINAS, 1972, p. 9, tradução nossa) e de que modo, partindo das premissas desse discurso e levando-as às últimas consequências, mas também submetendo-o a uma crítica ética, o filósofo em questão situa na responsabilidade para com o outro humano o verdadeiro *locus* de sentido do “humanismo”.

1 A CONSTELAÇÃO HISTÓRICO-TEÓRICA DA OBRA *HUMANISMO DO OUTRO HOMEM*

A reflexão sobre o sentido do humano perpassa por toda a obra de Levinas (CHALIER, 1993). De fato, esse filósofo sempre se questionou a respeito da problemática em torno da subjetividade na sua relação com a alteridade. Nessa perspectiva, desde cedo não faltaram reflexões sobre a questão do humanismo, a ponto de se poder encontrar afirmações explícitas sobre esse assunto na maioria dos livros posteriores a *Totalidade e infinito* [*Totalité et infini*], publicada em 1961, tais como *Difícil liberdade* [*Difficile liberté*], de 1963; *Humanismo do outro homem* [*L’humanisme de l’autre homme*], de 1972; *De outro modo que ser ou além da essência* [*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*], de 1974; *Nomes próprios* [*Noms propres*], de 1976; *Fora do sujeito* [*Hors sujet*], de 1987; *Entre nós* [*Entre nous*], de 1991; e *Os imprevistos da história* [*Les imprévus de l’histoire*], de 1994. Mas é na obra cujo título enfeixa a própria concepção levinasiana do humanismo que esse tema é melhor sistematizado e refletido. E é por essa razão que julgamos dever partir da análise desse livro, relacionando a questão do humanismo, tal como ela aí é delineada, com as outras ocorrências esparsas, porém constantes, no conjunto da obra levinasiana.

O livro *Humanismo do outro homem* [*L’humanisme de l’autre homme*] foi publicado após um momento de intensa contestação do humanismo na França, no decênio de 1960 a 1970⁴. Basta citar alguns marcos do que foi designado como “o anti-humanismo teórico”.

⁴ Mesmo no solo francês, a crítica ao humanismo já deitava raízes em tempos ainda mais longínquos. Basta lembrar, por exemplo, que já nas suas duas primeiras obras, *A estrutura do comportamento* [*La structure du*

Este, por sua vez, desenvolveu-se desde *O pensamento selvagem* [*La pensée sauvage*] de Lévi-Strauss, publicado em 1962, no qual o autor declarava que “[...] o objetivo último das ciências do homem não é constituir o homem, mas dissolvê-lo” (LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 326). *As palavras e as coisas* [*Les mots et les choses*], de Foucault (1966, p. 391), datado de 1966, não hesitava em retomar, nas suas últimas páginas, essa acusação de Lévi-Strauss, anunciando a “morte do homem”, ou seja, a sua decomposição no espaço do saber por causa da presença de um implícito epistemológico a agir nas ciências humanas e que operava uma redução objetivante, a saber, uma construção empírico-formal da realidade humana e de suas obras culturais. Mas o discurso anti-humanista também passava pelas reflexões de um Louis Althusser que, em *A favor de Marx* [*Pour Marx*], de 1965, e distinguindo o acento que a teoria marxista teimava em atribuir à práxis, opunha a uma certa ideia de “anti-humanismo teórico” a noção de um “humanismo prático” ou “humanismo real”, retomando uma expressão de J. Semprun (ALTHUSSER, 2005, p. 225-258). A crítica ao humanismo alcançava, enfim, uma de suas definitivas expressões em um artigo de Derrida (1972, p. 129-164), *Os fins do homem* [*Les fins de l’homme*], texto concluído em 12 de maio de 1968 e posteriormente recolhido na obra *Margens da filosofia* [*Marges de La philosophie*], de 1972, mesmo ano em que aparece *Humanismo do outro homem* [*Humanisme de l’autre homme*], de Levinas.

O livro *Humanismo do outro homem* [*L’humanisme de l’autre homme*] enfeixa textos que assinalam, segundo o próprio autor, “[...] as etapas de uma ‘consideração inatural’ que o termo humanismo não desperta ainda ou não desperta mais” (LEVINAS, 1972, p. 7, tradução nossa). Colhendo a expressão “consideração inatural” do *corpus philosophicus* de Nietzsche, figura tutelar de uma das vertentes do anti-humanismo contemporâneo, Levinas imediatamente sublinha, no entanto, que o “inatural” no qual ele situa o seu discurso “[...] não deve ser confundido com uma desatenção qualquer em relação às opiniões dominantes de nosso tempo, defendidas com tanto brilho e maestria.” (LEVINAS, 1972, p. 7, tradução nossa). Trata-se, pois, de uma fórmula na qual ressoa uma certa ironia na própria homenagem dirigida às “opiniões dominantes”, brilhantes e magistras de seu tempo. Teria o discurso anti-

comportement], de 1942, e *Fenomenologia da percepção* [*Phénoménologie de la perception*], de 1945, Merleau-Ponty (1942; 1945) já atribuía um lugar precípuo à crítica do humanismo aos moldes da filosofia da consciência inaugurada por Descartes que se estendeu até o idealismo transcendental de Kant e Husserl. Todavia, como não constitui o propósito deste trabalho elaborar uma análise da trajetória histórica da crítica anti-humanista, este texto circunscreverá a sua reflexão à década imediatamente anterior à publicação da obra levinasiana *Humanismo do outro homem* [*Humanisme de l’autre homme*], evocando apenas alguns nomes que compõem a variada constelação dos prógonos que marcaram a todo esse processo.

humanista relegado às sombras do esquecimento a possibilidade de pensar o sentido do humano? Restaria ao homem apenas a sorte de inventar o homem novo, o Além-do-homem [*Übermensch*], conforme reza o ateísmo nietzschiano? Levinas recusa restringir o seu pensamento a esse tipo de suspeita. Antes, busca entender o fim da metafísica como o próprio reverso da crise do humanismo.

Ora, é sabido que a filosofia de Nietzsche identifica o homem moderno como o causador da morte de Deus. Nas palavras pronunciadas pelo “homem desvairado”, Deus está morto e fomos nós que o matamos e o enterramos nas nossas igrejas, estes túmulos e mausoléus divinos. E é à “tirania” desse “último grito” – *Gottistot* –, proclamado no parágrafo 125 do terceiro livro de *A gaia ciência* [*Die fröhliche Wissenschaft*] (NIETZSCHE, 2001, p. 147-148), publicada em 1882, e reverberado com afinco nas páginas de *Assim falou Zaratustra* [*Also sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Keinen*] (NIETZSCHE, 2011, p. 13, 85, 224), escrito entre 1883 e 1885, que Levinas (1972, p. 95) se volta no último ensaio de *Humanismo do outro homem* [*L’humanisme de l’autre homme*], intitulado *Sem identidade* [*Sans identité*], reconhecendo na enunciação da “morte do homem”, desde então associada à “morte de Deus”⁵, uma significação apocalíptica (LEVINAS, 1972, p. 95). Assim, aos olhos levinasianos, a morte de Deus revela-se, a um só tempo, como a morte de seu assassino.

Desde então, trata-se de pensar, segundo Levinas, tanto Deus quanto o sentido da subjetividade de outro modo que ser. E é por esse gesto que o discurso anti-humanista não será entendido como a inexorável consequência de um certo modismo filosófico, um “último grito” ecoado até certo tempo antes de ser definitivamente ultrapassado ou varrido por um “retorno ao humanismo” nos anos de 1980. Entrelaçando a ambos, ao homem-no-mundo e a Deus, Levinas insiste em reconhecer nessa situação duplamente mortal, a um só tempo humana e “divina” (isto é, relativa ao declínio de uma certa imagem ou representação de Deus), a possibilidade de se pensar uma concepção renovada da própria subjetividade. Para o autor em foco, o Nome de Deus subtrai-se à própria manifestação, de modo que seu

⁵ É o que também afirmava o próprio autor em um texto de 1973, intitulado *Anti-humanismo e educação* [*Antihumanisme et éducation*] e posteriormente recolhido em *Difícil liberdade* [*Difícil liberdade*]: ver Levinas (2010, p. 416-417). Conferir, também, o debate de Levinas (1969b, p. 63) referente à sua conferência *O nome de Deus segundo alguns textos talmúdicos* [*Le Nom de Dieu d’après quelques textes talmudiques*]. As conferências de cada autor, incluindo a de Levinas, foram publicadas em volume separado ao dos debates, os quais receberam paginação anterior. Para a conferência levinasiana, ver Levinas (1969a, p. 155-167); para o debate que dela resultou, conferir Levinas (1969b, p. 55-70). O texto da conferência, sem o debate, foi posteriormente recolhido em Levinas (1982c, p. 143-157). A reprodução da discussão que se estabeleceu entre o autor lituano-francês e outros renomados estudiosos também pode ser encontrada em Levinas (1994a, p. 219-239). No pensamento levinasiano, a expressão “morte de Deus” refere-se a um esvaziamento da significação ética relacionado ao nome de Deus enquanto inserido na esfera do Dito. Ver, a propósito, Campos (2016; 2020).

retraimento abre a via, para o pensamento, de entender uma subjetividade exposta, que não teria mais um esconderijo em si própria e que seria incapaz de salvaguardar-se em seu para-si.

Em sua análise, Levinas principia, assim, daquela situação que ele nomeia como “a crise do ideal humano”, que, para os judeus, “se anuncia no antissemitismo, que é, na sua essência o ódio do homem outro, ou seja, o ódio do outro homem” (LEVINAS, 2010, p. 418-419, tradução nossa). A crítica anti-humanista o conduz à percepção do “desmoronamento de um mundo” (LEVINAS, 2010, p. 419, tradução nossa) cujas bases estavam assentadas em uma certa compreensão, até nobre, do humano, e que Levinas não hesita em enfeixar sob uma fórmula generalíssima – “o humanismo ocidental” –, mas que “apesar de toda a sua generosidade, [...] nunca soube duvidar dos triunfos, nunca soube compreender as derrotas nem pensar uma história à qual os vencidos e os perseguidos pudessem dispensar um sentido válido” (LEVINAS, 2010, p. 419, tradução nossa). Pela expressão “crise do ideal humano”, homônima àquela de anti-humanismo reiterada por um certo modismo filosófico, o que Levinas (2010, p. 420, tradução nossa) então compreende não é “o abandono do ideal humano”, mas, acima de tudo, um gesto de pôr em dúvida a ideia de humanidade propugnada pelo humanismo.

Por um lado, Levinas discerne no discurso anti-humanista o mérito de não mais apelar ao sujeito e à consciência para evidenciar certas dimensões do social, do inconsciente, das regras, etc. Não é mais a consciência o sinal distintivo da sua primazia ante os demais seres⁶. Não há, aliás, privilégio algum capaz de lhe conferir um *status* superior e distintivo por meio do qual ele possa se apresentar como o fim último da realidade (LEVINAS, 1972, p. 89-90).

Entretanto, de um viés metodológico legítimo perfazendo-se sob a forma de uma crítica ao sujeito transcendental, logo se passa ao domínio da elaboração de afirmações que dizem respeito à essência⁷ das coisas. E tomar princípios de métodos por afirmações que

⁶ “A nova teoria do conhecimento não atribui mais nenhum papel transcendental para a subjetividade humana”, entende Levinas (1986, p. 23, tradução nossa), o que assinala, aos olhos desse autor, o declínio da ênfase outrora outorgada ao sujeito do conhecimento pela modernidade filosófica.

⁷ Sabe-se que o autor de *Ser e tempo* [*Sein und Zeit*] enfoca o fenômeno que a tradição filosófica havia abordado sob a designação de “essência” e busca reinterpretá-lo de modo radical. Assim, embora o filósofo da Floresta Negra empregue constantemente o termo “essência” (*Wesen*), ele o faz numa nova perspectiva. Na sua analítica existencial, essência designa o modo de ser dos entes (por exemplo, *das Wesendes Grundes*). O que Heidegger (2012) visa é a diferença ontológica entendida como diferença entre ser e ente. Questionando o sentido de ser ou de “essência” (*eidos, ousia*) prevalente ao longo de toda a história da filosofia ocidental ou da “metafísica”, como Heidegger a caracterizará mais tarde, este filósofo usará o termo “essência” não como substantivo (*Wesen* ou *Wesenheit*), mas como forma verbal, para se referir ao modo de ser dos vários tipos de ente. A palavra em questão deixa, pois, de remeter à ideia de uma espécie abstrata particularizada num indivíduo e passa a abarcar o sentido relativo ao modo de ser dos vários tipos de ente, o que pode ser traduzido, desde então, por “viger” ou “ter vigência”, “vir a ser”, “essencializar-se”.

concernem às coisas mesmas é o erro que, para Levinas, conduz à inconsequência do anti-humanismo, haja vista o homem excluir-se da ordem das próprias razões. “Não é mais o homem, por vocação própria, que procura ou possui a verdade. É a verdade que suscita e possui o homem (sem se importar com ele!)”, explica Levinas (1972, p. 96-97, tradução nossa, grifos do autor). Nesta passagem, alusão é feita ao filósofo cuja influência Dufrenne (1968, p. 296-307), dentre outros, discernia como um dos representantes do anti-humanismo: Heidegger. A partir de então, “a maneira na qual o Ser do ente se mostra ou se dissimula, ordena pensamento, cultura e história” é o ser que, ocultamente, incita e mantém inquieto o pensar (LEVINAS, 1974b, p. 179-180, tradução nossa).

Mas, percebe Levinas (1974b, p. 180, tradução nossa), “o pensador, ou o sujeito, ou o homem, é necessário para o Ser que resplandece. A filosofia contemporânea é, a um só tempo, anti-idealista e zelosa com o lugar e a missão únicas do homem na economia geral do Ser”. A esse aspecto, o qual enfeixa a todo ser humano numa universalidade e, a seus olhos, suprime toda alteridade na unidade de um mesmo gênero, Levinas oporá a incontornável responsabilidade do homem, a qual Levinas nomeia de eleição e que assinala a própria unicidade, mantendo a subjetividade de cada sujeito visitado por um rosto e, no fundo deste, pelo terceiro, ou seja, pelo outro de outrem, refratária a toda diluição numa lógica de totalidade.

Em suma, a ideia perseguida por Levinas (2010, p. 422-423) é a de que se, por um lado, o gesto crítico do discurso anti-humanista é animado por uma “melhor atenção ao humano”, por outro lado, ele reacende o antagonismo entre lei e liberdade. Isso porque, aos olhos levinasianos, a ontologia heideggeriana “promove a liberdade, que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro” (LEVINAS, 1990, p. 33). Pondo a liberdade humana sob a égide da clareira do ser, a ontologia heideggeriana conduziria à ideia de que a lei reprime a liberdade⁸. Nos termos do próprio autor,

tudo começa, indubitavelmente, com o respeito pelo homem e com a luta pela sua libertação, pela sua autonomia, pela lei que ele dá a si próprio, pela “liberdade gravada sobre as Tábuas de pedra”, como dizem nossos Doutores da Lei. Tudo desemboca, por conseguinte, em uma luta pela liberdade, que se torna luta contra a exploração econômica [...]. Luta certamente dura e que exige leis. Mas agora a lei aparece como aquilo que reprime a liberdade que a torna possível. E sob a sua

⁸ É exatamente neste ponto que Levinas (2010, p. 412, tradução nossa) aproxima o discurso anti-humanista da própria lógica presente no humanismo clássico, uma vez que “um limite à lei é essencial para o humanismo, pois o humanismo não encontra, talvez, outras leis que aquelas do Estado e da Natureza”. Logo, a crítica propugnada pelo anti-humanismo acaba por reinstaurar o próprio núcleo teórico da filosofia ocidental e é neste sentido que ela retorna à eloquência, na qual se compraz.

racionalidade, a racionalidade da lei, suspeitamos da existência de obscuros desígnios e segredos de guerra clandestinos⁹. E eis que a libertação do homem não reside mais na libertação econômica como seu lugar privilegiado. Ela está no desejo não reprimido e na clareza projetada sobre esse desejo. A partir daí, podemos seguir, na sequência de consequências, a libertação do desejo que abala a lei e a obrigação. (LEVINAS, 2010, p. 423-424).

Ressoam aí nessas páginas as acusações outrora esboçadas em *Totalité et infini* [*Totalidade e infinito*], obra na qual a ontologia é compreendida como uma filosofia da liberdade e da tirania. Sob formas diversas, as mesmas críticas ecoam nos outros escritos levinasianos e desenharam o pano de fundo dos contornos do pensamento levinasiano na sua relação com o filósofo da Floresta Negra, tanto no que diz respeito aos seus temas quanto à maneira de abordá-los e compreendê-los.

Desse modo, a obra *Humanismo do outro homem* [*Humanisme de l'autre homme*] também pode ser considerada “inatual” porque ela constitui, igualmente, uma réplica a um livro publicado há 25 anos antes: a *Carta sobre o humanismo* [*Briefüberden Humanismus*], de Heidegger. Escrito em 1946 e publicado em 1947, sabe-se que esse texto era uma resposta de Heidegger à questão que Jean Beaufret lhe dirigira e que concernia à possibilidade de atribuir um sentido autêntico ao termo “humanismo” após as experiências de inumanidade radical da Segunda Guerra Mundial. Reinscrevendo a questão do humanismo no plano das interrogações que havia desenvolvido desde o fim dos anos 1920 sobre “a antropologia” e seus fundamentos metafísicos, o filósofo alemão opera um rebaixamento do humanismo à antropologia, eludindo, assim, uma compreensão ético-política do humanismo enquanto reconhecimento do universal humano, da humanidade do homem enquanto homem. Desde então, a questão ética é reformulada, e isso a partir de uma análise sobre o termo grego *ethos*, em que se busca evidenciar a grafia dessa palavra com um *eta*, e não com um *epsilon*. Concebendo, pois, o

⁹ Tratar-se-ia de uma confirmação do que mais tarde se revelaria, com a edição completa da obra de Heidegger, nos quatorze primeiros *Cadernos negros*, escritos entre 1931 e 1941 e publicados sob o título coletivo de *Reflexões* [*Überlegungen II-XV*]? Alguns autores, de fato, como é o caso de Monod (2021), insistem em ver no conteúdo desses cadernos uma confirmação da crítica que Levinas dirigiu ao autor de *A carta sobre o humanismo*, ainda que o filósofo lituano-francês desconhecesse a existência de tais escritos. Não pretendemos, neste trabalho, dar uma resposta a essa querela. Importa-nos, antes, sublinhar que, a despeito das acusações levinasianas serem ou não confirmadas pelos inéditos de Heidegger, é a interpretação de Levinas que cabe aqui esclarecer e analisar. No caso específico deste autor, pensamos que o aspecto mais relevante a se considerar é o da formulação filosófica, por parte de Heidegger, das teses que apresentam algum cariz preconceituoso em relação aos judeus. Neste sentido, nossa posição vai ao encontro do juízo de Duarte (2015, p. 46), com uma ressalva apenas, a de que certamente Levinas não separa, na sua avaliação de Heidegger, o filósofo do político, de modo que vê no espaço da teoria filosófica a explicitação do que se passa na mente e na ação do homem Heidegger. Daí as suas críticas terem sido tão veementes e, como ele mesmo faz questão de ressaltar, que a sua leitura, ainda que deformada, jamais terá sugerido um desculpar nem um esquecimento. Ver, a propósito, Levinas (1974a, p. 49, nota 28). Para um ponderado balanço do caso Heidegger, ver Escudero (2014, p. 141-163).

ethos como “morada” ou habitação, toda abertura cosmopolítica é então recusada em favor da busca perene por uma “pátria” dissociada de todo nacionalismo, mas que permanece assombrada pela nostalgia de uma essência. O gesto heideggeriano consiste em pensar e em dizer o *ethos* de forma mais originária, em que a coexistência é pensada aquém ou além das determinações ônticas. Trata-se, assim, de pensar originariamente o *ethos* como morada, habitação ou abrigo comum na proximidade velada da clareira do ser, mas sem a designação de qualquer espaço, atitude ou tempo definidos e localizáveis, sem a menção a quaisquer hábitos ou costumes históricos socialmente compartilhados e passíveis de repetição e ensino, bem como sem quaisquer procedimentos de universalização normativa. Em face da nossa contemporânea ausência de pátria [*Heimatlosigkeit*], isto é, de pensamento e de linguagem, apenas um outro pensamento e uma outra linguagem poderiam nos situar e esclarecer, bem como nos indicar o caminho pelo qual prosseguir. Esse novo pensamento é o da diferença ontológica, considerada por Heidegger como “a questão diretriz e dominante da ontologia”, a “pátria” ou “terra natal” na qual “se movem todas as outras questões e à qual necessariamente conduzem”¹⁰ (GREISCH, 1987, p. 68, tradução nossa).

Ora, Levinas (1972, p. 100, tradução nossa, grifo do autor) se insurge contra todo esse jogo do ser que “*requer o homem como uma pátria ou um solo requer seus autóctones*”. Embora não deixasse de reconhecer a reflexão de Heidegger como um “ambicioso empreendimento filosófico em favor do pensamento e contra o puro cálculo”, o autor lituano-francês não hesita em lhe dirigir a acusação de ter subordinado o humano aos “jogos anônimos do Ser” e de, “apesar das suas ‘cartas sobre o humanismo’”, não ter apresentado senão “uma compreensão do próprio hitlerismo” (LEVINAS, 2010, p. 418, tradução nossa). Interpretando o ser [*es gibt*] heideggeriano sob o signo da neutralidade e da impessoalidade, e não da gratuidade, Levinas entende que a recondução de todas as coisas e do próprio homem ao seu horizonte – primado ontológico – reestabelece o âmago da filosofia ocidental como “pensamento do Mesmo”.

É conhecida é a resposta elíptica que Levinas dá àqueles que criticam sua leitura de Heidegger: “[...] deformado e mal compreendido? Ao menos essa deformação não terá sido uma maneira de negar a dívida nem essa dívida uma razão para esquecer” (LEVINAS, 1974a, p. 49, nota 28, tradução nossa). Essa resposta contém o essencial da precípua chave de leitura

¹⁰ Ver Heidegger (2011, p. 6-10; 452-462). Ao grafar *Seer* [*Seyn*] em vez de *Ser* [*Sein*], Heidegger (2015) pretende alcançar o que alimenta a diferença ontológica. A nova grafia visa significar que o ser não é mais pensado segundo a metafísica estruturada de modo ontoteológico. Para uma cronologia da meditação heideggeriana sobre a diferença ontológica, ver Greisch (1987, p. 29-138).

levinasiana, que sustenta que a filosofia não se engendra de si própria, mas deve ser reconduzida às experiências pré-filosóficas, ou seja, à intriga ética a partir da qual ela recebe o seu sentido e a sua orientação. Desta sorte, o caráter “inatual” da sua resposta, tanto na sua crítica a Heidegger quanto em oposição às “considerações extemporâneas”¹¹ de um Nietzsche (1999, p. 267-300), reside na contestação do que Levinas vê como a insígnia da própria filosofia ocidental, a saber, a primazia conferida ao pensamento ontológico. O que ele põe sob suspeita é a insistência de toda uma linhagem filosófica em remeter à “presença total”¹², segundo uma terminologia auferida da principal obra de ontologia de Louis Lavelle, a fonte última do sentido, tanto o de Deus quanto o da própria humanidade do homem. Mortos o Deus e o homem conceptualizados sob a mesma ideia de totalidade resguardada pela égide da ontologia, resta pensá-los de outro modo que ser: eis o sinal distintivo do caráter “inatual” que Levinas avoca ao seu discurso¹³, distanciando-o da própria extemporaneidade reivindicada pelo discurso nietzschiano. Desse modo, se o caráter intempestivo do pensamento nietzschiano significa acima de tudo o ato fundamental de assentimento a si mesmo, de decidir-se, o que implica em assumir a nossa própria historicidade, numa palavra, em tomarmos nas próprias mãos o empenho decisório de sermos quem mais propriamente somos, em Levinas (1972, p. 11) é toda uma inversão dessa ordem que encontramos, “como se o *intempestivo* viesse desordenar as concordâncias da representação”, “como se uma estranha fraqueza fizesse estremecer e abalasse a *presença* ou o ser em ato”.

A inaturalidade de seu pensar consiste em denunciar que a própria crítica anti-humanista não fora levada até o fim, de modo que ainda emergem novas representações em que a subjetividade ora aparece diluída numa totalidade ontológica, ora emerge “reduzida a uma conjunção de estruturas” (LEVINAS, 1972, p. 122, nota 8). Duas faces de uma mesma realidade, tanto a diluição do sujeito numa totalidade quanto a sua redução à atividade científica, constituem, juntas, a nova etapa a ser superada. Mais do que a uma concepção do sentido, elas correspondem a uma crise de sentido de que o discurso anti-humanista não é

¹¹ Sobre a referência explícita a essa obra nietzschiana, ver Levinas (1972, p. 112).

¹² Por “presença total”, o metafísico Louis Lavelle concebe a própria noção unívoca do ser, do qual participamos à medida que estamos inseridos na existência. Para ele, cada modo de ser ou de existência significa uma participação no ser puro, definido em termos de presença total na própria medida em que nada há nem pode ser pensado fora de tal horizonte, haja vista a identidade da sua forma com o próprio pensamento. Concebido sob o signo da presença total, o ser é compreendido, então, na sua identidade essencial com o todo, isto é, como ato puro e onipresente, como presença essencial que funda a todos os modos particulares de presença, isto é, a todos os modos particulares de ser ou do existir. Ver, a propósito, Lavelle (1934, p. 35, 44, 47-79, 111-142).

¹³ Sobre o “inatual” como o outro do ato de ser, ou seja, o outro do ser considerado na sua gesta, na sua verbalidade, ver Levinas (1972, p. 8).

senão a expressão no campo do pensamento e da linguagem e que, desde então, impõe-se como desafio, reclamando a condução da própria denúncia anti-humanista a uma crítica ainda mais pungente, porquanto ética (LEVINAS, 1990, p. 33), e impondo a necessidade de um pensar de outro modo que ser. Eis o que, a seguir, nos cumpre demonstrar.

2 O FIM DA SUBJETIVIDADE NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO: A CONVERGÊNCIA ENTRE O ENRAIZAMENTO DO HOMEM NO SER E O TRIUNFO DA INTELIGIBILIDADE MATEMÁTICA

Levinas associa a recusa radical do homem da ordem das razões – elemento que o autor encontra na filosofia heideggeriana do ser [*es gibt*], tal como já elucidamos – a pretensões científicas, a “uma espécie de neocientificismo e de neopositivismo” que, a seus olhos, “domina o pensamento ocidental” e “se estende aos saberes que têm o homem por objeto” (LEVINAS, 1986, p. 22, tradução nossa). Reconhece nas considerações sobre a dissolução do homem uma “verdade primeira [...] de ordem metodológica” (LEVINAS, 1972, p. 95, tradução nossa), que se coaduna, por sua vez, à determinação de condições de rigor das chamadas “ciências humanas”.

Aqui, o alvo de Levinas (1986, p. 22, tradução nossa) é “a formalização matemática praticada pelo estruturalismo”, definido em *Outramente que ser* (LEVINAS, 1974a, p. 74, 122, tradução nossa) como “o primado da razão teórica¹⁴” ou “a essência teórica da razão e da significação”, e que “constitui o objetivismo do novo método” (LEVINAS, 1986, p. 22, tradução nossa) científico até mesmo no âmbito das chamadas ciências do homem. Com efeito, o que Levinas (1972, p. 95-96, tradução nossa) identifica é um “certo estado das pesquisas nas ciências humanas”, oriundo de “uma mutação da luz do mundo, da perempção” ou da perda de valor “de certas significações” e assinalado pela “nostalgia do formalismo lógico e das estruturas matemáticas na compreensão do homem”, nostalgia essa que “consiste em preferir, até na ordem do humano, as identidades matemáticas, identificáveis do exterior, à coincidência consigo mesmo”. É como se as ciências humanas, na sua tentativa de objetivar o humano, o perdessem, substituindo o si mesmo por uma estrutura formal de natureza matemática, isto é, abstrata.

Esse tipo de pensamento anti-humanista é compreendido numa “convergência significativa” com Heidegger (LEVINAS, 1972, p. 99, tradução nossa) haja vista ambos

¹⁴ Ver, também, Levinas (1986, p. 23).

desembocarem numa contestação da interioridade do sujeito: “*O mundo interior é contestado por Heidegger como pelas ciências humanas.*” (LEVINAS, 1972, p. 100, tradução nossa, grifo do autor). No caso de Heidegger, essa contestação da interioridade é expressa pelo “enraizamento do homem no ser” e, no que diz respeito às humanidades, ela realiza-se pelo “triunfo da inteligibilidade matemática” (LEVINAS, 1972, p. 101, tradução nossa).

Não se trata de pensar que a subjetividade não chega a desempenhar nenhum papel, seja no pensamento filosófico heideggeriano, seja no formalismo praticado pelas ciências do homem. De fato, Levinas reconhece que, em Heidegger, a manifestação do ser requer o homem, pois confia-se a ele “como segredo e como tarefa”. Mas o homem aí “não exprime nenhum foro íntimo” (LEVINAS, 1972, p. 100, tradução nossa), já que a “a interioridade do eu idêntico a si mesmo dissolve-se na totalidade sem dobras nem segredos” (LEVINAS, 1972, p. 97, tradução nossa). Por outro lado, admite que, nas ciências humanas, o homem, desde então distanciado de si próprio, possibilita o encadeamento sistemático dos conceitos, o arrimo em sistema e o mostrar-se das diversas estruturas às quais a realidade se reduz¹⁵.

A chave interpretativa perseguida por Levinas e que lhe permite relacionar, “no pensamento contemporâneo”, “o questionamento da subjetividade pelas ciências humanas e o pensamento filosófico, o mais influente deste século e que já pretende ser pós-filosófico”, é a ideia de que a subjetividade do sujeito é reduzida à condição de meio¹⁶. Restringindo, pois, a subjetividade humana a mero instrumento com vistas a um fim que a ultrapassa, Heidegger a põe a serviço do ser, do qual ela se torna uma imagem especular, mera “rede de reflexos do ser” (LEVINAS, 1972, p. 122, nota 8, tradução nossa). E na medida em que é circunscrita à condição de um momento ou uma articulação de um acontecimento de inteligibilidade¹⁷ é que ela é aproximada do próprio movimento de objetivação das ciências humanas, já que também

¹⁵ “O anti-humanismo”, sentencia Levinas (1972, p. 80, tradução nossa), “reduzirá o homem a um meio, necessário ao ser para que ele possa refletir-se e mostrar-se na sua verdade, quer dizer, no encadeamento sistemático dos conceitos.”

¹⁶ “A atividade científica do sujeito é interpretada como um desvio pelo qual se arrimam em sistema e se mostram as diversas estruturas às quais a realidade se reduz.” (LEVINAS, 1986, p. 22-23, tradução nossa).

¹⁷ “[...] o humano é apenas um momento ou uma articulação de um acontecimento de inteligibilidade do qual o homem já não envolve ou abriga o coração. É preciso notar essa tendência anti-humanista ou não humanista de referir o humano a uma ontologia do ser anônimo. Tendência característica de toda uma época que, refletindo sobre a antropologia, desconfia do humano.” (LEVINAS, 1987, p. 149, tradução nossa). É nesse sentido que a insistência merleau-pontyana na percepção e na encarnação, cujo mérito consiste em atribuir ao *Dasein* a espessura carnal da qual Heidegger o tinha privado, é reaproximada do pensamento heideggeriano, assim como o que Levinas nomeia, de modo genérico, de “a filosofia contemporânea da significação” (LEVINAS, 1972, p. 30), também chamada de “a fenomenologia contemporânea” (LEVINAS, 1972, p. 32). De fato, para Levinas (1974b, p. 179), “a fenomenologia nunca perdeu a significação ontológica que lhe atribuíam os seus primeiros partidários”. Acerca da crítica levinasiana dessa perspectiva totalizante da fenomenologia a partir do conceito de horizonte, ver Campos (2016, p. 157-182).

nelas a congruência consigo mesmo é impossibilitada, não mais se verificando o reencontro de si consigo¹⁸.

A partir de então, o pensamento, o vivido humano, a interpretação da vontade de conhecer como abertura do sujeito ao mundo, sempre suspeitas de ideologia, é que se encontram desqualificados por essa concepção do significativo. Com efeito, para Levinas (1986, p. 24, tradução nossa), o discurso da ontologia é assinalado por um aspecto retórico, por uma “ideologia mais desolada que toda ideologia e que nenhuma ciência poderia recuperar sem correr o risco de se enroscar no jogo sem saída que ela quereria interromper. Ideologia enovelada no fundo do próprio logos.” O anti-humanismo ergue-se, então, como a contrapartida do humanismo das “belas almas” adornadas com as “belas-letras” (LEVINAS, 1972, p. 96, tradução nossa), próprias às “elites que às vezes chamamos de ‘os intelectuais’”, responsáveis por não “mais deixar os povos aos seus costumes, às suas desgraças e às suas ilusões, nem mesmo aos seus sistemas redentores” (LEVINAS, 1974a, p. 232, tradução nossa).

É, pois, a questão da linguagem e da eloquência que se torna o nó do anti-humanismo. A própria estrutura da linguagem agora só é possível como eloquente. A radicalização da desconfiança em relação à ideologia impõe àquele que fala a atitude de não apenas suspeitar dos outros discursos, mas de suspeitar até mesmo da sua própria palavra, sempre suscetível de ser o sinal de infraestruturas anônimas. Isso se impõe também ao nível da arte da própria linguagem, numa literatura que se pretende antiliteratura, em reação à insinuação da retórica e de seus fardos em todos os aspectos da nossa vida. Desta sorte, ao “humanismo do grito e do ‘grito escrito’, os ‘grafites dos muros’”, que Maurice Blanchot via substituir-se ao “humanismo literário”, Levinas (1972, p. 121, nota 1, tradução nossa) também não o poupará da crítica ética cujos contornos são discernidos a partir do outro homem, e não a partir da própria literatura.

¹⁸ Levinas apropria-se dessa tese a seu modo, sem deixar de a reformular. De fato, ele retém o aspecto de abertura da subjetividade, isto é, do seu não enclausuramento em si mesma, mas, em vez de distinguir aí uma passagem para a totalidade, ele relaciona ao movimento de não retorno a si com a própria alteridade de outrem, insistindo em encontrar aí o nó mesmo do subjetivo e do espiritual, isto é, a própria unicidade do sujeito. Desta sorte, em lugar de um homem que se ergue enredado “num ser sem traços humanos em que a subjetividade perdeu o seu lugar” (LEVINAS, 1986, p. 23, tradução nossa), o que se verifica, no pensamento levinasiano, é a ideia de um eu que se torna realmente si próprio, isto é, único e singular, à medida que responde ao apelo de outrem e se erige, assim, como responsabilidade indeclinável. Ao invés de desembocar na tese de uma dissolução da subjetividade, o logos levinasiano teima, pois, em repropor a questão do subjetivo a partir da noção bíblica de um eu estrangeiro sobre a terra (LEVINAS, 1972, p. 108), preconizando a ideia de uma subjetividade que não se encerra em si, mas que se traduz como exposição ou abertura irreparável na direção do outro homem: “A diferença que se abre entre mim e si, a não coincidência do idêntico, é uma radical não indiferença em relação aos homens”, sentencia Levinas (1972, p. 108, tradução nossa).

Encontramos a linguagem cotidiana insuficientemente cotidiana, insuficientemente direita. É preciso desmistificar a decência das palavras [...]. É preciso a palavra imunda, a interjeição, o grafite, é preciso fazer gritar os muros das cidades. A *Viagem ao fim da noite*, de Céline, da qual Sartre não hesitava em tirar a epígrafe de *A náusea*, talvez tenha sido o sinal dessa antiliteratura que é uma das formas daquilo que chamamos hoje o anti-humanismo, e uma de suas razões. (LEVINAS, 1987, p. 208, tradução nossa).

O arsenal do escatológico é uma das formas do anti-humanismo. Isso porque o discurso anti-humanista apresenta-se como uma contestação dos pensamentos mistificadores à medida que se opõe às belas-letas e à retórica ideológica. Essa oposição constitui o elemento precípua da acusação dirigida ao humanismo, a qual se revela como desconfiança em relação à linguagem, como suspeita dirigida sobre toda pretensão a dizer o verdadeiro, o belo ou o bem, sendo o lugar central que o homem ocupava na economia do real o principal foco desse tipo de questionamento. Trata-se, numa palavra, de uma descrença em relação a “[...] uma persuasão puramente retórica, [...] que elege seu ninho no patético” (LEVINAS, 1976, p. 421, tradução nossa).

É a essa suspeita generalizada de ideologia e de eloquência que Levinas une o crescimento da formalização e o refúgio no “discurso algorítmico da ciência”, o único falado e entendido sem repugnância alguma (LEVINAS, 1972, p. 123, nota 10, tradução nossa). Assim, aquilo que Levinas interpreta como um neocientificismo, o que ele descreve como a precessão do significante sobre o significado, disseminação, formalismo, passagem da questão da produção de um discurso significativo por um sujeito falante à questão da produção do sujeito por um sistema de significantes que o precede, ou o seu esfacelamento em proveito de um sistema de estruturas que pensam a si próprias, tudo isso emerge como consequência do descrédito atribuído à linguagem, sempre penetrada de retórica, e da desconfiança em relação ao humano, que se impõe em razão dos acontecimentos de seu século.

Todavia, de suspeita legítima contra a eloquência, essa atitude crítica a que se convencionou chamar de anti-humanismo volta, no entanto, à eloquência: impondo-se “com a tirania do último grito”, as “ideias apocalípticas” da morte do homem e de Deus põem-se “ao alcance de todos os recursos e se degradam” (LEVINAS, 1972, p. 95, tradução nossa). A consciência da deficiência retorna, então, ao jogo sem jogadores nem desafios: jogo, ou seja, gratuidade e, portanto, ruptura com o desenrolar ininterrupto da essência, mas gratuidade que não tem cuidado com o outro homem e, portanto, falsa gratuidade, sem responsabilidade. Apesar desse retorno, o anti-humanismo é interpretado como o corolário de uma revolta que se refugia no desespero e na frivolidade, mas que em última instância deita raízes em uma

espécie de inspiração vinda da ética. Como escreve Levinas, a responsabilidade ilimitada por outrem “[...] é outra coisa que um vocativo sem consequência da interpelação, certamente tem uma significação histórica, testemunha a nossa época e a marca” (LEVINAS, 1986, p. 131, tradução nossa).

Assim, é preciso se opor ao anti-humanismo quando este é interpretado como uma tendência a referir o sujeito ao ser, ou seja, é necessário ser ainda mais anti-humanista e caminhar até a uma contestação do privilégio do ego-essência. Trata-se, enfim, de alargar o seu gesto crítico conduzindo-o às últimas consequências e pensar o humano a partir de um além do ser. A reprovação de Levinas ao anti-humanismo considerado no seu conjunto fundamenta-se, assim, na necessidade de uma recondução para o drama ético da relação intersubjetiva. Com esse gesto de pensamento, Levinas insurge-se contra a emancipação da filosofia em relação à antropologia¹⁹, rumo a uma “ontologia fundamental”²⁰. Toda teoria filosófica ou científica deve ser reconduzida à sua base “antropológica”, ou seja, ao drama inter-humano, à intriga ética pré-originária a partir da qual nascem ciência, objetividade e filosofia. E é nessa perspectiva que o termo “humanismo” pode ainda ser enunciado com sentido pelo dito filosófico.

O reconhecimento do fracasso de se pensar o humano, bem como a inconsequência do próprio discurso anti-humanista, abrem a via para se conduzir o próprio pensamento a um novo modo de pensar a humanidade do homem, não mais a partir do eu livre, princípio e fim de si próprio²¹, nem do sujeito enquanto sitiado no horizonte luminoso do ser, mas a partir do outro homem a cuja responsabilidade o sujeito é eleito. Trata-se, pois, de “procurar um sentido ao humano sem medi-lo pela ontologia”, o que Levinas (1972, p. 90, tradução nossa) não hesita em apresentar sob a metáfora de uma “revolução copernicana”. E é nessa perspectiva que esse autor qualifica o seu próprio pensamento como “[...] o inverso de um

¹⁹ Convém elucidar, no entanto, que Levinas não entende o termo “antropologia” à maneira comum, mas segundo a ótica do que ele chama de “deformalização”: ver, a propósito, Levinas (1974b, p. 184). Trata-se de um legado do pensamento de Franz Rosenzweig que, deformalizando as noções, possibilitava pensar os conceitos teológicos introduzindo-os na filosofia sob a forma de categorias ontológicas. Sobre o gesto levinasiano de “deformalização” conceitual, ver Campos (2016, p. 255-271).

²⁰ O autor de *Ser e tempo* [*Sein und Zeit*] confere certa primazia ao ser humano, mas não naquela perspectiva metafísica da antropologia. Antes, ele aborda a questão humana a partir do emaranhamento identificado entre a questão do Ser e a essencialização do *Dasein*. Não se trata mais, portanto, de estabelecer antropologicamente a essência do homem. Essa insistente reação à antropologia é uma rota de pensamento perseguida por Heidegger desde os anos anteriores à publicação de *Ser e tempo* [*Sein und Zeit*] e que se intensifica com a “reviravolta” [*Kehre*] do pensar heideggeriano e a tese da copertença do tempo e do ser.

²¹ Levinas via no eu puro de Fichte, bem como no sujeito transcendental kantiano, para citar apenas algumas referências, a ênfase atribuída à liberdade e que constituía, aos seus olhos, tão somente variadas formas de uma mesma fórmula, que o filósofo lituano-francês enfeixava sob o signo do “pensamento do Mesmo”. Ver, a propósito, Levinas (1972, p. 9, 81).

anti-humanismo, recusando o *eu* que toma sua própria segurança por uma ontologia²²” (LEVINAS, 1976, p. 132, tradução nossa, grifo do autor). Em suma, Levinas não vê a crítica esgotar-se em si mesma. Antes, nela julga anunciar-se a própria possibilidade da sua superação. Assim, se o discurso anti-humanista expõe as fraquezas do ideal humanista, se ele abre a fenda de tal derrota, toda a questão, para Levinas, consiste em alargar ainda mais a fenda e ver aí, na própria crise, não um fim do qual não se possa mais escapar, mas a própria possibilidade de um novo começo. A crise deve ser concebida, pois, como uma nova chance dada ao pensamento.

Tudo se passa, pois, aos olhos de Levinas, como se a denúncia da eloquência e das belas-letas pelo anti-humanismo supusesse um escândalo moral, uma intriga ética a engendrar o dinamismo mesmo desse movimento espiritual; como se um *ruah* ético animasse a esse gesto de pensamento crítico que, no entanto, retorna à sua própria moldura eloquente à feição de um instante maravilhoso em que o “homem nietzschiano” “socorre o ser do mundo na passagem ao super-homem” (LEVINAS, 1972, p. 106, tradução nossa). O anti-humanismo teórico é, assim, reconduzido à intriga ética, a saber, a preocupação com aquela condição – ou in-condição originária – donde o próprio termo humanismo haure a sua razão de ser e a sua força, mas que já não se realizaria em nome do eu, e sim de outrem. (LEVINAS, 1972, p. 112). De fato, em nossos dias, é o próprio otimismo humanista de Marx que é posto em causa: mas pode-se pensar um questionamento do humanismo cujo dinamismo já não seja inspirado por uma preocupação com o humano, por um movimento para outrem e uma sociedade melhor? O anti-humanismo não testemunha sempre, apesar de si próprio, em favor de um tal movimento à medida mesma da realização de seu gesto crítico? É o que sugere o próprio autor, quando explica, em *De outro modo que ser ou além da essência* [*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*], que se trata “da impossível indiferença em relação ao humano” a anunciar-se mesmo aí no âmbito desse tipo de discurso e “que não chega exatamente a se dissimular no incessante discurso sobre a morte de Deus, o fim do homem e a desintegração do mundo [...]” (LEVINAS, 1974a, p. 76, tradução nossa). É como se o pensamento sem traço humano fosse ainda testemunha de um movimento para o outro, como se no fundo do dito do anti-humanismo ressoasse ainda o dizer que o inspira, como se o anti-humanismo não tivesse sentido independentemente daquilo que Levinas detecta nos movimentos da juventude em

²² Com efeito, observa Levinas (1986, p. 21-22, tradução nossa), “a epistemologia moderna pouco se preocupa” com “esta condição incondicional”, com “esta necessidade de arrancar-se do ser para se colocar à guisa de sujeito sobre um solo absoluto ou utópico, sobre um terreno que torna possível o desinteressamento”.

que, na fulgurância de alguns instantes privilegiados de maio de 68, se exprime uma crítica do humanismo que se afirma em nome da apologia do homem entendida como defesa do outro homem e que devolve seu sentido a uma denúncia há muito transformada em “literatura” e “eloquência” (LEVINAS, 2010, p. 422, tradução nossa).

O que Levinas objeta ao anti-humanismo é o fato de ele destacar-se da revolta ética donde tira o seu sentido primeiro, retornando à eloquência. Desta sorte, “não é preciso se queixar dele”, assevera o autor. Antes, “é preciso insistir sobre o prolongamento de toda solenidade e de toda prática nas nossas relações com outrem e sobre a desconfiança que elas geram em nós com relação à pretensa inocência de nossos movimentos naturais anteriores à Lei” (LEVINAS, 2010, p. 421-422, tradução nossa). Se considerarmos, por exemplo, as páginas que Levinas (1986, p. 17-33) consagra a Althusser em *Ideologia e idealismo* [*Idéologie et idéalisme*], texto recolhido em *De Deus que vem à ideia* [*De Dieu qui vient à l'idée*], o que se evidencia é a própria recusa de não autonomizar a ciência marxista em relação ao grito profético de Marx e à ruptura ética de onde ele brota e donde haure toda a sua força. Trata-se de considerar, portanto, como o corolário da afirmação tipicamente levinasiana, a fina voz de uma exigência de responsabilidade à qual os pensadores não podem se subtrair e que permite arrastar os “pensamentos clássicos interrogados por Levinas” “para o agora”, segundo a expressão judiciosa de Derrida (1967, p. 145, tradução nossa, grifo do autor).

A possibilidade que se anuncia com a crise do humanismo é, pois, a de compreender o “desfalecimento do ser que tomba em humanidade, fato esse que”, sentencia Levinas (1972, p. 11, tradução nossa), “não foi considerado digno de reter a atenção dos filósofos”. Ela encontra-se dirigida à tradição judaica, desde então chamada a fazer vibrar novamente o diapasão da sua sabedoria milenar, mas não menos atual, ou ainda, “in-atual”, já que distinta daquela dos filósofos, mas não oposta a ela (LEVINAS, 2010, p. 425). Eis o que nos cabe agora demonstrar.

4 O SENTIDO ÉTICO DO HUMANISMO DO OUTRO HOMEM

Face ao anti-humanismo, considerado por Levinas como o espírito da sua época, esse autor tenta responder à questão que ele próprio formulara ao prefaciá-la obra de Geraets sobre Merleau-Ponty: “como – ante o desenvolvimento das ciências humanas, que correm o risco de dispersar na natureza a famosa humanidade do homem – o homem, pretensa exceção no ser,

presente a si mesmo pela “via curta” da reflexão sobre si, pode conservar alguma consistência e algum sentido?” (LEVINAS, 1971, p. IX-XX, tradução nossa).

A essa questão, Levinas responde com a ideia de uma humanidade sem termo final para a sua realização e que se ergue à medida do “des-inter-essamento” enquanto saída do ser (*esse*) rumo à responsabilidade por outrem. Mas ele a propõe sem moralismo nenhum, sem reinstaurar valores obsoletos ou contestados pelo anti-humanismo, então considerado em toda a sua gravidade e posto sob o crivo de uma crítica ética: o drama inter-humano, no que tem de grave, opõe-se à gratuidade do jogo anônimo do ser (LEVINAS, 1972, p. 87). No gesto de pensamento levinasiano, a ressignificação do humanismo dá-se sob a forma de uma deposição do sujeito egocêntrico, numa via que aponta para um pensamento que se lança além da essência²³.

Fazendo da relação com o outro um modo de significância originária da qual os pensamentos e discursos obtêm o seu sentido, Levinas explica que a ética não é uma parte da reflexão filosófica à qual o pensador seria livre ou não para se interessar: ela não é aquilo que requer uma especialização do pensador, mas a “concretude” a partir da qual a filosofia recebe sua significação, sua tarefa e suas exigências. Se a recondução a esse sentido ético é necessária, é porque a filosofia é suscetível de prolongar uma certa “razão suspeita” (LEVINAS, 1986, p. 18, tradução nossa): o reenvio ético coincide, assim, com uma perene crítica da filosofia²⁴, sempre capaz de desumanizar o pensamento dissolvendo a responsabilidade no jogo anônimo do lógico e das suas estruturas.

A investigação a respeito do pensamento levinasiano demonstra, assim, a necessidade de se tomar a sério a frase de *Totalidade e infinito* segundo a qual a ética é a essência crítica do saber, a crítica da crítica, ou a ótica espiritual. Em outras palavras, não podendo retroceder em filosofia, em teoria ou abstração, a ética impõe-se como exigência que não pode se extinguir pelo simples amor ao saber; antes, ela é o acontecimento irreduzível que não se desvanece nem se permite integrar na descrição da ordem, pelo *Logos* tematizante. Nos termos do próprio autor,

O sentido que a filosofia permite ver com a ajuda destas formas [as formas ontológicas que a reflexão lhe revela] libera-se das formas teoréticas que o permitem ver e se diz como se essas formas não se incrustassem precisamente no que elas

²³ Esse aspecto da concepção levinasiana do humanismo foi sublinhado por Miyashiro (2014).

²⁴ Nos termos do autor, “a força de ruptura da ética não atesta um simples relaxamento da razão, mas um questionamento do *filosofar*, o qual não pode regredir em filosofia” (LEVINAS, 1986, p. 19, tradução nossa, grifo do autor).

deixam ver e dizer. Numa inevitável alternância, o pensamento vai e vem entre as duas possibilidades [...]. Concretamente, isto significa que, para a filosofia, a proposição ontológica permanece aberta a uma certa redução²⁵, pronta a se desdizer e a se pretender dita de um outro modo. (LEVINAS, 1980, p. 246)²⁶.

O sentido do humano, na acepção plena do termo, desponta na relação ética, no encontro com outrem, que me incumbe de uma responsabilidade inalienável pela nudez de seu rosto, que não se limita a uma forma plástica, mas que significa a própria alteridade. Nas palavras de Arnáiz (1992, p. 184, 192, tradução nossa), “o homem não se define nem *pelo que já está dado* nem *pelo que é em ato*. O sentido do ‘humano’, pelo contrário, afirma-se no *in-atual*”, ou ainda, “‘o humano’ propriamente dito revela-se no homem *enquanto tal*, ou seja, no homem concreto, que questiona *seu lugar* no Ser”.

À medida que a humanidade do sujeito só se realiza mediante a responsabilidade por outrem, que não é propriamente assumida, mas à qual o eu é eleito, tanto a alteridade de outrem²⁷ quanto a humanidade do homem²⁸ são entendidas, por Levinas, como transcendentais em relação ao espaço holístico da cultura. De fato, para Levinas, a significância ética subtrai-se a toda inserção num sistema linguístico e à estrutura diacrítica do signo²⁹. O *um-para-o-outro*, enquanto constitui a própria significância da significação, realiza-se sob a forma de um arrancamento ou desenraizamento da contextualidade histórico-social e cultural do mundo. Nesse sentido, deve-se entender que a responsabilidade ética já desmantela e se sobrepõe a todo conjunto de regras e leis morais já previamente forjado no interior de uma cultura. A

²⁵ Sobre a ideia levinasiana de redução, ver Campos (2016, p. 215-221).

²⁶ Este excerto é parte de um texto originalmente publicado em 1980 e intitulado *Da significância do sentido* [*De la signifiance du sens*], como capítulo de um livro sobre Heidegger e a questão de Deus e que, juntamente com outros seis textos, compôs o resultado de uma reflexão ulterior dos participantes de um colóquio franco-irlandês ocorrido no *Collège des Irlandais* em Paris, no dia 24 de junho de 1979. A primeira parte desse texto foi reproduzida em Levinas (1987, p. 135-142). Já a segunda parte, sob o título de *Maneira de falar* [*Façon de parler*], foi incluída no final da obra *De Deus que vem à ideia* [*De Dieu qui vient à l'idée*]; ver Levinas (1986, p. 266-270).

²⁷ Ver Levinas (1972, p. 12, 50). Como o mandamento a mim significado pela visitação do rosto liga-se à própria alteridade de outrem e esta, por sua vez, destaca-se do contexto cultural em que se manifesta, o mandamento, ele também, me vem “fora do adquirido, fora da civilização” (LEVINAS, 1972, p. 13), extravasando, assim, todo horizonte da cultura, todo legado civilizacional em cujo seio, no entanto, o outro humano faz a sua entrada e dele já se retira.

²⁸ A humanidade do sujeito eleva-se, assim, para Levinas, de uma humanidade contingente e é assinalada pela eleição de outrem; esta é que funda e instaura aquela, de modo que toda primazia é redirecionada para o polo da alteridade, e de forma que o termo humanidade não remonta à ideia de um gênero, de uma espécie, isto é, ela não significa à maneira de uma generalidade, mas de uma unicidade, de uma singularidade. Ver, a propósito, Levinas (1972, p. 12-13).

²⁹ A essência diacrítica do signo refere-se ao fato de que nenhuma palavra significa *de per se*, isto é, de forma isolada, sem referência a outras. Todo signo reenvia a um outro e, por conseguinte, à estrutura da língua como uma totalidade a partir da qual cada termo singular adquire o seu sentido. Esse aspecto holístico da língua foi evidenciado por Saussure (1960). Sobre a crítica levinasiana a esse princípio holístico da significação, ver Levinas (1972, p. 20-23, 1974a, p. 195-233).

significância ética do um-para-o-outro ergue-se, assim, sob a forma do “sopro vital” a reanimar os códigos morais já instituídos, reconduzindo-os à sua inspiração original, isto é, à responsabilidade irrevogável pelo sofrimento de outrem. A ab-solução ou abs-tração³⁰ da significância ética, isto é, a sua transcendência em relação ao mundo humano da cultura e das significações e, por conseguinte, a toda fenomenologia da percepção, é traduzida por Levinas na metáfora da nudez do rosto. Desta sorte, quando Levinas fala do caráter abstrato do rosto, isto é, ao fato de que o rosto se desnuda de sua própria forma plástica, o que ele quer expressar é justamente esse arrancamento ou desenraizamento do rosto e de sua significância ética em relação ao contexto sócio-histórico e cultural do mundo. Em oposição ao princípio holístico encontrado nas filosofias de Heidegger e Merleau-Ponty, Levinas defende, pois, a ideia de que o caráter peculiar da significância de outrem é o de ser uma significância sem contexto.

O que Levinas propõe é, sobretudo, um redimensionamento de primazia: do polo do eu para outrem, sem retorno a si. Isso porque, para Levinas, o sujeito sempre trabalha em causa própria, de modo que a responsabilidade não pode partir da própria liberdade, mas deve ser compreendida como um movimento que tem a sua origem no apelo de outrem e para este se dirige. E quanto mais a subjetividade se apruma na direção do outro homem, mais o desejo aumenta. Nutrindo-se da própria falta, já que jamais apreende o “objeto” da sua fome, o desejo cava sempre novas formas, até então insuspeitadas, de bondade. Se há, pois, fim de uma certa filosofia, a relação ética com outrem realiza-se como uma história sem fim, que não se acaba com as declarações apocalípticas do anti-humanismo. “É possível comandar o amor, mas é o amor que ordena o amor, e ele o ordena no *agora* de seu amor, de modo que o mandamento de amar se repete e se renova indefinidamente na repetição e na renovação do próprio amor que comanda o amor” (LEVINAS, 2010, p. 286, tradução nossa). É nesse sentido que, como compreendeu Arnáiz (1992, p. 125, tradução nossa), o humanismo do outro é um “humanismo sempre por se fazer” e, por isso, é um “humanismo distante” e, acrescentaríamos nós, na distância intransponível que a relação ética implica, no sentido de que os termos em relação jamais se confundem, mas são salvaguardados: o eu na sua singularidade e na sua unicidade de eleito; outrem, na sua alteridade. Um humanismo que está sempre por se fazer ou que se refaz continuamente é um “humanismo paciente”. Contra o “humanismo atormentado” de um Merleau-Ponty, segundo a feliz expressão de Saint Aubert

³⁰ Ambos os termos devem ser aí entendidos segundo as suas raízes etimológicas: *ab-solvere*, *abs-traire*, significa destacar-se de..., arrancar-se à...

(2008, p. 375), Levinas defende, pois, a ideia de um “humanismo da paciência”. “Essa temeridade e essa paciência, longas como a eternidade, talvez serão necessárias à humanidade de amanhã ou depois de amanhã, mais do que foram ontem ou anteontem.” (LEVINAS, 2010, p. 251, tradução nossa). Essa paciência é entendida como experiência que fazemos da nossa própria temporalidade, experiência de espera, mas de espera atuante, à medida que já se põe a fazer algo, mas que se recusa a assumir que a obra esteja terminada. Nas palavras do próprio Levinas (2010, p. 340-341, tradução nossa): “Saibamos guardar distância nos nossos engajamentos indispensáveis, em face do que se apresenta, se impõe, nos pressiona como um glorioso resultado. Não ‘aconteceu’! Paciência!”³¹.

No humanismo tal como proposto por Levinas, a saber, como instância crítica das ideologias ontológicas, expurgando os mitos que perpassam pelo discurso e reconduzindo-o à fonte original de sua significação³², a ética, conjugam-se judaísmo e filosofia, sabedoria dos profetas de Israel e sabedoria filosófica. Isso porque, para Levinas, ao judaísmo não cabe a tarefa de se sobrepor à razão, mas de salvaguardar que o homem decaia nas conquistas abstratas da sua racionalidade, sucumbindo “à idolatria dos mitos que a tentam, a traem e a acorrentam” (LEVINAS, 2010, p. 408, tradução nossa)³³. E é sob essa perspectiva que o próprio Levinas (2010, p. 407-408) não hesitou em falar de um “humanismo hebraico”, cuja noção permaneceria, todavia, “laica”.

Este humanismo do outro homem ancora-se, portanto, em uma “sabedoria exigente, preocupada com verdades correlativas de virtudes” (LEVINAS, 2010, p. 410, tradução nossa). Levinas entende que o “humanismo ocidental” (LEVINAS, 2010, p. 395, tradução nossa) está ligado não apenas à sabedoria dos filósofos, mas também à sabedoria dos profetas, ou seja, que ele se relaciona tanto com um “humanismo greco-romano” (LEVINAS, 2010, p. 243, tradução nossa) quanto com um “humanismo hebraico” (LEVINAS, 2010, p. 406, tradução

³¹ Ou ainda, numa outra fórmula: “o Eu, em relação com o Infinito, é uma impossibilidade de parar a sua marcha para frente, impossibilidade de desertar-se de seu posto, segundo a expressão de Platão no Fédon: é, literalmente, não ter tempo para retornar, não poder eximir-se à responsabilidade, não ter um esconderijo de interioridade onde se possa entrar em si, andar para a frente sem consideração por si. Aumento de exigências em relação a si: quanto mais eu enfrento as minhas responsabilidades, mais responsável eu sou.” (LEVINAS, 1972, p. 54, tradução nossa).

³² À medida que o próprio Levinas procura significar a ética não como uma instância ou como um lugar, mas como um acontecimento, o autor lituano-francês elabora não exatamente uma “arqueologia do sentido” (ALVAREZ, 1974, p. 509-538, tradução nossa), mas, consoante a precisa formulação de Arnáiz (1992, p. 122, tradução nossa), uma “an-arqueologia”, o que implica pensar a ética não como fundamento. Sobre as noções levinasianas de “lugar” e “não lugar”, ver Chrétien (2007, p. 121-137).

³³ O autor de *Elogio da filosofia* [*Éloge de la philosophie*] teria se esquecido da contribuição decisiva e ainda mais original do judaísmo na luta contra a idolatria ou a contestação dos falsos deuses, antes mesmo do que a própria filosofia. Ver, a propósito, Merleau-Ponty (1953, p. 50).

nossa). Sabedoria judaica e sabedoria filosófica compõem, assim, a seus olhos, as duas faces do humanismo ocidental, de modo que não se deve valorizar esta última em detrimento daquela.

Anunciando um “homem liberto dos mitos” e identificando “espírito e justiça” (LEVINAS, 2010, p. 410, tradução nossa), o humanismo levinasiano assenta-se, assim, na confluência³⁴ da “sabedoria judaica da lei, do ato exterior” (LEVINAS, 2010, p. 425, tradução nossa), com a “sabedoria grega” (LEVINAS, 2010, p. 33, tradução nossa) ou “sabedoria filosófica” (LEVINAS, 2010, p. 173, tradução nossa). Reconhecendo naquela um fundamento exigente e norteador para esta última, Levinas busca fazer “vibrar estas crenças mesmas que são indispensáveis para o acordo humano” (LEVINAS, 2010, p. 411, tradução nossa).

Essa fundamentação do humanismo a partir da “sabedoria judaica” (LEVINAS, 2010, p. 41, 373, 403, tradução nossa) realiza-se mediante a manutenção de uma lei na liberdade, ou seja, de um gesto que assegura a liberdade pela lei (LEVINAS, 2010, p. 428, tradução nossa). De fato, o elemento fundamental que Levinas descobre na sabedoria judaica e o aplica ao tema do humanismo³⁵ é, pois, a recondução da liberdade à lei. Para ele, lei e liberdade não são duas instâncias que se contrapõem, de modo que a lei não existe para cercear a liberdade, mas constitui o seu fundamento mesmo. Compreendida como mandamento de amar, a lei, que vem a mim na relação com o rosto, é a própria condição de possibilidade da restauração da unicidade do sujeito e, por conseguinte, da própria liberdade. À identificação entre o Eu e a liberdade, Levinas antepõe, assim, a identificação entre o Eu e a moralidade. Só é verdadeiramente livre o sujeito que se põe à escuta do mandamento, “de modo que a unicidade do Eu é o fato de que ninguém pode responder no meu lugar” (LEVINAS, 1972, p. 54). Alicerçada na lei, a liberdade revela-se norteadora por ela. Desde então estribado no mandamento de amar, o sujeito eleva-se a um “outro modo de existência”, “não egoísta” (LEVINAS, 2010, p. 429, tradução nossa), pois já não implica um retorno a si. O próprio dinamismo da essência ou do existir como ato transmuta-se e sofre um redirecionamento na direção de outrem, num movimento que o autor não titubeia em apresentar sob o signo de uma

³⁴ Levinas considera que ele próprio não procurou conciliar ou acordar a tradição filosófica à bíblica. Entende, antes, que os grandes textos filosóficos aproximam-se, em certa medida, das Sagradas Escrituras. Ver, a este respeito, Levinas (1982b, p. 17-20; 1994b, p. 204).

³⁵ Urabayen (2005) resgata as raízes judaicas do pensamento levinasiano, mostrando que o judaísmo, tal como Levinas o concebe, permanece inseparável de sua própria posição filosófica. Daí a tese da autora de que o humanismo levinasiano deita raízes em duas grandes tradições: o judaísmo e a fenomenologia. Acerca da relação entre filosofia e judaísmo na concepção levinasiana de humanismo, ver também Zarka (2012).

“[...] humanidade contra a natureza” (LEVINAS, 2006, p. 121, tradução nossa), centrada na deposição do eu³⁶ ou da pessoa, conceito sobre o qual o humanismo se erguera.

Essa ordem ouvida, porquanto obedecida, é, segundo Levinas (2010, p. 426, tradução nossa), “uma palavra que, por sua elevação, pode ser chamada palavra de Deus”. *Ser-si-mesmo*, isto é, na sua unicidade, passa a significar *ser-para-outrem* e, apenas por esse viés, *ser-a-Deus*. Trata-se de “práticas que só são praticadas para agradar a Deus à medida que permitem salvaguardar o humano no homem” (LEVINAS, 2010, p. 428, tradução nossa). Que o homem seja *para o homem*³⁷ é o sinal distintivo do próprio surgimento da humanidade em nós, segundo a ressignificação que Levinas faz de uma expressão cara a Mikel Dufrenne e com a qual este autor intitula a sua principal obra (DUFRENNE, 1968), apresentando uma apologia do homem como resposta ao estruturalismo de sua época.

Quando não esteeda na lei, é o caráter ilimitado e inconsequente da liberdade que se impõe, possibilitando ao eu livrar-se da própria responsabilidade. “Admitamos, por um instante”, diz-nos o autor, “o eu livre, capaz de decidir-se pela solidariedade com os outros. Reconhecer-se-á, pelo menos, que essa liberdade não tem nenhum atraso para assumir esse peso urgente e que, por conseguinte, ela está como que comprimida ou desfeita sob o seu

³⁶ Sobre a Bíblia como livro que confere primazia à ética, ver Levinas (1994b, p. 203).

³⁷ Bernard (2012, p. 124) aproxima a perspectiva de Levinas à de Dufrenne, associando a fórmula dufrenniana segundo a qual “o homem é uma tarefa para o homem” [*l’homme est une tâche pour l’homme*] à noção levinasiana de ética. De fato, Levinas se vale da expressão dufrenniana quando se questiona, em *Ética e infinito* [*Éthique et infini*] “se a sociedade, no sentido corrente do termo, é o resultado de uma limitação do princípio de que o homem é um lobo para o homem ou se, ao contrário, ela resulta da limitação do princípio de que o homem é *para o homem*” (LEVINAS, 1982b, p. 85, tradução nossa, grifo do autor). Mas se Levinas (2010, p. 183) não titubeia em sublinhar a “independência” e a “coragem” de Dufrenne em face das “modas da época”, expressão referida às análises marxistas e a algumas derivações historicistas do pensamento heideggeriano, de modo algum ele também evita denunciar os aspectos criticáveis da sua filosofia. Assim, se por um lado ele ressalta a tese dufrenniana de que “a poesia não se junta ao *dizer* filosófico”, o que, a seus olhos, “testemunha uma certa independência” em relação ao Heidegger da reviravolta (*Kehre*) e ao seu gesto de evocação constante da palavra poética de Hördelin (LEVINAS, 1974b, p. 183, tradução nossa), por outro lado o filósofo lituano-francês não deixa de identificar a ideia da reciprocidade ou da simetria da relação com outrem e do privilégio da subjetividade que emerge por detrás da noção dufrenniana de *a priori* – ver, a propósito, Levinas (1974b, p. 180-183). O gesto levinasiano consiste, pois, em distinguir e afastar o pensamento dufrenniano do de Heidegger, para depois reaproximá-los e só, então, fazer aquele primeiro suportar uma crítica ética, também dirigida a este último. A filosofia de Dufrenne é, assim, a um só tempo valorizada e contestada: por um lado, trata-se de entender que, ao contrário de Heidegger, era mantida a oposição entre o homem e o mundo, e nisto Levinas vê o contributo fundamental do idealismo transcendental tal como reinterpretado por Dufrenne; por outro lado, trata-se de pensar Dufrenne no seu laço com toda “a filosofia atual” e perceber que, nele, “o sujeito, mesmo não constituindo [o Ser], importa para a realização do Ser”, isto é, para a sua essencialização. Sem que nada o limite e liberto de toda exterioridade, o sujeito dufrenniano permanece, assim, tributário de toda uma tradição que mantém incólume o seu enaltecimento de um eu repousando em liberdade. Mais severo ainda será o contorno que a crítica a Dufrenne assumirá posteriormente (LEVINAS, 1972, p. 119, nota 5), de modo que nos parece inviável pensar o *para outrem* levinasiano em termos de identidade com o *para o homem* dufrenniano. De fato, contra o *para o homem* dufrenniano, o autor lituano-francês não tardará a contrapor a assimetria da relação ética, recalitrando que esse movimento (o “para” da relação) enfeixe a subjetividade e a alteridade num mesmo plano comum, seja ele o da natureza, seja ele o do ser.

sofrimento.” (LEVINAS, 1974a, p. 165, tradução nossa). Esse recuo da liberdade humana para as profundezas humanas, encerrando-se lá onde só encontra a si própria, é o que, segundo Levinas, a leva a se arrastar inexoravelmente pelos caminhos niilistas, a sepultar-se num mundo sem possibilidade de transcendência. “Nas profundezas da interioridade humana, não há fronteira que possa deter as reservas mentais quando alguém se põe a ‘espiritualizar’: elas recuam para os abismos do niilismo.” (LEVINAS, 2010, p. 428, tradução nossa). Urge, assim, salvaguardar o humano das “consequências últimas que a ideia de liberdade implica” (LEVINAS, 2010, p. 427, tradução nossa), o que só é possível, a seus olhos, mediante a fundamentação da liberdade humana na lei. É preciso que a lei seja posta como o esteio da liberdade. É apenas por esses caminhos, “os únicos meios de preservar a humanidade e a personalidade do homem”, que, a seus olhos, se torna possível vislumbrar uma “instância que nos ensina o verdadeiro humanismo” (LEVINAS, 2010, p. 425, tradução nossa).

CONCLUSÃO

Compreender o humanismo como resposta ética é, segundo Levinas (1972, p. 11, tradução nossa), entender que ele se realiza, acima de tudo, como “contestação da prioridade do Ato e do seu privilégio de inteligibilidade e significância”, o que conduz, por sua vez, à significação de uma “ordem – ou desordem – para além do ser, anterior ao lugar e à cultura”. Enquanto consentimento à interpelação de outrem, o humanismo é a própria resposta à revelação de Deus no rosto, por meio do qual Deus realiza a sua “passagem” e se mostra como mandamento de amar ao outro homem: “A revelação de Deus é este amor. [...] O amor de Deus pela ipseidade é, *ipso facto*, um mandamento de amar.” (LEVINAS, 2010, p. 286, tradução nossa). A resposta que o eu dá a esse mandamento, a esse amor de Deus, é o próprio prolongamento da revelação divina. Trata-se de uma resposta entendida como “responsabilidade ilimitada”, que só se permite limitar pelo apelo do terceiro, o qual me elege no fundo do tu³⁸. Ultrapassando e precedendo a minha liberdade, a responsabilidade ética caracteriza-se, pois, por um “sim incondicional”, um “*sim* mais antigo do que a espontaneidade ingênua” (LEVINAS, 1968, p. 106, tradução nossa, grifo do autor) e que leva o sujeito a novas e até então insuspeitadas fomes de bondade.

³⁸ A propósito da passagem do terceiro enquanto possibilidade de limitação da minha responsabilidade ilimitada, ver Levinas (1968, p. 108-109; 1974a, p. 165, 204).

Nessa resposta e, por meio dela, dá-se o obrar da humanidade, à medida que o desenrolar da essência é invertido no seu dinamismo original. A “resposta ao amor de Deus”, “a resposta à revelação”, diz-nos Levinas (2010, p. 287, tradução nossa) ao explicar o pensamento de Rosenzweig, “não pode se realizar mediante um ato que simplesmente caminha num sentido oposto, mas segue a mesma rota aberta pelo amor de Deus na direção do Homem; é o amor do próximo. Por essa via, a revelação é revelação da Redenção. Ela dirige-se para o futuro do Reino de Deus e o realiza.” É essa obra de “redenção” que torna possível falar, ainda, de humanismo num sentido preciso: um “humanismo extremo de um Deus que solicita muito ao homem” (LEVINAS, 2010, p. 50, tradução nossa) e, por conseguinte, um “humanismo integral e austero, ligado a uma difícil adoração!” (LEVINAS, 2010, p. 223, tradução nossa). Em lugar de “pastor do ser” (Heidegger), o sentido do humano diz-se em termos do “*um-guardião-do-seu-irmão*”, “*um-responsável-pelo-outro*”, “[...] enunciados como significações, por excelência” (LEVINAS, 1974a, p. 211, tradução nossa, grifos do autor).

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, L. **Pour Marx**. Paris: La Découverte, 2005.

ALVAREZ, O. G. L’idée de création chez Levinas: une archéologie du sens. **Revue Philosophique de Louvain**, Louvain, v. 72, n. 15, p. 509-538, août 1974.

ARNÁIZ, G. R. **E. Levinas: humanismo y ética**. Madrid: Editorial Cincel, 1992.

BERNARD, G. Levinas et l’anti-humanisme. *In*: BURGGRAEVE, R.; HANSEL, J.; LESCOURET, M.-A.; REY, J.-F.; SALANSKIS, J.-M. (ed.). **Recherches levinassiennes**. Louvain: Éditions Peeters, 2012. p. 111-124.

CAMPOS, F. V. de O. **O ser e o outro do ser: a questão de Deus em Emmanuel Levinas**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

CAMPOS, F. V. De outro modo que ser: o Deus de Emmanuel Levinas. *In*: CHACON, D. R. de A.; ALMEIDA, F. S. de (org.). **Filosofia da religião: problemas da Antiguidade aos tempos atuais**. São Paulo: Edições Loyola, 2020. p. 171-198.

CHALIER, C. **Levinas: l’utopie de l’humain**. Paris: Albin Michel, 1993.

CHENU, M.-D. **La théologie au XII^e siècle**. Paris: Vrin, 1957.

CHRÉTIEN, J.-L. Lieu et non-lieu dans la pensée de Levinas. *In*: COHEN-LEVINAS, D.; CLÉMENT, B. (org.). **Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée**. Paris: PUF, 2007. p. 121-137.

DERRIDA, J. Les fins de l'homme. *In*: DERRIDA, Jacques. **Marges de la philosophie**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. p. 129-164.

DERRIDA, J. Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. *In*: DERRIDA, J. **L'écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967. p. 117-228.

DUARTE, A. Heidegger, a política e o antissemitismo: reflexões a partir do livro de Peter Trawny. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n. 36, p. 27-51, mar. 2015.

DUFRENNE, M. L'anti-humanisme et le thème de la mort. **Revue Internationale de Philosophie**, Paris, ano 22, v. 85-86, n. 3-4, p. 296-307, 1968a.

DUFRENNE, M. **Pour l'homme**. Paris: Éditions du Seuil, 1968.

ESCUADERO, J. A. Heidegger y los Cuadernos Negros. El resurgimiento de la controversia nacionalsocialista. **Differenz**: revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporâneas, Sevilla, ano 1, n. 0, p. 141-163, jul. 2014.

FOUCAULT, M. **Les mots et les choses**: une archéologie des sciences humaines. Paris: Éditions Gallimard, 1966.

GILSON, É. **Humanisme et Renaissance**. Paris: Vrin, 1983.

GREISCH, J. **La parole heureuse**: Martin Heidegger entre les choses et les mots. Paris: Beauchesne, 1987.

HEIDEGGER, M. **Contribuições à filosofia** (Do acontecimento apropriador). Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude, solidão. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. Sobre o "humanismo": carta a Jean Beaufret, Paris. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 345-373. (Os Pensadores, v. 45).

LAVELLE, L. **La présence totale**. Paris: Aubier, 1934.

LEVINAS, E. **Altérité et transcendance**. Paris: Fata Morgana, 1995. (Le livre de poche).

LEVINAS, E. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Paris: Kluwer Academic, 1974a.

LEVINAS, E. **De Dieu qui vient à l'idée**. 2. ed. Paris: Vrin, 1986.

- LEVINAS, E. **De l'évasion**. Paris: Montpellier, 1982a.
- LEVINAS, E. De la signifiante du sens. *In*: KEARNEY, R.; O'LEARY, J. S. (org.). **Heidegger et la question de Dieu**. Paris: PUF, 1980. p. 259-268.
- LEVINAS, E. **Difficile liberté**: essais sur le judaïsme. 9. ed. Paris: Albin Michel, 2010.
- LEVINAS, E. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. Paris: Vrin, 1974b.
- LEVINAS, E. **Entre nous**: essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset, 1991.
- LEVINAS, E. **Éthique et infini**. Paris: Librairie Fayard et Radio-France, 1982b.
- LEVINAS, E. **Hors sujet**. Montpellier: Fata Morgana, 1987.
- LEVINAS, E. **Humanisme de l'autre homme**. Paris: Fata Morgana, 1972.
- LEVINAS, E. L'asymétrie du visage. Interview d'Emmanuel Levinas par France Guwy pour la télévision néerlandaise (1986). **Cités**, Paris, v. 1, n. 25, p. 116-124, 2006.
- LEVINAS, E. **L'au-delà du verset**: lectures et discours talmudiques. Paris: Éditions de Minuit, 1982c.
- LEVINAS, E. **L'intrigue de l'infini**. Manchecourt: Flammarion, 1994a.
- LEVINAS, E. Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques. *In*: CASTELLI, E. (org.). **L'analyse du langage théologique**: le nom de Dieu. Paris: Aubier, 1969a. p. 155-167.
- LEVINAS, E. Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques. *In*: CASTELLI, E. (org.). **Débats sur le langage théologique**. Paris: Aubier, 1969b. p. 53-70.
- LEVINAS, E. **Les imprévus de l'histoire**. Paris: Fata Morgana, 1994b.
- LEVINAS, E. **Noms propres**. Montpellier: Fata Morgana, 1976.
- LEVINAS, E. Préface. *In*: GERAETS, T. F. **Vers une nouvelle philosophie transcendantale**: la genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception. Paris: Martinus Nijhoff: La Haye, 1971. p. IX-XV.
- LEVINAS, E. **Quatre lectures talmudiques**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.
- LEVINAS, E. **Totalité et infini**: essai sur l'extériorité. Paris: Librairie Générale Française, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, C. **La pensée sauvage**. Paris: Librairie Plon, 1962.
- MERLEAU-PONTY, M. **Éloge de la philosophie et autres essais**. Paris: Éditions Gallimard, 1953.

MERLEAU-PONTY, M. **La structure du comportement**. Paris: PUF, 1942.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: PUF, 1945.

MIYASHIRO, Y. **L’humaniste est une éthique**. Penser la critique lévinasienne de l’antihumanisme. March 2014. Disponível em: [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/KO92001001-2013-001-0001%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/KO92001001-2013-001-0001%20(1).pdf). Acesso em: 28 abr. 2022.

MONOD, J.-C. Crise de l’humanisme, inconséquence de l’anti-humanisme. Humanisme de l’autre homme, une réplique à la Lettre sur l’humanisme. *In*: COHEN-LEVINAS, D.; Schnell, A. (éd.). **Levinas, lecteur de Heidegger**. Paris: Vrin, 2021.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zarathustra**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. Considerações extemporâneas. *In*: NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999. p. 267-300.

RENUCCI, P. **L’aventure de l’humanisme européen au Moyen Âge: IV^e– XIV^e siècle**. Paris: Société d’Édition Les Belles Lettres, 1953.

SAINT AUBERT, E. de. L’incarnation change tout. Merleau-Ponty critique de la théologie explicative. **Archives de Philosophie**, Paris, v. 71, n. 3, p. 371-405, 2008.

SAUSSURE, F. de. **Cours de linguistique générale**. Paris: Payot, 1960.

URABAYEN, J. **Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología**. Pamplona: Eunsa, 2005.

VAZ, H. C. de L. Humanismo hoje: tradição e missão. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p. 157-168, 2001.

VIGNAUX, P. **Philosophie au Moyen Âge**. Paris: J. Vrin, 2004.

ZARKA, Y. C. Levinas: humanisme et hétéronomie. *In*: BURGGRAEVE, R.; HANSEL, J.; LESCOURET, M.-A.; REY, J.-F.; SALANSKIS, J.-M. (ed.). **Recherches levinassiennes**. Louvain: Éditions Peeters, 2012. p. 125-135.