

EMANUEL LÉVINAS E O “FIM DA ÉTICA”

Andre Henrique Mendes Viana de Oliveira

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo apresentar alguns traços centrais do pensamento do filósofo Emanuel Lévinas, partindo de sua defesa de que a tarefa filosófica é eminentemente uma tarefa de natureza ética e que a concepção de filosofia que encontramos na tradição ocidental, cujo fundamento último reside na razão centrada no sujeito, não oferece uma perspectiva adequada ao tratamento da alteridade. Considerando que, para Lévinas, a alteridade seria o próprio ponto de partida da reflexão filosófica, e que aquela razão absoluta da tradição não é capaz de nos revelar isso, o pensamento de Lévinas apresenta aproximações com um modo de pensar denominado “fim da ética”, aproximações estas que procuraremos tornar claras a partir da confrontação do pensamento de Lévinas com as ideias apresentadas por J. Caputo no seu texto “The End of Ethics”.

Palavras-chave: Alteridade; Completamente Outro; Infinito; Singularidade; Rosto.

Abstract: This paper aims to present some central features of the thought of the philosopher Emanuel Lévinas, from his advocacy of the philosophical task as a task eminently ethical and that the conception of philosophy that we find in the Western tradition, which the ultimate foundation lies on the subject-centered reason, does not provide a proper perspective to the treatment of otherness. Whereas, for Lévinas, the alterity would be the very starting point of philosophical reflection, and this tradition of absolute reason is not able to reveal it, the thought of Lévinas presents some approaches to a way of thinking called “end of ethics”. These approaches we seek to make more clear from the confrontation of the Lévinas’s thought with the ideas presented by J. Caputo in the text “The End of Ethics”.

Key-words: Otherness; Another Completely; Infinite; Singularity; Face.

Ao considerarmos a tradição filosófica, mais especificamente o que entendemos como Ética ou filosofia moral, temas como o dever, a responsabilidade, a justiça e o Bem figuraram sempre como eixos centrais de discussão. Todos esses temas e, poderíamos afirmar, qualquer outro que diga respeito à ética, envolvem necessariamente o cuidado com o outro, isto é, com a alteridade. Só é possível pensarmos numa dimensão moral da vida humana porque nossas ações e julgamentos de ordem valorativa referem-se e afetam, não unicamente, mas também ao outro.

Dentre os pensadores que deram uma atenção especial ao reconhecimento e ao trato com a alteridade encontramos Emanuel Lévinas. Este filósofo lituano, de ascendência judaica, fez do questionamento ético o centro de sua filosofia. Mais do que isso, o pensamento de Lévinas caracteriza-se por um esforço no sentido de romper com uma maneira de pensar que,

mesmo no seio da investigação ética, coloca o sujeito, ou uma estrita subjetividade, como ponto de maior importância.

A filosofia de Lévinas possui a peculiaridade de conferir ao outro, e não ao sujeito, o status de centro da reflexão ética. Para este filósofo, a transcendência para-o-outro é que revela o sujeito ético, ou seja, o sujeito ético é o “entre-nós”, e não um eu isolado em introspecção. É sob esta perspectiva que Lévinas desenvolverá seu pensamento, tratando de temas como o amor, a sinceridade, a responsabilidade e a natureza da relação ética em geral, que une cada homem ao seu próximo. Devido a esta característica, o pensamento de Lévinas revela vários pontos de aproximação com uma corrente de pensamento que atualmente é conhecida como “fim da ética”.

Os pensadores do “fim da ética” compartilham a ideia de que a ética, considerada em seus moldes tradicionais, incorre em um erro ao tentar formular um conjunto de princípios capazes de servir como guia para a vida prática, isto porque os julgamentos e princípios morais formulados no plano da reflexão teriam uma pretensão de universalidade, a pretensão de subsumir qualquer problema moral a algum padrão abstrato elaborado previamente. Para os filósofos do “fim da ética”, os verdadeiros problemas de ordem moral surgem no âmbito da vida cotidiana de uma maneira sempre irrepetível e imprevisível, tornando inviável qualquer tentativa de contorná-los e compreendê-los dentro de esquemas vagos e gerais.

A partir de alguns traços fundamentais da filosofia de Emanuel Lévinas, veremos como se caracteriza a aproximação deste pensador com o pensamento do “fim da ética”.

A alteridade como ponto de partida

O contexto no qual se insere o pensamento de Lévinas fez emergir de maneira muito forte e urgente a reflexão sobre as questões morais, uma vez que o período em que sua produção se inicia foi marcado pela trágica experiência da Segunda Guerra. As consequências deste acontecimento atingiram diretamente a vida de Lévinas: seus pais e irmãos foram exterminados nos campos de concentração, além do próprio filósofo ter sido feito prisioneiro.

Os drásticos conflitos que marcaram esse período trouxeram à tona a pergunta de se ainda faria sentido tratar de temas como o Bem, a justiça, a verdade. Partindo desse ambiente caótico, Lévinas procura fixar a atenção sobre um problema filosófico que até então parecia não ter sido devidamente considerado, e cujas implicações concernem diretamente à nossa existência moral: a questão da alteridade.

Levando em consideração que a tradição filosófica sempre postulou como ponto de partida e como fundamento último a razão, entendida como faculdade ou princípio capaz de a tudo abarcar e examinar, não é de causar surpresa que a sensibilidade para os apelos que não partem diretamente da razão subjetiva, mas que provém do outro, do estranho, tenham sido renegados a segundo plano. A razão enquanto fundamento auto-suficiente não teria a necessidade de atender ao que não parte de seus próprios pressupostos.

O humanismo defendido por Lévinas é um humanismo do outro homem, no sentido de que toma a alteridade como o começo do filosofar. O outro é quem desperta em mim o questionamento filosófico, sendo a filosofia, portanto, uma reflexão de origem eminentemente ética. Como afirma Pergentino S. Pivatto, comentando o pensamento levinasiano, “a ideia do indivíduo que se ergue imperiosamente, se emancipa e confere sentido subjetivo, fundamento autofundador, tal ideia se tornou precária” (LÉVINAS, 1997, p. 10). Doravante, faz-se necessário um sentido capaz de reorientar a razão e a vontade nas relações que os homens tecem entre si.

A razão grandiloqüente e imperiosa teria nos conduzido à desmedida pretensão de a tudo explicar e dominar, levando o próprio ser humano a ficar exposto como algo aniquilável ou manipulável. Ao invés de procurar circunscrever o outro e reduzir a diferença, é trabalho do pensar filosófico, portanto, da ética, perceber que é enquanto próximo que o homem é acessível, e que a relação com a alteridade excede a compreensão, pois o outro não pode ser contido dentro dos limites de nossa cognição.

Nossa relação com ele [com o outro] consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação excede a compreensão. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além da curiosidade, também simpatia ou amor, maneiras de ser distintas da contemplação impassível. Mas também porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal. (LÉVINAS, 1997, p. 26)

O outro não pode, portanto, ser considerado como um mero objeto de compreensão. Na relação com o outro há algo que ultrapassa a estrita racionalidade, pois o contato com ele é necessariamente também sua invocação. Encontrar a alteridade implica expressar-lhe o próprio encontro, e nisto reside, segundo Lévinas, a diferença entre encontro e conhecimento. A afecção recíproca excede o simples ato de conhecimento e estabelece o encontro com um ente que recusa seu aprisionamento numa categoria abstrata. Para Lévinas, o “Rosto” expressa o fato de que somente enquanto próximo o homem é acessível, e no contato com a alteridade reconhecemos que o outro é Infinito. Infinito no sentido de que o Outro se recusa à posse, isto

é, resiste à tentativa de quem pretenda conhecê-lo, recusa-se ao totalitarismo da razão que busca converter tudo para si. O Infinito não se coaduna com a Totalidade sob a qual a razão quer abarcar toda a realidade.

Assim, podemos afirmar que para Lévinas a totalidade se define pela impossibilidade da alteridade, e o rosto é a expressão do Infinito.

O pensamento não é capaz, portanto, de reduzir a alteridade à totalidade, pois ela sempre lhe escapa, lhe excede, porquanto seja a expressão do Infinito. O outro é singular, é “*tout autre*”; completamente outro, e neste sentido ultrapassa os limites do eu.

Com efeito, a transcendência do interlocutor e o acesso a outrem pela linguagem manifestam que o homem é uma singularidade [...] Ao eu como ente não corresponde um conceito. Isto porque o próprio contexto da “experiência” de outrem não poderia ser delineado a partir de um trabalho de abstração aplicada a si e que finalizaria no “conceito” do eu. (LÉVINAS, 1997, p. 49-50)

Por isso, Lévinas inverte a perspectiva de compreensão e de aproximação do outro na reflexão moral; ao invés de uma perspectiva totalizadora, devemos buscar a singularidade. “À compreensão e à significação, tomadas a partir do horizonte, opomos a significância do rosto” (LÉVINAS, 1997, p. 33), diz o filósofo.

O contato com a alteridade exigirá de mim uma resposta, e a partir de então me torno responsável. Sou sujeito de uma responsabilidade inalienável, e isto, segundo Lévinas é o que nos torna humanos. Nas palavras do filósofo, “É precisamente neste chamado à responsabilidade do eu pelo rosto que o convoca, que o suplica e que o reclama, que outrem é o próximo do eu” (LÉVINAS, 1997, p. 237-238). Assim, sou o único capaz de responder por mim e pelo outro. A responsabilidade faz com que eu seja o Outro em mim mesmo.

Percebemos, portanto, que a filosofia de Lévinas é um convite para repensarmos o modo como entendemos a reflexão moral. A ética precisa estar atenta ao que é singular e “completamente outro” e o pensamento deve dar mais importância ao que é único, ao rosto.

O “pensamento” despertado ao rosto ou pelo rosto é comandado por uma diferença irreduzível: pensamento que não é pensamento de, mas imediatamente, pensamento para..., não-in-diferença pelo outro, rompendo o equilíbrio da alma igual e impassível do conhecer. Significância do rosto: despertar para o outro homem na sua identidade indiscernível para o saber, aproximação do primeiro, vindo em sua proximidade de próximo, comércio com ele, irreduzível à experiência. (LÉVINAS, 1997, p. 237)

O esforço de Lévinas, ao nos chamar a atenção para o rosto, para o que é singular e insubstituível, o aproxima da forma de pensar que o filósofo norte-americano John D. Caputo

nomeia de “fim da ética”. Tal corrente de pensamento, ao contrário do que essa denominação possa sugerir, não defende um abandono da reflexão moral, antes ela revela que a reflexão moral é mais do que uma questão abstrata, mais que um apelo deontológico, e que as experiências morais não se reduzem ao domínio da razão sistematizadora. Para os filósofos do “fim da ética”, a vivência moral toca o que, em nossa finitude, carregamos como singular. Como afirma Marcelo L. dos Santos: “Somos finitos em nossa singularidade, porém, o que podemos criar e desconstituir através de nossa interferência inteligível – nosso interpelar – está lançado ao abissal, está solto no infinito, tendo por condenação a impossibilidade de consolo de uma moldura lógica.” (SANTOS, 2006, p. 3)

O fim da Ética

Para alguns filósofos contemporâneos, a Ética, considerada como reflexão sistemática sobre a vida moral, não se encontra numa situação muito favorável, pois se levarmos em conta o modo como essa área da filosofia vem tratando de seus problemas, bem como o que ela tem produzido como supostas “verdades éticas”, chegaremos à conclusão de que seus objetivos não são alcançados a contento. As premissas invocadas para responder aos conflitos da existência moral são quase sempre improfícuas, uma vez que o problema presente sempre escapa aos princípios gerais a partir dos quais tentamos contornar a situação.

Segundo essa perspectiva, denominada de “fim da ética”, os problemas da ética precisam ser considerados como casualidades, “quedas”, situações imprevistas que nos surpreendem no decorrer de nossas existências. Sendo assim, a ética teórica, na medida em que carrega a pretensão de abarcar os problemas morais dentro de padrões sistemáticos, emudece diante das situações singulares que atingem qualquer agente moral. Nas palavras de John Caputo: “As situações singulares da vida cotidiana voam muito próximas ao chão para serem detectadas pelo radar da ética teórica. A vida ética é uma série de tais acidentes e casualidades, contra os quais a ética teórica pode prover pouca segurança”. (CAPUTO, 2000, p. 112)

Uma vez que a série de casualidades e acidentes que compõem a vida moral acontecem ao nosso revés, sem que possamos prevê-los, o máximo que competiria à ética teórica seria se deter sobre as questões que surgem com certo grau de previsibilidade, problemas que não escapam ao âmbito da rotina, o que não seria uma tarefa muito gloriosa, já que não exigiria muito de nossa parte.

Na medida em que atenta para o que é único e singular, o pensamento do fim da ética identifica-se com a ideia do “completamente outro”. Aceitar que o que compõe de fato a vida moral é o conjunto de situações únicas e irrepetíveis, é admitir o completamente outro, é “abrir nosso lar para o estranho que bate à nossa porta” (CAPUTO, 2000, p. 113). Sempre que nos ocorre algo radicalmente novo, “completamente outro”, somos obrigados a rever nossas crenças e juízos, a reexaminar e refletir sobre nossa conduta.

Segundo Caputo, a diferença entre algo meramente novo e o “completamente outro” é que o que é produzido ou ocorre dentro de um esquema previamente conhecido que já possui seu padrão de julgamento, ou seja, pode ser facilmente avaliado. Já aqueles problemas que nos surpreendem, que atingem radicalmente nossas crenças morais, não são passíveis de uma avaliação que se baseie em padrões previamente estabelecidos. A singularidade dessas situações não permite que a avaliemos como um caso a ser colocado sob uma regra geral. Ao invés disso, as casualidades, isto é, os problemas morais, são marcados pela sua idiossincrasia, sua inclassificabilidade.

No confronto com o singular somos levados a uma experiência de responsabilidade radical, na qual exercitamos nossa capacidade de lidar com o imprevisto, e onde só podemos contar com o que geralmente é denominado de “sabedoria prática”. Como afirma Caputo:

O singular é algo para o qual não se pode fazer uma substituição: Eu posso lhe pagar para fazer muitas coisas por mim, para cortar minha grama ou tirar a neve do meu caminho, e eu posso conseguir uma máquina para me substituir no trabalho. Mas eu não posso pedir a alguém para carregar minha responsabilidade. (...) A singularidade desta situação me faz exigências às quais eu devo responder, elicitando uma escolha de minha parte para a qual eu não tenho o reconfortante recurso de regras universais. (CAPUTO, 2000, p. 113)

Entre antigos filósofos gregos, Aristóteles é o que mais se aproxima dessa linha de pensamento. Ao afirmar que, quando se trata de filosofia moral, o máximo que se pode oferecer é um esquema geral, que não garante uma excelência moral, mas que deve ser colocado em prática única e exclusivamente pelo sujeito, Aristóteles parece reconhecer a importância da singularidade. Nesse sentido é que Aristóteles enfatiza a noção de “*phrónesis*”, a capacidade de situar-se de modo equilibrado e prudente nas circunstâncias que exigem nossa sabedoria prática. Não se trata apenas de uma aplicação da regra universal, uma vez que esse não passa de um esquema vago e geral que não se realiza do mesmo modo que se encontra no plano abstrato ou teórico.

Aristóteles, entretanto, não aponta qualquer falha no que diz respeito ao esquema em si, ponto em que difere dos teóricos do fim da ética, pois para estes há um desacordo radical

entre o esquema, ou seja, o padrão geral, teórico, e a situação concreta. Para esses filósofos, a questão central aqui não se resume a uma assimilação do padrão, nem a uma questão de “moderação”, de tentar encontrar a justa medida, mas sim de uma “doação”, de um “presente”, ou seja, de ações que não se praticam por obrigação ou interesse, mas que possuem um caráter de gratuidade, como as ações que se praticam por um amor incondicional.

Este discurso para o fim da ética leva-nos antes a pensar em termos de *presente* e *doação*, o que favoreceria o modelo do excesso, do transbordamento hiperbólico. (...) Pensadores do fim da ética querem importar essa noção de excesso interminável para as relações que temos uns com os outros, ao mesmo tempo em que lamentam os limites e medidas que a ética está sempre perseguindo. (...) Que exemplo melhor do que o amor? (...) Amor é algo que “doamos” e doamos sem retorno, sem expectativa de uma recompensa. (CAPUTO, 2000, p. 121)

Interessante notar que se entendermos a ação moral como uma espécie de “gift”, ou seja, como algo que possui o caráter de gratuidade, chegaremos a um conflito com a noção de “dever”, uma das noções mais caras à ética. O “dever moral” é comumente apontado um elemento fundamental da ética. J. Caputo também reconhece um aspecto salutar na noção de dever, pois:

Nós não podemos depender de presentes em um mundo violento como o nosso. Nós não podemos depender do amor e das doações para motivar os banqueiros, acionistas, ou os chefes executivos das empresas de tabaco. Nós precisamos da lei e precisamos do salutar medo da lei. (CAPUTO, 2000, p. 123)

Assim, esse componente heteronômico do dever exerce uma função importante nas relações entre os indivíduos e, no entanto, por outro lado, a noção de dever nos torna cegos à singularidade, ao completamente outro, no sentido de que exige apenas o que “temos” que fazer, o que implica o oposto da ação gratuita, do “gift”, pois: “Dar um presente (assim como amor) é fazer precisamente o que eu não tenho que fazer ou fazer alguma coisa para a qual eu não tenho a expectativa de um pagamento”. (CAPUTO, 2000, p. 123)

Nesse sentido, o agir por dever não é suficiente para a dimensão moral de nossa existência. Para ela é essencial que as ações ultrapassem o território do dever e alcancem um caráter de doação desinteressada no contato com a alteridade, que é singularidade e infinito. Singularidade porque é única e não representa um exemplo qualquer dentro de um padrão; e infinito porque escapa aos limites de nossa razão que tenta enquadrá-lo num conceito totalizante.

Nessa perspectiva, o pensamento do “fim da ética” distancia a dimensão moral do dever e da lei, e a aproxima da gratuidade e do amor incondicional. Assim, no tratamento com o outro, com a alteridade, somos capazes de reconhecer o infinito que se expressa no rosto.

Considerações finais

A filosofia moral de Lévinas, tal como a expusemos anteriormente, compartilha da ideia de que a Ética não pode ser uma teoria totalizante, isto, é uma tentativa de compreender e apreender a alteridade a partir de um conceito abstrato, de um saber que se centra na subjetividade daquele que conhece, posto que o outro não possa ser considerado como um objeto de conhecimento.

Atender ao apelo do outro pressupõe reconhecê-lo como singularidade, como completamente outro. O respeito e a responsabilidade constituem igualmente condições essenciais para a ética da alteridade, assim como a capacidade de agir gratuitamente, isto é, não esperar uma compensação de qualquer ordem para nossas ações. A compensação e o interesse nos remetem ao plano do dever e da lei, pois em tal âmbito é que agimos porque “devemos” agir, e exigimos em troca um conjunto de direitos que devem ser respeitados, sob risco de punição.

A existência moral, no entanto, assim como nos mostra Lévinas e o pensamento do fim da ética, exige mais do que o dever; a vida moral requer gratuidade e doação, o que por sua vez exige que saibamos nos aproximar do outro sem querer trancafiá-lo em nossa razão. O reconhecimento do que é único e individual perfaz uma outra compreensão de nós e do outro, o que se traduz na expressão “outro-no-mesmo” e nos leva a enxergar o significado do “Rosto”:

Um Outro que conserva sua identidade no acontecer imediato de um Rosto que demanda responsabilidade e rompe a correlação linear saber-Ser. Frente a um Eu-pensante a-histórico, dono e senhor de uma razão universal, se invoca um Eu-interpelado que recebe ao Outro na nudez de seu Rosto, ação generosa que se oferece na espontaneidade do cara-a-cara, e enfrentamento que faz explodir o Eu-pensante em aridez intemporal e totalizadora. Rosto é, neste sentido, acontecer que vai mais além da figura plástica que se mostra e da exposição de qualidades físicas que envolvem uma imagem. (ECHEVERRI, 2010, p. 187)

Não há dúvidas de que uma conduta moral que reconheça na alteridade uma singularidade própria e insubstituível, e que consiga perceber a si mesmo como um outro, representa um desafio no mundo de relações fragmentadas e violentas em que vivemos. Para a

superação de tal desafio é necessário que a inteligência e a sensibilidade envolvam-se em um único processo, processo este que tem sua base na experientiação do mundo da vida. Não basta olharmos de longe para o que acontece, não basta vermos o outro de nosso enclausuramento, precisamos ser afetados por ele, pois “compreender o ser é existir” (LÉVINAS, 1997, p. 25).

Estamos, por natureza, imersos num jogo de realidades que nos obriga a chamar a responsabilidade ao nosso encontro, e em cada situação precisamos aprender a aprender com o que é singular, com cada experiência e com cada rosto que se apresenta a nós. É certo que:

A dificuldade maior consiste em aceitar que qualquer um de nós é, de saída, incompetente para esse jogo de realidades, mas, ao mesmo tempo, não pode ser considerado infértil, enquanto lançado à encenação de improvisos. Aprendizados não apenas envolvem a compreensão do ser, como também, são capazes de permitir tal compreensão. No entanto essa incompetência para o jogo de realidades se caracteriza pelo fato de um aprendizado vivido ser incapaz de determinar uma situação futura. Convivemos com fracassos. Aspiramos a possibilidades de fracassos. (SANTOS, 2006, p. 2-3)

No entanto, a própria convivência com o fracasso e com os traumas que daí advém fazem parte de nosso aprendizado, sendo fundamentais para o aprimoramento de nossa sensibilidade e para o reconhecimento do infinito, isto é, para a compreensão de que nunca há uma solução completa, mas que o traumático é um passo para o alargamento da inteligibilidade.

A alteridade, portanto, é o ponto de partida do filosofar, pois nela é que se descortina o infinito, a partir da experiência do que é singular, dos acidentes e das casualidades que preenchem nossa existência moral e revelam os limites de nossa razão. Assim, a tarefa da ética, tal como nos mostram Lévinas e o pensamento do fim da ética, não é tentar circunscrever tudo no plano abstrato dos conceitos, mas mostrar a necessidade de atender ao apelo do outro a partir daquilo que lhe é idiossincrático e particular.

Referências bibliográficas

CAPUTO, John D. *The End of Ethics*. In: - The Blackwell guide to ethical theory. UK: Blackwell Publishers, 2000. pp, 111-128.

DOS SANTOS, Marcelo L. *Emanuel Lévinas e a inteligibilidade da experiência*. Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 11, n 34, 2006.

ECHEVERRI, Luis G. J. & GARCÍA, Juan C. A. *Rostro y Alteridad: de la presencia plástica a la desnudez ética*. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, 8 (1), pp. 175-188, 2010.

LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a Alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.