

## Lévinas e a ética antes da ética

Paulo Serra<sup>1</sup>

### Introdução

Demarcando-se da identificação heideggeriana da filosofia com a ontologia e, assim, da assumpção desta como “filosofia primeira”, Lévinas afirma que “a filosofia primeira é uma ética”.

Uma tal “ética” não se confunde, no entanto, com aquilo que a modernidade entende como tal – seja um conjunto de leis morais universais, na versão kantiana de uma “metafísica dos costumes” (*Metaphysik der Sitten*), seja um conjunto de leis, regras e instituições constituintes de um determinado Estado, na versão hegeliana da “eticidade” (*Sittlichkeit*). Ela é, antes, aquilo que dá sentido às éticas propriamente ditas mas também à própria sociabilidade e à política, que são éticas na sua essência – e “dá sentido” num duplo sentido: enquanto inspiração e enquanto reguladora. Como sintetiza Derrida, ela é “uma Ética da Ética”, “a ética antes e para além da ontologia, do Estado ou da política, mas também a ética para além da ética”.

Mas, como sublinha ainda Derrida, “talvez seja grave” que esta Ética da Ética “não possa dar lugar a *uma* ética determinada, a leis determinadas, sem se esquecer a si própria”. De facto, se é verdade que Lévinas admite, numa passagem de uma das suas obras, que embora não sendo o seu “tema próprio”, “se pode sem dúvida construir uma ética em função do que acabo de dizer”, não é menos verdade que não parece fácil determinar, para as diversas situações concretas, qual pode ser esse tipo de ética – ainda que saibamos, à partida, que ela não pode ser uma qualquer ética.

Mais especificamente, interessa-nos determinar em que medida uma “Ética da Ética”, assente no princípio essencial da responsabilidade pelo Outro, nos permite pensar o actual estado da “antropotécnica”, da produção técnica do humano pelo humano, que parece hoje levar ao extremo da perfeição – e da ameaça – esse processo que terá feito dos homens (modernos) “animais domesticados”, capacitados para “fazer promessas” e dotados de “consciência da responsabilidade”, para utilizarmos os termos de Nietzsche retomados em parte por Sloterdijk. Como o mostram alguns dos seus textos, Lévinas está longe de ter, em relação à técnica, e à relação desta com o humano, a posição reactiva e

---

<sup>1</sup> Universidade da Beira Interior.

apocalíptica de um Heidegger – procurando, antes, detectar o ético (o humano) também presente na própria técnica.

### **A essência do homem como problema**

Olhada a partir dos anúncios do “fim do homem” protagonizados, a partir de pressupostos e com objectivos diversos, por filósofos como Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Altusser ou Foucault, o mínimo que se pode dizer da filosofia de Emmanuel Lévinas é que ela se nos apresenta, desde os seus inícios, à margem do e mesmo contra o “espírito dos tempos”. De facto, numa época em que o homem é, literalmente, dissolvido nos diversos tipos de “estruturas” sociológicas, biológicas, psicológicas, ontológicas e linguísticas que (supostamente) o determinam de forma mais ou menos radical, tornando-o “pós-humano” ou mesmo “infra-humano”,<sup>2</sup> Lévinas não deixa de afirmar o humano, de o afirmar mesmo ao ponto de construir o que Catherine Chalier chama uma “utopia do humano”.<sup>3</sup>

O humano afirmado por Lévinas não se confunde, contudo, com o humano tal como entendido pela filosofia moderna, de origem cartesiana e kantiana. Se há alguma coisa que as correntes de pensamento “anti-humanistas” contemporâneas tornaram clara foi, precisamente, a impossibilidade de manter essa concepção do homem como um sujeito imperial, solipsista e dominador. Impunha-se, por conseguinte, a Lévinas, para afirmar o humano, repensar o estatuto da subjectividade, efectuar aquilo que Jean Ladrière chama “uma revisão completa da auto-compreensão da razão e, correlativamente, do estatuto da subjectividade”. Esse repensar vai centrar-se, como observa ainda Ladrière, na reinterpretação do conceito de alteridade e do conceito conexo de diferença.<sup>4</sup>

É possível, no entanto, distinguirmos entre dois conceitos de alteridade – um, que podemos chamar dialéctico, e em que ela se revela com um dos momentos da própria identidade, sendo absorvida no e pelo todo – como acontece no pensamento de um Hegel, de um Marx ou, na perspectiva de Lévinas, na própria fenomenologia, pelo menos nas

---

<sup>2</sup> Como observa Fukuyama, “todos os esforços da ciência natural moderna e da filosofia, desde a época de Kant e Hegel, têm sido no sentido de negar a possibilidade da escolha moral autónoma e de compreender o comportamento humano inteiramente à base de impulsos sub-humanos e sub-rationais”. Francis Fukuyama, *O Fim da História e o Último Homem*, Lisboa, Gradiva, 1999, p. 288.

<sup>3</sup> Cf. Catherine Chalier, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1997.

<sup>4</sup> Cf. Jean Ladrière, “L’humanisme contemporain”, in Centro de Ética e Ontologia, *Quid – Revista de Filosofia*, número 1: sobre a experiência, Lisboa, Cotovia, 2000, p. 454.

versões husserliana e heideggeriana; outro, que aqui nos interessa, em que a alteridade é o rebelde à absorção na totalidade, o irreduzível a toda a identidade, o exterior a toda a interioridade e mesmidade. É precisamente este segundo tipo de alteridade que, como sublinhou Lévinas, caracteriza a relação ética, e, por conseguinte, o humano.<sup>5</sup> Mas o que é o homem? O que constitui o “humano” do homem?

A reflexão contemporânea sobre o humano tem, no clássico de Max Scheler sobre “a situação do homem no cosmos” (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*), de 1928, um dos seus momentos decisivos. Logo no início dessa obra, Scheler refere-se à dificuldade de qualquer “europeu culto” em definir a palavra “homem” – atribuindo uma tal dificuldade ao facto de coexistirem, no seu (nosso) tempo, três formas de o fazer não só diferentes como incompatíveis entre si: a judeo-cristã, que vê o homem como criação de Deus (antropologia teológica); a grega, que vê o homem como um ser vivo dotado de *logos* (antropologia filosófica); a moderna, que vê o homem como resultado da evolução da Terra (científico-natural). A acrescer a esta disparidade e contradição de três antropologias haveria a própria evolução científica posterior ao darwinismo, que não só multiplicou as ciências “humanas”, fragmentando ainda mais as nossas concepções de “homem”, como pôs em causa o próprio darwinismo – pelo que, conclui Scheler a este respeito, “pode dizer-se que nunca como agora, em época alguma da história, o homem se tornou para si mesmo tão *problemático*”. Impor-se-á assim a tarefa de, “sobre uma base mais ampla, fornecer um novo ensaio de antropologia filosófica”.<sup>6</sup> Este “novo ensaio” acaba por ter, como conclusão, a de que o homem é o único animal que, sendo dotado de espírito, pode por isso mesmo dizer não à vida – à animalidade – e ter um mundo, e não apenas um meio.

No seu *An Essay on Man*, de 1944 – obra em que cita, precisamente, a dificuldade referida por Scheler –<sup>7</sup>, Ernst Cassirer observa, de forma muito semelhante, que “a nossa teoria moderna do homem perdeu o seu centro intelectual. Obtivemos em troca uma completa anarquia de pensamento”.<sup>8</sup> Também para Cassirer, como para Scheler, o problema não é de escassez mas de excesso – de perspectivas, de ciências, de concepções de homem; um excesso que ele procura unificar através da sua conhecida tese de que o homem é, mais do que um “animal racional”, um “animal simbólico”.

---

<sup>5</sup> Cf. Ladrière, “L’humanisme contemporain”, pp. 455-6.

<sup>6</sup> Cf. Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Barcelona, Alba Editorial, 2000, p. 34 (seguimos aqui a tradução de Artur Morão do original de Scheler, no prelo).

<sup>7</sup> Cf. Ernst Cassirer, *Ensaio sobre o Homem*, Lisboa, Guimarães Editores, 1995, p. 30.

<sup>8</sup> Cassirer, *Ensaio sobre o Homem*, p. 29.

Como observa Heidegger na sua *Carta sobre o Humanismo (Ueber den Humanismus)*, de 1946, todas as tentativas “humanistas” ou “metafísicas” de definir a essência do homem como “animal” acabam por ter na sua base não a *humanitas* mas a *animalitas*, a que se junta em seguida a “razão”, a “alma ou o “espírito” como diferença específica. Ora, interroga-se Heidegger, “de uma maneira geral, estamos no bom caminho para descobrir a essência do homem quando definimos o homem, e enquanto o definimos, como um vivo entre outros, opondo-o às plantas, ao animal, a Deus?” É certo que podemos fazê-lo, “mas [acrescenta Heidegger], ao fazê-lo, devemos compreender perfeitamente que, desse modo, o homem encontra-se repellido, definitivamente, para o domínio secundário da *animalitas*, mesmo se, longe de o identificarmos com o animal, lhe acordamos uma diferença específica.” Deste modo, “a metafísica pensa o homem a partir da *animalitas*, não o pensa em direcção à sua *humanitas*”.<sup>9</sup> Esta *humanitas* residirá, de acordo com Heidegger, em o homem ser “reivindicado pelo Ser”, em se “manter na clareira (*Lichtung*) do Ser”, em ter uma “ex-sistência”,<sup>10</sup> em ser o “pastor do Ser”.<sup>11</sup> Quanto à questão de saber se esta sua posição ainda pode ser classificada como “humanismo”, Heidegger responde de uma forma dupla. Se por “humanismo” entendermos as posições que definem o homem como “animal racional”, como “pessoa” ou como “ser-espiritual-dotado-de-uma-alma-e-de-um-corpo”, então – e porque tais posições acabam por não pôr em relevo “as mais altas determinações humanistas da essência do homem” e “a dignidade própria do homem” –, “o pensamento que se exprime em *Sein und Zeit* é contra o humanismo”. Tal não implica, no entanto, uma qualquer apologia do “inumano”, da “barbárie” ou o rebaixamento da “dignidade do homem”, mas antes, se assim o podemos dizer, a reivindicação de um “humanismo” mais elevado do que o humanismo tradicional: “Se se pensa contra o humanismo, é porque o humanismo não situa suficientemente alto a *humanitas* do homem.”<sup>12</sup> Teríamos, assim – se quiséssemos, apesar de tudo, manter a palavra “humanismo” –, um novo humanismo, assente na ideia de que “a essência do homem é essencial para a verdade do Ser, e é-o ao ponto de que doravante já não é precisamente o homem tomado unicamente como tal que importa. Pensamos assim um

---

9 Martin Heidegger, “Lettre sur l’humanisme (Lettre à Jean Beaufret)”, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 2002, p. 79.

10 Heidegger, “Lettre sur l’humanisme (Lettre à Jean Beaufret)”, p. 80.

11 Heidegger, “Lettre sur l’humanisme (Lettre à Jean Beaufret)”, p. 88.

12 Heidegger, “Lettre sur l’humanisme (Lettre à Jean Beaufret)”, p. 87.

‘humanismo’ de uma espécie estranha. A palavra revela-se como um termo que é um ‘*lucus a non lucendo*’”.<sup>13</sup>

### **A relação entre ontologia e ética**

É precisamente no contexto do carácter “ontológico” da *humanitas* que se coloca, a Heidegger, a questão da ética.<sup>14</sup> Esta questão, reconhece Heidegger, já lhe tinha sido colocada por um “jovem amigo” pouco após o aparecimento de *Sein und Zeit*.<sup>15</sup> Resumidamente, podemos dizer que a resposta de Heidegger a tal questão é a de que a ontologia, tal como ele a pensa ainda na época em que surgiu aquela obra – como “ontologia fundamental” – está antes do processo, iniciado com a “escola de Platão”, que leva à transformação do pensamento em filosofia, da filosofia em ciência (ἐπιτήμη) escolar e da divisão desta em disciplinas como a “lógica”, a “física” e a “ética” e consequentemente, em “teoria” e “prática”.<sup>16</sup> Para dilucidar este conceito de “ética”, Heidegger parte da interpretação do fragmento 19 de Heraclito e de uma história sobre o mesmo filósofo transmitida por Aristóteles, e de acordo com qual (interpretação) conclui que, se “no sentido do ἦθος, o termo ética deve indicar que esta disciplina pensa a habitação do homem, [então] pode dizer-se que este pensamento que pensa a verdade do Ser como o elemento original do homem enquanto ex-sistente é já em si mesma a ética original”. Contudo, este “pensamento que pensa a verdade do ser” não pode ser confundido com a “ontologia” da metafísica, incluindo a de Kant, que só pensa o “ser do ente” e só o pensa na linguagem/pensamento conceptual; ele é, antes, o pensamento que, tentando pensar o fundamento da ontologia – a “verdade do Ser” –, pode ser designado como “ontologia fundamental”.<sup>17</sup>

A questão que se coloca é, então, a de como pensar e dizer o Ser não conceptual num pensamento e linguagem conceptuais. Se numa fase inicial, correspondente a *Sein und Zeit*, Heidegger ainda pensava ser possível “esta tentativa do pensamento no interior da filosofia subsistente”, falando “a partir do horizonte desta filosofia” e servindo-se “dos

---

13 Heidegger, “Lettre sur l’humanisme (Lettre à Jean Beaufret)”, p. 105.

14 “Mas se a *humanitas* se revela a este ponto essencial para o pensamento do Ser, a ‘ontologia’ não deve ser completada por uma ‘ética’?” Heidegger, “Lettre sur l’humanisme (Lettre à Jean Beaufret)”, p. 113.

15 Cf. Heidegger, “Lettre sur l’humanisme (Lettre à Jean Beaufret)”, p. 114.

16 Cf. Heidegger, “Lettre sur l’humanisme (Lettre à Jean Beaufret)”, p. 115.

17 Cf. Heidegger, “Lettre sur l’humanisme (Lettre à Jean Beaufret)”, p. 118.

termos que lhe são familiares”,<sup>18</sup> a experiência posterior a *Sein und Zeit* levou-o a concluir pela impossibilidade de tal tentativa, já que “esses termos e a língua conceptual que lhes está adaptada não eram repensados pelos leitores a partir da realidade que há primeiro que pensar, mas antes esta realidade era apresentada a partir desses termos, mantidos na sua significação habitual”. Impõe-se, assim, afirmar que “o pensamento que coloca a questão da verdade do Ser, e por aí mesmo determina a habitação essencial do homem a partir do Ser e em direcção a ele, não é nem ética nem ontologia”, razão pela qual a questão da relação entre ética e ontologia “é, neste domínio, doravante sem fundamento”.<sup>19</sup>

O anterior não obsta a que Heidegger considere que a questão acerca da ética – também colocada por Beaufret –, desde que “pensada mais originalmente”, conserva “um sentido e um peso essenciais”.<sup>20</sup> Este carácter essencial tem a ver com o facto de que o “pensamento do Ser” não precisa de ser ontológico ou ético, “teórico” ou “prático”, já que ele se situa antes de todas essas divisões em que se tornou a filosofia/metafísica pós-socrática e, conseqüentemente, antes do tipo de linguagem, lógica e apofântica, que corresponde a tal filosofia. Daí que a este pensamento mais originário tenha de corresponder, também, uma linguagem mais originária – a da poesia entendida no sentido amplo de *poiseis*.<sup>21</sup>

A verdadeira “ética” – que, verdadeiramente, nem isso se poderá chamar – consiste assim, em o homem viver à “escuta do ser”, em “deixar o Ser – ser”, em deixar que o Ser se manifeste nele e através dele na “clareira”, em manter a máxima passividade e abertura perante o Ser.<sup>22</sup>

## A crítica a Heidegger

---

18 Heidegger, “Lettre sur l’humanisme (Lettre à Jean Beaufret)”, p. 119.

19 Heidegger, “Lettre sur l’humanisme (Lettre à Jean Beaufret)”, p. 119.

20 Heidegger, “Lettre sur l’humanisme (Lettre à Jean Beaufret)”, p. 119.

21 Como diz Heidegger, “este pensamento não é, nem teórico, nem prático. Ele produz-se antes desta distinção. Na medida em que ele é, este pensamento é o pensamento do Ser no Ser e nada mais. Pertencendo ao Ser, porque lançado pelo Ser em vista da guarda verídica da sua verdade e reivindicado pelo Ser para esta guarda, ele pensa o Ser. Um tal pensamento não tem resultado. Ele não produz nenhum efeito. Ele satisfaz à sua essência a partir do momento em que é. Mas ele é na medida em que diz o que tem a dizer.” Heidegger, “Lettre sur l’humanisme (Lettre à Jean Beaufret)”, pp. 119-120.

22 “O pensamento trabalha para construir a casa do Ser, casa pela qual o Ser, enquanto aquilo que junta, ordena de cada vez, à essência do homem, conformemente ao destino, o habitar na verdade do Ser. Este habitar é a essência do ‘ser-no-mundo’ [...]”. Heidegger, “Lettre sur l’humanisme (Lettre à Jean Beaufret)”, p. 120.

Se há um enunciado que marca, de forma decisiva, a distância de Lévinas em relação a Heidegger e ao seu “pensamento do Ser” ele é, sem dúvida, o de que a ética é “a filosofia primeira”.<sup>23</sup>

Um tal enunciado pode dar, desde logo, a ideia de que para Heidegger a “filosofia primeira é uma ontologia”. Ora, como vimos, não é esse o caso: por um lado, porque posteriormente a *Sein und Zeit* Heidegger recusa não só o próprio termo “ontologia” como a distinção clássica entre as várias “disciplinas filosóficas” e, *eo ipso*, entre uma “filosofia primeira” e várias “filosofias segundas”; por outro lado, porque Heidegger situa o “pensamento do Ser” antes e para além – no exterior – da própria filosofia: na *poesis* e, no limite, mesmo no silêncio e no indizível.

No texto que constitui o seu primeiro grande intento de crítica compreensiva da obra de Lévinas que vai até *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, de 1963, Derrida sublinha precisamente esta posição de Heidegger. Assim, e citando o dito de *Totalité et Infini* segundo o qual « a ontologia, como filosofia primeira, é uma filosofia do poder », <sup>24</sup> contrapõe a Lévinas que

[...] o pensamento do ser não é nem uma ontologia nem uma filosofia primeira, nem uma filosofia do poder. Estranha a toda a filosofia primeira, ela não se opõe a nenhuma espécie de filosofia primeira. Nem sequer à moral se, como diz Lévinas, “a moral não é um ramo da filosofia mas a filosofia primeira” (TI). Radicalmente estranha à ética, ela não é uma contra-ética, nem uma subordinação da ética a uma instância secretamente já violenta no domínio da ética: o neutro.<sup>25</sup>

---

23 Ver, a título de exemplos: “[...] l’éthique, par-delà la vision et la certitude, dessine la structure de l’extériorité comme telle. La morale n’est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première.” (Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, Paris, Kluwer Academic, 1994, p. 340) ; “L’expérience irréductible et ultime de la relation me paraît en effet être ailleurs: non pas dans la synthèse mais dans le face à face des humains, dans la socialité, en sa signification morale. Mais il faut comprendre que la moralité ne vient pas comme une couche secondaire, au-dessus d’une réflexion abstraite sur la totalité et se dangers: la moralité a une portée indépendante et préliminaire. La philosophie première est une éthique.” (Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1993, p. 81) Lembrem-se também, a propósito, títulos de obras de/sobre Lévinas como os seguintes: Emmanuel Lévinas, Jacques Rolland, *Éthique comme philosophie première*, Paris, Rivages, 1998; Jean Greisch, Jacques Rolland (Org.), *Emmanuel Lévinas: L’Éthique comme Philosophie Première*, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août-2 septembre 1986, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993.

24 “L’ontologie, comme philosophie première, est une philosophie de la puissance”.

25 “[...] la pensée de l’être n’est ni une ontologie, ni une philosophie première, ni une philosophie de la puissance. Étrangère à toute philosophie première, elle ne s’oppose à aucune sorte de philosophie première. Pas même à la morale si, comme le dit Lévinas, “la morale n’est pas une branche de la philosophie mais la philosophie première” (TI). [...] Radicalement étrangère à l’éthique, elle n’est pas une contre-éthique, ni une subordination de l’éthique à une instance en secret déjà violente dans le domaine de l’éthique: le neutre.” Jacques Derrida, “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas”, in *L’Écriture et la Différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 201.

Indo ainda mais longe, Derrida defende que o “pensamento do ser” acaba por ser a condição *sine qua non* de qualquer ética no sentido que a esta é dado por Lévinas – já que respeitar o outro como Outro implica, antes de mais, “deixá-lo ser”.<sup>26</sup>

Seríamos assim levados a concluir, desta crítica de Derrida, que a distância crítica em relação a Heidegger que Lévinas pretende com a sua tese da “ética como filosofia primeira” assentaria, no fundo, num equívoco, num erro de interpretação do “pensamento do Ser”. Ora, parece-nos que é Derrida quem efectua aqui um desvio interpretativo da posição de Lévinas. E esse desvio assume pelo menos dois aspectos.

O primeiro tem a ver com a forma como Derrida interpreta a expressão lévinasiana de “filosofia primeira”. De facto, esta expressão não significa propriamente que, para Lévinas, haja uma filosofia inicial da qual se possa/deva derivar, por um processo dedutivo qualquer, uma ou várias filosofias “segundas” – mas antes que a ética é o fundamental e, num certo sentido, o único constituinte da Filosofia, mesmo que, ao longo da sua história, ela não o reconheça como tal. Deste modo, a sua posição até acaba por se identificar com a posição heideggeriana de que há um algo essencial antes e para além da Filosofia propriamente dita e que esta pensa de forma elíptica, pensando-o sobretudo pela sua incapacidade de o pensar, “esquecendo-o” e “ocultando-o” – só que para Lévinas este algo não é o “pensamento do Ser”, mas antes a ética, a relação face a face com Outrem.<sup>27</sup>

Um segundo aspecto tem a ver com a interpretação do que significa, para Lévinas, a relação face a face com o Outro homem. Ela não significa, de forma alguma, “deixar ser” o Outro no seu Ser – já que uma tal posição acabaria por dar relevância não ao Outro enquanto Outro mas ao Outro enquanto momento e manifestação do Ser, enquanto Ser e, assim, igual a todos os outros, incluindo o Outro que é Ego; acabaria por, em última análise, negar o Outro enquanto Outro. Aliás, o próprio contexto de que foi retirada a

---

<sup>26</sup> "Non seulement la pensée de l'être n'est pas violence éthique, mais aucune éthique – au sens de Lévinas – ne semble pouvoir s'ouvrir sans elle. La pensée – ou du moins la pré-compréhension de l'être – *conditionne* (à sa manière, qui exclut toute conditionnalité ontique: principes, causes, prémisses, etc.) la *reconnaissance* de l'essence de l'étant (par exemple quelqu'un, étant *comme* autre, *comme* autre soi, etc.). Elle conditionne le *respect* de l'autre *comme ce qu'il est*: autre. Sans cette reconnaissance qui n'est pas une connaissance, disons sans ce 'laisser-être' d'un étant (autrui) comme existant hors de moi dans l'essence de ce qu'il est (d'abord dans son altérité), aucune éthique ne serait possible." Derrida, "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas", p. 202.

<sup>27</sup> Este paralelismo entre as posições de ambos os filósofos é, aliás, sublinhado pelo próprio Derrida: "Ce geste de remontée en deçà de la dissociation théorie-pratique n'est-il pas aussi celui de Lévinas qui devra aussi définir la transcendance métaphysique comme éthique non (encore) pratique?" Derrida, "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas", p. 199. E Derrida cita a propósito, em nota de rodapé, a seguinte passagem de *Totalité et Infini*: "Nous allons plus loin et, au risque de paraître confondre théorie et pratique, nous traitons l'une et l'autre comme des modes de la transcendance métaphysique. La confusion apparente est voulue et constitue l'une des thèses de ce livre."

citação de *Totalité et Infini* mencionada por Derrida – “A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder” – esclarece este segundo aspecto.<sup>28</sup>

É neste ponto que incide, precisamente, o essencial da crítica de Lévinas a Heidegger e à fenomenologia em geral: a de que também ela dissolve a alteridade na identidade, o Outro no Mesmo, o Infinito na Totalidade – sejam esta identidade, mesmidade ou totalidade o Ser de Heidegger ou o Ego de Husserl.

A concepção heideggeriana do “pensamento do Ser” coloca uma outra dificuldade de monta: como saber que o “pensamento do Ser” que eu penso – ou, noutra formulação, que o Ser pensa através de mim – é, de facto, o “pensamento do Ser”?

Já vimos que, para Heidegger, nem todo o pensamento é “pensamento do Ser”. A identidade entre Ser e pensar dá-se apenas em casos especiais: só alguns homens, em certas circunstâncias – nomeadamente os que falam grego ou alemão, as únicas línguas em que, pelos vistos, o Ser pode expressar-se –<sup>29</sup> parecem estar habilitados para “pastores do Ser”; e aqui destacam-se, obviamente, Heidegger e os seus discípulos heideggerianos.<sup>30</sup>

Este particularismo de Heidegger ecoa, também, na forma como ele vê a ligação entre o homem e a terra: seja quando acusa a técnica de provocar o “desenraizamento” do homem, levando-o mesmo a sair dela em direcção ao espaço,<sup>31</sup> seja quando liga a criação

---

<sup>28</sup> "La thématization et la conceptualisation, d'ailleurs inséparables, ne sont pas paix avec l'Autre, mais suppression ou possession de l'Autre. La possession, en effet, affirme l'Autre, mais au sein d'une négation de son indépendance. 'Je pense' reviens à 'je peux' – à une appropriation de ce qui est, à l'exploitation de la réalité. *L'ontologie comme philosophie première est une philosophie de la puissance*. Elle aboutit à l'État et à la non-violence de la totalité, sans se prémunir contre la violence dont cette non-violence vit et qui apparaît dans la tyrannie de l'État. La vérité qui devrait réconcilier les personnes, existe ici anonymement. L'universalité se présente comme impersonnelle et il y a là une autre inhumanité." Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 37 (itálico nosso).

<sup>29</sup> “Penso no parentesco particular que existe no interior da língua alemã com a língua dos Gregos e o seu pensamento. É uma coisa que os Franceses hoje me confirmam sem cessar. Quando começam a pensar, falam alemão: asseguram que não o conseguiriam fazer na sua língua.” Martin Heidegger, *Réponses et Questions sur l'Histoire et la Politique*, Paris, Mercure de France, 1988, pp. 66-67 (Entrevista de 1966 à *Der Spiegel* e publicada em 31 de Maio de 1976, depois da morte de Heidegger).

<sup>30</sup> Como sugere, de forma irónica, Peter Sloterdijk: “Dans un premier temps, il faudrait que le public, qui par nature se compose d'un cercle réduit de personnes conscientes, se rende compte que l'être a repris la parole à travers lui [Heidegger] en tant que mentor de la question de l'être. De cette manière, Heidegger fait de l'Être l'unique auteur de toutes les lettres essentielles et se positionne lui-même en tant que secrétaire actuel. Celui qui adopte une telle position a le droit de noter des balbutiements et de publier des silences. C'est donc l'Être qui émet les lettres déterminantes, plus précisément, il donne des signes à des amis dotés de présence d'esprit, à des voisins réceptifs, à des gardiens silencieux et recueillis.” Peter Sloterdijk, *Règles pour le Parc Humain. Réponse à la Lettre sur l'Humanisme* (1999), <http://www.cite.uqam.ca>. Refira-se que Sloterdijk foi o primeiro titular da cátedra Emmanuel Lévinas, criada pela cidade de Estrasburgo em 2005.

<sup>31</sup> “Tudo funciona. É isso precisamente o inquietante, que isso funcione, e que o funcionamento acarrete sempre um novo funcionamento, e que a técnica arranque cada vez mais o homem à terra, o desenraíze. Não sei se isso o aterroriza, em todo o caso, aterrorizou-me ver agora as fotos enviados da Lua sobre a Terra. Nós não temos necessidade de bomba atómica, o desenraizamento do homem já está aí. Já não vivemos senão

do “essencial e grande” à pertença do homem a uma “Pátria” e uma “tradição”.<sup>32</sup> A oposição de Lévinas a este tipo de concepções é afirmada logo no texto que dedica à “filosofia do hitlerismo” – que caracteriza, precisamente, como uma filosofia assente na noção biológica de raça e na propagação pela força da moral dos senhores a todos os outros homens/escravos.<sup>33</sup> Não admira, assim, que quer a “filosofia do nazismo” quer a ontologia heideggeriana – assentando ambas na ideia do enraizamento do homem num território – tenham, como inimigos principais, a técnica e o liberalismo.<sup>34</sup> De facto, uma e outro rompem com o particularismo – de raça, de território –, apontando em direcção ao universalismo de todos os homens, de todo o mundo.<sup>35</sup>

Podemos colocar a hipótese de que tenha sido precisamente esta dificuldade em a determinar o que é e o que não é “pensamento do Ser” que tenha levado Heidegger ao seu erro de avaliação em relação ao nazismo – que, seja por um problema de “transmissão” da mensagem por parte do Ser, seja por um erro de “escuta” do seu “secretário”, o “pensamento do Ser” não forneceu qualquer apoio ao homem. Este mutismo do Ser, sujeito a todos os equívocos justificará, talvez, o lamento de Heidegger de que, afinal, “apenas um deus pode ainda salvar-nos”.<sup>36</sup> Mas resta saber, mais uma vez, que “deus” seria este e qual o tipo de “salvação” que ele nos poderia trazer.

Isto significa, também – e este facto é acentuado por Lévinas em múltiplas ocasiões –, que a crítica heideggeriana da filosofia/metafísica tradicional, de acordo com a qual esta acaba por traduzir a vontade de poder – de olhar e dominar – que tem o seu ponto culminante na técnica moderna, acaba por se voltar contra o próprio Heidegger. Apesar das suas referências explícitas e implícitas à escuta e ao ouvir (do Ser), também o seu

---

condições puramente técnicas. Não é uma Terra aquilo sobre o qual o homem hoje vive.” Heidegger, *Réponses et Questions sur l'Histoire et la Politique*, pp. 45-6.

<sup>32</sup> “Segundo a nossa experiência e a nossa história humanas, tanto quanto estou ao corrente, sei que toda a coisa essencial e grande apenas pôde nascer do facto de o homem ter uma pátria (*Heimat*) e estar enraizado numa tradição.” Heidegger, *Réponses et Questions sur l'Histoire et la Politique*, p. 46.

<sup>33</sup> Cf. Emmanuel Lévinas, Miguel Abensour, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Rivages, 1997.

<sup>34</sup> Esta é também a visão de Fukuyama sobre a posição de Heidegger. Assim, ao referir-se a Nietzsche e à questão da ligação entre o seu pensamento e o fascismo alemão – que considera não ser acidental –, afirma: “Tal como aconteceu com o seu seguidor, Martin Heidegger, o relativismo de Nietzsche destruiu todos os apoios filosóficos que davam consistência à democracia liberal ocidental, substituindo-a por uma doutrina de força e domínio.” Fukuyama, *O Fim da História e o Último Homem*, pp. 319-320.

<sup>35</sup> Cf. Emmanuel Lévinas, “Heidegger, Gagarine et nous”, in *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1976, pp. 299-303. Para uma discussão aprofundada desta questão cf. David J. Gauthier, *Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas, and The Politics Of Dwelling*, A Dissertation Submitted to the Graduate Faculty of the Louisiana State University and Agriculture and Mechanical College, 2004.

<sup>36</sup> Heidegger, *Réponses et Questions sur l'Histoire et la Politique*, p. 49.

“pensamento do Ser” acaba por não escapar ao domínio da visão e, assim, do saber e do poder, do saber que é (vontade de) poder – como o ilustra, aliás, o seu recurso a termos como “clareira”, “desvelamento”, etc. Este tipo de linguagem assente na visão revela-se, em particular, incapaz de exprimir a relação com o Outro, assente na “escuta do rosto” – o que comprovará, igualmente, e igualmente aqui contra a opinião de Heidegger, que nem todo o pensamento filosófico pode ser expresso em alemão, ainda que o possa ser em francês.<sup>37</sup> Esta ligação entre escuta e rosto pressupõe, como Levinas acentua em múltiplas passagens, uma ligação correspondente entre rosto e discurso; que, antes de dizer qualquer coisa, o rosto do Outro seja (me dirija) já uma interpelação a que eu não posso deixar de responder.<sup>38</sup> É isto que explica, aliás, a nossa dificuldade (impossibilidade) de nos calarmos perante os outros, a nossa compulsão para pormos em movimento aquilo a que Roman Jakobson chama a “função fática” da linguagem – que é, assim, anterior à linguagem propriamente dita, e anterior de uma anterioridade que é a da própria relação ética.<sup>39</sup>

### **A ética para além da ética**

A crítica de Lévinas à posição de Heidegger relativamente à ética – de facto, à oposição deste à ética – não o leva a aceitar, sem mais, a concepção moderna de ética, nomeadamente na sua versão kantiana. Não é que Lévinas não valorize Kant e a sua afirmação do “primado da ética” ou “da razão prática”, cuja originalidade e importância acentua em várias passagens das suas obras.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> “Certes on peut considérer le visage d’Autrui comme un portrait ou comme une sculpture. Mais il y a ici deux termes: ‘visage’ et ‘dévisager’, ce qui signifie ‘regarder quelqu’un’, mais précisément dans le sens d’écouter pour ainsi dire le visage. *Cela ne peut être exprimé en allemand.*” Lévinas, “Emmanuel Lévinas: visage et violence première (phénoménologie de l’éthique). Une interview”, in Arno Münster (Org.), *La Différence comme Non-indifférence. Éthique et alterité chez Emmanuel Levinas*, Paris, Kimé, 1995, p. 136 (itálico nosso).

<sup>38</sup> “Visage et discours sont liés. Le visage parle. Il parle, en ceci que c’est lui qui rend possible et commence tout discours. J’ai refusé tout à l’heure la notion de vision pour décrire la relation authentique avec autrui; c’est le discours et, plus exactement, la réponse ou la responsabilité, qui est cette relation authentique.” Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, p. 92.

<sup>39</sup> Cf. Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, p. 93.

<sup>40</sup> Por exemplo: “Il s’agit non seulement d’une révélation du comportement pratique mais aussi d’une invitation à considérer le respect du théorique e de l’éthique d’une nouvelle façon”. Lévinas, “Emmanuel Lévinas: visage et violence première (phénoménologie de l’éthique). Une interview”, p. 130. Para uma comparação das concepções de ética em Kant e Lévinas cf. Joëlle Hansel, “Utopia and Reality. The Concept of sanctity in Kant and Lévinas”, *Philosophy Today*, Summer 1999, pp. 168-175.

O problema é que essa ética de tipo kantiano instala, de forma imediata, o sujeito na liberdade ou autonomia da vontade, na universalidade da lei, na simetria ou reciprocidade do dever. Ora, previamente a isso, há que colocar a seguinte questão: Como se explica que eu, um sujeito que pode escolher agir por dever ou contra o dever, não só aja por dever – atenda à universalidade da lei e trate o outro como fim e não como meio – mas também me sinta *obrigado* a tal? A única explicação possível para tal *obrigação* é que haja algo assim como uma ética de antes e para além dessa “ética” que me manda agir por dever, ou, e para utilizarmos os termos de Derrida, “a ética antes e para além da ontologia, do Estado ou da política, mas a ética também para além da ética”.<sup>41</sup>

Esta ética “para além da ética” – e para quem dela – é entendida, por Lévinas, como centrada na responsabilidade pelo Outro, uma responsabilidade que eu não escolho mas que me escolhe a mim, e que se me impõe de forma incondicional e assimétrica. A responsabilidade revela-se, assim, como a estrutura essencial da subjectividade: antes de ser livre, sou responsável pelo Outro; antes de dizer “Eu”, tenho de responder à palavra que o Outro me dirige. Referindo-se à obra em que esta posição é afirmada de forma mais radical, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, sublinha Lévinas:

Neste livro falo da responsabilidade como a estrutura essencial, primeira e fundamental da subjectividade. Pois é em termos éticos que descrevo a subjectividade. A ética não surge, aqui, como suplemento a uma base existencial prévia; é na ética entendida como responsabilidade que se ata o próprio nó do subjectivo. Entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto como responsabilidade pelo que não é o meu feito, ou mesmo por aquilo que não me diz respeito/olha (*ne me regarde pas*); ou que precisamente me diz respeito/olha (*me regarde*), e é abordado por mim como rosto.<sup>42</sup>

A responsabilidade não é, assim, o atributo de uma subjectividade de carácter mais ou menos “substancial” que, à Descartes, preexistiria ao encontro com Outrem e à relação ética; ela é, antes, a ocasião de constituição da subjectividade que é, assim, essencialmente relacional e ética.<sup>43</sup> Como observa Georges Hansel, há a este respeito uma diferença de

---

<sup>41</sup> "Oui, l'éthique avant et au-delà de l'ontologie, de l'État ou de la politique, mais l'éthique aussi au-delà de l'éthique." Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, 1995, <http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/frances>.

<sup>42</sup> "Dans ce livre je parle de la responsabilité comme de la structure essentielle, première, fondamentale de la subjectivité. Car c'est en termes éthiques que je décris la subjectivité. L'éthique, ici, ne vient pas en supplément à une base existentielle préalable; c'est dans l'éthique entendue comme responsabilité que se noue le nœud même du subjectif. J'entends la responsabilité comme responsabilité pour autrui, donc comme responsabilité pour ce qui n'est pas mon fait, ou même ne me regarde pas; ou qui précisément me regarde, est abordé par moi comme visage." Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, pp. 101-2.

<sup>43</sup> "La responsabilité en effet n'est pas un simple attribut de la subjectivité, comme si celle-ci existait déjà en elle-même, avant la relation éthique. La subjectivité n'est pas un pour soi; elle est, encore une fois, initialement pour un autre. La proximité d'autrui est présentée dans le livre [*Autrement qu'être ou au-delà de*

perspectiva – que não de substância – entre *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être*: em *Totalité et Infini* trata-se “do outro em face do mesmo”; em *Autrement qu'être* considera-se “o outro no mesmo”; em *Totalité et Infini* “o ponto de partida é a minha liberdade já constituída e que a revelação do rosto de outrem me faz descobrir como injusta”, em *Autrement qu'être* “é a responsabilidade por outrem que se torna constitutiva do meu eu, da minha própria subjectividade”.<sup>44</sup>

Ao centrar-se na responsabilidade pelo Outro, a concepção lévinasiana do ético implica uma assimetria ou ausência de reciprocidade na relação entre o eu e o Outro – o Outro não é um igual mas um superior – que a distingue não só das éticas antigas como das modernas.<sup>45</sup> Ou, como também diz Lévinas, na relação ética o Outro aparece ao sujeito como “mandamento” e como “apelo à responsabilidade”.<sup>46</sup>

De facto, a concepção dominante da ética, mormente na sua versão moderna, kantiana, pressupõe uma simetria e a uma identidade que acaba por anular todas as diferenças e, em última análise, a própria subjectividade. Também, por isso mesmo, Lévinas se afasta do “diálogo eu-tu” de Martin Buber. Para Lévinas, a simetria e a reciprocidade surgem apenas num segundo momento, que não é já o da ética – da caridade e da misericórdia – mas o da justiça, que ultrapassa a relação entre o Eu e o Tu para fazer intervir o Terceiro (homem).<sup>47</sup>

---

*l'essence*] comme le fait qu'autrui n'est pas simplement proche de moi dans le espace, ou proche comme un parent, mais s'approche essentiellement de moi en tant que je me sens – en tant que je suis – responsable de lui." Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, p. 103.

<sup>44</sup> Cf. Georges Hansel, *Ethique et politique dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, 2003, <http://ghansel.free.fr/index.html#traces>. Esta alteração de perspectiva reflecte-se, ainda segundo Hansel, na própria linguagem de Lévinas: “[...] le mot ‘visage’ apparaît 259 fois dans *Totalité et Infini* et 67 fois dans *Autrement qu'être*, tandis que le mot ‘responsabilité’ apparaît 37 fois dans *Totalité et Infini* et 270 fois dans *Autrement qu'être*. L'examen du sens dans lequel ces termes sont employés dans les deux livres ajoute encore à l'évidence de la modification.”

<sup>45</sup> "Un des thèmes fondamentaux [...] de *Totalité et Infini*, est que la relation intersubjective est une relation non-symétrique. En ce sens, je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dû-t-il me coûter la vie. La réciproque, c'est son affaire. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciproque, que je suis sujétion à autrui; et je suis “sujet” essentiellement en ce sens." Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, p. 105.

<sup>46</sup> "L'être-autre, dans lequel apparaît autrui, s'affirme comme commandement. Et ce commandement, que concerne-t-il? Ce commandement est un appel, un appel à la responsabilité. Il est une parole première qui exige non seulement une réponse mais la responsabilité." Lévinas, “Emmanuel Lévinas: visage et violence première (phénoménologie de l'éthique). Une interview”, p. 137.

<sup>47</sup> "Il n'y a pas de réciprocité! Sur ce pont précis, je dois critiquer Buber. Chez Buber, le Je se rapporte au Tu comme le Tu se rapporte au Je. La justice et la réciprocité sont créées par l'Etat, par le citoyen, par le rapport du citoyen, par le rapport du citoyen au citoyen. Mais la réciprocité doit être distinguée de la charité et de la miséricorde. Une charité qui est réciproque n'est pas la charité." Lévinas, “Emmanuel Lévinas: visage et violence première (phénoménologie de l'éthique). Une interview”, p. 142.

A assimetria e a ausência de reciprocidade que são apanágio da relação ética e, *eo ipso*, da constituição da subjectividade, fazem com que, e ainda ao contrário da visão tradicional, antiga e moderna, do sujeito, este se caracterize primariamente não pela actividade mas por uma “passividade extrema”, em que – como no amor – o está em causa é não o escolher mas o ser-se “escolhido” como o singular a quem incumbe uma responsabilidade pelo Outro que não pode ser delegada.<sup>48</sup>

A “diferença ontológica” tematizada por Heidegger deixa de ser, assim, diferença entre o Ser e o ente, para passar a ser diferença – assimetria – entre o Outro e eu, em que o Outro se torna infinitamente mais importante do que eu – algo que também foi acentuado, desde sempre, pela tradição religiosa, judaica e cristã da Europa, e cujo contributo Heidegger exclui da sua reflexão.<sup>49</sup>

## **A ética e a religião**

Uma das questões colocadas pela concepção levinasiana da ética, e que aqui apenas afluiremos, é a da relação que ela entretém com a religião – uma questão conexas a uma outra, mais ampla, das relações entre o Lévinas filósofo, leitor e comentador de Platão, Descartes, Kant ou (sobretudo) Heidegger, e o Lévinas crente, leitor e comentador da Bíblia.

A primeira asserção a fazer a tal respeito é a de que de modo algum Lévinas procura derivar a ética da religião ou, pelo menos, da forma como a religião é habitualmente entendida. De facto, para Lévinas o século XX, com todos os acontecimentos terríveis que o marcaram – e de que Auschwitz pode ser visto como o símbolo maior –, mostrou, repetidas vezes e de repetidas formas, a justeza do dito de Nietzsche de que Deus está morto. Como diz Lévinas, “a negação de Deus foi confirmada pelo século XX; o deus da promessa, o Deus generoso, o Deus como substância – nada

---

<sup>48</sup> “Être élu, cela signifie par rapport à la conscience transcendante, une passivité extrême. Car la conscience transcendante, le Moi est toujours acte. Le fait d’être élu, la singularité est, en revanche, passivité extrême, soumission (dévouement). Je dois donner, mais je suis soumis (dévoué), et cette soumission de la responsabilité signifie: si je ne suis pas le singulier auquel appartient la responsabilité, elle n’est pas responsabilité. Si l’on pouvait déléguer la responsabilité, elle ne serait pas responsabilité.” Lévinas, “Emmanuel Lévinas: visage et violence première (phénoménologie de l’éthique). Une interview”, p. 138.

<sup>49</sup> “On ne peut donc oublier la différence ontologique de Heidegger. Mais ma phénoménologie ne la transforme pas en bonté de la sagesse. Ce qui est décisif c’est l’Autre. Que je mange, c’est important, mais il est encore important que l’autre mange. Et cela fait aussi partie de la tradition religieuse de l’Europe, plus précisément dans le judaïsme et le christianisme.” Lévinas, “Emmanuel Lévinas: visage et violence première (phénoménologie de l’éthique). Une interview”, p. 138.

disso pode ser mantido, bem entendido. Mas o facto primeiro, o milagre dos milagres, consiste em que um homem possa ter um sentido para um outro homem.”<sup>50</sup>

Deste modo, a morte do “Deus da promessa” característico da tradição teológica dominante – um Deus que, constata Lévinas de forma algo brutal, “se suicidou em Auschwitz” – não significa, de forma alguma, o desaparecimento de Deus, de um “outro Deus” que apenas existe no (como o) rosto de cada outro homem,<sup>51</sup> que exige uma resposta em vez de oferecer uma promessa, e cuja “irrupção no pensamento, mas no pensamento concebido fenomenologicamente, de uma maneira rigorosa”, constitui a ética.<sup>52</sup> Este Deus revela-se, pois, como “o traço do Outro no homem”, em cada um dos homens – mas um traço que “nunca está lá”, que “pertence já ao passado”, que se encontra “sempre ausente”, e que, por isso mesmo, Lévinas designa pela terceira pessoa, Ele (*Il*). “Nesse sentido”, acrescenta Lévinas, “todo o homem é o traço do Outro. O Outro é Deus, fazendo irrupção no pensamento”.<sup>53</sup>

A santidade – que tem, na ética de Lévinas, um papel pelo menos tão importante como na ética de Kant, ainda que difira desta quanto ao seu conteúdo concreto –<sup>54</sup> consiste, não propriamente na obediência a Deus ou à sua “Lei” mas na “possibilidade de

---

<sup>50</sup> "La négation de Dieu a été confirmée par le XXe siècle; le Dieu de la promesse, le Dieu donnant, le Dieu comme substance – tout cela ne peut être maintenu, bien entendu. Mais le fait premier, le miracle du miracle consiste en ceci qu'un homme puisse avoir un sens pour un autre homme." Lévinas, "Emmanuel Lévinas: visage et violence première (phénoménologie de l'éthique). Une interview", p. 133.

<sup>51</sup> Como esclarece Lévinas, “le mot *visage* ne doit pas être entendu d'une manière étroite. Cette possibilité pour l'humain de signifier dans son unicité, dans l'humilité de son dénuement et mortalité, la signeurie de son rappel – parole de Dieu – de ma responsabilité pour lui, et de mon élection d'unique à cette responsabilité, peut venir de la nudité d'un bras sculpté par Rodin.” (Emmanuel Lévinas, "L'autre, utopie et justice" (1988), in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, Livres de Poche, 2004, p. 244). O apelo do “rosto” pode vir também, segundo um outro exemplo de Lévinas, da nuca dos familiares e amigos que se organizavam em filas para visitar os seus presos na Lubianka, em Moscovo. *Ibidem*, p. 244.

<sup>52</sup> "Ce Dieu a encore une voix. Il parle avec une voix muette, et cette parole est écoutée. Mais ce Dieu est le Dieu mort de Nietzsche. Il s'est suicidé à Auschwitz. Cependant l'autre Dieu qui ne peut pas être prouvé statistiquement et qui seul figure en tant que fait de l'humanité, c'est une protestation contre Auschwitz. Et ce Dieu apparaît dans le visage de l'autre. Dans ce sens précis, Dieu fait irruption dans la pensée, mais dans la pensée conçue phénoménologiquement, d'une manière rigoureuse. Et cela, c'est l'éthique.” Lévinas, "Emmanuel Lévinas: visage et violence première (phénoménologie de l'éthique). Une interview", p. 135.

<sup>53</sup> “Dans ce sens, tout homme est la trace de l'Autre. L'Autre c'est Dieu, faisant irruption dans la pensée. Il fait irruption, tout n'est donc pas déduit. Si tout était déductible, l'Autre serait inclus dans le Moi. La trace est donc le concept pour tout ce qui n'est pas déductible? Qu'en reste-t-il? Il n'en reste qu'une trace, comme si quelqu'un a été là. Mais cela commence par le concept d'un Dieu qui est un “Il”. Lévinas, "Emmanuel Lévinas: visage et violence première (phénoménologie de l'éthique). Une interview", p. 139.

<sup>54</sup> Cf. Hansel, “Utopia and Reality. The Concept of sanctity in Kant and Lévinas”. Veja-se, a propósito, a seguinte descrição de Derrida: “Un jour, rue Michel-Ange, au cours de l'une de ces conversations dont la mémoire m'est si chère, l'une de ces conversations illuminées par l'éclat de sa pensée, la bonté de son sourire, l'humour gracieux de ses ellipses, il me dit: ‘Vous savez, on parle souvent d'éthique pour décrire ce que je fais, mais ce qui m'intéresse au bout du compte, ce n'est pas l'éthique, pas seulement l'éthique, c'est le saint, la sainteté du saint.’ Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*.

sentir o ser-para-a-morte-do-outro mais intensamente do que o meu ser-para-a-morte”. Esta possibilidade surge no “rosto de outrem” – que constitui “o divino no homem”, a “nudez do outro, o ser-exposto do outro, a mendicidade do outro”. Por isso mesmo, “há simultaneamente um mandamento no rosto. Eu sinto-o sempre como um mandamento: ‘Não matarás’”.<sup>55</sup> Esta mesma ideia de santidade surge na definição que, num dos seus últimos textos, Lévinas dá da ética: “a preocupação dirigida ao outro-que-si-mesmo, a não-indiferença à morte de outrem e, desde logo, a possibilidade de morrer por outrem, oportunidade de santidade [...]”.<sup>56</sup> E, acerca da importância da santidade, seja para filósofos seja para judeus e cristãos, sublinha Lévinas que “o homem verdadeiramente homem, no sentido europeu do termo, proveniente dos Gregos e da Bíblia, é o homem que compreende a santidade como o valor último, como valor inatacável”.<sup>57</sup>

O acesso à ideia de Deus é, deste modo, concebido por Lévinas de forma radicalmente diferente da de Descartes – enquanto que para este último Deus é “uma ideia teórica, uma contemplação, um saber” que, é certo, o cogito se revela incapaz de pensar, Levinas concebe a relação a Deus como um “Desejo”, como algo que, contrariamente à necessidade, aumenta com a sua satisfação e se encontra, por isso mesmo, sempre em falta, constituindo-se como “um pensamento que pensa mais do que pensa, ou mais do que aquilo que pensa”.<sup>58</sup>

Por conseguinte, e esta constitui uma segunda asserção sobre a relação entre ética e religião no pensamento levinasiano, para Lévinas não só a religião não funda a ética como

---

<sup>55</sup> “Et la sainteté, c’est la possibilité de ressentir l’être-vers-la-mort-de-l’autre plus intensément que mon être-vers-la-mort. Ce n’est pas une preuve. Mais toujours, lorsque cela arrive, nous disons que c’est à vrai dire l’humain. C’est pourquoi j’ai essayé de trouver d’une façon généralement phénoménologique dans le rapport de l’homme à l’homme, un endroit où cela apparaît. Et à cet endroit exquis de l’apparaître j’évoque le “visage d’autrui”. C’est le divin dans l’homme, dans ce sens très concret, et toute ma phénoménologie aboutit à cela: le visage est la nudité de l’autre, l’être-exposé de l’autre, la mendicité de l’autre; [...] C’est pourquoi il y a simultanément un commandement dans le visage. Je le ressens toujours comme un commandement: “Tu ne tueras point”.” Lévinas, “Emmanuel Lévinas: visage et violence première (phénoménologie de l’éthique). Une interview” pp. 133-4.

<sup>56</sup> “L’éthique, le souci porté à l’être de l’autre-que-soi-même, la non-indifférence à la mort d’autrui et, dès lors, la possibilité de mourir pour autrui, chance de sainteté [...]” Emmanuel Lévinas, “Dialogue sur le penser-à-l’autre” (1987), in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris, Grasset, Livres de Poche, 2004, p. 221.

<sup>57</sup> “Ce qui est très important [...] c’est de pouvoir dire que l’homme véritablement homme, au sens européen du terme, issu des Grecs et de la Bible, c’est l’homme qui comprend la sainteté comme l’ultime valeur, comme valeur inattaquable.” Lévinas, “Dialogue sur le penser-à-l’autre”, p. 222.

<sup>58</sup> “Dans l’accès au visage, il y a certainement aussi un accès à l’idée de Dieu. Chez Descartes l’idée de l’Infini reste une idée théorique, une contemplation, un savoir. Je pense quant à moi, que la relation à l’Infini n’est pas un savoir, mais un Désir. J’ai essayé de décrire la différence du Désir et du besoin par le fait que le Désir ne peut être satisfait; que le Désir, en quelque manière, se nourrit de ses propres faims et s’augmente de sa satisfaction; que le Désir est comme une pensée qui pense plus qu’elle ne pense, ou plus que ce qu’elle pense.” Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, p. 97.

a ética tal enquanto permanece ao nível do estritamente humano – sendo a partir deste nível que se torna possível pensar toda e qualquer transcendência. Como sublinha Luc Ferry, referindo-se implicitamente a Lévinas, “uma fenomenologia da transcendência poderia assim traçar o espaço de uma “espiritualidade laica”: é a partir do humano enquanto tal e do seu próprio interior que se desvenda uma certa ideia do sagrado”.<sup>59</sup>

## Da ética à política

Tendo em conta o anterior, entende-se a afirmação de Derrida de que a ética, tal como a concebe Lévinas, acaba por se identificar com a religião, “a relação ética é uma relação religiosa. Não *uma* religião, mas *a* religião, a religiosidade do religioso.” E esta religiosidade do religioso “precede ou excede a sociedade, a colectividade, a comunidade”.<sup>60</sup>

Por conseguinte, a ética não consistirá num conjunto de regras, universais, que se trataria de aplicar às situações e casos concretos da nossa existência quotidiana – ela situa-se antes e aquém dessas regras. Implicará isto, como pretende Derrida, que esta ética “sem lei, sem conceito não conserva a sua pureza não violenta senão antes da sua determinação em conceitos e leis”? É certo que Derrida reconhece não ser este o objectivo de Lévinas, que pretende antes determinar “a essência da relação ética em geral”; contudo, não deixa de argumentar que esta determinação se trata não de uma “teoria da Ética” mas de uma “Ética da Ética”, pelo que teria de poder dar lugar a “*uma* ética determinada, a leis determinadas, sem se negar nem se esquecer a si própria”. Aliás, pergunta Derrida, “esta Ética da Ética está para lá de toda a lei? Não é ela uma Lei das leis?”<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Luc Ferry, *O Homem-Deus ou o Sentido da Vida*, Porto, Asa, 1997, p. 43.

<sup>60</sup> “Face-à-face avec l’autre dans un regard *et* une parole qui maintiennent la distance et interrompent toutes les totalités, cet être-ensemble comme séparation précède ou déborde la société, la collectivité, la communauté. Lévinas l’appelle *religion*. Elle ouvre l’éthique. La relation éthique est une relation religieuse. Non pas *une* religion, mais *la* religion, la religiosité du religieux.” Derrida, “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas”, p. 142.

<sup>61</sup> “Il est vrai que l’Éthique, au sens de Lévinas, est une Éthique sans loi, sans concept, qui ne garde sa pureté non-violente, qu’avant sa détermination en concepts et lois. Ceci n’est pas une objection: n’oublions pas que Lévinas ne veut pas nous proposer des lois ou des règles morales, il ne veut pas déterminer *une* morale mais l’essence du rapport éthique en général. Mais cette détermination ne se donnant pas comme *théorie* de l’Éthique, il s’agit d’une Éthique de l’Éthique. Il est peut-être grave, dans ce cas, qu’elle ne puisse donner lieu à *une* éthique déterminée, à des lois déterminées, sans se nier et s’oublier elle-même. D’ailleurs cette Éthique de l’Éthique est-elle au-delà de toute loi? N’est-elle pas une Loi des lois?” Derrida, “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas”, p. 164.

A questão das “leis” coloca-se, segundo Lévinas, a partir do momento em que, à relação pessoal/dual que é a relação ética, se impõe um terceiro (homem) – que é, para mim, um outro Outro. A relação com um terceiro – com a multiplicidade dos outros homens – exige o conceito e a lei universais, sob pena de o amor por uns redundar em desamor pelos outros e injustiça.<sup>62</sup> A caridade e misericórdia que caracterizam a relação ética devem, assim, dar o lugar ao julgamento e à justiça, às instituições políticas, ao Estado, a assimetria à simetria na relação com o Outro.<sup>63</sup> E, se é certo que desta situação não está ausente uma certa violência, trata-se sempre de uma violência “racional”, uma “violência do cálculo”, “um pensamento do ser” que visa a aplicação da lei universal.<sup>64</sup>

A passagem da relação ética à justiça não implica, contudo, que a ética seja abolida e esquecida, mas antes *moderada* ou *relativizada* nas suas exigências incondicionais.<sup>65</sup> Lévinas interroga-se, aliás, se esta moderação e relativização do ético não serão mesmo condições necessárias à existência da sociedade humana – o que implicaria, também, fundar essa sociedade não numa limitação do *homo homini lupus* de Hobbes, da guerra de todos contra todos, mas numa limitação da própria relação ética.<sup>66</sup> Contudo, a justiça e o julgamento, a aplicação da lei universal, devem continuar a ter como medida e ideal a

---

<sup>62</sup> “[...] l’ordre de la justice des individus responsables les uns envers les autres surgit non pour rétablir entre le moi et son autre cette réciprocité, il surgit du fait du tiers qui, à côté de celui qui m’est un autre, m’est ‘encore un autre’. Le moi, précisément en tant que responsable envers l’autre et le tiers, ne peut pas rester indifférent à leurs interactions et, dans la charité pur l’un, ne peut se dégager de son amour pour l’autre.” Lévinas, “L’autre, utopie et justice”, p. 241.

<sup>63</sup> “Voici l’heure de la justice inévitable qu’exige pourtant la charité elle-même. L’heure de la Justice, de la comparaison des incomparables se ‘rassemblant’ en espèces et genre humains. Et l’heure des institutions habilitées à juger et l’heure des États où les institutions se consolident et l’heure de la Loi universelle qui est toujours la *dura lex* et l’heure des citoyens égaux devant la loi.” Lévinas, “L’autre, utopie et justice”, p. 241.

<sup>64</sup> “C’est la violence de la justice rationnellement conditionnée. Le grec  $\gamma$  intervient totalement; la politique grecque a dans ce sens précis un sens. Elle n’est pas violence sans raison. Elle est violence du calcul, violence d’une pensée de l’être.” Lévinas, “Emmanuel Lévinas: visage et violence première (phénoménologie de l’éthique). Une interview”, p. 141.

<sup>65</sup> “Heure de la justice qui exigea pourtant la charité. Je l’ai dit: c’est au nom de la responsabilité pour autrui, de la miséricorde, de la bonté auxquelles appelle le visage de l’autre homme que tout le discours de la justice se met en mouvement, quelles que soient les limitations et les rigueurs de la *dura lex* qu’il aura apportés à l’infinie bienveillance envers autrui. Infini inoubliable, rigueurs toujours à adoucir. Justice toujours à se rendre plus savante au nom, en souvenir de la bonté originelle de l’homme envers autrui où dans un dés-intéressement éthique – parole de Dieu ! – s’interrompt l’effort inter-essé de l’être brut persévérant à l’être. Justice toujours à parfaire contre ses propres duretés.” Lévinas, “L’autre, utopie et justice”, pp. 241-2.

<sup>66</sup> “Il est extrêmement important de savoir si la société au sens courant du terme est le résultat d’une limitation du principe que l’homme est un loup pour l’homme, ou si au contraire elle résulte de la limitation du principe que l’homme est *pour* l’homme. Le social, avec ses institutions, ses formes universelles, ses lois, provient-il de ce qu’on a limité les conséquences de la guerre entre les hommes, ou de ce qu’on a limité l’infini qui s’ouvre dans la relation éthique de l’homme à l’homme ?” Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, p. 85.

caridade e misericórdia que caracterizam a relação ética.<sup>67</sup> Daqui decorre também, que, como sublinha Lévinas, “a política deve poder, com efeito, ser sempre controlada e criticada a partir da ética.”<sup>68</sup>

Esta necessidade de uma justiça misericordiosa, de uma articulação necessária entre a ética e a justiça, a relação pessoal e a lei universal – mesmo (sobretudo?) em relação àquele que é julgado e condenado –, é ilustrada por Lévinas com recurso ao *midrash* seguinte:

Sempre admirei o apólogo talmúdico que, no tratado *Roch Hachana*, 17 b, se apresenta como uma tentativa de reduzir a contradição aparente entre dois versículos das Escrituras: *Deuterónimo*, 10, 17, e *Números*, 6, 25. O primeiro texto ensinaria o rigor e a imparcialidade estrita da justiça, querida por Deus: exclui toda a *acepção do rosto*. O versículo *Números*, 6, 25, tem uma outra linguagem. Prevê a face luminosa de Deus voltada para o homem submetido ao julgamento, iluminando-o com a sua luz, acolhendo-o na graça. A contradição resolver-se-ia na sabedoria do Rabbi Aquiba. Segundo este doutor rabínico eminente, o primeiro texto diria respeito à justiça tal como ela se desenrola antes do veredicto, o segundo precisa os possíveis do pós-veredicto. Justiça e caridade. Este pós-veredicto, com as suas possibilidades de misericórdia, pertence ainda plenamente – de pleno direito – à obra da justiça.<sup>69</sup>

Não sendo um apologista das ideologias igualitaristas, Lévinas acolhe no entanto a sua exigência de igualitarismo – de justiça –, recusando liminarmente uma concepção aristocrática da sociedade como a defendida, por exemplo, por Tocqueville.<sup>70</sup> Esta exigência de justiça só pode ser conseguida através de um “Estado liberal”. Um Estado “liberal” não no sentido empírico/histórico do termo – de “laissez faire, laissez passer”, de

---

<sup>67</sup> "La relation interpersonnelle que j'établis avec autrui, je dois l'établir aussi avec les autres hommes; il y a donc nécessité de modérer ce privilège d'autrui; d'où la justice. Celle-ci, exercée par les institutions, qui sont inévitables, doit toujours être contrôlée para la relation interpersonnelle initiale." Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, p. 95.

<sup>68</sup> “La politique doit pouvoir en effet toujours être contrôlée et critiquée à partir de l'éthique”. Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, p. 86.

<sup>69</sup> "J'ai toujours admiré l'apologue talmudique qui, au traité *Roch Hachana*, 17 b, se présente comme essai de réduire la contradiction apparente entre deux versets de l'Écriture: *Deutéronome*, 10, 17, et *Nombres*, 6, 25. Le premier texte enseignerait la rigueur et l'impartialité stricte de la justice voulue pour Dieu: en est exclue toute *acception du visage*. Le verset *Nombres*, 6, 25, tient un autre langage. Il prévoit la face lumineuse de Dieu tournée vers l'homme soumis au jugement, l'éclairant de sa lumière, l'accueillant dans la grâce. La contradiction se résoudrait dans la sagesse de Rabbi Aquiba. D'après ce docteur rabbinique éminent, le premier texte concernerait la justice telle qu'elle se déroule avant le verdict et le deuxième précise les possibles de l'après-verdict. Justice et charité. Cet après-verdict, avec ses possibilités de miséricorde, appartient encore pleinement – de plein droit – à l'œuvre de la justice." Emmanuel Lévinas, "L'autre, utopie et justice", pp. 242-3. Para uma outra versão deste *midrash*, que pode ser vista como complementar da anterior, cf. Lévinas, “Emmanuel Lévinas: visage et violence première (phénoménologie de l'éthique). Une interview”, pp. 141-2.

<sup>70</sup> “Non, on ne peut pas souhaiter l'existence des pauvres pour assurer une place à la charité! L'égalitarisme est bien une conception de la justice. La démocratie y suffit-elle?” Lévinas, "Dialogue sur le penser-à-l'autre", p. 224.

domínio dos mais fortes sobre os mais fracos, de concorrência desenfreada e sem peias –, mas no sentido de um Estado “que admite, para lá das suas instituições a legitimidade, mesmo que trans-política, da procura e da defesa dos direitos do homem”,<sup>71</sup> de um Estado (democrático) que “corresponde ao incessante remorso profundo da justiça” - de uma justiça que se procura aperfeiçoar permanentemente em conjugação com a bondade e cuja ausência coloca sempre as sociedades humanas à beira do totalitarismo e do estalinismo.<sup>72</sup> Emerge, deste modo, a “utopia” de comunidades de homens que “têm dívidas, se devem ao próximo, são responsáveis escolhidos e únicos – e nesta responsabilidade querem a paz, a justiça, a razão” – e que não correspondem, primariamente, à realidade das comunidades enraizadas num território, à “escuta do ser” e em guerra com as outras.<sup>73</sup>

Em termos históricos, a passagem da ética à justiça, da relação interpessoal à lei universal representa, simultaneamente, a passagem da religião da Bíblia à filosofia e ao saber conceptual da Grécia que marca o início da “hora do Ocidente”.<sup>74</sup> Com efeito, a justiça exige o saber que se traduz em “objectivar, comparar, julgar, formar conceitos, generalizar, etc.”.<sup>75</sup> Deste modo, o saber, o teórico, o ontológico tem, na sua origem, o prático, o ético. Portanto, também historicamente, e não apenas epistemologicamente, a

---

<sup>71</sup> “État libéral – catégorie constitutive de l’État – et non point une contingente possibilité empirique; État qui admet au-delà de ses institutions la légitimité, fût-elle transpolitique, de la recherche et de la défense des droits de l’homme. État qui s’étend au-delà de l’État. Par-delà la justice, rappel impérieux de tout ce qui, à ses rigueurs nécessaires, doit s’ajouter provenant de l’unicité humaine dans chacun des citoyens réunis en nation, provenant des ressources non déductibles et irréductibles aux généralités d’une législation. Ressources de la charité qui n’auront pas disparu sous la structure politique des institutions: souffle religieux ou esprit prophétique dans l’homme.” Lévinas, "Dialogue sur le penser-à-l’autre", p. 222.

<sup>72</sup> “C’est peut-être l’excellence même de la démocratie dont le foncier libéralisme correspond à l’incessant remords profond de la justice: législation toujours inachevée, toujours reprise, législation ouvert au mieux. [...] Mauvaise conscience de la Justice! Elle sait qu’elle n’est pas juste autant que la bonté qui la suscite est bonne. Pourtant quand elle l’oublie, elle risque de sombrer dans un régime totalitaire et stalinien et de perdre, dans les déductions idéologiques, le don de l’invention des formes neuves d’humaine coexistence.” Lévinas, "L’autre, utopie et justice", p. 242.

<sup>73</sup> “Toute la vie d’une nation, par-delà la formelle addition d’individus se posant *pour soi*, c’est-à-dire habitant et luttant pour leur terre, pour leur lieu, pour leur *Da-sein*, dissimule ou révèle – ou, du moins, laisse entrevoir – des hommes qui, avant tout emprunt, ont des dettes, se doivent au prochain, sont responsables élus et uniques – et dans cette responsabilité veulent la paix, la justice, la raison. Utopie ! Cette manière de comprendre le sens de l’humain – le dés-intér-essement même de leur être – ne commence pas par penser au souci que les hommes prennent des lieux où ils se tiennent à être-pour-être. Je pense avant tout au *pour-l’autre* en eux où l’humain interrompt, dans l’aventure d’une sainteté possible, la pure obstination à être et ses guerres.” Lévinas, "L’autre, utopie et justice", p. 243.

<sup>74</sup> “Il faut que ces élus, au-dessus du commun se trouvent, comme toutes choses, une place dans l’hérarchie des concepts, il faut la réciprocité des devoirs et des droits. Il faut qu’à la Bible - qui enseignait, la première, l’inimitable singularité, l’unicité ‘semel-factive’ de chaque âme – se joignent les écrits grecs, experts en espèces et genres. C’est l’heure de l’Occident !” Lévinas, "L’autre, utopie et justice", p. 241.

<sup>75</sup> “Quand on parle de conscience, on parle de savoir: avoir conscience, c’est savoir; et pour faire la justice, il faut savoir: objectiver, comparer, juger, former des concepts, généraliser, etc.. Devant la multiplicité humaine, ces opérations s’imposent et la responsabilité pour autrui – qui est charité et amour – s’égare et, dès lors, recherche une vérité.” Lévinas, "Dialogue sur le penser-à-l’autre", p. 223.

ética – a preocupação com o ético – aparece como “filosofia primeira”.<sup>76</sup> O saber exige que os seres humanos estejam reunidos no presente, e esta apresentação exige um mesmo espaço (de presença), no qual possam ser olhados e vistos em conjunto, no qual possa emergir o “pensar do ser”. “É aqui”, diz Lévinas, “que o grego se inspira no bíblico. É preciso que se examine, que se compare, que se julgue”.<sup>77</sup> O saber funda-se, assim, na justiça, o “apelo do saber” responde ao “desejo de justiça” que dá lugar, mas não substitui, antes transmuta, a caridade e a misericórdia.<sup>78</sup> O passado imemorial – do ético-religioso – antecede e funda o presente – do saber.<sup>79</sup>

### **Do ético à pluralidade das éticas**

Como vimos atrás, Derrida caracteriza a concepção de Lévinas como a de uma ética “sem lei, sem conceito”. Quando confrontado, por Philippe Nemo, com esta mesma questão das “leis” – a questão de saber se a descrição fenomenológica da relação ética não deverá implicar, num momento posterior, o estabelecimento de um conjunto de normas, de uma “ética” propriamente dita –, responde Lévinas: “A minha tarefa não consiste em construir a ética; tento apenas procurar o seu sentido. [...] Pode-se, sem dúvida, construir uma ética em função do que acabo de dizer, mas não é esse o meu tema próprio.”<sup>80</sup>

Como interpretar, nesta resposta de Lévinas, a expressão “uma ética”? Como *uma ética determinada*, que só pode ser essa e não outra? Ou como *uma de entre várias éticas*

---

<sup>76</sup> “Que la justice se trouve ainsi source de l’objectivité du jugement logique et qu’elle ait à supporter tout le plan de la pensée théorétique, ne revient pas à dénoncer la rationalité ou la structure de la pensée intentionnelle, ni la synchronisation du divers qu’elle comporte, ni la thématization de l’être para la pensée synthétique, ni la problématique de l’ontologie. Mais nous pensons aussi que c’est là une rationalité d’un ordre déjà dérivé, que la responsabilité par autrui signifie une temporalité originelle et concrète et que l’universalisation de la présence la présuppose.” Emmanuel Lévinas, “Diachronie et représentation”, in Jean Greisch, Jacques Rolland (Org.), *Emmanuel Lévinas: L’Éthique comme Philosophie Première*, p. 455.

<sup>77</sup> “Comparer la singularité, c’est un appel au savoir; [...] il est présupposé que nous soyons ensemble dans le présent, et le présent est l’espace. Ils doivent être ensemble dans l’espace, ils doivent être regardés. C’est en cela que consiste, à vrai dire, l’appel à la Grèce. C’est ici que le grec s’inspire du biblique. Il faut qu’on examine, qu’on compare, qu’on juge.” Lévinas, “Emmanuel Lévinas: visage et violence première (phénoménologie de l’éthique). Une interview”, p. 141.

<sup>78</sup> “Le savoir est donc fondé sur la justice; l’appel au savoir est le désir de justice; car jusqu’à présent il n’y avait pas de justice! Jusqu’à maintenant, il n’y avait que de la charité ou de la miséricorde, un mot que j’aime beaucoup.” Lévinas, “Emmanuel Lévinas: visage et violence première (phénoménologie de l’éthique). Une interview”, p. 141.

<sup>79</sup> “Voilà – dans l’antériorité éthique de la responsabilité – pour-autrui, dans sa priorité sur la délibération – un passé irréductible à un présent qu’il eût été.” Lévinas, “Diachronie et représentation”, p. 461.

<sup>80</sup> “Ma tâche ne consiste pas à construire l’éthique; j’essaie seulement d’en chercher le sens. [...] On peut sans doute construire une éthique en fonction de ce que je viens de dire, mais ce n’est pas là mon thème propre.” Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, pp. 95-96.

possíveis? Inclinamo-nos, pela nossa parte, para esta segunda hipótese – a de que é possível, a partir da descrição lévinasiana da relação ética, construir várias éticas. A única exigência para que tais construções se mantenham ainda no domínio do ético tal como o entende Lévinas, é a de que elas assentem nos princípios da responsabilidade por outrem, da caridade e da misericórdia que devem nortear as relações entre os homens – e que nos leva a ver em cada um deles o estrangeiro, o pobre, a viúva e o órfão, para nos referirmos às figuras que, no discurso de Lévinas, simbolizam o Outro.

Uma tal perspectiva permite, desde logo, conciliar as éticas comunitaristas, de origem grega e aristotélica, e as éticas universalistas, de origem moderna e kantiana – correspondendo o ético, os princípios da responsabilidade por outrem, da caridade e da misericórdia ao universal, e as éticas ao particular, a cada uma das comunidades que procuram concretizar tais princípios em normas de acção. Esta perspectiva nada tem a ver com relativismo – configura, antes, aquilo a que poderíamos chamar um pluralismo ético, que pode ser visto como contraponto do pluralismo cultural que é, hoje, uma exigência dos povos e, pelo menos em parte, uma reacção contra a globalização e a uniformização cultural em curso. Pode dizer-se, ainda a este respeito, que o erro das éticas modernas, iluministas, residiu precisamente em terem invertido a ordem entre o ético e a ética, os princípios e as normas – em pretenderem definir normas de acção universais a partir das quais se definiria/criaria o ético, não tendo em conta a diversidade das culturas e das comunidades em que tais normas iriam enxertar-se.

Mas como determinar o conjunto de normas – a ética – que concretize, de forma adequada, o ético? E como aplicar, de forma correcta, essas regras aos casos concretos?

Em relação à primeira questão, pode dizer-se que determinar as regras específicas que concretizem o ético é tão difícil que tal tarefa nunca foi (é) deixada ao livre arbítrio dos indivíduos, antes envolvendo sempre uma comunidade como um todo.<sup>81</sup> E como as comunidades são múltiplas e diversas, tal definição não pode deixar de ir variando de comunidade para comunidade, embora sendo, em cada uma delas, universal para o conjunto dos indivíduos que a constituem - algo que Hegel apreendeu perfeitamente com a sua tematização da “eticidade” (*Sittlichkeit*) enquanto contraposta à simples “moralidade”

---

<sup>81</sup> “Justice calls for measure, for equity and equality, for the order of law, not for oneself, not for one’s neighbour alone, but for all others. In the larger human world, and in the various communities that make up that world, good and evil cannot be left to the determinations of the individual conscience.” Richard Cohen, “‘Political Monotheism’: Lévinas on Politics, Ethics and Religion”, in Chan-Fai Cheung *et al.* (Ed.). *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, Web- Published at [www.o-p-o.net](http://www.o-p-o.net), 2003, p. 31.

(*Moralität*)<sup>82</sup>. Quanto à aplicação das regras aos casos particulares, ela é sempre uma questão de “arte” – nunca de ciência exacta e rigorosa –, que carece da totalidade dos “dados” ou “factos” necessários e, por isso mesmo, sempre sujeita à imprecisão e ao erro (reside aí, quanto a nós, um dos sentidos mais profundos do dito “errar é humano”).

Se há aspectos em que hoje se revela esta dupla dificuldade – quer em definir as regras gerais de uma ética quer em aplicá-las – ele é, sem dúvida, o da biotecnologia e, mais particularmente, o das “antropotecnologias” (Sloterdijk), entendo por tal o conjunto das tecnologias que, da manipulação genética à clonagem, permitem “produzir”, de forma planificada, homens com determinadas características. De facto, apesar de estas “antropotecnologias” poderem ser vistas na sequência e como um prolongamento de algo mais geral e presente em todas as sociedades humanas, a “antropotécnica – o conjunto das técnicas mediante as quais, ao longo da história, se foi efectuando a “produção do homem” pelo próprio homem, incluindo aí as diversas formas de “educação” e “domesticação” –, elas introduzem uma mudança radical de escala, ao permitirem perspectivar a “planificação explícita dos caracteres genéticos, o “nascimento escolhido” e a “selecção pré-natal”.<sup>83</sup> Em consequência, elas fazem emergir uma série de questões éticas e filosóficas a que se torna praticamente impossível responder com base nas éticas filosóficas, tradicionais e modernas ou, mesmo, em qualquer ética definida *a priori*.<sup>84</sup> E, a aceitarmos a proposta de Sloterdijk de que “será [...] necessário, no futuro, jogar o jogo activamente e formular um código das antropotecnologias”,<sup>85</sup> teremos de (lhe) perguntar, logo em seguida: que “código” será esse? A quem caberá a tarefa de o formular? E com base em que princípios éticos?

Tendo em conta a interpretação que aqui fazemos da concepção lévinasiana da ética, a resposta às duas primeiras questões só pode ser a seguinte: esse “código” terá de ser o que cada uma das comunidades dos humanos e o conjunto dessas comunidades decidirem formular. Quanto à reposta à terceira questão, ela é a de que tais princípios terão

---

<sup>82</sup> Cf. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, Gallimard, Paris, 1979.

<sup>83</sup> Peter Sloterdijk, *Règles pour le Parc Humain. Réponse à la Lettre sur l'Humanisme*, 1999, <http://www.cite.uqam.ca/magnan/wiki/pmwiki.php/AER/AtelierEnEmpirismeRadical>.

<sup>84</sup> Para uma visão de conjunto destas questões cf., de Gilbert Hottois: *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris, Vrin, 1999; *Qu'est-ce que la bioéthique?* Paris, Vrin, 2004. Referindo-se às propostas de Sloterdijk, diz Luc Ferry: "Cette polémique confirme en tout cas ce que nous étions quelques-uns à annoncer depuis plusieurs années: c'est bien dans une confrontation avec les biotechnologies que les questions philosophiques les plus classiques retrouvent une vigueur qu'elles avaient souvent perdue du côté de la réflexion politique traditionnelle." Luc Ferry, "L'avènement du surhomme. De Hitler à Dolly: face aux biotechnologies, l'humanisme est-il 'dépassé'?", *Le Point*, 10/12/1999, N°1421.

<sup>85</sup> Peter Sloterdijk, *Règles pour le Parc Humain. Réponse à la Lettre sur l'Humanisme*.

de ser aqueles que constituem a essência do ético, e que resumimos como a responsabilidade por outrem, a caridade e a misericórdia. Mas não serão estes princípios demasiado vagos e gerais? Não falharão eles, necessariamente, na tarefa de nos dar uma indicação segura sobre o caminho a seguir?

Precisamente. Reside aí, em última análise, aquilo que consideramos decisivo na concepção lévinasiana da ética: o de que, para todos e cada um dos homens e comunidades, as respostas não estão dadas à partida, e muito menos de forma segura; elas têm de ser procuradas e construídas em conjunto, numa marcha lenta, penosa, e de que não estão excluídas as regressões, mesmo as catástrofes. De facto, não foi apenas o “Deus da promessa” que morreu em Auschwitz: também o humanismo, o velho humanismo das certezas metafísicas criticado por Heidegger teve aí a sua solução final.

## BIBLIOGRAFIA

Banon, David, "Lévinas, penseur juif ou juif qui pense", *Noesis*, N° 3 - La métaphysique d'Emmanuel Lévinas, Centre de Recherche d'Histoire des Idées, <http://revel.unice.fr/noesis/>.

Cassirer, Ernst, *Ensaio sobre o Homem*, Lisboa, Guimarães Editores, 1995.

Chalier, Catherine *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1997.

Cohen, Richard, "“Political Monotheism”: Lévinas on Politics, Ethics and Religion”, in Cheung, Chan-Fai et alii (Ed.). *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, Web- Published at [www.o-p-o.net](http://www.o-p-o.net), 2003.

Derrida, Jacques, "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas", in *L'Écriture et la Différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.

Derrida, Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, 1995, <http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/frances>.

Ferry, Luc, "L'avènement du surhomme. De Hitler à Dolly: face aux biotechnologies, l'humanisme est-il "dépassé"?", *Le Point*, 10/12/1999, N°1421.

Ferry, Luc, *O Homem-Deus ou o Sentido da Vida*, Porto, Asa, 1997.

Ferry, Luc, Vincent, Jean-Didier, *O que é o Homem ? Sobre os fundamentos da Biologia e da Filosofia*, Porto, Asa, 2003.

Fukuyama, Francis, *O Fim da História e o Último Homem*, Lisboa, Gradiva, 1999.

Garrido-Maturano, Ángel E., "Por una crítica al servicio de lo Infinito: Otra manera de leer la relación entre la filosofía teórica de Kant y el pensamiento Lévinasiano", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Julho-Dezembro 2005, Volume 61, Fasc. 3-4, pp. 929-949.

Gauthier, David J., *Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas, and The Politics Of Dwelling*, A Dissertation Submitted to the Graduate Faculty of the Louisiana State University and Agriculture and Mechanical College, 2004.

Greisch, Jean, Rolland, Jacques (Org.), *Emmanuel Lévinas: L'Éthique comme Philosophie Première*, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août-2 septembre 1986, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993.

Hansel, Georges, *Ethique et politique dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, 2003, <http://ghansel.free.fr/index.html#traces>.

Hansel, Joëlle, "Utopia and Reality. The Concept of sanctity in Kant and Lévinas", *Philosophy Today*, Summer 1999, pp. 168-175.

Heidegger, Martin, "Lettre sur l'humanisme (Lettre à Jean Beaufret)", in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 2002.

Heidegger, Martin, *Réponses et Questions sur l'Histoire et la Politique*, Paris, Mercure de France, 1988.

Hottois, Gilbert, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris, Vrin, 1999.

- Hottois, Gilbert, *Qu'est-ce que la bioéthique?* Paris, Vrin, 2004.
- Ladrière, Jean "L'humanisme contemporain", in Centro de Ética e Ontologia, *Quid – Revista de Filosofia*, número 1: sobre a experiência, Lisboa, Cotovia, 2000, pp. 445-465.
- Lévinas, Emmanuel, "Dialogue sur le penser-à-l'autre" (1987), in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, Livres de Poche, 2004, pp. 220-226.
- Lévinas, Emmanuel, "Heidegger, Gagarine et nous", in *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1976, pp. 299-303.
- Lévinas, Emmanuel, "L'autre, utopie et justice" (1988), in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, Livres de Poche, 2004, pp. 235-246.
- Lévinas, Emmanuel, "Emmanuel Lévinas: visage et violence première (phénoménologie de l'éthique). Une interview" (1987), in Arno Münster (Org.), *La Différence comme Non-indifférence. Éthique et alterité chez Emmanuel Levinas*, Paris, Kimé, 1995, pp. 129-143.
- Lévinas, Emmanuel, Abensour, Miguel, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Rivages, 1997.
- Lévinas, Emmanuel, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1993.
- Lévinas, Emmanuel, Rolland, Jacques, *Éthique comme philosophie première*, Paris, Rivages, 1998.
- Mattéi, Jean-François, "Lévinas et Platon. Sur l' 'Au-delà de l'être'", *Noesis*, N° 3 - La métaphysique d'Emmanuel Lévinas, Centre de Recherche d'Histoire des Idées, <http://revel.unice.fr/noesis/>.
- Mattéi, Jean-François, "La rame et le couteau: la question de l'Autre chez Lévinas", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, N° 2, Avril-Juin 2005, Paris, PUF, pp. 203-211.
- Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Barcelona, Alba Editorial, 2000.
- Simhon, Ari, "Lévinas et l'universalisme. Premiers éléments pour une critique de la lecture de Benny Levy", in *Revue Philosophique de Louvain*, N° 4, Novembre 2005, pp. 587-612.
- Sloterdijk, Peter, *Règles pour le Parc Humain. Réponse à la Lettre sur l'Humanisme*, 1999, <http://www.cite.uqam.ca>. (Edição impressa: *Règles pour le parc humain: Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger*, Paris, Mille et une nuits, 2000).