

**LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*.
Petrópolis: Vozes, 1993. 131 P.**

A tradução deste livro de Emmanuel Lévinas nasceu de seminário sobre o autor realizado no programa de mestrado da PUCRS. Ele reúne três ensaios e foi publicado em 1993. Embora seja publicação relativamente antiga, o autor não é bem conhecido dos estudantes de Filosofia e a temática abordada é atual frente às dificuldades que enfrenta o humanismo em nossos dias. O próprio autor sugere que o termo humanismo não significa o mesmo que há algumas décadas, o que exige encontrar novas justificativas para o conceito. Por outro lado, o crescente reconhecimento do mérito intelectual do filósofo aumentou, nos últimos anos, o interesse por conhecê-lo.

Como o filósofo pensa em fundamentar o humanismo num tempo que questiona os parâmetros do ocidente? Ele o estabelece na descoberta do *outro*, o que justifica do seguinte modo:

É ali na alteridade que abriga infinitamente grande tempo num entretempo intransponível. O um é para o outro um ser que se desprende, sem se fazer contemporâneo do outro, sem poder colocar-se a seu lado numa síntese, expondo-se como tema, um-para-o-outro como um guardião-de-seu-irmão, como um responsável-pelo-outro. (p. 15).

A descoberta do outro suscita uma meditação de raiz fenomenológica sobre “a não-indiferença da responsabilidade.” (p. 15). É esta responsabilidade pelo outro que amarra a fraternidade universal, estando nela a raiz do novo humanismo proposto por Lévinas. A presença do outro não se revela na percepção transcendental, ou melhor,

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Del Rei (UFSJ). E-mail: mauricio@ufsj.edu.br

a percepção que dele se tem não apresenta o que o outro é verdadeiramente, fato que pede uma crítica da experiência fenomenológica como fonte de sentido. O outro em sua infinitude não chega pela percepção transcendental porque o outro se mostra

a partir do seu rosto – que não está encerrado na forma do aparecer - nu, despojado de sua forma, desnudado de sua presença que o marcaria ainda como seu próprio retrato; pele enrugada, vestígio de si mesmo. (p. 16).

A alteridade do próximo aponta para um vazio escondido atrás do seu rosto cujos vestígios o sujeito apenas vislumbra. O outro não se revela inteiramente no rosto fenomênico. A identidade do outro nasce de um sinal, sem figura, sem presença, fora da civilização. Assim o filósofo conclui o prólogo julgando que a descoberta do outro representa as bases de um novo humanismo.

Seguem-se três ensaios independentes e subdivididos. São eles: *A significação e o sentido; Humanismo e anarquia e Sem identidade*. O primeiro é o maior e examina o significado oculto que transcende a percepção transcendental do outro. Os conteúdos ausentes no ato dão a ele significado, apontando a distância que há entre o percebido e a realidade. Esta condição humana se esclarece quando contraposta à condição divina, como ele explica: "Para Deus, capaz de uma percepção ilimitada, não haveria significação distinta da realidade percebida, compreender equivaleria a perceber." (p. 22). A condição humana é desafiada pelo uso da metáfora, pois ela é capaz de sugerir uma realidade para além da percepção. O significado ganha sentido quando inserido num horizonte cultural "com tudo o que de aventura e de já feito comporta – que é o lugar em que, conseqüentemente, se situa a significação." (p. 24). A linguagem amplia a experiência da percepção que não se limita a elementos isolados presentes nos dados perceptivos. Diz o filósofo que "a significação precede os dados e os clareia." (p. 26). A linguagem mostra e interpreta o mundo. O ato de ler, neste contexto, fornece uma hermenêutica, traz uma exegese do dado. Assim ele interpreta as meditações de Martin Heidegger e o que "ele quis dizer quando nos ensinou que a linguagem é a casa do ser." (p. 27).

No segundo item o autor amplia o estudo da cultura afirmando que nela se encontra a noção de ser, vista como totalidade existente além do dado percebido. Afirma:

É por esta referência da totalidade clareadora do gesto criador da subjetividade que se pode caracterizar a originalidade da nova

noção da significação, irreduzível à integração de conteúdos dados. (p. 29).

Esta totalidade passa pela linguagem, mas também pelos sentidos, ou pela corporalidade, como dizia Merleau-Ponty. A visão da realidade se estrutura em objetos culturais, que são reunidos em grupos ou totalidades que “exprimem ou iluminam uma época.” (p. 32). O pensamento é parte da cultura e é nela que a criação verbal descobre uma nova forma de descrever o ser. A atividade cultural revela o ser através do sujeito que se torna seu servo e guia. Este é o esquema da fase final do pensamento heideggeriano e influencia o pensamento contemporâneo no esforço de superar a relação sujeito-objeto.

O item seguinte traz uma crítica à metafísica platônica a partir da noção de totalidade que a Filosofia pretende estabelecer. Ela não pode ser fixada, contudo, como no mundo das ideias de Platão o é, de uma vez para sempre. Ao contrário, ele esclarece: “o inteligível não é concebível fora do devir que o sugere.” (p. 37). Nisto consiste a grande contribuição da fenomenologia ao aproximar “a função transcendental da espessura concreta de nossa existência corporal.” (p. 39). Dito de outro modo, a significação não se separa do modo como é concebida.

O quarto item trata da significação econômica dos bens, inserindo-a num contexto cultural amplo: “Toda necessidade humana é, desde logo, interpretada culturalmente.” (p. 43), esclarece.

No item seguinte Lévinas afirma que a totalidade expressa na linguagem cultural não é reconhecida da mesma forma em todo o mundo. Para entender o significado de totalidade para o europeu e para o chinês é necessário aprender a linguagem de ambos e outros referentes culturais que eles empregam em sua descrição. Assim, a mundialização da comunicação instaura uma crise de sentido melhor sentida nas diferentes concepções sobre Deus presentes nas diversas regiões do mundo. Ele afirma: “a crise do sentido é ressentida pelos contemporâneos como uma nova crise do monoteísmo.” (p. 47). A ideia bíblica de Deus perdeu a força entre os homens de hoje. Isto sugere o seguinte desafio: “é a análise do sentido que deve ensinar a noção de Deus que o sentido encobre” (p. 48).

O item VI trata da busca do sentido encoberto na relação intersubjetiva. O elemento determinante na intersubjetividade é o outro. O movimento que vai da consciência do sujeito ao outro é denominada de *obra*. E o que é mesmo *a obra*? Trata-se do movimento que vai até o outro, mas não retorna à consciência mesma. Isto traz para a consideração o ser para além de mim e de minha morte pessoal, porque o processo não depende do retorno à consciência de si para ser elaborado. É um ir

que fica inconcluso. Obra representa o valor da esperança e o sentido de nobreza expresso na preocupação com o outro concretizada na mudança de atitude para com o futuro. Afirma que a atitude esperançosa não se justifica se ficamos apenas no presente. Ele escreve:

Um homem na prisão continua a crer num futuro não revelado e convida a trabalhar no presente, para as mais distantes coisas às quais o presente é irrecusável desmentido. (p. 54).

No item VII o autor aprofunda o significado deste outro: ele não é adversário como pensou Hobbes, nem o complemento natural das relações humanas sugerido por Platão. O outro aparece na consciência como orientação e busca de sentido. A presença do outro na existência recebe luz da cultura e representa um tipo de relação diferente da realizada com outros seres: “a epifania do outro comporta significação própria, independente da significação recebida do mundo” (p. 58). Este outro aparece para mim como rosto desnudo. Rosto que questiona a consciência e o que dele penso: “A epifania do absolutamente outro é o rosto com que o outro me interpela.” (p. 61). A emergência deste outro é pautada pela ética, considerando-se que a relação com ele deva ser guiada pela retidão.

No penúltimo item deste ensaio, o autor destaca a relação da ética com a cultura. Ele a emprega como referência objetiva para julgar e comparar culturas numa circunstância difícil e complexa da história, numa época em que várias culturas querem se mostrar válidas. Este momento multicultural gera confusão e, adicionalmente, questiona a excelência da cultura ocidental, considerando-a historicamente determinada. Ao tratar das normas morais como elemento comparativo ele descobre no humanismo que nasce do reconhecimento do outro como valor com peso universal.

No último item Lévinas trata do vestígio, concebendo-o como sinal que remete e traz até nós uma realidade oculta. Ele usa o conceito de vestígio para representar algo escondido no rosto do outro que aparece para mim de modo residual. Um rosto mostra algo ausente e para além do que revelam as manifestações fenomênicas. Assim o diz: “o outro é um puro buraco do mundo.” (p. 72). O rosto do outro me coloca em contato com o transcendente sem destruí-lo, um transcendente que vai além do fenômeno sem anulá-lo. Nisto consiste o vestígio, ele revela mais do que o sinal mostra, ele inclui todo o passado do ente que emitiu o sinal. A noção de Deus veiculada na tradição judaico-cristã vem permeada por esta noção de vestígio, ela “conserva todo o infinito da consciência que está na ordem pessoal própria.” (p. 80). Deus apenas se mostra nos vestígios que deixa.

No ensaio seguinte denominado *Humanismo e anarquia*, o filósofo volta ao tema da crise de civilização, cuja raiz é a “ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições.” (p. 82). Para o fato também contribuiu a destruição da consciência, que na forma meditada por René Descartes e aceita até então foi posta em cheque pela psicanálise e pela fenomenologia ao instaurar a subjetividade transcendental. O resultado da crise é o aparecimento de uma civilização que não é nem humana nem inumana. Sua superação, na avaliação do filósofo “depende do surgimento do ente na matriz do algo ou do modelo do uno no seio do ser, ou seja, no seio do que se chama o ser do ente.” (p. 87).

No segundo item do ensaio, Lévinas lembra que o conteúdo da consciência é o presente, ainda que parte de seu conteúdo seja formado pela memória. O eu exercita a liberdade ao pensar além de si. Ele é confrontado com limites como a morte, mas é questionado pelo outro e por ele é acusado. Diante dos limites descobre uma liberdade originária na forma de lidar com as coisas, uma liberdade que se apresenta antes das escolhas que faz.

No item seguinte examina o componente anterior à escolha e observa que ser dominado pelo bem “não é escolher o bem a partir de uma neutralidade axiológica. O conceito de tal bipolaridade já se refere à liberdade.” (p. 96). Esta é a relação que Deus tem com o bem, ele não escolhe praticar o bem, ele está no bem. Além disto, Deus revela uma responsabilidade pelo outro que não tem origem nas escolhas. Portanto, Deus aparece nesta meditação como um Outro privilegiado diante de mim.

No quarto item mostra que o contato com o bem originário pode ser intuído por uma alma encarnada. No entanto, obedecer ao bem antes de fazer escolhas não é algo possível ao homem, pois “a responsabilidade pré-original pelo outro não se mede pelo ser, não é precedida de uma decisão e a morte não a pode reduzir ao absurdo.” (p. 101). Isto obriga cada indivíduo a construir o sentido da própria vida sem medi-lo pela ontologia. Trata-se de chegar ao sentido construído e aberto ao transcendente que chega pelo outro e em meio aos limites existenciais e da cultura.

O último dos ensaios, dividido em cinco itens é denominado *Sem identidade*. Nele o autor recorda o desafio humano de construir o sentido. O grande problema é que a construção do sentido não atinge o significado real da liberdade e introduz o problema da verdade. A questão do sentido inverte a busca pela verdade, “não é mais o homem, por vocação própria, que procura a verdade, é a verdade que suscita e possui o homem.” (p. 111).

No item seguinte o autor examina a contribuição de Martin Heidegger para o assunto. Diz que o filósofo alemão associa a noção de subjetividade transcendental da fenomenologia com a metafísica. Assim, o esquecimento do ser apregoado por Heidegger significa que o homem “enclausura-se como uma mônada; ele se faz alma, consciência, vida psíquica” (p. 114). É preciso superar tal forma do pensamento para entender a filosofia de Heidegger e acompanhando a destruição da subjetividade compreender o motivo pelo qual “o poema ou a obra de arte guarda o sistema, deixa de ser a essência do ser, como o pastor guarda seu rebanho.” (p. 114).

O item seguinte examina como se dá a abertura da consciência às coisas e outros eus. Lévinas entende que a abertura ao ser significa uma forma de considerar a consciência do ser e do contato com o outro. É nestas aberturas que o sujeito expõe a fragilidade da sua pele exposta à dor e à ofensa. Trata-se de fraqueza “que todo ser em sua altivez natural teria vergonha de confessar.” (p. 119), especialmente quando é agredido e recebe bofetadas. É a forma como se refere ao sofrimento recebido, lembrando que se expor ao ultraje está além do razoável para o homem comum.

No item IV, Lévinas trata do processo de esquecimento do ser sugerido por Martin Heidegger na releitura que fez do pensamento platônico. No último item menciona as aspirações da juventude de mudar o mundo dizendo que elas dispensam reflexão sobre a subjetividade. Reporta-se ao movimento de 1968 na França como a procura da autenticidade e o vê como espaço de aproximação com o outro e expressão da humanidade do homem.

O livro de Lévinas é especialmente importante por recolocar a questão do humanismo como assunto central da meditação nos tempos de diálogo entre culturas. Ele justifica o humanismo na descoberta do outro que surge para o sujeito como um infinito diante do qual sua consciência se amplia e se depara com o significado da experiência intersubjetiva. Espera, desta forma, superar a justificativa do valor do homem pela falta de justificação convincente da excelência ocidental. Falta-lhe, contudo, perceber que, enxergar o outro como sendo entrada para o infinito só significa dignidade pelo reconhecimento de seu valor na cultura ocidental ou numa crença religiosa. O reconhecimento do outro como valor só se torna a base de um humanismo se tivermos a cultura ocidental como referência ou admitirmos a crença religiosa como elemento universal.