

LEVINAS E A BUSCA DO AUTÊNTICO

Marcelo Fabri

SÍNTESE – O artigo tem como objetivo interpretar o conceito de subjetividade em Emmanuel Levinas a partir da hipótese de que há uma relação possível entre a chamada busca de autenticidade e a experiência humana com o sagrado ou o “absolutamente outro”.

PALAVRAS-CHAVE – Autenticidade. Sagrado. Levinas. Subjetividade.

ABSTRACT – The article aims to interpret the concept of subjectivity in Emmanuel Levinas by the hypothesis that there is a possible relationship between the so called search of authenticity and the human experience with the Twenty-two points, plus triple-word-score, plus fifty points for using all my letters. Game’s over. I’m outta here holy or the “absolutely other”.

KEY WORDS – Authenticity. Holy. Levinas. Subjectivity.

A pergunta pela autenticidade está presente na ontologia existencial contemporânea de um modo tão marcante quanto a pergunta sobre a natureza do homem dentro da tradição metafísica. Numa perspectiva existencial, a finitude humana não se explica mais por uma referência à infinitude expressa magistralmente nos grandes sistemas filosóficos, nem pela experiência “existencial” do homem arcaico, caracterizada pelo convívio com a sacralidade inerente ao mundo em sua totalidade. O encontro do homem contemporâneo com a sua finitude expressa o abandono e a liberdade em que este desembocou. Nesse sentido, a busca do autêntico pode ser interpretada como um tipo de desejo que sucede ao questionamento da unidade da razão metafísica, mas também como resposta ao distanciamento em relação aos grandes motivos míticos que orientaram as civilizações ao longo do tempo. A experiência humana não se compreende mais como harmonia entre o homem e os modelos exemplares que este podia repetir periodicamente, nem pela armadura rigorosa das construções teóricas e sistêmicas da filosofia em sua tentativa ambiciosa de fundamentar

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM, Universidade Federal de Santa Maria, RS.

¹ La sigla corresponde, con indicación de volumen y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XXX, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff), 1950-1996. Los manuscritos son citados de acuerdo con la transcripción del Archivo Husserl. Expreso al Director del Archivo Husserl de Lovaina, Prof. Dr. Rudolf Bernet, mi agradecimiento por la autorización para citar manuscritos inéditos de Husserl.

este podia repetir periodicamente, nem pela armadura rigorosa das construções teóricas e sistêmicas da filosofia em sua tentativa ambiciosa de fundamentar racionalmente o agir humano. Por trás dos conceitos e do simbolismo mítico está o indivíduo, condenado a *escolher* e a permanecer responsável pelas escolhas que faz. O indivíduo é o único responsável pelas suas decisões. Apropriar-se de si mesmo a partir de suas decisões é a condição fundamental de toda busca do autêntico.

As reflexões filosóficas que privilegiam a existência humana como tema fundamental estão presentes, de modo nem sempre explícito, na elaboração do pensamento de Levinas. Assim, perguntamos: como pensar a busca do autêntico a partir das contribuições de sua filosofia? Para responder a isso, é necessário compreender o sentido que este filósofo confere à subjetividade humana. Esta não deve ser entendida, necessariamente, nem como espontaneidade nem como soberania. Na medida em que toma o existente humano às voltas com o questionamento de sua espontaneidade e, por conseguinte, do caráter incondicional de sua liberdade, Levinas torna possível um repensamento do ideal de busca do autêntico. Na perspectiva levinasiana, o sentido da consciência está numa espécie de chamado ou convocação. A consciência surge quando o existente é convocado a responder pelo que ele não escolheu, a responsabilizar-se pelo outro homem para além de suas necessidades e iniciativa.² Trata-se, portanto, de uma in-condição pela qual o eu é convocado a responder pelo outro até à substituição. De certo modo, outrem antecede toda escolha que fazemos. Poder-se-ia, então, perguntar: o sentido da liberdade é uma entrega, um abandono? De modo algum. Ao que parece, é toda uma reavaliação da noção de autenticidade que se encontra, aqui, em questão. Começemos, pois, com a pergunta: que é ser autêntico?

I

Ser autêntico é ser si mesmo. Tal é, por exemplo, a resposta que poderia vir de Heidegger. A discussão filosófica sobre o autêntico requer, para este filósofo, uma consideração do *si-mesmo*³ e, assim, do sentido da presença a si. Toda reflexão implica uma *auto-apreensão* a partir da qual o *Dasein* se reflete ou se mostra em sua própria presença junto às coisas que fazem parte de seu existir cotidiano. A palavra de Heidegger é compreensão. Compreender não é um empreendimento de um *ego* presente a si mesmo, como em Husserl, mas um estar-ocupado junto às coisas que antecede toda reflexão. Assim: “Para ter acesso ao Si, o *Dasein* não necessita de um tipo particular de observação, não deve espionar, por assim dizer, o *Ego*, mas, à medida que o *Dasein* se entrega imediatamente e apaixonadamente

² Cf.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

³ Sobre esse assunto, Cf.: HEIDEGGER, M. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Trad. Jean-François Courtine. Paris: Gallimard, 1985, p. 196 e ss.

ao mundo, sua ipseidade própria se reflete nas coisas.”⁴ Esta re-flexão é uma *Wider-schein*. Um artesão que trabalha em seu ateliê é capaz de compreender-se junto às coisas que fazem parte de seu mundo, pois o lugar de seu ofício é o seu mundo. O ponto fundamental é então compreender de que modo nós nos pertencemos a nós mesmos, e isto do modo mais próprio (*eigentlich*). A cotidianidade de nossa existência, lugar privilegiado de todo nosso estar-junto-às-coisas, é também a marca de uma perda de si, ou do modo privilegiado de pertença a nós mesmos. Por conseguinte, é a clarificação desta autocompreensão cotidiana que fornecerá o sentido da própria atividade teórica. Em outros termos, não é a partir da teoria que se deve compreender a existência, pois é o modo de ser do *Dasein* que possibilita falar em conhecimento e verdade. Mas o que torna possível a autenticidade do *ser-aí* é a sua liberdade – para a morte. Que é neste caso o tempo? Ele é precisamente o *élan* pelo qual o homem se inscreve no ser, assumindo-o. Esta tensão interior, caracterizada pelo Cuidado, é a própria temporalização como abertura para o futuro e para a possibilidade da morte. O tempo é, pois, finito. Inscrevendo-nos no ser, já estamos inscritos no nada. A finitude é a condição de nossa transcendência.

Daí poder-se dizer que, enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* existe *em-vista-de-si-mesmo*, pois o que está em jogo neste existir não é um ato teórico e sim um *poder-ser*. O ser que se é tem como característica central a *Jemeinigkeit*, isto é, uma identidade que o conduz a cada momento àquilo que é *seu*, fundamentalmente seu, vale dizer, à sua ipseidade. Só se pode falar em perda de si se houver desde o início uma *posse* de si, uma apropriação. O homem, enquanto ser-no-mundo, é um ser que pode decidir pelo autêntico, mas pode igualmente abandonar tal possibilidade.

Se partirmos de uma visão estritamente existencialista, podemos dizer que é sempre um *eu* que pode escolher. Segundo Jaspers, a decisão de ser si mesmo ocorre no mundo empírico. Decidimos pelo autêntico por meio de um *salto*, pois nossas reflexões não vão além das *probabilidades*. Por isso, afirma Jaspers, a decisão existencial é incondicional na medida em que se apegamos ao verdadeiro, mesmo quando fracassa. O si mesmo só é possível na decisão. Decidir e ser si mesmo são uma mesma e única coisa.⁵ Agir de modo absoluto traz a eternidade para o interior do próprio tempo.⁶ De nossa parte, pensamos que a decisão pelo autêntico supõe um salto que, em certo sentido, é sempre um ato poético. Mas, enquanto existente, o *Dasein* se encontra lançado num mundo sob a forma de estranheza radical. Podemos dizer, assim, que toda decisão autêntica implica uma experiência de algo sagrado, que nos coloca diante de um “absolutamente outro”.

⁴ Ibid., p. 197.

⁵ Cf.: JASPERS, Karl. *Philosophie*. Trad. Jeanne Hersch. Berlin: Springer-Verlag, 1989, p. 404-406.

⁶ Cf. Ibid., p. 13. Sobre esse ponto, pode-se consultar, de Kierkegaard, *Le concept d'angoisse* (trad. de Paul-Henri Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante, p. 181-195).

Rudolf Otto interpretou tal experiência a partir de um estudo da categoria do “numinoso”.⁷ Na medida em que traduz a emoção que revela o homem como criatura, o numinoso é a categoria fundamental da experiência religiosa. O “totalmente outro” é algo inacessível à compreensão conceptual. Ele é inefável. Sua experiência pode ser entendida como uma nulificação ontológica do profano diante do sagrado. Este é a potência e a totalidade presentes nas diferentes manifestações religiosas ao longo da história. Para Mircea Eliade,⁸ o sagrado está na estrutura da consciência humana, o que significa que ele não representa apenas uma fase da história desta consciência. Pela dialética das hierofanias⁹ o homem pode estabelecer a diferença entre o que é real e significativo e o fluxo caótico e sem sentido das coisas em geral. Portanto, ela pode inserir o homem no “autêntico”.

Mas o que caracteriza esta decisão pelo autêntico? O caráter atraente-repulsivo do sagrado exige sempre uma decisão. Diante dos riscos inerentes a esta decisão, podemos recuar e *fugir do autêntico*. Para Eliade, a origem das noções de ser e de não-ser provém do modo como o homem convive com as hierofanias. Mas é preciso não esquecer que estas são, ao mesmo tempo, fonte de vida e portal da morte. O fascínio que elas exercem traz também algo que ameaça e violenta. Se é verdade que a existência humana encontra-se às voltas com a busca do autêntico, como não considerar as dificuldades éticas que surgem desta tomada de decisão. Escolher o autêntico é uma escolha racional? Ela pode preservar-nos dos perigos de um destino cruel e mesmo de uma maldição?

Vejamos a questão por um outro prisma. Havíamos dito que a codificação mito-poética não é mais um elemento preponderante na cultura contemporânea ocidental. Porém, podemos contrapor a esta afirmação a tese de que a história do homem moderno implica, não a expulsão desta codificação, e sim a sua interiorização. Pois todo ser, idéia ou coisa que aceitamos sem reservas e, igualmente, tudo o que não colocamos em discussão, ou aceitamos incondicionalmente é algo sagrado.¹⁰ Segundo Roger Caillois, mesmo que seja difícil fazer a historiografia do sagrado na cultura contemporânea, podemos pelo menos compreender de que modo ele se torna algo abstrato, interior, subjetivo, ligando-se aos conceitos e à subjetividade mais do que aos seres. Assim, a referida interiorização implica considerar as disposições espirituais presentes nos indivíduos. Conseqüentemente, se quisermos interpretar devidamente os avanços e conquistas do homem moderno e contemporâneo, não podemos esquecer de investigar a maneira pela qual eles

⁷ Cf.: *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et les relations avec le rationnel*. Trad. André Jundt. Paris: Payot.

⁸ Cf.: *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 1965.

⁹ ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Trad. Natália Nunes e Fernando Tomaz. Lisboa: Cosmos, 1977, p. 36-38.

¹⁰ Nossa referência, aqui, é o livro de Roger Caillois: *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1950.

fazem parte de um mundo interior e subjetivo, em contraposição ao cosmo unificado que o *homo religiosus*, num passado remoto, projetava para fora de si mesmo.

Enquanto interiorizado pelo homem, o sagrado não foi definitivamente expulso da vida moderna. É assim que ele pode manifestar-se e infiltrar-se em nossos atos mais significativos de valoração, de escolha de ideais, em suma, em nossas decisões mais importantes. É deste modo também que a existência inteira de um indivíduo ou de um grupo pode ser devotada a uma decisão, colocando-a diante de um valor que não só é fonte de vida como também possibilidade de contágio. Para Caillois, o sagrado permanece como aquilo que merece nossa devoção, respeito, temor e confiança,¹¹ e por conseguinte como aquilo que nos diferencia e singulariza.

Na nossa perspectiva, a filosofia de Levinas pode ser focalizada como uma tentativa de responder a uma difícil e embaraçosa questão, que pode ser assim colocada: a liberdade que a decisão autêntica implica não termina envolvendo uma forma de experiência do sagrado? Tal possibilidade não pode significar uma adesão incondicionada a um “absolutamente outro” e, conseqüentemente, converter-se em obediência? Que relações estabelecer entre a obediência ao incompreensível e a interiorização do sagrado? Ora, a busca do autêntico coloca o homem diante de uma escolha por algo infinitamente maior do que ele, vale dizer, diante de um *Ganz Andere*. Ela pode, assim, ser compreendida como desejo de participação do humano em algo divino, e é justamente esta participação que traduz a autenticidade da escolha. Nesta experiência, a separação entre o humano e o transumano pode, de algum modo, ser superada, pois o “absolutamente outro” toma conta do homem, ele o possui. Sob certos aspectos, a filosofia de Levinas é uma meditação lúcida e intempestiva sobre os riscos desta experiência. Por isso, ela representa também um modo de compreender a condição do homem contemporâneo às voltas com essa crise. Por quê?

Porque a interiorização do sagrado é sempre uma possibilidade que se apresenta à existência mais “racional”, fornecendo o modelo de uma decisão pelo autêntico. Assim, a própria criação filosófica pode manifestar esta alternativa.¹² Levinas vê no sagrado algo que nos seduz permanentemente. “O numinoso ou o sagrado envolve e transporta o homem para além de seus poderes e de seus desejos”.¹³ O numinoso anula a liberdade e as relações pessoais e se confirma como violência. Na nossa perspectiva, a crítica de Levinas à ontologia não pode ser devidamente compreendida sem a referência a esta problemática.

¹¹ Op. cit., p. 174.

¹² Não é difícil de encontrar uma tal nostalgia nem nos românticos, de um modo geral, nem em Heidegger, de modo particular.

¹³ *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel (Biblio Essais), p. 29.

III

O lado medonho da experiência com um “totalmente outro” é descrito, por Levinas, como solidão do existente às voltas com o anonimato do ser impessoal. Tal experiência compreende-se como descida do eu ao abismo da noite vertiginosa de um sem-rostro mítico. Para superar esse poder anônimo, o eu empreende um esforço dramático e heróico. Assim, o “totalmente outro” é, em Levinas, um verbo impessoal denominado *Il y a*.¹⁴ Trata-se de uma “plenitude” que é também uma ausência de objeto. Em sua dimensão verbal, o ser é uma espécie de existência sem existente, vale dizer, uma neutralidade terrificante e despersonalizante. A ele não corresponde nenhuma representação, pois sua experiência é a vertigem da noite. A essa neutralidade do ser impessoal corresponde uma ausência de *rostro*, vale dizer, a presença do lado terrível e repulsivo do sagrado. O *Il y a* sempre retorna, sempre persiste, sempre ameaça. A partir de uma aproximação com o que ocorre nas sociedades tradicionais ou “primitivas”, pode-se dizer que o anonimato da *Há* é algo que se assemelha à idéia mítica de Destino.¹⁵

Assim, Levinas mostra que a conquista da própria filosofia representou uma resistência viril a esta neutralidade.¹⁶ O eu pensante surge precisamente quando se destaca do anonimato, quando vence a indistinção envolvente do ser impessoal. Mas tal resistência não é o mesmo que a posse de si que se deseja em toda busca do autêntico. Se o sujeito filosófico se determina pelo esforço da afirmação de si como eu soberano do saber ou guardião da inteligibilidade do ser, tal esforço não se identifica com um salto poético. O sujeito apenas luta para afastar a ameaça do não-sentido capaz de chocar-se contra a pretensa racionalidade do conhecimento. O mundo sem rosto é um mundo ameaçado pelo anonimato. Pode o conhecimento evitar tal ameaça? Eis o ponto. O poder da razão, conquistado mediante a separação do existente em relação à existência, ao promover o domínio do Mesmo, não faz mais do que interiorizar o destino impiedoso do *Há* e, assim, esmagar e neutralizar a diferença. Com isso, a alteridade pode ser pensada e assimilada. Como sair desta nova neutralização?

¹⁴ A esse respeito Cf.: LEVINAS, E. *Da existência ao existente*. Trad. Paul Simon. Campinas: Papirus, 1999; *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 124-126; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye (Biblio Essais), 1974, p. 253-256.

¹⁵ Sobre esse ponto, o leitor fará bem em consultar a Introdução de Félix Duque à tradução espanhola à obra de Levinas intitulada *El tiempo y el otro*. Ali, ele afirma que, para Levinas, o modo como o sol do Ocidente se elevou acima da sujeição mítica é insuficiente para libertar o homem. Assim, o sujeito hipostático paga a sua liberdade com uma solidão que pode ser lida como introjeção da violência do *Há* (Cf., sobretudo, p. 20-27).

¹⁶ Cf. LEVINAS, E. *Da existência ao existente*, p. 79 e ss.

IV

A busca do autêntico seria um contramovimento da separação conquistada pelo sujeito do conhecimento? Apesar de suas críticas à primazia do saber como inteligibilidade última, Levinas talvez seja mais condescendente com o modelo racionalista de sujeito do que com uma busca existencial do autêntico. Isto se deve, talvez, ao fato de que toda decisão pelo autêntico mantém uma relação de parentesco com os gestos paradigmáticos realizados pelo homem das assim chamadas culturas primitivas.¹⁷ Porém, ao contrário da assimilação racional do Outro pelo Mesmo, presente em todo ato teórico, Levinas entende que a experiência privilegiada não é uma apropriação, mas uma saída de si, que se dá por um ensinamento. O *ensino*¹⁸ não resulta do refletir-se apaixonado do si mesmo em suas realizações. Mais do que a celebração da imanência como se ela fosse a própria transcendência, o ensino vem de outra margem, de um exterior não identificado ao ser. O ensino é um questionamento do si mesmo e, conseqüentemente, representa uma dessacralização do culto do ser.¹⁹ O rosto humano é a origem de todo ensino. O rosto não é um reflexo do eu, não é uma projeção. Ele é um olhar capaz de surpreender o eu solitário da reflexão, ou ainda, de alertá-lo para os riscos e perigos inerentes a toda decisão pelo autêntico.

Do que fica exposto pode-se depreender o seguinte: o ensino, entendido como possibilidade da transcendência, é possível pela exterioridade de outrem. Todo aparecer em sentido fenomenológico depende deste acontecimento. Assim, o ensino deve permitir, também, um questionamento da busca humana do autêntico. A inteligibilidade do mundo depende da quebra de um anonimato. Ela marca o início de uma orientação. Há ensino quando o olhar do outro questiona meu desejo de apropriação e de liberdade. E isso significa: o curso do ser pode ser interrompido. Por conseguinte, em Levinas todo discurso em favor de uma busca do autêntico representa uma possibilidade de se deixar seduzir pelo fascínio do ser anônimo e, conseqüentemente, uma relação poética ao “totalmente outro”. Para ele a participação no ser jamais é inofensiva ou harmoniosa.²⁰ O ser é anônimo, é verbo de ninguém. Por isso, o preço que se deve pagar pela participação nessa realidade pode ser medido pelos sacrifícios que ela sempre exige.

Em Heidegger, o *Dasein* se relaciona com o seu *poder ser*. É isso que constitui a sua autenticidade. Neste drama, o que se exige é a adesão ao ser. Por conseguinte, pensar um *além do ser* implica, na perspectiva levinasiana, a consideração

¹⁷ A esse respeito, cf.: LEVINAS, E. “Lévy-Brühl e a filosofia contemporânea”, in: *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade* (Trad. coordenada por Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 73-77); ADORNO, Theodor. *Dialética negativa* (Trad. José María Ripalda. Madrid: Taurus., 1992, p. 104-113).

¹⁸ Cf.: *Totalidade e infinito*, p. 41-67.

¹⁹ A expressão é de Adorno, em sua *Dialética negativa*; cf., por exemplo, p. 104-107.

²⁰ Cf.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 254.

do “sujeito” como exposição e como vulnerabilidade. A busca do autêntico implica uma primazia do ontológico sobre o ético. Tal primazia pressupõe também o poder. Uma existência que se consagra ao ser culmina com a idéia de poder. Neste caso, é preciso perguntar: o *poder-ser* da liberdade justifica-se como obediência ao poder? Isso não é como aceitar o destino? Não se trata, aqui, de uma nostalgia do mítico?

A esse respeito, cremos que o que é fundamental em Levinas, e isso nem sempre aparece de modo explícito em seus escritos, é o desejo de se descobrir um sentido para além da fatalidade mítica, de mostrar que a filosofia deve lutar contra a assimilação do mito que ela mesmo secularizou. Daí a sua preocupação em questionar o pensamento que procura interpretar a existência humana enquanto modalidade da essência (*modus essendi*).

Nesse sentido, mesmo a responsabilidade por uma alteridade suportada e não escolhida por mim²¹ encontra-se sob a ameaça da violência do ser. Tanto o ser como o outro apresentam-se a nós como peso. Em Heidegger, a experiência do desamparo e do abandono é fundamental. É ela que nos impulsiona para o autêntico. O desamparo é como que um terror diante do sagrado que nos faz descer ao fundo da condição humana. Em Levinas, o que é fundamental é o peso do ser. A vinda da alteridade pesa tanto quanto o próprio ser. Conseqüentemente, ao destacar-se da existência impessoal, o sujeito atinge sua extrema passividade. O sujeito é suporte sem compensação, sem promessa de afirmação. Eu não escolho responder. Eu não escolho ser responsável. Do mesmo modo que posso recusar tudo isso pela livre decisão, devo compreender que minha condição de existente não me condena à obediência ao anônimo, nem mesmo ao outro. Expulso do ser e separado do outro, sou alguém que suporta, que responde e, ao responder, sou também aquele que caminha para a individuação. O sujeito representa a possibilidade de um destacamento do ser. Antes de toda decisão e de toda iniciativa, o eu é chamado a responder. Diferentemente de um apropriar-se de si no ato de assumir o ser, ou de uma adesão livre ao anônimo, Levinas descreve a libertação do eu em si ao modo de uma ex-posição. Minha exposição ao outro me individualiza e, assim sendo, liberta-me. Tal libertação é o mesmo que um despertar.

V

Nossa tese é, pois, a seguinte: a busca do autêntico nos leva necessariamente a algo de transumano. E isso a despeito da consistência e do rigor especulativo que um pensamento filosófico possa manifestar. Do mesmo modo, é possível dizer que o sentido, descoberto ou criado pelo homem, ou a ele revelado – isso não importa – implica que todo discurso sobre o ser envolve a busca de algo que ultrapassa o homem. A ontologia existencial deixou-se seduzir, em grande medida,

²¹ Cf.: *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Capítulo V, item 4.

por esta busca. Ao que parece, ela o fez como tentativa de contornar a crise causada pelo questionamento dos ideais modernos de autonomia e universalidade da razão. Assim, uma possível solução que surge para esta crise é o resgate de antigas formas de expressão da experiência coletiva, mais originárias e sedutoras do que as que se tornam possíveis pela magia do saber científico. Assim, perguntamos: a busca do autêntico não traduz a nostalgia contemporânea de modelos exemplares? Que significa uma livre adesão ao ser? O homem contemporâneo pode explicar-se sem uma adesão ao ser? Não é este o sentido de sua busca: a procura de algo sagrado, real e significativo? Mesmo que a resposta a essas questões deva ser afirmativa, pode-se dizer que, em sua decisão pelo autêntico, o homem não tem como evitar a possibilidade nem o risco da violência e do irracional. Ele pode inclusive legitimá-los. Em toda decisão, por mais racional e autêntica que ela possa ser, somos também lançados para além de nós mesmos, para uma realidade que nos envolve e ultrapassa. É assim que se passa da liberdade à obediência. Onde nasce o humano?

Na perspectiva levinasiana o humano não nasce nem na decisão nem na obediência. O humano é uma possibilidade que nasce do questionamento do ser, isto é, da saída da dimensão ontológica. O humano é o que introduz um sentido no ser. É por isso que ele permite pôr em questão o primado da ontologia. A ética surge quando ninguém mais pode responder em meu lugar. Ora, vimos que toda busca de ser e de autenticidade parece envolver uma decisão sagrada. Para o homem contemporâneo, tal busca visa compensar uma perda. Perda de quê? Perda de uma condição paradigmática e originária. Como pode um mundo secularizado, como o nosso, falar em Deus ou em deuses? Que sentido terá um discurso sobre a religião num mundo cada vez mais vazio de deuses? Quanto mais o homem se distancia das origens, mais ele manifesta em seus atos, mesmo os mais banais, o desejo de se aproximar do que perdeu. O homem se trai. Ser autêntico significaria, então, vencer o medo de superar este esquecimento e de encontrar a dimensão poética e verdadeira do existir e do pensar.

Levinas questiona a valorização do desejo humano de ser, presente na ontologia existencial. O problema é que a fidelidade a este desejo não torna a existência mais fácil ou nos assegura contra a ameaça do não-sentido. Mas, onde é que encontramos uma tal garantia? No outro? De modo algum. A resposta de Levinas é desconcertante. Não há dádiva nem generosidade no ser. Nem mesmo o outro pode conceder a garantia de uma estabilidade. Viver, ser um indivíduo, não se define por um ato de apropriação. O sujeito levinasiano é uma vulnerabilidade extrema.

É neste ponto que se torna bastante difícil compreender e mais ainda aceitar o significado da filosofia de Levinas. Somente uma contestação da identidade pode transformar minha indigência e minha vulnerabilidade em responsabilidade, impedindo que estas se convertam em conquista ou decisão apaixonada. Assim, a beleza que criamos, as obras que realizamos, o conhecimento que conquistamos,

não se explicam apenas pelo vazio e pela falta. Sem o acolhimento do ensino trazido pelo outro, estaríamos condenados ao ser, atrelados definitivamente a seu curso. Mas o outro não me salva de nada, não resolve nada. Ele apenas revela minha verdade mais dura, que não é minha finitude, nem o pavor diante de um “absolutamente outro”, e sim minha condição de insubstituível. Em Levinas, outrem pode transformar minha *falta* em *desejo*. O desejo é um gesto ético que vai do Mesmo para o Outro, sem esperança de retorno e, assim, que coloca para o Mesmo o desafio do Bem antes que ele tenha optado por isso. Sou escolhido e eleito antes que eu possa me esconder. Posso decidir pela recusa, pela negação. Mas é assim que nascemos como *sujeitos*. Outrem se torna, então, o *desejado* para além de todas as minhas necessidades e carências. A alteridade é o que me arranca de mim mesmo e de minha busca apaixonada de adesão ao ser. Ela abre a dimensão temporal como fecundidade e criação.