

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



Nádia Maria Macedo

**O problema da hospitalidade e o acolhimento em Levinas:  
entre ética e política**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação  
em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para  
obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Paulo Cesar Duque-Estrada

Rio de Janeiro  
Abril de 2021

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



Nádia Maria Macedo

**O problema da hospitalidade e o acolhimento em Levinas:  
entre ética e política**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Paulo Cesar Duque-Estrada**  
Orientador  
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Marcelo Norberto**  
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Hélder Machado Passos**  
Departamento de Filosofia – UFMA

**Prof. Edgar Lyra**  
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 19 de abril de 2021

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

## **Nádia Maria Macedo**

Mestranda em Filosofia pela PUC-Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro). Bacharel em Economia Política pela Universidade Cândido Mendes (Faculdade de Ciências Políticas e Econômicas do Rio de Janeiro), em 1994. Graduiu-se em Filosofia na UFMA (Universidade Federal do Maranhão) em 2016. Concluiu especialização em Lógica e Ciências Cognitivas no CCH/UFMA em 2015. Atualmente é membro do CEBEL (Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos) participando ativamente em eventos nacionais e internacionais de Ética e Filosofia Política, principalmente. Atuou durante cerca de vinte e cinco anos como consultora em gerenciamento de organizações dos mais diversos ramos de atividade, principalmente no ramo da educação. Realizou ao longo de cerca de vinte anos atividades de formação e de treinamento de jovens e adultos. Elaborou diversos projetos e trabalhos relativos ao desenvolvimento humano e profissional em organizações, além de artigos e trabalhos relacionados à lógica e ciências cognitivas, filosofia da educação, ética e filosofia política. É pesquisadora no Departamento de Filosofia da PUC-Rio, bolsista CAPES, pesquisando novas abordagens aos temas reconhecimento, hospitalidade, política, desconstrução e ética.

Macedo, Nádia Maria

O problema da hospitalidade e o acolhimento em Levinas: entre ética e política / Nádia Maria Macedo; orientador: Paulo Cesar Duque-Estrada. – 2021.

130 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2021.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Subjetividade. 3. Alteridade. 4. Ética. 5. Política. 6. Hospitalidade. I. Duque-Estrada, Paulo César, 1956-. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para meus filhos, Arnaldo e Clarissa, que me fizeram finalmente entender o sentido do humano e sem os quais nada disso teria sido possível.

## **Agradecimentos**

Ao meu orientador Professor Paulo Cesar Duque-Estrada pelo estímulo e parceria para a realização deste trabalho.

Ao professor Ricardo Timm de Sousa pelo apoio e pelos conselhos e leituras levinasianas.

À CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos meus amigos Rodrigo Viana, Deisyelle Chagas, Clarissa Cardoso e Felipe Gall, pelo acolhimento e abrigo quando de minha chegada ao mestrado. Aos amigos do NUPEM, Irã Salomão, Jefferson Teodoro e Klaus Denecke, pelo carinho, apoio e orientação, pela recepção e parceria.

À minha grande família, minhas noras e agregados que sempre trouxeram a brisa refrescante da diferença e da contestação, me fazendo prosseguir sempre.

À Edna Sampaio, pelas importantes contribuições e efetivo apoio.

Aos professores que participaram da banca examinadora, pelo cuidado e carinho de suas observações.

A todos os professores e funcionários do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, pelos ensinamentos e pela ajuda.

A todos os amigos e familiares que de uma forma ou de outra me estimularam ou me ajudaram.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## Resumo

Macedo, Nádia Maria; Duque-Estrada, Paulo Cesar. O problema da hospitalidade e o acolhimento em Levinas: entre ética e política. Rio de Janeiro, 2021. 130p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação trata do tema hospitalidade como acolhimento em Emmanuel Levinas, buscando uma unidade de sentido do conceito de hospitalidade em sua obra, hospitalidade que transita entre ética e política. O trabalho está dividido em três capítulos que situam o problema da hospitalidade, em geral, e no pensamento do filósofo: a hospitalidade, a metafísica levinasiana, e hospitalidade entre ética e política. Primeiramente caracteriza-se a hospitalidade como problemática e como problema filosófico, e no pensamento levinasiano. A seguir, apresenta-se a noção de subjetividade no pensamento de Levinas, e outras noções importantes para a constituição do sujeito e da relação intersubjetiva desde o nascimento do sujeito, ao sujeito acolhedor e ao sujeito refém. Por fim discute-se a questão da hospitalidade como algo mais originário, próprio da relação ética do sujeito com o estrangeiro enquanto outro absoluto, relação que se escande até à substituição do sujeito ao outro, esclarecendo ainda a tensão entre o acolhimento, enquanto relação face a face, ética, e a hospitalidade, enquanto relação com outrem, política. Concluímos que a unidade de sentido da noção de hospitalidade se dá nessa tensão, na interrupção da política pela ética, sempre a partir de uma subjetividade acolhedora ao ponto de suportar o peso da miséria da crise migratória, da crise de hospitalidade vivenciada em uma ordem, a totalidade, que pressupõe todo um âmbito de concretude, que deve ser controlado por uma atividade consciente e pela garantia de leis e instituições orientadas para-o-outro e que a relação ética, como tese principal do autor, é aquilo que deve orientar a política.

## Palavras-chave.

Subjetividade; alteridade; ética; política; hospitalidade; acolhimento.

## Résumé

Macedo, Nádia Maria; Duke-Estrada, Paulo Cesar. Le problème de l'hospitalité et de l'accueil chez Levinas: entre éthique et politique. Rio de Janeiro, 2021. 130p. Mémoire de maîtrise - Département de philosophie, Université Pontificale Catholique de Rio de Janeiro.

Cette thèse aborde le thème de l'hospitalité comme accueil chez Emmanuel Levinas, cherchant une unité de sens dans le concept d'hospitalité dans son travail, hospitalité qui oscille entre éthique et politique. L'ouvrage est divisé en trois chapitres qui situent le problème de l'hospitalité, en général, et dans la pensée du philosophe: l'hospitalité, la métaphysique Levinasienne et l'hospitalité entre éthique et politique. Premièrement, l'hospitalité est caractérisée comme problématique et comme problème philosophique, et dans la pensée Levinasienne. Ensuite, la notion de subjectivité de Levinas est présentée, ainsi que d'autres notions importantes pour la constitution du sujet et la relation intersubjective depuis la naissance du sujet, le sujet accueillant et le sujet otage. Enfin, la question de l'hospitalité est abordée comme quelque chose de plus original, typique de la relation éthique du sujet avec l'étranger en tant qu'autre absolu, une relation qui s'étend jusqu'à ce que le sujet s'substitue pour l'autre, clarifiant davantage la tension entre accueillir, en tant que relation face à face, l'éthique et l'hospitalité, en tant que relation aux autres, la politique. Nous concluons que l'unité de sens dans la notion d'hospitalité se produit dans cette tension, dans l'interruption du politique par l'éthique, toujours d'une subjectivité accueillante au point de supporter le poids de la misère de la crise migratoire, de la crise de l'hospitalité vécu dans un ordre, la totalité, qui suppose tout un champ de concret, qui doit être contrôlé par une activité consciente et par la garantie de lois et d'institutions orientées vers l'autre, et que le rapport éthique, comme thèse principale de l'auteur, est ce qui devrait guider la politique.

## Mots clefs

Subjectivité; altérité; éthique; politique; hospitalité; accueillir.



## Sumário

Introdução .....	10
O problema da hospitalidade.....	16
Hospitalidade, do divino ao real.....	17
Hospitalidade e cosmopolitismo .....	22
Hospitalidade, ambiguidade e a herança contemporânea .....	28
Emmanuel Levinas.....	33
Considerações do capítulo.....	39
O “lugar” “não-lugar” do sujeito na metafísica levinasiana .....	42
A constituição do sujeito.....	45
O sujeito no mundo e o outro: o sujeito que acolhe.....	55
O sujeito no mundo e o outro: o sujeito que substitui.....	66
Considerações do capítulo.....	75
Acolhimento, a hospitalidade levinasiana.....	80
O Outro e o Estrangeiro .....	81
Do hóspede (hôte) ao refém (otage).....	88
Acolhimento: entre ética e política .....	101
Considerações do capítulo.....	115
Conclusão.....	116
Referências bibliográficas.....	126

*Dentre todos os apetites em que o conatus essendi se afirma, a persistência no ser aqui embaixo em seu próprio ser, o interessamento, a fome é estranhamente sensível, em nosso mundo secularizado e técnico, à fome do outro homem. Todos os valores estão em desuso, exceto este. A fome de outrem desperta os homens de seu sono saciado e os deixa sóbrios de sua complacência. A nova transcendência é a recusa em acreditar na paz de outrem por causa de qualquer harmonia na totalidade, a certeza de que nada pode enganar a fome do outro homem.*

*Não nos surpreendemos o suficiente, sob o termo banal da compaixão, com a força da transferência que vai da memória da minha própria fome ao sofrimento e à responsabilidade pela fome do próximo. Não nos surpreendemos o suficiente com a própria singularidade do eu - vestígio de uma evasão impossível e, portanto, da responsabilidade inacessível - que ainda individualiza aquele que, quando saciado, não compreende o faminto. Na verdade, ele nunca cessa de fugir à sua responsabilidade sem fugir de si mesmo, isto é, do enigma de sua singularidade. Mas, na possibilidade de ter de abandonar o conceito edificante do Eu e de ser, na primeira pessoa, o primeiro a ceder, de ser eu, a vida retém o fôlego e sua vitalidade como uma “força que vai” se preocupar com a mensagem surda que volta do além do ser na própria pergunta que se dirigiu a ele.*

*Emmanuel Levinas, Secularização e fome (1976).*

## Introdução

Este trabalho aborda o tema da hospitalidade em Emmanuel Levinas. Além da hospitalidade ser um tema problemático na contemporaneidade, no cotidiano e no pensamento em geral, também se constitui em problema na própria história do pensamento e da humanidade. O trabalho se propõe a discutir o tema da hospitalidade buscando caracterizar a pertinência deste pensamento para o contexto atual em que se observam inúmeros conflitos sociais originados pelas migrações de populações inteiras mundo afora. Ele tem como ponto de partida, a tese de que os sistemas de pensamento que trataram do tema da hospitalidade e que ainda hoje fundamentam nosso sistema legal internacional e os sistemas nacionais, não sejam capazes de dar conta de tais conflitos sendo urgente e necessária uma mudança de paradigma que possa trazer à tona o que há de humanidade nos povos.

Um bom exemplo das dificuldades em lidar com a questão migratória, que tem por pano de fundo a hospitalidade, é a recente criação do pacto global cuja condução da elaboração foi levada a termo pela ONU. Um pacto cujas discussões e negociações se iniciaram por volta de 2016 e culminaram com a aprovação do documento chamado *Pacto Global para Migração Segura, Ordenada e Regular* em 2018. Estima-se que existam cerca de 258 milhões de migrantes vivendo fora de seu país de origem, atualmente em todo o mundo, e que este número tenha aumentado e continuará a aumentar em função de fatores como o crescimento populacional, aumento da conectividade, comércio, aumento da desigualdade, desequilíbrios demográficos e mudanças climáticas, segundo informações dos órgãos da ONU que tratam da questão<sup>1</sup>.

Ao analisar o documento que formaliza o pacto<sup>2</sup>, observa-se que as bases conceituais que conduziram sua elaboração preservam os mesmos fundamentos que norteiam a relação entre as Nações, apesar de ser um grande avanço na direção do respeito e da preservação dos direitos fundamentais dos migrantes. Apesar de não ser um documento juridicamente prescritivo, ou normativo, é possível observar as estratégias de controle social características de nossas sociedades reguladoras. O

---

<sup>1</sup> Informações pesquisadas no site oficial da ONU em 22/12/2018 disponível em: <https://nacoesunidas.org/assembleia-geral-da-onu-adota-oficialmente-pacto-global-para-a-migracao/>, e outros

<sup>2</sup> Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular. Disponível em: <http://undocs.org/es/A/CONF.231/3>.

que parece estar no fundo das questões da migração é a hospitalidade em suas múltiplas dimensões, e a perseverança da ambiguidade e da violência. O que o trabalho ora proposto visa examinar é exatamente este pano de fundo, sob a suspeita de que o problema da hospitalidade é bem mais abrangente pois parece se fundar na recusa do diferente de forma geral.

O trabalho está dividido em três capítulos que visam, em termos gerais, caracterizar a hospitalidade filosoficamente, apresentar o sujeito na metafísica levinasiana e discutir a questão da hospitalidade entre ética e política em Levinas. A título de primeiras conclusões se espera mostrar como, em um pensamento como o de Levinas, seria possível tratar da questão da hospitalidade de maneira a proporcionar um norte ao estabelecimento de políticas.

Inicialmente é apresentada a questão do “estrangeiro” e o tema da hospitalidade como problemático ao longo dos tempos, privilegiando aspectos críticos como o da ambiguidade do termo e a aporia, a dificuldade decorrente do que parece ser uma impossibilidade de obter resposta para o problema da hospitalidade como indagação filosófica. Uma exposição de como o assunto foi tratado na história e nas culturas, na busca de caracterizar os fundamentos do agir humano atualmente, relativamente às migrações e às origens dos conflitos. Essa apresentação tem um caráter geral de conceitualização do problema da hospitalidade e do estrangeiro e não há, portanto, a pretensão de esgotar o estudo de como a questão foi pensada, mas apenas de explicitar o tema da hospitalidade como problema filosófico em momentos específicos e ainda hoje, como muito bem mostram as situações atuais relativas ao que comumente se atribui o nome de “crise” migratória, que pode ser mais bem nomeada como “crise” de hospitalidade.

O tema da hospitalidade, e assim a questão do estrangeiro, aparecem na história do pensamento desde sempre, muitas das vezes relacionados ao divino, ou ao cosmopolitismo e à amizade, como, por exemplo, nos epicuristas, e que ganhou maior notoriedade na modernidade. Na contemporaneidade a questão da hospitalidade deu origem às chamadas filosofias da hospitalidade e do cuidado, dentre as quais se tem o pensamento de Emmanuel Levinas, principalmente sob o termo “acolhimento”.

Observa-se que um dos traços marcantes da história da hospitalidade tem sido a sua crescente funcionalização ao longo dos tempos: um caminhar na direção de uma hospitalidade sob condições definidas de controle e institucionalizadas. De toda forma, uma hospitalidade violenta, que ou exclui e expulsa, ou subsume o estranho; uma hospitalidade que rejeita ou absorve e se expõe em ambiguidade decorrente de políticas tirânicas nacionalistas e, mais profundamente, de dominação.

A segunda parte do trabalho apresenta o pensamento de Levinas, tratando de noções importantes que envolvem a relação entre a subjetividade e a alteridade. Isso é feito em três momentos, sendo o primeiro sobre a constituição da subjetividade nos textos iniciais da obra do filósofo; o segundo trata do sujeito já posto no mundo e da alteridade, o caminho da subjetividade em direção à exterioridade, o que ou quem é o outro, e sobre outrem, e o que seria a intersubjetividade, a partir do sujeito acolhedor. O terceiro momento trata do sujeito que substitui, de forma a melhor caracterizar a relação ética como o fundamento, condição de possibilidade da hospitalidade no pensamento de Levinas. O objetivo do capítulo é, partindo da coincidência entre acolhimento e hospitalidade em Levinas, identificar o sujeito, o sujeito acolhedor – anfitrião e, posteriormente, o refém.

Na terceira parte do trabalho se discute a noção de acolhimento como hospitalidade, neste caso, mais originária, que, como acolhimento, se configura como ética. O objetivo aqui é investigar e caracterizar o acolhimento e como as mudanças no estatuto do sujeito se refletem na hospitalidade ou mesmo se a inviabilizam, nos textos levinasianos posteriores a *Totalidade e infinito*. Para tanto, primeiramente se discute e caracteriza o que seriam a “estranheza” e a “estrangeiridade”, para entender de que forma e até que ponto, o estrangeiro é um outro absolutamente outro, no pensamento de Levinas. A seguir se discute a condição de possibilidade da política no pensamento de Levinas e, a partir do estatuto do sujeito, de que forma se pode pensar o acolhimento, a hospitalidade, como ética e como política, principalmente nos textos posteriores a *Totalidade e Infinito*. Ou seja, situar a hospitalidade: o acolhimento, a hospitalidade enquanto ética e enquanto política.

Em Levinas vemos desde sempre a preocupação com temas ligados ao humano em geral, às guerras, à fome, à miséria, e sim, à hospitalidade, nas formas do acolhimento, do respeito e da ética da alteridade conforme pensados por ele em sua obra, seus escritos, palestras e entrevistas, enfim, em todo o seu esforço, seu testemunho “messiânico”, em ressaltar a primazia do ser ético e da responsabilidade pelo *outro*. A pesquisa do tema no pensamento de Levinas é conduzida tomando-se por base obras de destaque do autor, como *Da existência ao existente, O tempo e o outro, Totalidade e infinito*, e *De outro modo que ser ou para lá da essência*<sup>3</sup>. Também estão inclusos os textos *Quatro Leituras talmúdicas* e *De Deus que vem à ideia*, entre outros considerados importantes para explicitar a presença desde sempre, do tema da hospitalidade em sua obra. Nesse aspecto, concordamos com a análise de Jacques Derrida e, portanto, utilizamos seu texto *A palavra acolhimento*, como pano de fundo para corroborar essa tese.

A partir dessa discussão, pretende-se evidenciar a fragilidade dos sistemas atuais para lidar com o tema da hospitalidade, perante a qual pensamentos como o de Levinas pode trazer algum alento. O trabalho aqui apresentado se funda e se justifica a partir da necessidade de aprimoramento dos conhecimentos sobre a noção de hospitalidade, a fim de aprofundar o debate sobre o tema, tão caro e atual às relações sociais e à filosofia política. Porém, ressaltar a necessidade urgente de questionar e resistir aos paradigmas atuais de nacionalismos, fundamentalismos, propriedade da língua e da terra, entre outros, seja, talvez, a sua maior justificativa.

Como já foi dito, o ponto de partida do trabalho foi o pressuposto de que existem, na obra de Levinas, preocupações prioritariamente ligadas à condição do humano, pelo menos a partir de *Da evasão*, dos perseguidos, emigrados, exilados, estrangeiros. Assim, Levinas dedica-se a pensar a condição do sujeito e sua relação com o mundo e, principalmente, com o outro absolutamente outro, e à busca do sentido do humano, percurso que o filósofo segue até o final de sua vida. Isso implica em que, forçosamente, há preocupações políticas em seu pensamento, que são largamente explicitadas em toda a sua obra. A partir disso foi elaborado o seguinte problema principal: Se é possível constatar a presença do político e da

---

<sup>3</sup> Neste trabalho o título *De outro modo que ser ou para lá da essência* será sempre referenciado como *Outramente que ser*.

política no pensamento de Levinas, exatamente por sua insistência sobre a relação do sujeito com a alteridade na descrição da relação ética, na entrada do terceiro e na reflexão sobre as instituições políticas, perguntamos: *Qual é o lugar da hospitalidade na obra de Levinas e como ela pode contribuir para os debates contemporâneos?*

Para responder a este problema principal, foram estabelecidas as seguintes questões secundárias:

- *Qual é o lugar do sujeito em Levinas: como ele se constitui e o que o justifica?*
- *Qual é o lugar do estrangeiro em Levinas: tem o estrangeiro o estatuto do outro absolutamente outro?*
- *Qual o significado do acolhimento em Levinas – aquele caracterizado em Totalidade e infinito, quando o sujeito é um “hôte”?*
- *O que se passa com o sujeito acolhedor mediante a substituição a outrem – o que significa o sujeito refém?*
- *A hospitalidade, entendida como acolhimento, é ética, e tem o mesmo estatuto de ética da ética?*
- *Qual o estatuto do político e como se dá a passagem, se ela se dá, entre a ética e a política?*
- *Se há o político em Levinas, onde se situa a hospitalidade – entre ética e política?*

Partindo desta problematização, estabelecemos o seguinte objetivo principal: *Percorrer o trajeto que Levinas faz ao falar do acolhimento enquanto ética, hospitalidade, desde Totalidade e infinito até os textos de De Deus que vem à ideia, para encontrar uma noção mais completa do que seria a hospitalidade e qual o seu estatuto no pensamento do autor.*

Para atingir o objetivo principal, estabelecemos os seguintes objetivos secundários:

Buscar o percurso do sujeito e da constituição da subjetividade ética. Para isso, utilizamos os livros *Da existência ao existente*, *O tempo e o outro*, *Totalidade e infinito*, e *Outramente que ser* – os textos mais notórios referentes à subjetividade, buscando chegar a uma interpretação acerca do nascimento do sujeito, do sujeito

acolhedor e a intersubjetividade, e do sujeito refém e a intersubjetividade. A questão a enfrentar foi se ainda se poderia falar em acolhimento, em hospitalidade a partir de um sujeito refém.

Outro objetivo foi discutir a questão de como o acolhimento enquanto hospitalidade se trata de algo mais originário, que, como acolhimento, se configura como ética e que isso permanece nos textos posteriores a *Totalidade e infinito*. Para tanto foi necessário entender de que forma o *estrangeiro* é um *outro* absolutamente outro, e as noções de estranheza e estrangeiridade. Foi preciso também discutir o estatuto do político e da política na obra de Levinas, sendo necessário recorrer a alguns textos talmúdicos, entrevistas e textos de *Entre nós*, *Hors Sujet*, *Au-delà du verset* e *De Deus que vem à ideia*, e ainda a textos publicados referentes a palestras e leituras, além de *Totalidade e infinito* e *Outramente que ser*. Aqui também foi necessário recorrer a comentadores como Hélder Passos, Gérard Bensussam, Olivier Dekens e Jacques Derrida. A questão a enfrentar foi exatamente a de identificar, supondo um pensamento do político, onde se situa a hospitalidade.



## 1.

### O problema da hospitalidade

O que se pretende neste capítulo é apresentar o tema da hospitalidade como problemático ao longo dos tempos, privilegiando aspectos críticos como o da ambiguidade do termo e a aporia, a dificuldade decorrente do que parece ser uma impossibilidade de obter resposta para o problema da hospitalidade como indagação filosófica. Não há, portanto, a pretensão de esgotar o estudo de como a questão foi pensada, mas apenas de explicitar o tema da hospitalidade como problema filosófico em momentos específicos e ainda hoje, como muito bem mostram as situações atuais relativas ao que comumente se atribui o nome de “crise” migratória, que pode ser mais bem nomeada como “crise” de hospitalidade.

O tema da hospitalidade, e assim a questão do estrangeiro, aparecem na história do pensamento, muitas das vezes relacionado ao divino, ou ao cosmopolitismo e à amizade, como, por exemplo, nos epicuristas, e que ganhou maior notoriedade na modernidade desde Montaigne (1998) em seus *Ensaio*s<sup>4</sup>, até os escritos de Immanuel Kant<sup>5</sup>. Na contemporaneidade a questão da hospitalidade deu origem às chamadas filosofias da hospitalidade, dentre as quais tem-se os pensamentos de Jacques Derrida<sup>6</sup>, e de Emmanuel Levinas<sup>7</sup>, mesmo que neste último não se identifique propriamente uma filosofia política.

A título de uma definição geral, pode-se dizer que a hospitalidade é um domínio que abrange muitas coisas relativas à vida humana. De acordo com Montandon (2011, p. 33), “A hospitalidade é sinal de civilização e de humanidade..., é concebida, além de uma forma essencial de interação social, como uma forma de hominização...” Todavia, observa-se que um dos traços marcantes da história da hospitalidade tem sido a sua crescente funcionalização ao longo dos tempos: um caminhar na direção de uma hospitalidade sob condições definidas de controle e de hospitalidades institucionais. Quer em um caso ou noutro, vê-se que

---

<sup>4</sup> *Livro III, Da vaidade*. p. 249-314. Sobre liberdade e cosmopolitismo, porém um cosmopolitismo sem universalização.

<sup>5</sup> Como, por exemplo, em *A paz perpétua*.

<sup>6</sup> Derrida trabalhou o tema da hospitalidade em diversos de seus textos, seminários e entrevistas, principalmente sob o ponto de vista da ética, da política e do direito.

<sup>7</sup> Sob o termo “acolhimento”, principalmente em *Totalidade e infinito*, de 1961.

o estabelecimento de controles, múltiplos e contraditórios, determinam uma hospitalidade violenta, que, ou mantém o estrangeiro como tal à uma distância segura para quem hospeda, ou visa integrá-lo, na verdade, subsumi-lo, em uma igualdade.

Vê-se assim que a hospitalidade transita entre dois extremos, violentos de toda forma: a rejeição e a absorção – perfaz um paradoxo que se expõe sob a necessidade de controle típica de nossa sociedade. A ambiguidade da hospitalidade parece assim estar ligada às noções de poder e de igualização, noções presentes nas sociedades, onde o estrangeiro é visto como um ser desconhecido, um ser de passagem, que não possui os mesmos hábitos e cultura, um estrangeiro. Isso denota ainda, que um caráter violento seja inerente à hospitalidade? Foi sempre assim? Ou seria possível superar o paradoxo ao receber respeitando o hóspede, ao manter distância instaurando uma presença? Acolhimento, hospitalidade...

## 1.1

### Hospitalidade, do divino ao real

Parece que houve um momento na Antiguidade em que a hospitalidade foi tomada como sagrada, pertencente ao divino, onde talvez se possa falar de uma dimensão transcendente do estrangeiro. Segundo Marie-Claire Grassi em seu artigo intitulado *Transpor a soleira* (2011b, pp. 45-53), a questão da hospitalidade poderia ser vista na origem grega do pensamento ocidental por dois aspectos: uma hospitalidade incondicional, homérica, de cariz mítico; e uma hospitalidade condicional, ligada ao social e à política, que entre os séculos VIII e V a.C. – período de recuperação e de expansão da Grécia e de estabelecimento das cidades-estados –, delimita o território do estrangeiro e as regras escritas que definem sua “passagem pela soleira”.

Os processos míticos trazidos até nós pelos poemas homéricos<sup>8</sup> se configuram como peças fundamentais para a compreensão das instituições sociais na antiguidade. E assim, no que diz respeito ao primeiro aspecto da hospitalidade,

---

<sup>8</sup> Segundo VIDAL-NAQUET, em *O mundo de Homero*. 2002: “Conforme a opinião geral, a *Iliada* e a *Odisseia* datam dos derradeiros anos do século IX a. C. ou já do século VIII, sendo a *Iliada* anterior a *Odisseia* por alguns decênios” (p. 15).

como incondicional, é possível identificar que, tanto na *Ilíada* (HOMERO, 2013) como na *Odisseia* (HOMERO, 2011), junto a outros temas, a hospitalidade<sup>9</sup> constitui um ponto importante com relação aos costumes e valores sociais e individuais dos gregos, seu caráter e sua formação, como uma das normas de convívio social.

Como afirma Pereira (2009), o homem homérico constitui-se como parte integrante de sua comunidade na unidade política da polis. A família e a polis, formam uma unidade constituinte da personalidade do homem homérico, o homem grego, cuja vida é atrelada a direitos e deveres mútuos da convivência na polis. As relações nessa convivência se configuram dentro de funções específicas na sociedade nas relações hierárquicas, como, por exemplo, no exército, nas relações do cidadão com seus escravos, e assim também, entre anfitrião e hóspede, sendo essas relações orientadas por um código de comportamento que vem de longa tradição.

Um código de comportamento que parece funcionar como formador de valores e para o desenvolvimento de noções essenciais para o funcionamento da comunidade, entre elas, a noção de hospitalidade. Regras de comportamento que, no entanto, não se ligam a qualquer lei positiva ou ainda a um vínculo entre a religião e a moral. As regras do código de comportamento se aplicam às relações entre o hóspede e seu anfitrião, em uma hospitalidade que se caracteriza como essencial à estruturação do mundo homérico pelas próprias condições de vida da época, mas, principalmente, por constituir um valor que se relaciona diretamente ao desenvolvimento humano.

As cenas de recepção do hóspede que são parte do estilo da poesia homérica, no entanto, deixam claro que a hospitalidade é um elemento definidor da identidade nos poemas. Num mundo de ameaças naturais, incertezas e riscos, a hospitalidade opera como um porto seguro para aqueles que se aventuravam para além de seus reinos. A hospitalidade como ato de civilidade, poderia garantir tanto a segurança física do indivíduo quanto a integridade da comunidade, uma vez que, receber com

---

<sup>9</sup> Xenia é a palavra grega que em Homero se refere aos rituais de hospitalidade.

hospitalidade qualquer estranho seria garantia de tê-la em contrapartida quando necessário.

Em muitas passagens dos poemas homéricos observa-se que a hospitalidade estava prescrita, também, como uma obediência aos deuses. A manutenção dos compromissos do código de comportamento era crucial, pois nele se tinha a garantia da proteção de Zeus a todo e qualquer homem e que seria ainda mais valorizada quando dada aos que não tivessem vínculos familiares ou de camaradagem. Ou seja, a hospitalidade mais valiosa seria aquela dada ao totalmente outro, aos estrangeiros, aos desconhecidos. A proteção divina aos que não pertenciam à comunidade, por ser divina, não invalida o fato de que o cuidado pelo sentimento e bem-estar de outros era um traço próprio da cultura grega, constituindo-se assim como parte integrante de seus ritos. Mesmo considerando-se que estes “outros” eram homens de um “certo tipo”.

Em um mundo desprovido de uma autoridade central, ou em que tal autoridade era divina, justifica-se plenamente um código de hospitalidade que fosse universalmente válido, e que tinha Zeus como patrono – era possível que o hóspede fosse um deus disfarçado, como se observa no Canto I (HOMERO, 2011, p. 128-129) da Odisseia, quando Atena, na forma de Mentos, se despede de Telêmaco e não aceita seu presente alegando que o tomará em sua volta, assim como dará uma recompensa. A recompensa, no caso, não é relativa a um bem material, mas é a hospitalidade que Telêmaco receberá quando visitar Mentos.

A hospitalidade assim configura-se como proteção para quem se encontra em viagem ou em alguma situação adversa. Com ela cria-se um sentido de respeito e solidariedade que permeia as relações sociais, sendo importante para o convívio na comunidade e para a formação da personalidade do homem grego. A quebra das regras de conduta poderia envergonhar o indivíduo e causar a indignação do grupo social. Estes constrangimentos constituem as forças morais de moderação e restrição para qualquer atitude de transgressão aos modos próprios de civilidade do cidadão da polis, modos estes que determinam o caráter do homem grego e que devem ser internalizados como padrões de conduta.

Na Odisseia, percebe-se que os banquetes são os locais privilegiados de desenvolvimento do homem grego, dentro da especificidade desse termo. O banquete é o espaço por excelência para que os valores que definem a nobreza sejam afirmados e propagados, como se pode ver, por exemplo, no Canto VIII da Odisseia (HOMERO, 2011, p. 249-254), que descreve a recepção dada a Aquiles por Alcino e onde se observa o comportamento nobre de ambos. Os banquetes lá descritos são o local de autoafirmação dos “mais nobres e melhores”<sup>10</sup> diante dos demais membros da sociedade, mesmo os excluídos do banquete. Esses banquetes são parte intrínseca do estilo de vida da aristocracia guerreira do período homérico, e constituem importante mecanismo de relacionamento entre os nobres, pois fazem parte dos ritos de hospitalidade tão presentes no mundo descrito por Homero.

Na Ilíada se observa que a hospitalidade também era devida a quem chegasse desamparado, cansado e faminto, a quem deveria ser dada hospedagem, banho, roupas e o necessário para sua partida. Deveria ser servida uma boa refeição ao hóspede e só após tudo isso lhe perguntavam seu nome e origem. Com tais práticas, ordenadas pelo código de comportamento, estabelece-se então um vínculo de ordem moral entre o anfitrião e o hóspede, como se observa no Canto VI da Ilíada (HOMERO, 2013, pp. 237-241), onde os protagonistas, ao se descobrirem ligados por laços de hospitalidade por seus antepassados, desistem da luta e trocam armas como prova de respeito mútuo. Outra passagem, no início do Canto IV (HOMERO, 2013, pp. 233) também atesta que a hospitalidade era recompensada pela estima dos homens.

As passagens dos poemas que apresentam cenas de hospitalidade mostram ainda a importância do discurso do hóspede, como parte integrante da recepção do estrangeiro. Além de receber, oferecer abrigo, lugar de honra na casa, alimento e ajuda para a continuação da jornada, o hospedeiro também mostra que deseja escutar a história de seu hóspede, ao perguntar seu nome, sua origem e sob que circunstâncias ele chegou até ali. As cenas parecem mostrar, não uma atitude ética propriamente, mas um comportamento civilizado, norteado pelo código de conduta.

---

<sup>10</sup> Os *aristoi*, como eram chamados, os mais nobres e os melhores entre os gregos, não apenas pelas suas riquezas, mas também pelas posturas corajosas.

Segundo Pereira (2003), o fato de não existir, na sociedade homérica, uma lei positiva ou uma ética dependente de religião, contribui para reforçar a ideia de uma comunidade baseada em boas maneiras. A ideia de hospitalidade, sendo parte integrante das normas de convívio social, tem um papel primordial para o ordenamento das relações humanas da sociedade grega de modo a evitar a barbárie.

A hospitalidade parece de fato uma noção essencial de promoção do desenvolvimento cultural pelas trocas de experiências, e também do desenvolvimento de valores como a amizade, o respeito e a justiça, constituindo-se em algo como um ideal homérico. A quebra da hospitalidade, poderia provocar grandes reveses para a comunidade, pois a falta de controle sobre as paixões, como desobediência ao código de conduta, poderia desnortear o sentido da convivência harmoniosa entre os homens regrada por meio do respeito e da amizade.

Quando se considera a noção de hospitalidade como essencial para a constituição do pensamento e da civilidade na cultura grega, é preciso ressaltar que se tem falado até aqui, de uma hospitalidade temporária, ou seja, de uma permanência por um tempo finito e curto. Parece que essa hospitalidade incondicional e mítica não se estendia à admissão na polis e, principalmente, à condição de cidadão grego. Ao longo do período de recuperação e de ascensão da Grécia, entre os séculos VIII e V a.C., período este caracterizado por guerras e pelo fortalecimento das cidades-estados, parece ter se aprofundado a distinção entre o cidadão grego e o “bárbaro”, e assim, da noção de “estrangeiro”. Distinções e classificações que visavam, antes de tudo, a salvaguarda da cidade e de uma sociedade que se consolida pela exclusão dos pobres, dos sem domicílio fixo, enfim, dos outros.

Se a hospitalidade incondicional pode ser identificada como mítica, a hospitalidade real é condicionada pelas leis e pela política que regem o comportamento do homem grego na polis. Com o objetivo de assegurar a integridade da comunidade, são desenvolvidos os critérios, cada vez mais complexos, de admissão e de permanência dos estrangeiros nas cidades gregas. Assim, a hospitalidade divina de Homero, torna-se real no século V, politicamente condicionada pelos homens – uma hospitalidade cívica que corresponderia à oposição entre estrangeiro e cidadão na cidade.

Existem, certamente, diversos vieses no desenvolvimento das cidades que contribuíram para a classificação, com vista à exclusão, e que podem ser identificados na origem do paradoxo da hospitalidade. A língua, a descendência e a posição social, entre outros atributos, caracterizam o antagonismo entre nomadismo e sedentarismo, falante do grego e bárbaro, cidadão e estrangeiro, e muitos mais. Porém, os aspectos a ressaltar nessa origem, são semelhantes e mesmo constituintes do paradoxo da hospitalidade que parece sempre redundar em submissão e obrigação – aspectos que permaneceram presentes ao longo dos séculos.

Por toda essa longa história paradoxal que permeia as relações de hospitalidade, torna-se interessante recuperar na história da filosofia, pensamentos que levantaram a questão da hospitalidade pelo aspecto do cosmopolitismo. Termo que denota, inicialmente, tipos de relações sociais que se estabelecem sob a ideia de uma coletividade humana, solidária, uma irmandade, onde o estrangeiro deve ser acolhido como irmão em um mundo compartilhado.

## 1.2

### Hospitalidade e cosmopolitismo

É provável que a questão da hospitalidade tenha ganho contornos mais identificáveis em algumas escolas helênicas, onde se tinha a visão de que os humanos faziam parte de uma mesma coletividade, na noção de *Cosmópolis*, em contraposição às formas existentes de cidades-estados. Estas, formadas a partir do século VIII a. C., eram cidades autônomas, com sua cultura, governo e leis próprias. De forma geral, sua população era dividida em classes sociais, o que, para além de definir sua posição social, definia também a vida dentro e fora dos muros das cidades, posses e privilégios, inclusive nas decisões políticas. Parece então que a própria estrutura social e a configuração espacial, o comércio e as trocas, redundaram em guerras e conflitos, internos e externos. Surge nesse contexto a noção de *Cosmópolis*.

A questão do dentro e fora, das classes de cidadãos, propiciam a elaboração dos critérios de admissão já ressaltados. Aí, tem-se um fato interessante: figuras importantes nas escolas helênicas – como Antístenes e Diógenes, e como Epicuro,

eram estrangeiros ou, pelo menos, eram ditos como de sangue impuro, ou viveram experiências de exílio (DIÓGENES-LAÉRCIO, 1988, p. 153, 157 e 284), fatores que podem ter influenciado sua visão e críticas à estrutura das cidades-estados, além da grande influência da própria deterioração das relações sociais no período, pelas guerras internas e externas.

Segundo Olgária Matos em seu artigo *Os muitos e o UM: logos mestiço e hospitalidade* (2008, p. 9),

Com efeito, a filosofia grega antiga viria a conceber para o Ocidente o ideal cosmopolita de um mundo sem fronteiras. Diógenes de Sínope, entre os séculos V e IV a.C., reconhecia nelas convenções que separam os homens e os isolam, produzindo perseguições e guerras em nome das quais ora os indivíduos se entrematam ora trocam medalhas... Experiência do absurdo e da ambição dos homens, o “cidadão do mundo” nasce, pois, de um generoso cosmopolitismo apátrida que faz do mundo um mundo comum compartilhado.

Segundo Bredlow (2007, p. 5-6), no Jardim de Epicuro, a hospitalidade com a alteridade em sua diversidade era muito mais intensa do que na Academia platônica, onde parecia vigorar uma lógica excludente de segregação. Bem diferente da Academia, o Jardim epicurista acolhia a diversidade humana, abrindo-se ao cosmopolitismo inicialmente proposto por Diógenes, o Cão. Era uma comunidade filosófica, onde as mulheres também eram bem-vindas, onde sabedoria e amizade eram vistas como indissociáveis sob risco de um atentado à própria essência da filosofia.

Porém, Epicuro (FARRINGTON, 1968, p. 86), não descarta a legalidade e não a distingue da moralidade. Ao contrário, ele entende legalidade e moralidade como complementares, uma contribuindo para o aperfeiçoamento da outra. Além disso, a verdadeira liberdade e a verdadeira justiça para ele são aquelas que se estabelecem na dependência do dever ser – um dever ser orientado pelos princípios de benevolência e de bondade, de modo que só a *philia*, ou seja, só um horizonte de amizade seria capaz de consolidar a liberdade e a justiça.

Seu principal pensamento era o de que uma sociedade feliz deve basear-se na “amizade”, quer dizer, num acordo mútuo para não



infligir nem sofrer injustiças, e não na “justiça”, isto é, numa constituição ideada por um legislador e imposta por sanções. (FARRINGTON, 1968, p. 13)

Trata-se, portanto, para Epicuro, de um pacto em que o prioritário se funda no pressuposto de que os homens, por natureza, têm necessidades e interesses comuns a serem atendidas mediante acordos ou acertos mútuos de camaradagem. O vínculo que une tais acertos, segundo Epicuro, passa pela amizade, pela *philia*, que tem por base o parentesco e a afetividade. Como a *philia* cria laços de confiança, na medida em que se estende para além das relações familiares, leva os homens para a vida em comum. Assim, Epicuro encontrou na amizade o principal motivo, natural, da convivência próxima dos homens. A amizade seria o impulso natural que estimula o sentimento de confiança e o desejo de reciprocidade, sendo tão vantajosa a ponto de uma sociedade de amigos não precisar de leis, mas apenas do justo dado por natureza.

O substantivo *philia*, tão caro ao epicurismo, surgiu na cultura grega como termo usual para indicar o amor sob o sentido do afável, da afeição, da hospitalidade, da solicitude, da cortesia (FERREIRA, 2009, p. 168). O epicurismo atravessou os séculos e difundiu-se pelo mundo habitado, como um movimento profundo e também bastante contestado. No século II d. C, Diógenes afirmou sobre o cosmopolitismo: “As várias divisões da Terra dão a cada grupo uma pátria diferente. Mas os limites do mundo habitado oferecem a todos os homens uma pátria comum, o mundo; um lar comum, a Terra” (FARRINGTON, 1968, p. 138).

Assim, ressalta-se que a doutrina epicurista em séculos de desenvolvimento e até o advento do cristianismo, fundamentada na noção de amizade como fonte de uma existência de bem-aventurança e de toda a moralidade, afirmava explicitamente o direito de todos os homens a uma pátria comum e, de forma menos explícita, a hospitalidade. Hospitalidade como que derivada da amizade, em relações sociais de acolhimento e de respeito mútuo.

Também os estóicos pregaram a questão da *Cosmópolis*, como em Zenão em sua República (DIOGENES, 1988, p. 209), que dizia que se deve considerar todos os homens como sendo de uma comunidade e de um governo, que todos deveriam ter uma vida em comum e que deveria existir uma ordem comum a todos. Em

síntese, o que importa para o momento é a gênese da ideia e do projeto cosmopolita nos helênicos, de um cidadão do mundo, que se configuraram como oposição a ideias e práticas políticas de uma cidadania pautada pelo direito da cidade-estado. Tal projeto parecia então, querer superar a lógica binária e de oposição entre estrangeiro e cidadão, talvez um caminho promissor para o problema da hospitalidade.

Conforme aponta Jacques Derrida, é possível identificar uma tradição cosmopolita também no cristianismo e no período medieval, mas é “Kant quem teria dado uma formulação filosófica mais rigorosa ao cosmopolitismo” (DERRIDA, 2001, p. 48). Encontramos na modernidade, novamente, o pensamento do cosmopolitismo em Montaigne, Spinoza e Kant, por exemplo, que conduz à questão da hospitalidade. Kant recupera a noção de hospitalidade em seus escritos como uma das bases para seu projeto cosmopolita<sup>11</sup>. A hospitalidade kantiana transita pela moral e pelo direito, mas é através do direito que ela se consolida mais claramente, pois ele considerava que apenas os deveres de direito envolvem estrita observação.

É preciso entender aqui o caminho percorrido pelo pensamento de Kant, desde a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* até a *Metafísica dos Costumes*, e perceber que há uma passagem no pensamento do cosmopolitismo, da ética para o direito, das questões da benevolência, da comiseração e da compaixão, para um princípio jurídico do direito cosmopolita. Observa-se no trabalho de 1785, *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a clara relação entre o uso prático da razão e a “lealdade nas intenções, de perseverança na obediência a boas máximas, de compaixão e universal benevolência (e ainda por cima ligados a grandes sacrifícios de interesses e comodidades) ...” (KANT, 2019, p. 111), evidentemente preceitos presentes em seu pensamento.

Em *A Paz Perpétua*, de 1795, Kant apresenta diversos artigos voltados para o que ele pretendia como princípios de regulação da convivência entre os estados de forma a realizar a “paz perpétua”. O terceiro artigo definitivo de *A Paz Perpétua* apresenta o direito cosmopolita como a terceira condição positiva para a paz com

---

<sup>11</sup> Consideramos para o trabalho, especificamente sobre o cosmopolitismo, os seguintes textos de Kant: *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790), *A Paz Perpétua* (1795), *Metafísica dos costumes* (1797).

um caráter jurídico, sob o título “O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal”, e se inicia assim:

Fala-se aqui, como nos artigos anteriores, não de filantropia, mas de direito, e hospitalidade significa aqui o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro. Este pode rejeitar o estrangeiro, se isso puder ocorrer sem dano seu, mas enquanto o estrangeiro se comportar amistosamente no seu lugar, o outro não o deve confrontar com hostilidade. Não existe nenhum direito de hóspede sobre o qual se possa basear esta pretensão (para tal seria preciso um contrato especialmente generoso para dele fazer um hóspede por certo tempo), mas um direito de visita, que assiste todos os homens para se apresentarem à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não se podem estender até ao infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra. (KANT, 2018, p. 148)

No texto de 1797, *A metafísica dos costumes*, Kant acrescenta uma terceira dimensão do direito: o cosmopolita, isto é, o direito dos cidadãos do mundo, considerados não como membros de seu estado, mas como membros, ao lado dos estados, de um estado universal da humanidade. Assim, tem-se a hospitalidade caracterizada em uma série de deveres morais, enquanto direito e não apenas como virtude. Nele se torna clara uma mudança profunda para o paradigma do direito, como na seguinte passagem relativa ao direito cosmopolita, na terceira seção do direito público, §62:

Essa ideia da razão de uma comunidade pacífica completa, ainda que não amistosa, de todos os povos da terra que podem estabelecer relações efetivas entre si, não é algo filantrópico (ético), mas um princípio jurídico. A natureza encerrou-os todos em limites determinados ... então todos os povos encontram-se originariamente em uma comunidade originária do solo – não, porém, em uma comunidade jurídica da posse .... Os povos têm o direito de fazer essa tentativa, sem que por isso o estrangeiro seja autorizado a trata-los como a um inimigo .... Este direito, na

medida em que conduz à possível união de todos os povos com vistas a certas leis universais de seu possível comércio, pode ser denominado direito cosmopolita. (KANT, 2013, 157)

Aí a hospitalidade não deve ser vista, portanto, como um ato amigável e voluntário, refletindo bondade por parte do anfitrião para com o estrangeiro. Ela deve se estruturar enquanto direito, e mais, como direito de visita. Parece assim, que o direito à hospitalidade pode ser entendido como um direito humano, inerente a qualquer ser humano e deve ser respeitado. Ainda em *A Paz Perpétua*, Kant afirma que isso se dá em virtude de que ninguém tem mais direito do que um outro a estar em determinado lugar da Terra, como se vê na citação anterior.

Kant observa, em *A paz perpétua* (2018, p. 148-150), que a terra não pode ser considerada como uma “coisa” e, assim, o direito à Terra não é um direito adquirido, mas decorrente do direito à liberdade, sendo um direito original. O direito à Terra fundamenta por isso, o direito ao próprio corpo que, por sua vez, precisa de um lugar. O direito à Terra também fundamenta o direito de visita, ou seja, o direito de todos os cidadãos de entrar em comunidade com todos e, para isso, visitar todas os lugares. É também o fundamento do direito à hospitalidade, isto é, o direito que temos, nesta tentativa de entrar em comunidade com os outros, de não ser tratado como inimigo pelos outros, constituindo-se uma violação ao direito à hospitalidade a não aceitação de alguém que chega.

No pensamento kantiano então, talvez seja possível deduzir que, se o direito à hospitalidade for levado ao extremo, poderá haver uma ruptura com o modo tradicional e contemporâneo de compreender e respeitar as prerrogativas da soberania nacional, como deportar pessoas, independentemente de sua condição de asilo ou outro motivo qualquer. Ou seja, parece tratar-se de que qualquer ser humano tem direito de ir, de vir e de estar em outro país. Porém, mais uma vez, se fala aqui de uma hospitalidade restrita ao direito de visita, conforme afirma também Derrida: “ele exclui a hospitalidade como *direito de residência (Gastrecht)*; limita-a ao *direito de visita (Besuchsrecht)*. O direito de residência deveria ser objeto de um tratado particular entre Estados” (DERRIDA, 2001, p. 54). Dessa forma, Kant, apesar de dar uma definição rigorosa da hospitalidade como direito, a estabelece

sob condições de dependência da soberania do Estado que a hospitalidade tem por herança.

### 1.3

#### Hospitalidade, ambiguidade e a herança contemporânea

Parece que na hospitalidade há sempre ambiguidade que, fundamentalmente, põe em questão o estatuto dos dois principais atores desse drama: o anfitrião e o hóspede. Derrida, em uma fala publicada sob o título *Hostipitalité*, ressalta essa ambiguidade: “A hospitalidade já se opõe ao que nada mais é do que a própria oposição. O hóspede é um estrangeiro tratado como amigo ou aliado, em oposição a outro estrangeiro tratado como inimigo” (DERRIDA, 1999a, p. 17-44). Nesta fala, Derrida reafirma a ambiguidade inerente aos papéis do anfitrião e do hóspede, que faz transitar entre a hospitalidade e a hostilidade, uma vez que ambos são hóspedes.

Mas, quem ou o que é o hóspede? O hóspede é, por excelência, uma figura da ambiguidade. A partir de Benveniste (1969, p. 87-101), temos que o termo francês *hôte* designa ao mesmo tempo o outro e eu mesmo, pessoa que recebe e que dá hospitalidade – hóspede e hospedeiro, estrangeiro ou mesmo inimigo. Ainda outras relações etimológicas fazem parte dessa figura da ambiguidade como, por exemplo, *hostis* e *hospes*, inimigo e anfitrião em latim. Nesta ambiguidade, tem-se o hóspede como inimigo, cuja origem está, segundo Marie-Claire Grassi em seu artigo intitulado *Uma figura da ambiguidade e do estrangeiro*, em “uma noção comum e importante, a de compensação, de tratamento de igual para igual, ato que visa aplainar o status, hostil a priori, do hóspede acolhido” (GRASSI, 2011a. pp. 55).

O cenário, o contexto, da hospitalidade pressupõe sempre algum tipo de delimitação: a casa, a família, o Estado, o espaço público ou privado, entre outras. Enfim, uma linha que divide o dentro e o fora, “o meu lugar” e o lugar do outro, do estrangeiro. Esse estrangeiro traz uma problemática que parece se inscrever na questão da hospitalidade, que vai para além de uma relação face a face, individual. A hospitalidade aí ganha contornos sociais e políticos que invocam o direito, ou seja, quando a decisão individual de acolher segundo determinações particulares, se transfere para uma esfera mais distante onde a decisão e a responsabilidade de

acolher se subordinam a interesses políticos, e assim econômicos, segundo determinações legais. É possível talvez se dizer que de uma situação ética, passa-se para a esfera da política, o que aprofunda ainda mais o problema da hospitalidade.

A hospitalidade incondicional e individual, aquela que se dá sem olhar a quem, é muitas vezes comparada ao “dom”, à dádiva, como se o sujeito obedecesse à uma dádiva, uma experiência de abandono à incondicionalidade. Uma hospitalidade dada a um outro no próprio sujeito, essa dádiva parece explicitar um perigo: coloca em jogo a identidade individual, tanto do anfitrião quanto do hóspede. Uma situação que pode redundar na recusa em dar e em receber, pelo medo de se deixar de alguma forma “habitar” pelo outro.

No cenário das relações face a face, a figura do estrangeiro surge como o motivo da discussão da difícil abertura para uma hospitalidade incondicional, um conceito problemático. O estrangeiro é sempre um intruso perturbador da ordem estabelecida, que põe em questão a identidade do anfitrião. A relação de hospitalidade daí decorrente finda por, ao identificar o estrangeiro, torná-lo um igual, mas pela tentativa de assimilação, neutralizando a ameaça que ele representa através do estabelecimento das regras de entrada, da passagem “pela soleira”. Uma relação de hospitalidade que retira do estrangeiro a sua estrangeiridade, a sua diferença, onde as regras têm por objetivo preservar a “identidade” do anfitrião e, obviamente, sua propriedade.

As preocupações dessa ordem se refletem também no cenário das relações de hospitalidade em que se considera os aspectos políticos e sociais. Porém, nesse cenário, as responsabilidades e as decisões pessoais, individuais, são delegadas à política, ao Estado, e ao direito. A hospitalidade incondicional e a condicional como que se interrompem, ou interditam mutuamente. Derrida diz que “Tudo se passa como se a hospitalidade fosse impossível, como se a lei da hospitalidade definisse essa impossibilidade mesma, como se não se pudesse transgredi-la...” (DERRIDA, 2003, p. 67).

Ele se refere a uma Lei da hospitalidade incondicional, como uma Lei das leis, mais anterior que toda lei, porém admite que uma tal hospitalidade traz em si uma ambiguidade, decorrente também do fantasma do “inimigo” e de uma ameaça

que paira sobre a cabeça dos dois protagonistas da cena: a de tornarem-se reféns. Ele reconhece então a necessidade de, por um lado, preservar o anfitrião, seja um sujeito ou uma nação, mas defende que sejam empreendidos todos os esforços para mitigar a dureza das leis condicionadas e condicionantes, preservando a hospitalidade naquilo que ela tem de primordial: o acolhimento do estrangeiro.

Em uma entrevista sobre a hospitalidade (DERRIDA, 1997), Derrida, como lhe é peculiar, não postula uma mera oposição entre o "incondicional" e o "condicional", mesmo que os dois sentidos da hospitalidade permaneçam irreduzíveis um ao outro. Isso porque, é sempre em nome da hospitalidade “pura e hiperbólica” que se deve buscar as melhores condições de acolhida e uma legislação mais justa. Para o filósofo, é necessário do ponto de vista prático, certamente, preservar quem recebe dos “efeitos perversos da hospitalidade ilimitada”, calculando os riscos sem fechar as portas ao incalculável, ao que ainda pode acontecer. Este seria o princípio da hospitalidade, o jogo da dupla lei da hospitalidade.

É possível encontrar a preocupação com a questão da hospitalidade em diversos textos de Derrida, principalmente na segunda metade dos anos 1990, evidenciando o caráter problemático do tema sob o aspecto político-social, jurídico e filosófico. Seu enorme esforço em abordar os vários aspectos da hospitalidade o fez transitar entre as diversas esferas aí postas, mas sem nunca perder de vista a coincidência entre hospitalidade e ética. Ou seja, o pano de fundo filosófico da questão, como se vê no texto *Responsabilidade e hospitalidade* em que a hospitalidade é colocada como poética: “Mas é apenas na medida em que partimos do nada que o evento inventivo ou poético da hospitalidade tem alguma chance de acontecer” (DERRIDA, 1999b, 112), ou ainda, em *Da hospitalidade*, onde o autor discute a hospitalidade como ética:

Nós havíamos lembrado, num certo momento, que o problema da hospitalidade era coextensivo ao problema ético.... Ora, nós deveríamos agora examinar as situações em que não apenas a hospitalidade é coextensiva à própria ética, mas onde pode parecer que alguns (como pudemos ler) colocam a lei da hospitalidade acima de uma “moral” ou de uma certa “ética”. (DERRIDA, 2003, p. 131)

As discussões absolutamente contemporâneas sobre o tema da hospitalidade, mais fortemente vinculado ao problema da migração denotam, mais do que nunca, ou sempre, as questões da subjetividade-identidade, da ética, da política, da justiça e do direito. O que sociólogos, juristas, políticos e filósofos hoje discutem sobre o desastre humanitário da migração parece reafirmar na ambiguidade da hospitalidade, a consciência de um excesso, como algo que se recusa a ser compreendido e encerrado em uma totalidade, como diriam filósofos como Derrida e Levinas, um desejo do impossível. A hospitalidade assim compreendida, pode de fato ser coincidente com a ética: uma sempre tensão entre ética e política, entre justiça e direito, entre alteridade e identidade.

Disso resulta que se questione se a expressão “crise de refugiados” vivenciada nas últimas décadas não significa, realmente, uma “crise de hospitalidade”. Talvez mesmo uma crise permanente, se não o foi sempre, porém bastante agravada pelo aprofundamento do capitalismo, do ultraliberalismo. As guerras, os diversos conflitos, o terrorismo, as tiranias, a miséria e a pobreza entre outros, geraram um “hóspede”, um migrante, deslocado, mais que nunca desterritorializado, em uma busca forçada por refúgio. As regras de acesso neste contexto tornam-se mais restritivas e discriminatórias: questões religiosas e ideológicas influenciam fortemente a discriminação de pessoas fora do padrão “tradicional”, dificultando o acesso de idosos, pessoas sozinhas, população LGBTQIA+, e outros “diferentes”. As regras de assimilação muitas vezes levam à desumanização – tensão identidade-alteridade.

Agravando a situação, as crises econômicas, de fato ou apenas alardeadas para benefícios políticos, reduzem o “valor econômico” do migrante, antes bem-vindo como instrumento de desenvolvimento. Campanhas políticas e midiáticas concorrem para o acirramento do medo do anfitrião, situações em que muitas vezes a “crise migratória” é utilizada por políticos para justificar crises econômicas ou, simplesmente, dissimular a má gestão. Ou seja, o migrante, além de ser deixado à própria sorte, como atestam os números de mortes ocorridas nas tentativas de alcançar outro país, é usado para alcançar benefícios políticos – tensão ética-política.



Os discursos que alardeiam uma pretensa invasão criam uma visão de crise global como algo que deve ser combatido como um inimigo ou uma espécie de epidemia. O medo da perda da “identidade” nacional, de colonização pelo migrante, como uma crise fabricada, reforça a questão do hóspede como um inimigo. Tudo isso levando a uma crise de solidariedade como um valor. A solução nesse aspecto, muitas vezes leva ao recrudescimento das leis de hospitalidade, com o acento maior, na verdade, na inospitalidade que redundam em conflitos normalmente resolvidos pela via policial com repressão ao migrante – tensão justiça-direito.

Os fluxos migratórios sempre existiram, mas a crise que se observa hoje mostra que os refugiados, os que deveriam ser hóspedes, vivem em um limbo jurídico, político e social. São arremessados para todos os lados pelo mundo afora, sujeitos a todas as violências e ao crescente desrespeito aos direitos humanos, como párias da humanidade, desprotegidos, sem lugar. Sua “identidade”, sua língua, sua cultura, sua religião, findam por ser bastante interiorizadas, certamente mais do que as do anfitrião.

Assim, a contemporaneidade aprofunda o conflito e confirma que a ambiguidade do termo hóspede transitou pelas culturas desde a Antiguidade, diretamente relacionada ao estatuto do estrangeiro. O hóspede apresenta uma duplicidade herdada, ligada ao estatuto político do homem, e o perigo que ele representa vem exatamente do ato de compensação que pode permitir a troca de posições entre estrangeiro e cidadão, entre hóspede e anfitrião. Uma ameaça de tornar-se refém que, na verdade, se refere aos dois personagens. Por um lado, o do hóspede, o refém da dependência e do controle, que o tentam subjugar e enquadrar em uma outra cultura; e, pelo lado do anfitrião, o refém de uma contestação pelo diferente que faz aflorar ainda o medo de ser subsumido, de ser “colonizado” pelo estrangeiro que chega. Parece mesmo uma cena de enfrentamento doloroso entre o eu e a alteridade, de parte a parte, uma perturbação que enseja um conflito violento.

Muitas são as proposições para o problema da hospitalidade, como, por exemplo, a das cidades-refúgio, em que se busca apelar para a solidariedade local, com o estabelecimento de políticas públicas melhores, que visem oportunizar condições de trabalho, de moradia, de segurança, onde os hóspedes possam se

estabelecer. Algumas iniciativas foram tomadas neste sentido, porém, ou não foram levadas adiante, ou não surtiram o efeito necessário.

Até aqui foram apresentados aspectos de tratamento da questão da hospitalidade, colocada em contextos diferentes, que podem trazer bases para uma discussão com o pensamento do filósofo Emmanuel Levinas, tomado como referência nesta dissertação. A hospitalidade, como ética, exige uma radicalização: à lei sem lei da hospitalidade, ao sujeito hospedeiro e refém do outro, ao acolhimento incondicional de Levinas. Todas as formas de dogmatismo que inviabilizam a hospitalidade, provêm da adesão a uma origem identitária ilusória que produz uma ruptura na compreensão recíproca assim perturbada, resultando em desconfiança.

Fato é que o problema da hospitalidade, que se atesta desde sempre, parece ter como fundamento a primazia do sujeito, como nos coloca Levinas, que leva ao esquecimento do *outro*, à opressão e à violência. Ao conduzir a relação com o diferente, com o *outro*, a partir de leis, de contratos e pactos, se estabelece uma relação fechada e de poder, e assim o outro se torna um problema. O pensamento de Levinas, a partir de sua crítica à ontologia e de suas teorias sobre a subjetividade e da alteridade, se apresenta como um poderoso instrumento para pensar as questões da hospitalidade, pensamento no qual se vê a figura do estrangeiro como expressão radical da alteridade absoluta.

## 1.4

### Emmanuel Levinas

Levinas é frequentemente apontado como o filósofo da alteridade, assim como da ética, entre outros apelidos que lhe são concedidos. De fato, tanto a alteridade quanto a ética são pilares importantes do pensamento levinasiano, o que já pode ser verificado a partir do texto *Da evasão*, às vezes apontado como seu primeiro texto “propriamente filosófico”, que vai além das análises sobre os pensamentos de Edmund Husserl e de Martin Heidegger. Porém, percebe-se que a questão do eu e de seu estar no mundo, da constituição da subjetividade, precederam as referências explícitas ao outro e à ética como filosofia primeira. E, com isso, a preocupação com a questão do sentido, do sentido do humano, parece ter sido o

pano de fundo de seu pensamento. Um pensamento rico e complexo que transita corajosamente entre a filosofia, a literatura e o judaísmo, exige um esclarecimento inicial não biográfico, mas através do biográfico, de preferência na primeira pessoa.

É possível identificar relatos biográficos e memórias de vida em diversas publicações<sup>12</sup> sobre Levinas, mas principalmente em entrevistas publicadas ou filmadas. Também dois textos emblemáticos, do próprio Levinas, *Sans nom* (LEVINAS, 2014) e *Signature* (LEVINAS, 2003), revelam fragmentos autobiográficos explícitos, como se vê a seguir:

A Bíblia hebraica dos anos da infância na Lituânia, Pushkin e Tolstoi, a Revolução Russa de 1917, experimentada aos onze anos de idade na Ucrânia. A partir de 1923, a Universidade de Estrasburgo, onde estavam ensinando Charles Blondel, Halbwachs, Pradines, Carteron e, mais tarde, Gueroult. Amizade com Maurice Blanchot e, através dos professores que eram adolescentes na época do Caso Dreyfus, uma visão deslumbrante para um recém-chegado, de um povo igual à humanidade e de uma nação à qual se possa ligar tanto pelo espírito e coração como por raízes. Uma estadia em 1928-29 em Freiburg, e um aprendizado em fenomenologia começou um ano antes com Jean Hering. A Sorbonne, Leon Brunschvicg. A vanguarda filosófica dos saraus de sábado de Gabriel Marcel. O refinamento intelectual e anti-intelectualista de Jean Wahl e sua amizade generosa recuperada após um longo cativeiro na Alemanha; conferências regulares desde 1947 no College Philosophique, que Wahl fundou e inspirou. Diretor da Ecole Normale Israelite Orientate, de cem anos, treinando professores de francês para as escolas da Aliança Israelita Universelle du Bassin Mediterranéen. Comunicação diária com o Dr. Henri Nerson, visitas frequentes a M. Chouchani, o prestigioso - e implacável - professor de exegese e do Talmud. Conferências anuais, desde 1957, sobre textos talmúdicos no colóquio dos intelectuais judeus franceses. Tese para o doutorado em Letras em 1961. Professor convidado na Universidade de Poitiers, a

---

<sup>12</sup> Como exemplos temos: Violência do rosto, entrevista concedida a Ângelo Bianchi; Levinas, La vie et la trace, uma biografia escrita por Salomon Malka; Ética e infinito, diálogos com Philippe Nemo; Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas, com François Poirié.

partir de 1967 na Universidade de Paris-Nanterre e desde 1973 na Sorbonne. *Esse inventário díspar é uma biografia*. (LEVINAS, 2003, p. 433)<sup>13</sup>

Neste texto Levinas faz um grande resumo do percurso de seu pensamento até aquele momento, nos principais de seus livros, como *Da existência ao existente*, *O tempo e o outro*, *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, *Totalidade e infinito* e *De outro modo que ser ou além da essência*. Ele mesmo, Levinas, na primeira pessoa, fala sobre os principais temas que o preocuparam desde sempre como o Ser, o ente, o existir, o mesmo e o outro e outrem, a ideia do Infinito, o tempo, a linguagem, o rosto, a substituição, a relação intersubjetiva – o face a face – como ética, a justiça, entre muitos outros. Mas, observa-se que seu pensamento sempre buscou principalmente, pelo sentido do humano, o que também é atestado em diversos de seus textos como, além dos já citados, em *Humanismo do outro homem*.

Em uma entrevista realizada em 1985 (BIANCHI, 2014), publicada em *Hermenêutica* (1985) e em *Alteridade e transcendência* (1995), corrigida e ampliada pelo próprio Levinas, ele ressalta a importância da questão do sentido do humano quando questionado sobre se o significado global de sua obra seria o de encontrar o sentido do ser para além do ser. Levinas responde que não seria o sentido do ser, mas sim somente o sentido. Sentido cujo significado, originariamente não é tema, não é objeto do saber, não é representação. O significado do sentido, para além do ser, está no rosto<sup>14</sup> do outro, em seu infinito e sua transcendência (BIANCHI, 2014, p. 27-28).

E ainda na mesma entrevista, quando perguntado sobre o estatuto filosófico da noção de sentido em sua obra, o filósofo indica que o sentido está na origem do humano, na preocupação de um homem por outro homem. O sentido é um fenômeno, do ponto de vista lógico, irreduzível: o sentido significa. No entanto,

---

<sup>13</sup> Tradução livre e grivo da autora.

<sup>14</sup> Levinas apresenta a noção de rosto em *Totalidade e infinito* da seguinte forma: “A maneira como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamos-lhe, de fato, rosto. Essa maneira não consiste em aparecer como um tema sob meu olhar, para se apresentar como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói a todo momento e transborda a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida de seu ideatum, a ideia adequada. Ele (o rosto) não se manifesta por essas qualidades, mas καθ’ αὐτό (em si). Ele (o rosto) se exprime”. (LEVINAS, 2013, p. 39).

alerta que “procurar a definição do sentido é como tentar remeter o efeito de um poema às suas causas ou às suas condições transcendentais – quanto mais você busca a reflexão sobre suas causas e suas condições, mais você já perdeu o poema” (BIANCHI, 2014, p. 31).

Nos *Cadernos do Cativo* (LEVINAS, 2009), que também testemunham o autobiográfico, muitas são as figuras referentes ao sentido, ou à busca de sentido, só que neles se expressa a “perda do sentido” – das coisas, do mundo e do humano<sup>15</sup>. Tais figuras dizem respeito, principalmente, ao que Levinas chama de “cena de Alençon”, e descrevem a experiência de Levinas durante a Segunda Guerra Mundial. Essa experiência é, de acordo com a imagem recorrente dos *Cadernos*, a da queda das cortinas, que significa a experiência do fim do significado e do fim do “oficial”, isto é, o fim do mundo como sempre foi.

Esse fim de significado é descrito por Levinas por meio de várias imagens. A queda de cortinas e da coloração parecem refletir: um colapso de toda a hierarquia e da autoridade; um colapso da estrutura civilizacional de poderes conferidos pela lei, pelo oficial e pela ordem social, que revela a “nudez humana”; um colapso do valor das coisas que perdem o significado porque parecem perder tudo o que faz seu preço. Assim, partir dos *Cadernos do Cativo*, verifica-se que a questão do sentido adquire um caráter bem mais profundo e problemático, que vai se refletir em toda a obra de Levinas, a partir de *Da existência ao existente*, até os escritos de *De Deus que vem à ideia*.

Também em uma outra entrevista, publicada sob o título de *Ética e infinito* (LEVINAS, 2008b), concedida a Philippe Nemo em 1981, Levinas reafirma a questão do sentido do humano e do sentido da vida como problemas filosóficos, a partir de suas referências literárias e religiosas. E aí surge uma questão polêmica sobre o pensamento de Levinas que diz respeito à religião: o filósofo é muitas vezes criticado ou mesmo ligado à teologia. E, sobre esse aspecto muitas vezes ele se pronunciou como “um judeu que pensa”. Em *Ética e infinito*, quando questionado sobre como se harmonizam os modos de pensamento religioso e filosófico em sua

---

<sup>15</sup> É possível encontrar exemplos de tais figuras no Caderno 3 p. 109, no Caderno 4 p. 112, e no Caderno 5 p. 132, 136 e 146.

obra, Levinas retruca com outra pergunta: “Terão de se harmonizar?” (LEVINAS, 2008b, p. 12).

Mais de uma vez Levinas coloca que o religioso trouxe para ele o respeito pelos livros e não a crença – a Bíblia é o livro dos livros porque nela se dizem as coisas que se deviam dizer para que a vida humana tenha um sentido. E ainda afirma que os textos filosóficos estão mais próximos da Bíblia do que opostos a ela, e que a filosofia não é essencialmente ateia. Disso se vê que ele nunca pretendeu “por de acordo” ou conciliar religião e filosofia e, se “em algum momento de sua obra elas coincidiram é porque todo pensamento filosófico se funda em experiências pré-filosóficas e também porque a leitura da Bíblia faz parte de suas experiências fundadoras” (LEVINAS, 2008b, p. 13). Não há dúvidas de que a Bíblia influenciou a maneira de pensar filosoficamente de Levinas no sentido de um pensar que se dirige a todos os homens. E ainda que, para ele, “a tradição filosófica ocidental não perde o direito à última palavra, mas talvez não seja o lugar do sentido dos seres e em que o sentido começa” (LEVINAS, 2008b, p. 14) retomando aí a questão do sentido.

Também no texto *Violência do rosto*, assim como nas entrevistas concedidas a Poirié (2007), Levinas esclarece sobre sua posição entre religião e filosofia – Grécia e Israel. Nas entrevistas a Poirié, Levinas fala sobre suas memórias da infância, da família, da cidade, muito atravessadas pelo judaísmo. Porém, nas palavras de Levinas, “... o judaísmo que conheceu seu mais alto desenvolvimento espiritual: o nível do estudo talmúdico era muito elevado e havia toda uma vida baseada neste estudo e vivida como estudo” (POIRIÉ, 2007, p. 53). Assim, não era um judaísmo místico aquele em que Levinas cresceu: a educação dos jovens era muito centrada na língua e na cultura russas, ou seja, sob a influência e leitura dos autores russos.

Em *Violência do rosto* Levinas fala sobre sua maneira de referenciar Deus, como pertencente rigorosamente ao discurso filosófico e não à religião. Nesse sentido, a religião diria respeito ao âmbito da “consolação”, ao passo que o discurso filosófico pertenceria ao âmbito da demonstração, que seriam dois momentos necessários, mas que não estão no mesmo plano. Ele diz:

O que quero mostrar é a transcendência no pensamento natural, na aproximação ao outro. A teologia natural é necessária para que se reconheça a seguir a voz e o “sotaque” de Deus nas próprias escrituras. Necessidade que talvez seja o motivo da própria filosofia religiosa. (BIANCHI, 2014, p. 36)

Ele segue com uma importante metáfora da sedução e da ambiguidade da linguagem, e do conhecimento de todos os termos da dialética, ressaltando o perigo das palavras piedosas que podem levar à violência e ao desprezo do outro homem. Mais adiante, Levinas responde sobre como coloca a relação entre judaísmo e helenismo, se dizendo a favor da herança grega, e desta maneira considera que tudo deve poder ser “traduzido” em grego. Como por exemplo, a tradução das Escrituras – Talmude, em que existem ideias cujo sentido original do pensamento está na Bíblia e que precisam ser contadas de modo diferente em grego<sup>16</sup>. Levinas defende que o grego é uma linguagem do pensamento não preconceituosa, da universalidade do puro conhecer. Porém, nem todo significado, nem toda inteligibilidade, nem todo espírito é saber, mas tudo pode ser traduzido em grego. O que Levinas chama de grego é a forma como nossa língua universitária é herdeira da Grécia, de tal forma que se está falando grego mesmo quando não se sabe.

Outro ponto considerado importante para a caracterização do pensamento levinasiano é a responsabilidade ética, também frequentemente criticada como abstrata e privada de conteúdos concretos. Levinas responde a essa crítica, sem recusá-la ou aceita-la, dizendo que nunca pretendeu descrever a realidade humana no seu imediato aparecer, mas sim a vocação humana à santidade – o homem como ser que reconhece a santidade e esquece de si.

O homem que não é somente o ser que compreende o que significa o ser, como Heidegger defendia, mas como o ser que já ouviu e apreendeu o mandamento da santidade no rosto do Outro homem. O “para-si” se expõe sempre à suspeição e, apesar de vivermos em Estados em que a justiça se sobrepõe à

---

<sup>16</sup> Isso pode ser comprovado, por exemplo, no texto *Novas interpretações talmúdicas*, onde Levinas como que “inverte” a mão, e traz para essas interpretações questões fundamentais de seu pensamento filosófico nas três leituras – sobre justiça, sobre política e sobre a subjetividade.

caridade, na caridade inicial reside o humano – ela remonta a própria justiça. (BIANCHI, 2014, p. 40)

De forma geral, ao longo de quase toda a obra, Levinas faz uma crítica à tradição filosófica que apoia na razão, como condição suficiente, o fundamento da ética. Ele critica e põe em questão a tradição filosófica, como um pensamento totalizante, preconceituoso, violento e excludente, propondo uma ética da relação com o absolutamente outro, com a alteridade. Uma relação assimétrica, num encontro face a face com o outro, na qual o eu se vê responsável por esse outro e da qual não tem como se desviar.

A proposta levinasiana de uma relação intersubjetiva em um face a face, a ética, é, sem dúvida, muito promissora. O estrangeiro, o absolutamente outro, cuja aparição cruza o caminho do eu, não faz par nem dupla, não pode ser apropriado, não é redutível a um conceito e nem a um outro do mesmo. É o outro que não fecha um sistema com o eu, que resiste em sua altura e dignidade, que põe em questão a soberania, que traumatiza, e, em sua transcendência, é mais do que posso conter, mais do que posso pensar, é a ideia do infinito. Assim, é na “intriga” ética, da intersubjetividade do face a face levinasiano que parece se constituir um caminho para a hospitalidade como acolhimento no pensamento do filósofo, para uma hospitalidade como a própria ética, que interrompe a política e o direito, e afirma o direito do outro.

## 1.5

### **Considerações do capítulo**

A palavra hospitalidade, segundo o dicionário, se refere ao ato de acolher, de receber um hóspede em casa, significando acolher bem àquele com o qual não temos relação de parentesco. Parece apresentar uma lógica de amabilidade: ser hospitaleiro é a qualidade do lugar em que há boa acolhida e a maneira de tratar que expressa gentileza e amabilidade. Assim, seria possível pensar a questão do estrangeiro atualmente, em relação aos Estados Nacionais, dentro de um quadro de gentileza, de predisposição à acolhida do estrangeiro. Porém, não é o que se verifica: são muitos os eventos de inospitalidade.

Além disso, é importante pensar a hospitalidade e o estrangeiro para além das fronteiras: o estrangeiro não é apenas aquele que vem de outro lugar do ponto de



vista puramente geográfico, mas parece ser todo aquele que não é eu, todo aquele que caracteriza o que é absolutamente outro, a alteridade em geral. O diferente não é bem-vindo e, obviamente, aquele que chega de outro lugar, também não é. Esta ampliação da forma de pensar o estrangeiro leva ao estranho, e passa a abranger a população periférica das grandes cidades, os de outra religião ou crença, os de outra orientação sexual, os de outra ideologia, enfim, todos aqueles diferentes, os estranhos, ultrapassando assim até mesmo as relações de parentesco. Ou seja, parece que a hospitalidade, para além da ambiguidade ressaltada ao longo deste capítulo, para além das questões geográficas, preserva algo de hostilidade que leva a um tratamento ainda mais profundo na contemporaneidade.

A questão da hospitalidade que se pretende tratar aqui parece se aprofundar no sentido próprio da relação entre o eu e o outro que está na origem da hostilidade ao estrangeiro, ao estranho em geral, e que se estende ao âmbito político e econômico. A questão parece ser relativa à necessidade de apagamento do outro, de acolher apenas aquilo que é semelhante, conhecido e reconhecido: acolher a mim apagando o outro sob a forma de um regramento moral, formal ou não, que tem um sujeito e sem qualquer possibilidade de acolhimento do outro. Este outro que coloca o sujeito em questão, limita sua “liberdade” e pode, no limite, torna-lo refém.

É sob esta ótica que Emmanuel Levinas aposta na relação ética, na relação face a face com o outro como infinito, o absolutamente outro que não posso conhecer e, assim, não posso matar, não posso subsumir, não posso assimilar. Com Levinas, o outro não é um outro de mim, não é meu semelhante, é o absolutamente outro ao qual devo responder antes mesmo de qualquer pergunta porque é o outro que me constitui. Sou responsável por ele sem possibilidade de me desviar dessa responsabilidade: eu não conheço o outro e mesmo assim sou responsável, respondo antes da pergunta, antes de qualquer apelo.

Assim, para além do direito, para além da questão geográfica, da procedência, enfim, de qualquer consideração, tenho uma responsabilidade ética. Um tal enfoque parece bem adequado para a investigação da hospitalidade como se encontra atualmente, sob uma ética que se volta ao estrangeiro como estranho, como absolutamente outro. Um pensamento que produz e utiliza noções também, de certa forma, bastante estranhas à tradição filosófica ocidental e que será apresentado e

discutido no próximo capítulo, buscando demarcar o pano de fundo no qual o trabalho irá se desenvolver.

## 2.

### O “lugar” “não-lugar” do sujeito na metafísica levinasiana

Este capítulo trata sobre algumas “noções”<sup>17</sup> importantes que envolvem a relação entre a subjetividade e a alteridade no pensamento de Levinas. O capítulo está dividido em três partes, sendo a primeira sobre a constituição da subjetividade nos textos iniciais da obra do filósofo. A segunda parte do capítulo trata do sujeito já posto no mundo e da alteridade, o caminho da subjetividade em direção à exterioridade, o que ou quem é o outro, e sobre outrem, e o que seria a intersubjetividade, a partir do sujeito acolhedor como se vê em *Totalidade e infinito*, principalmente. A terceira parte do capítulo trata do sujeito que substituí, de forma a melhor caracterizar a relação ética como o fundamento, condição de possibilidade da hospitalidade no pensamento de Levinas. O objetivo do capítulo é, partindo da coincidência entre acolhimento e hospitalidade em Levinas, identificar o sujeito, o sujeito acolhedor – anfitrião e, posteriormente, o refém. Levinas dedica boa parte de sua obra a apresentar esse sujeito.

O texto *Totalidade e infinito* será tomado como uma referência central, em relação ao qual estarão textos anteriores e posteriores. Tal percurso de leitura se justifica porque já se observa a preocupação de Levinas sobre o sujeito, sobre a alteridade e a socialidade desde as anotações dos *Cadernos do cativo*, e em *Da existência ao existente* e *O tempo e o outro*, textos onde o filósofo parece mostrar como se dá a constituição da subjetividade, e começa a apresentar o outro e a relação intersubjetiva. Em *Totalidade e infinito* o sujeito levinasiano já está posto, como sujeito acolhedor, assim como a alteridade que o justifica, dentro da socialidade como ética. Em textos posteriores, como os consolidados em *Outramente que ser* e em *De Deus que vem à ideia*, Levinas aprofunda e radicaliza a posição do sujeito frente à alteridade, o que traz consequências importantes para as noções de outrem, de terceiro, de justiça, caracterizando uma relação intersubjetiva que também terá

---

<sup>17</sup> A palavra “noções” está colocada entre aspas porque, no caso de Levinas, os conceitos não funcionam como na ontologia tradicional, onde se busca afirmar o ser das coisas em uma fixidez que seria necessária ao conhecimento. Para Levinas, toda linguagem falada e escrita já é ontológica, por isso, seus conceitos são formados através de metáforas, num esforço para desviar dessa fixidez, uma vez que o filósofo parece buscar dizer não o ser, mas o outro que ser.

impacto importante sobre o acolhimento e, assim, sobre a condição de possibilidade da hospitalidade.

O pensamento de Emmanuel Levinas se caracteriza por uma crítica contundente ao pensamento ocidental em geral, e, em particular, a todas as filosofias que, para ele, no final das contas, desencadearam a destruição da subjetividade e o apagamento da alteridade, em uma socialidade totalizadora e violenta. Ele denomina seu pensamento de metafísica, em oposição ao que ele entende como ontologia – a filosofia ocidental –, e coloca a ética como filosofia primeira.

É um pensamento que se interdita aos métodos clássicos de análise e cujo método Levinas chama de fenomenológico e tenta explicá-lo em muitos momentos. No prefácio à edição alemã de *Totalidade e infinito* (LEVINAS, 2010, p. 252-255), ele se refere ao método transcendental de Husserl e afirma ter seguido a análise intencional que recua à origem aquém de toda origem, fundamento mais radical da teoria e da prática. Porém, é preciso entender que Levinas retém da fenomenologia a noção de análise intencional, mais do que a palavra “transcendental”.

Em *De Deus que vem à ideia*, Levinas afirma: “Penso que, apesar de tudo, o que faço tem viés fenomenológico, mesmo que não haja redução segundo as regras exigidas por Husserl e sua fenomenologia não seja totalmente respeitada” (LEVINAS, 2008c, p. 125). Ele entende que a grande inovação de Husserl é a análise que, ao recuar a partir do que é pensado para a plenitude do pensamento, descobre, sem recorrer a qualquer ordem dedutiva, dialética ou outra, novas dimensões de sentido. Assim é que, a partir da tematização do humano, abrem-se dimensões novas, essenciais ao sentido pensado. Levinas defende sua fenomenologia afirmando que “todos os que pensam assim e procuram estas dimensões para encontrar este sentido fazem fenomenologia” (LEVINAS, 2008c, p. 125).

Quanto ao método “enfático”, ainda em *De Deus que vem à ideia* (LEVINAS, 2008c, p. 127), Levinas afirma que trata a ênfase como procedimento, e a apresenta como uma outra maneira de justificação de uma ideia por outra, que é como “passar de uma ideia a seu superlativo, até sua ênfase”. É assim que uma nova ideia surge

da ênfase, sem estar implicada na ideia original. A justificativa dessa nova ideia não estará fundada sobre a primeira, mas através de sua “sublimação”. A ênfase é ao mesmo tempo figura de retórica, excesso de expressão, modo de exagerar e forma de se mostrar. É como um tipo de hipérbole em que as noções se transmutam, é a exasperação como método filosófico, fenomenológico, pois ainda é análise intencional quando se faz a descrição da transmutação das noções.

O texto *Outramente que ser*, além de alguns contidos em *De Deus que vem à ideia*, traz exemplos interessantes do uso desse método enfático. Nesse texto Levinas passa da responsabilidade à substituição, pelo método enfático. Há uma progressão que parte da sensibilidade que se radicaliza em responsabilidade extrema numa ênfase que visa romper a totalidade ontológica e liberar o “outramente que ser”: método enfático, hipérbole da fenomenologia, metafenomenologia. Tais fórmulas extremas revelam um pensamento que ousa tentar “dizer a transcendência em seu próprio Dizer” tanto quanto isso for possível. Neste intento, Levinas procura evitar a linguagem ontológica, utilizando uma linguagem enfática e alusiva, hiperbólica, anunciando algo que excede os enunciados buscando a expressão do indizível:

Enunciado nas proposições, o indizível (ou o an-árquico) abraça as formas da lógica formal, o para lá do ser põe-se em teses dóxicas, cintila na anfibologia do *ser* e do *ente* – anfibologia onde o ente dissimularia o ser. O *de outro modo que ser* enuncia-se num dizer que deve também desdizer-se para assim arrancar o *de outro modo que ser* ao dito onde o *de outro modo que ser* começa a significar senão um *ser de outro modo*. Será que o para lá do ser enunciado pela filosofia – e que ela enuncia em razão da própria transcendência do *para lá* – cairá, sem delas se poder desprender, nas formas de um enunciado servil? (LEVINAS, 2011, p. 29)

É assim, como fenomenólogo e através de seu método enfático, que Levinas trata das questões da subjetividade, da alteridade e da relação intersubjetiva ao longo de sua obra, em uma linguagem ética, e tomando a ética como filosofia primeira.

A questão da identidade tem sido posta ao longo dos tempos, tanto na filosofia como na sociologia e na vida cotidiana, do ponto de vista prático e existencial. Questões sobre a responsabilidade moral e do tipo “quem sou eu”, “qual é a minha identidade”, “sou capaz de construir minha própria identidade sozinho, ou essa identidade passa necessariamente por formas sociais com as quais está diretamente relacionada”, são questões que parecem sempre estar presentes no pensamento.

Muitas são as teses levantadas em resposta a tais questões ao longo da história do pensamento ocidental. Uma das teses sobre a constituição da subjetividade mais discutidas na contemporaneidade ainda é, sem dúvida, a teoria da “luta por reconhecimento” de Hegel. É precisamente sobre essa teoria que Levinas se posiciona em *Totalidade e infinito*, mas é importante salientar que ele se posiciona sobre a subjetividade em relação a muitos pensadores da tradição filosófica ocidental. Suas críticas ao “sujeito” dessa tradição parecem já estar presentes nos escritos preparatórios à *Totalidade e infinito*, como nos textos do período de seu cativo, por exemplo.

No prefácio de *Totalidade e infinito*, cujo subtítulo se refere à exterioridade, Levinas diz que o livro é uma defesa da subjetividade, porém, de uma “certa” subjetividade. O sujeito do qual Levinas fala aí, essa subjetividade, ele chama de *mesmo*. Nos textos posteriores, como em *Outramente que ser* e em *De Deus que vem à ideia*, há um novo posicionamento do sujeito que se coloca como um refém. Na esteira de suas críticas à tradição, Levinas desenvolve algo como um percurso da subjetividade que vai do nascimento do sujeito, passando pelo sujeito acolhedor e chegando ao sujeito que substitui. Mas quem ou o que é esse sujeito levinasiano? Como se constitui? Como se torna o anfitrião e, como tal, um refém?

## 2.1

### A constituição do sujeito

Algumas noções importantes de Levinas para dizer sobre o *nascimento* do sujeito, como a de “há” (il y a), preguiça, insônia, existência, entre outras, já são referidas nos *Cadernos do cativo*, como se vê, por exemplo, no *Caderno 2*:

A reificação de que há sempre a dizer: “seja o que você é”. Como se o fenômeno do eu fosse uma essência a ser realizada. “Realização” sempre é verdade apenas para “res”.... A própria

oposição do possível e do existente vem da filosofia de “res”. O fenômeno do “eu” é de outra ordem. O que é essa ordem? Solidão ou sociedade. Encadeamento<sup>18</sup> e liberdade. Ser ou felicidade.... Eu - Solidão. Estar sozinho - sozinho no mundo - solipsismo que não deriva da “relatividade de nossas sensações” e do idealismo.... É colocando a solidão em termos específicos do “eu” que podemos descobrir o significado de “coletividade”.... Em Jankélévitch, o fato do há aparece apenas como o peso da existência para a pessoa - como o tédio. O que é importante para mim é o próprio plano do há. Não é a inexplicabilidade da existência - Geworfenheit<sup>19</sup> - mas a impossibilidade de morrer. (LEVINAS, 2009, p. 67-68)

Segundo os editores dos *Cadernos* na nota 14 do *Caderno 2*, quando Levinas se refere a Jankélévitch, ele já demonstra pensar sobre a noção de tédio como “o cheio de vazio, o ser do Nada” que de fato, junta-se à noção de “há” no sentido entendido por Levinas, assim como a associação de tédio e insônia, insônia pela qual Levinas abordará o “há” em *O tempo e o Outro*<sup>20</sup>. Já nos *Cadernos* se vê também a oposição à Heidegger, como na passagem acima, com relação ao ser para a morte. Também podem ser identificadas nos *Cadernos*<sup>21</sup> outras questões que serão

---

<sup>18</sup> Levinas utiliza a palavra “enchaînement” em francês, que pode significar encadeamento, concatenação ou acorrentamento. Assim, se entendeu melhor tomar “enchaînement” por encadeamento, no sentido de uma série de coisas em relação de dependência, ou ainda, vinculação ou relação entre elementos.

<sup>19</sup> Na nota 13 do *Caderno 2*, o termo Geworfenheit é tomado como: “conceito desenvolvido por Heidegger em *Ser e Tempo*, p. 29. ‘Heidegger define pelo termo Geworfenheit o fato do ser jogado e lutando no meio de suas possibilidades e de se abandonar. Nós o traduziremos pela palavra abandono’, Levinas, ‘Martin Heidegger e a ontologia’, artigo publicado em 1932 na *Revue philosophique*, retomado em *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger*”.

<sup>20</sup> Levinas toma a insônia para falar sobre a existência “sem existente”, sobre o “há” como “fluxo anônimo de ser”. “Não se trata, desta vez, de uma experiência imaginária. A insônia é constituída pela consciência de que ‘isso’ jamais cessará, ou seja, de que não há nenhum meio para se retirar da vigília à qual se está preso. Vigília sem nenhum objetivo.... No momento em que se está preso a ela perdeu-se toda a noção do seu ponto de partida ou do seu ponto de chegada. O presente unido ao passado é inteiramente herança deste passado; ele não renova nada. Trata-se sempre do mesmo presente ou do mesmo passado que dura. Uma recordação seria já uma libertação em relação a esse passado. O tempo, aqui, não parte de nenhum lado, nada se distancia nem se esfuma. Somente os ruídos exteriores que podem marcar a insônia, introduzem começo nesta situação sem começos nem fim, nesta imortalidade à qual não se pode fugir, à semelhança do ‘há’, da existência impessoal da qual temos vindo a falar.... Caracterizaremos precisamente o ‘há’ e o modo que o existir tem de se afirmar na sua própria aniquilação através de uma vigília sem recurso possível ao sono. Vigília sem refúgio de inconsciência, sem impossibilidade de se retirar para o sono como um domínio privado” (LEVINAS, 2005, p. 163).

<sup>21</sup> “Fadiga do sono - tédio. O tempo do tédio é um tempo que não presumimos de sua retirada no <passado?> da fadiga. Tempo sem atividade. Daí o vazio do tédio. De volta ao tempo do ‘há’. Mas então atividade e não posição que faz o presente? ... Resposta à pergunta anterior, o ato na posição. Mas não é a posição que é entendida por ato - é o ato que é deduzido da posição - e do presente” (LEVINAS, 2009, *Carnet 2*, p. 71).

abordadas em *Da existência ao existente* e em *O tempo e o Outro*, em outra passagem que associa tédio, fadiga de ser e o tempo, hipóstase-posição.

Os escritos do cativo parecem denotar de fato o aprofundamento do pensar filosófico próprio de Levinas, onde se pode observar seus planos para o futuro<sup>22</sup>, ou ainda, suas dúvidas, como na questão que ele se coloca se deve partir do Daisen ou do Judaísmo, questão que sua própria obra responde: o pensamento heideggeriano foi, durante e em vários textos, apropriado, revisado, esmiuçado e criticado; o judaísmo parece sempre ter sido um pano de fundo sempre retroalimentado, presença irrefutável. O plano sob o ponto de vista filosófico foi de pronto iniciado ainda no cativo, com os primeiros escritos de *Da existência ao existente*.

Segundo o próprio Levinas, *Da existência ao existente* tem um caráter preparatório e trata de temas de uma pesquisa maior antecipando desenvolvimentos posteriores. Ele afirma (LEVINAS, 1998, p. 9) que tais pesquisas foram iniciadas antes da guerra e prosseguiram durante o cativo. A preocupação com o ser e com o homem, o ente, que já aparecia em *Da evasão*<sup>23</sup>, obra anterior à Guerra, se reafirma neste texto. Nos textos desse período Levinas dedica-se a investigar a questão do ser e do sujeito e a questionar esse gesto histórico pelo qual o sujeito assume o ser, gesto que é entendido por Levinas como um desastre ontológico: a perda forçada da subjetividade, de não-ser no mundo, exposto à luz sem possibilidade de escapar.

Mas é em *Da existência ao existente* que Levinas formaliza a noção de “há”, realização da imersão ontológica absoluta, a existência absoluta pela qual o objeto e o sujeito são indiferenciados. “O há transcende tanto a exterioridade como a

---

<sup>22</sup> Quando ele descreve seu trabalho a fazer no plano filosófico (o ser e o nada, o tempo, Rosenzweig, Rosenberg) e no plano literário (triste opulência, a irrealidade do amor e Proust), no Caderno 2. (LEVINAS, 2009, p. 74-75).

<sup>23</sup> O primeiro ensaio temático de Levinas, “De l'évasion”, foi publicado em 1935. Nele se pode reconhecer a questão central de sua obra posterior: é possível transcender, no pensamento, o horizonte do Ser? Embora a questão não tenha sido expressa de forma polêmica, este ensaio foi uma primeira tentativa de Levinas de se livrar da “ontologia” de Heidegger. Levinas mostra um sentimento de inquietação que perturba sua admiração pelo pensamento de Heidegger. Neste texto Levinas tematiza a questão do ser nas formas existenciais de confinamento. O ser é experimentado na forma de horror, da aversão pelo ser e da incapacidade de emergir dele. Qualquer tentativa de libertar-se do ser é marcada pelo fracasso. O ser em si é esvaziado de toda possibilidade do nada, de tal maneira que o ser não encerra em si nenhuma escapatória, mesmo em sua negação. Este texto prenuncia a noção fundamental do pensamento levinasiano, o “há”.



interioridade, cuja distinção ele nem mesmo torna possível. A corrente anônima do ser invade, submerge qualquer sujeito, pessoa ou coisa” (LEVINAS, 1998, p. 67-68). É ser em geral na pureza do seu nada, impessoal e anônimo, porque consumiu em si todas as subjetividades. “Há” preenchido pela escuridão, um espaço cheio de nada.

O “há”, noção mais resistente no pensamento de Levinas, é como uma negação absoluta, que nega todo existente, inclusive o existente que é o pensamento que realiza a própria negação. Mas negação que não poderia pôr fim à cena sempre aberta do ser, no sentido de ser anônimo, de ser sem entes ou sem seres, burburinho, há impessoal<sup>24</sup>. Levinas diz: “O há ..., remonta a uma dessas estranhas obsessões que se guarda da infância e que reaparecem nas insônias quando o silêncio ressoa e o vazio permanece pleno” (LEVINAS, 1998, p. 11). O fluxo anônimo de ser, o “há”, Levinas já o apresenta no *Caderno I*, como nascimento e relacionado à preguiça na seguinte passagem:

A entrada no mundo é a entrada no ser - neste fato do há - nascimento - nascimento de todos os momentos. Recomeço no tempo. Interpretação da criação contínua. Nascimento - na preguiça de ser. Preguiça de ser não é a “dor” de viver como doçura - a preguiça do “desânimo?” da própria vida. (LEVINAS, 2009, p. 60)

Em outra passagem se pode ver outra forma de apresentar o “há”: “Observe as repetições que definem o ritmo e não o conteúdo. Mas essa situação é feita apenas de ritmo. {O “há”}” (LEVINAS, 2009, p.67). E ainda a apresentação do “há” na teoria da noite: “A ligação entre minha teoria do esforço - a realização do presente - e minha teoria da noite - o fato anônimo do “há” - em minha teoria do corpo” (LEVINAS, 2009, p.67). Levinas esclarece essa teoria da noite em *Da existência*

---

<sup>24</sup> Levinas afirma em mais de uma oportunidade que o “há” não é equivalente ao “es giebt” de Heidegger, nem sua tradução, nem a transposição de suas conotações de abundância e de generosidade. Em *Da existência ao existente* se vê também que o “há” não tem nada em comum com a experiência da angústia heideggeriana: “Horror de ser, horror oposto à angústia do nada; medo de ser, e de modo algum medo do ser; ser vítima, ser entregue a algo que não é um ‘algo’” (p. 18). Não é o medo da morte, mas o medo da condenação à existência perpétua, de amanhã ter que viver de novo. “... amanhã, contido no infinito de hoje. Horror da imortalidade, perpetuidade do drama da existência, necessidade de suportar o fardo para sempre” (p. 73). Consequentemente, o medo gerado pelo “há” não é a meditação da angústia, pois destrói a própria consciência, embora os dois sejam marcados pela perda de significado e pela indeterminação do mundo.

*ao existente*, como uma escuridão, onde as formas das coisas se dissolvem, que não é um objeto nem a qualidade de um objeto, mas invade com uma presença. Uma noite à qual estamos presos e onde não nos ocupamos com nada, que não é o puro nada: apenas não existe mais isso, nem aquilo, não há “algo”. Uma ausência universal que é uma presença absolutamente inevitável, absoluta, que não é o contraponto dialético da ausência, apreendida por um pensamento: ela está imediatamente lá. Um silêncio sem discurso, mas cuja voz é ouvida e assusta. “Há” apenas, não importa o que, “há” que não se pode substantivar (LEVINAS, 1998, p.68).

Levinas apresenta o “há” a partir de uma fenomenologia da preguiça, do cansaço, do esforço, e de determinados traços marcados pelo caráter desértico, obsedante e horrível de ser. A descrição que ele faz do “há” enfatiza, sobretudo, sua desumana neutralidade, que seria superada pela hipóstase onde o ser, mais forte do que a negação (o há), se submete aos seres: é a existência que se submete ao existente. A hipóstase é posição na participação no ser, duas noções que também vão acompanhar o pensamento de Levinas em textos posteriores – posição e participação. Mas a hipóstase não adquire o sentido propriamente humano no mundo nem no pensamento dos existentes, onde o egoísmo da preocupação de si mesmo torna-se indiferença e equilíbrio anônimo e instável de forças. “Indiferença” que se mantém no egoísmo de uma salvação procurada além do mundo, sem se preocupar com os outros.

A hipóstase é, portanto, o processo pelo qual o existente assume a existência, mas não se resume a uma operação formal onde primeiro se tem o existente e depois a conquista da existência. Existe aí uma dualidade paradoxal entre existência e existente pois não há como assumir algo se não se existe anteriormente. Levinas “resolve” isso através da inversão da voz ativa-passiva<sup>25</sup> que exprime a conquista

---

<sup>25</sup> O sentido que Levinas dá à hipóstase parece vir da lógica, onde a hipóstase, como abstração subjetiva, é uma operação que transforma um predicado em uma relação: a relação é criada entre o termo original e um novo termo que representa a propriedade expressa pelo predicado original – inversão da voz ativa-passiva. Uma face do procedimento hiperbólico ou enfático?

da existência pelo existente na dualidade e nos instantes<sup>26</sup> em que a existência adere ao existente.

A hipóstase é o começar de verdade, é começar possuindo-se inalienavelmente, sem poder voltar atrás, sem retorno ao “há” – é existir. Existir comporta uma relação pela qual o existente faz um contrato com a existência, é dualidade: o eu, então, já possui um si-mesmo, no qual ele se reflete, mas principalmente com o qual se relaciona como um parceiro ou companheiro em uma relação de intimidade. A existência assombra e é assombrada por essa relação do eu com o si-mesmo. É aí que a preguiça funciona como recusa: recusa de empreender, de possuir, de se ocupar – uma “preguiça radical e trágica de existir” (LEVINAS, 1998, p. 29)<sup>27</sup>.

Este existente existe: sua essência, seu modo de ser, é sair de si mesmo. Mas, além de, e como condição para, o movimento dentro dele pelo qual ele se projeta ou se transcende, há um movimento pelo qual ele contrai a existência como sua, torna-se um existente. Ele se posiciona, toma uma posição, rompe com a continuidade da existência, começa. Antes do movimento de existir, há no existente um movimento constitutivo de insistência – antes de seu projeto está sua posição.

A posição no ser, de saída do “há” pela hipóstase, se dá, para Levinas, pela dialética do instante do esforço – entre o que liberta e o que prende. O cansaço ocorre imediatamente à preguiça, é a resistência àquilo que prende. O esforço se lança a partir do cansaço e para ele retorna. O esforço condena ao cansaço e ao sofrimento porque ele assume o instante como um presente de sujeição inevitável. A condenação ao presente do instante produz assim, o sofrimento do esforço, o

---

<sup>26</sup> Os instantes dos quais Levinas fala são exatamente as formas concretas da aderência do existente à existência, onde já se esboça a separação do existente. O homem está sempre em condição de tomar atitudes em relação a sua existência, é o que Levinas chama de “*nascimento perpétuo*”. Ato e posição.... Os instantes são fenômenos anteriores à reflexão – cansaço, preguiça – são posições para com a existência, que opõem uma recusa impotente à existência. Uma recusa que não pode ser interpretada como recusa teórica, mas como um recuo em relação à existência, que produz sua existência. (LEVINAS, 1998, p. 24)

<sup>27</sup> Segundo Levinas, o essencial da preguiça é seu lugar antes do começo do ato, de alguma maneira sua orientação para o futuro. Ela é uma abstenção do futuro, é cansaço do futuro e um presente de cansaço. É dessa maneira que a preguiça e o cansaço se tornam instantes essenciais.

cansaço. A consciência é acontecimento que se constitui pelo distanciamento do ser em relação a si mesmo no cansaço<sup>28</sup>.

A existência do existente é essencialmente ato, no sentido de atividade da inatividade, ato do sujeito de se colocar sobre seus pés: é hipóstase, é o surgimento de um existente. Agindo, o existente assume um presente que é a aparição de um sujeito, no anônimo da existência, que está em luta contra essa existência, que está em relação a ela, e que a assume. O ato é esse assumir a existência, é essencialmente sujeição e servidão, em uma dialética pela qual o existente surge na existência e inaugura a diferença que – revertendo a dominação do ser sobre o ente – torna possível o ente, a própria subjetividade: “a primeira manifestação ou a própria constituição do existente, de um *alguém* que é” (LEVINAS, 1998, p. 36-37)<sup>29</sup>.

Por estar no mundo, a consciência já deve estar além do ser puro, já deve ser um eu, um existente. Mas este existente, a subjetividade, ainda não é liberdade. De fato, para Levinas, a luz do mundo e a intenção, o desejo pelo mundo, não são a manifestação da liberdade, mas é possível ver nessas posturas da consciência o retorno do “há”. “O ‘eu’ recua em relação a seu objeto e em relação a si mesmo, mas essa libertação do eu para consigo mesmo parece uma tarefa infinita”<sup>30</sup> – como uma insistência. A consciência permite, no jogo da luz e do inconsciente, o anonimato e a dialética do esforço, a mobilidade e o progresso dentro do ser – a existência. O existente, emerge dela para se abandonar novamente, mas sem conseguir ultrapassá-la – é egoísmo e fruição.

Para Levinas existe uma preocupação de si que é anterior e explica a insistência na fuga da existência: a própria existência é um fardo, um encargo para

---

<sup>28</sup> A tensão do esforço é essa dualidade entre o impulso de libertação e o cansaço, o cansar-se de ser. O esforço é um acontecimento que, por um lado, visa pôr fim ao que aprisiona, por outro lado, o cansaço marca um atraso sobre si e sobre o presente. É partindo do instante do esforço e de sua dialética interna que Levinas expõe a noção de atividade e seu papel na existência humana (LEVINAS, 1998, p. 32).

<sup>29</sup> A subjetividade e, portanto, um mundo, emerge da existência indiferenciada do “há”. A volta ao eu de uma consciência é o resultado do domínio do existente sobre a existência. “Ser consciência é ser arrancado ao há, uma vez que a existência de uma consciência constitui uma subjetividade, uma vez que ela é sujeito da existência, ou seja, numa certa medida, senhora do ser, já um nome no anonimato da noite” (LEVINAS, 1998, p. 70).

<sup>30</sup> “A liberdade do conhecimento e da intenção é negativa. É não envolvimento”. E ainda: “Mas essa liberdade não me arranca do definitivo da minha existência, do fato de eu estar para sempre comigo mesmo. E esse definitivo é a solidão.... No universo compreendido, eu estou sozinho, ou seja, trancado em uma existência definitivamente uma”. (LEVINAS, 1998, p. 101).

o si mesmo, que fica sobrecarregado pelo excesso, pela plenitude, pelo definitivo da existência contraída. O existente foge, não da ameaça do nada, mas do peso que sua existência é para si mesma. A fuga de si mesmo e o movimento para a exterioridade resultam do fardo que o existente representa para si.

O existente então não é capaz de se libertar, sujeito irremediavelmente a uma dialética de comprometimento e liberação que sempre confirma o fracasso da liberação e a vitória do ser. O que poderia romper essa “posição” do sujeito no ser deveria vir de fora para Levinas – são necessários tanto o tempo quanto outrem – alteridade e transcendência. Em *Da existência ao existente*, a questão de outrem permanece periférica, aparece como o meio de uma emancipação do existente em relação à existência e permanece fortemente dependente da questão do tempo. O outro aparece como acontecimento e transcendência que se absolve da relação, se apresentando como meio de abrir o existente à temporalidade. Esta abertura, a salvação do existente, só viria de um absoluto imprevisível e incontrolável: o tempo e o rosto<sup>31</sup> de outrem.

A série de quatro conferências de Levinas denominadas como *O tempo e o outro*<sup>32</sup>, configuram uma reflexão sobre o nascimento do sujeito e sobre a relação solitária que ele mantém com sua existência, assim como sobre as possibilidades que lhe permitem superar o encadeamento irremissível a si mesmo, ao qual se reduz a solidão constitutiva do existente humano. Apesar do seu caráter ainda parcialmente experimental, *O tempo e o outro* já expressava as ideias centrais da obra posterior de Levinas, mas é sobretudo um texto sobre a possibilidade do encontro com uma alteridade radical e da presença de um verdadeiro pluralismo no ser, de algo verdadeiramente outro que não se reduza ao sujeito. Neste texto, o tempo é o pano de fundo de pura imprevisibilidade, puro porvir, enfim, pura

---

<sup>31</sup> Levinas apresenta a noção de rosto em *Totalidade e infinito* da seguinte forma: “A maneira como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamos-lhe, de fato, rosto. Essa maneira não consiste em aparecer como um tema sob meu olhar, para se apresentar como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói a todo momento e transborda a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida de seu ideatum, a ideia adequada. Ele (o rosto) não se manifesta por essas qualidades, mas καθ’ αὐτό (em si). Ele (o rosto) se exprime”. (LEVINAS, 2013, p. 39).

<sup>32</sup> São conferências realizadas a convite de Jean Wahl, professor de filosofia da Sorbonne e diretor do Collège Philosophique, proferidas no ano letivo de 1946-47, assim contemporâneas da conclusão de *Da existência ao existente*.

impossibilidade para o sujeito de exercer o seu poder para além do presente do seu existir. O outro e o tempo – o tempo é sempre o que chega e o outro é tempo porque vem de outro tempo – traz o desconhecido.

*O tempo e o outro* coloca o tempo não como horizonte ontológico do ser do ente, mas como modo do para além do ser, como relação do “pensamento” com o outro e como relação com o absolutamente outro, com o transcendente, com o infinito. Relação que não está estruturada como conhecimento, ou seja, como intencionalidade – a intencionalidade já compreenderia a re-presentação e conseqüentemente reconduziria o outro à presença e à *co-presença* (LEVINAS, 2005, p. 157). O tempo significa aí, pelo contrário, na sua *dia-cronia*, uma relação que não compromete a alteridade do outro, assegurando a sua não-indiferença em relação ao pensamento: o outro é o centro, e o tempo determina as relações entre o outro e o eu.

O confronto com a prova limite da morte leva Levinas a considerar o tempo como um *espaço social*. A vida na Terra não se opõe à vida no para-além e nem a eternidade é o fim dos tempos do Um no do Outro. Início e fim, totalidade e infinito, abrem o sujeito para uma terceira noção, a de uma exterioridade que surge da interioridade. O tempo não é uma fração de momentos, mas a suspensão do instante. Uma brecha é estabelecida no mistério da morte e permite que o infinito surja no presente.

Em dois textos posteriores, *A ontologia é fundamental?*, de 1951, e *O eu e a totalidade*, de 1954, Levinas abre de forma mais contundente sua crítica à tradição filosófica, denuncia a violência da ontologia<sup>33</sup> e da totalidade, e traz a alteridade para a cena. No primeiro texto (LEVINAS, 2010a, p. 21-32), Levinas se contrapõe a Heidegger, afirmando que o esquecimento não foi o do Ser, mas o do outro. A causa deste esquecimento seria o pensamento totalizante da ontologia. Por isso, sua proposta filosófica é mostrar a ética como ponto de partida para a filosofia, a ética como filosofia primeira, ressaltando que a totalidade aniquila a alteridade do outro. Na relação ontológica há uma tentativa de compreender, de capturar, de abarcar o ente. No entanto, para Levinas, esta tentativa é fadada ao fracasso diante de outrem.

---

<sup>33</sup> É preciso lembrar aqui que Levinas chama de ontologia todo o pensamento filosófico ocidental.

A totalidade ontológica se depara com um ser que não se manifesta enquanto fenômeno, sendo assim, o outro não pode ser absorvido, totalizado e representado pelo mesmo.

No segundo texto, *O eu e a totalidade* (LEVINAS, 2010d, p. 33-61), Levinas afirma que o eu vive subsumido em uma totalidade que exige que um ser livre possa dominar outro ser livre. Uma totalidade que só pode se constituir pela injustiça e que “a injustiça pela qual o eu vive numa totalidade é sempre econômica”. Uma economia não ética que pode corromper a interioridade e tem sua origem no “anonimato do dinheiro” que é puro poder de objetificação e universalização, que destrói a identidade e apaga o outro. A submissão de tudo e de todos às forças impessoais da totalidade é a forma cruel do imperialismo ontológico. A ontologia do ser, por isso, só permite construir uma economia do interessamento: expansão ilimitada, o ser sem limites, voltado apenas para sua própria conservação que apaga e destrói a alteridade.

Essa relação econômica com o mundo é o que Levinas chama totalização que tem o eu como centro do mundo que, por sua vez, está lá para ele, à sua disposição. Essa expansão ilimitada do mundo do eu se mostra como a negação do outro, permitindo ao eu se perceber como pura autonomia. Fora do face a face, da relação com outrem, impõe-se a despersonalização do eu e o apagamento da alteridade. Só um ser transcendente fora do sistema pode escapar à totalidade. O outro, ao mesmo tempo que me afirma, me impede também de negá-lo. Sendo um comando moral, ele afirma a identidade dos dois interlocutores, sem submetê-los um ao outro, mas um exercendo sobre o outro um comando. Aí, “nós” não é plural de eu, diz Levinas.

No pensamento de Levinas, para além das críticas ao pensamento da tradição, a subjetividade é construída contra as principais representações fenomenológicas dessa ideia – a da profundidade sujeito-objeto e a da diferença ontológica. A subjetividade é construída a partir da ideia de proximidade, na relação com o absolutamente outro.

## 2.2

### O sujeito no mundo e o outro: o sujeito que acolhe

É propriamente em *Totalidade e infinito* (LEVINAS, 2013) que Levinas apresenta e sistematiza sua metafísica e a ética como filosofia primeira. Aprofunda aí suas críticas à tradição filosófica ocidental e descreve noções importantes como as de interioridade, separação, ideia do infinito, transcendência, desejo, totalidade, proximidade, subjetividade, alteridade, entre outras. As críticas à tradição filosófica, que ele já apontava nos textos *A ontologia é fundamental?* e *O eu e a totalidade*, são sistematizadas em *Totalidade e infinito*, onde Levinas aponta a *decadência* do ser na tradição filosófica da unidade, de Parmênides a Hegel, contextos em que a separação e a interioridade são irracionais. Para ele, é exatamente a unidade que elimina a separação o que constitui um impedimento à interioridade – esse é um pressuposto importante no pensamento de Levinas, assim como o do papel de outrem na justificação da subjetividade.

Em *Totalidade e infinito*, Levinas já não parte mais da hipóstase para dizer do nascimento do sujeito, mas do sujeito no mundo e da ruptura da totalidade, para engendrar o sujeito ético e acolhedor. Ele apresenta a subjetividade a partir da *escatologia*, fundada na ideia do Infinito:

Este livro, portanto, se apresenta como uma defesa da subjetividade, mas não a apreenderá no nível de seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem em sua angústia ante a morte, mas como fundada na ideia do infinito. (LEVINAS, 2013, p. 12)

A ênfase é colocada nas condições de acesso a uma ética que está enraizada na relação com outrem. Ou seja, parece que, a partir daí a ênfase é colocada no *acontecimento* que se produz na relação com outrem, a ética. Não se trata de acessar o conhecimento de como uma ação justa se dá, mas do acesso direto à própria ética, ao bem em si, à ação justa em si. Ação justa que não é fruto de uma reflexão, mas se dá como resposta a um apelo. Parece então que se trata de questionar o próprio modo de determinar uma ética, que para Levinas é o acontecimento que se produz no *face a face* com o outro. Mas qual eu e qual outro?



O *eu* no mundo é o idêntico, mesmo em suas alterações que são produzidas pelo mundo. Ele representa suas alterações para si, ele pensa e, ao se dar conta deste pensar, é em si um outro. O *eu* é aquele que permanece absolutamente no ponto de partida na relação com o mundo. Ser *eu* é possuir a identidade como conteúdo, *eu* no mundo que não se mantém sempre o mesmo, mas seu existir consiste em identificar-se, em reencontrar sua identidade através de tudo o que lhe acontece. Ele é a identidade por excelência. Essa identificação, é a identificação do *mesmo* no *eu*, que se produz a partir da relação concreta entre um *eu* e o mundo que o modifica: o *eu* no mundo é o *mesmo*<sup>34</sup>. Assim, vê-se que o *eu* que repele o *si*, vivido como repugnância, o *eu* que rejeita o *si*, vivido como tédio, são modos da consciência de *si* e repousam na identidade inquebrável do *eu* e do *si*. A alteridade do *eu*, que se toma por *outro* é apenas o jogo do *mesmo*: a negação do *eu* pelo *si* é precisamente um dos modos de identificação do *eu* (LEVINAS, 2013, p. 22-23). Ou seja, o *eu*, como *outro*, não é um *outro*, pois a diferença não é uma diferença.

Essa identificação do *mesmo* no *eu*, se produz a partir da relação concreta entre um *eu* e um mundo – estranho e hostil – que altera o *eu*. Esta relação, onde o *eu* se revela como o *mesmo*<sup>35</sup>, ocorre como uma permanência no mundo. No mundo o *eu* está em sua casa porque o mundo se oferece ou se recusa à posse: o *eu* contra o outro do mundo existe em sua casa, habita como a maneira de se manter. A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a alteridade daquilo que só é *outro* à primeira vista e *outro* em relação ao *eu*, é a maneira de ser do *mesmo*. A alteridade do *eu* e do mundo habitado é apenas formal, pois, como o mundo não é absolutamente *outro*, ele está sob os poderes do *eu*: desejo das coisas do mundo,

---

<sup>34</sup> O mesmo por excelência é o eu que conhece, diz Levinas: “Quando o Outro entra no horizonte do conhecimento, já renuncia à alteridade. O eterno retorno do idealismo não resulta de uma preferência caprichosa pela teoria do conhecimento por parte dos filósofos. Baseia-se em razões sólidas que fundam o privilégio do Mesmo em comparação com o Outro”, e, redundam em violência e dominação, universalização, racionalização, no idealismo. (LEVINAS, 1996b, p. 12). Tradução livre.

<sup>35</sup> O *mesmo* parece, dessa forma, claramente ligado ao sujeito tradicional, o eu ou a consciência da filosofia moderna: um sujeito para o qual a totalidade dos seres se estende como um universo panorâmico. A categoria da totalidade resume a maneira como o eu habita o mundo - sua economia mundana.

desejo de satisfação de necessidades – não há alteridade absoluta, não é *desejo metafísico*<sup>36</sup>.

Levinas apresenta uma via de acesso ao *outro*, que não é típica no pensamento filosófico, através da ideia do Infinito<sup>37</sup>, a partir da qual nasce o *desejo metafísico*, que é sua manifestação. Esse *desejo* leva ao acesso ao *outro*, que não se dá pelo conhecimento, como geralmente é entendido nas teorias do conhecimento. O *desejo metafísico* do qual Levinas fala é uma forma de descrever a relação de transcendência com o absolutamente *outro*, a partir do desejo pelo Infinito. No *desejo metafísico*, tudo se dá a partir do *outro* e não do sujeito:

É o Desejo que mede a infinitude do infinito, porque é medida pela própria impossibilidade de medida. O excesso medido pelo Desejo é o rosto. Mas por isso também encontramos a distinção entre Desejo e necessidade. O Desejo é uma aspiração que o Desejável anima; nasce a partir do seu “objeto”, é revelação. Enquanto a necessidade é um vazio da Alma, parte do sujeito. (LEVINAS, 2013, p. 50)

No *desejo* a ruptura da totalidade. Levinas ressalta pelo menos duas condições para tal ruptura: a relação com o absolutamente *outro* como relação com a ideia do infinito, como transcendência, como relação com a alteridade absoluta<sup>38</sup>; e a interioridade, adquirida pela fruição das coisas do mundo, onde o sujeito, de certa forma, já está “acima do ser”<sup>39</sup>. Mas adverte que as incertezas do futuro perturbam

<sup>36</sup> Levinas nomeia esse Desejo metafísico no primeiro capítulo de Totalidade e Infinito. O que está na origem do acesso ao outro não é inicialmente uma vontade da busca, não se trata de buscar um conceito que permitiria o conhecimento do outro. Também não é uma necessidade, é um desejo que não é consequência de uma falta, de uma necessidade. Ao contrário, esse desejo só é totalmente expresso quando não há falta para contrariá-lo.

<sup>37</sup> Ele se refere à terceira Meditação Metafísica de Descartes para uma análise formal da relação que simultaneamente une e separa o infinito e o eu, cuja consciência originalmente contém “a ideia do infinito” e, portanto, pensa mais do que pode sondar. A abordagem mais concreta do próprio Levinas é dada por meio de uma fenomenologia dos modos pelos quais o outro humano se revela. O outro está associado ao Infinito, que lhe atribui o caráter de inatingível ou incompreensível. E apesar disso, o outro parece ser, em primeiro lugar, o outro ser humano.

<sup>38</sup> Ele diz: “A ruptura da totalidade não é uma operação do pensamento, obtida pela simples distinção entre termos que se apelam ou, pelo menos, que se alinham. O vazio que a rompe, só pode ser mantido contra um pensamento, totalizador e sinóptico fatalmente, apenas se o pensamento se encontrar diante de um Outro, refratário à categoria. Em vez de constituir com ele, como com um objeto, um todo, o pensamento consiste em falar. Propomos chamar de religião o vínculo estabelecido entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade” (LEVINAS, 2013, p. 27).

<sup>39</sup> E diz: “A ruptura da totalidade que é realizada pela fruição da solidão – ou pela solidão da fruição – é radical. Quando a presença crítica de Outrem desafia esse egoísmo, ela não destrói a solidão. A solidão será reconhecida na preocupação com o saber que se formula como um problema de

a fruição, lembrando ao sujeito que sua independência na fruição envolve a dependência, e assim não estabelece a subjetividade absoluta, o *eu* precisa do mundo. A liberdade da fruição é, portanto, experimentada como instável e limitada.

A interioridade que a fruição abre não se incorpora ao sujeito dotado de vida consciente, como uma de suas propriedades psicológicas. A interioridade da fruição é a separação em si mesma, o modo pelo qual um evento como a separação<sup>40</sup> pode ocorrer na economia do ser. A instabilidade da interioridade assim realizada se traduz em uma ambiguidade necessária ao salto para a subjetividade absoluta: “A interioridade deve, a um tempo, ser fechada ou aberta. Assim se descreve certamente a possibilidade de se desgrudar da condição animal” (LEVINAS, 2013, p. 141-142).

A alteridade levinasiana se apresenta como o *outro metafísico*, alteridade que não é formal, que não é o inverso da identidade, nem se constitui em uma resistência ao mesmo. Em boa parte de *Totalidade e infinito*, como dito, Levinas se dedica à crítica da filosofia ocidental, e principalmente com relação ao estatuto do outro homem na relação de conhecimento, na busca da verdade e, dessa forma, sob o imperialismo do *mesmo*. Com o outro homem é sempre diferente para Levinas: “O absolutamente Outro é Outrem” (LEVINAS, 2013, p. 25). Esta afirmação parece denotar que *outrem* é a expressão mais elevada do *outro*, e ainda que *outrem* é o *outro encontrado*. Ou seja, é em *outrem* que o *outro* se apresenta em sua forma mais elevada.

Não fica evidente que o *outro* seja uma pessoa, mas Levinas fala de *outrem* como sendo a manifestação mais elevada do *outro*. Porém, *outrem*, enquanto *outro* como pessoa, não é suficiente para dizer “todo” o *outro*, particularmente o *absolutamente outro*. Ao contrário, é o *absolutamente outro* que fala mais sobre o *outro*, porque o *absolutamente outro* está infinitamente distante do alcance do *eu*, como o Infinito, e não pode ser absorvido por ele, pois, se fosse, não seria mais

---

origem (inconcebível em uma totalidade), para o qual a noção de causalidade não pode fornecer uma solução, pois é, precisamente, de um si-mesmo, de um ser absolutamente isolado cuja causalidade comprometeria o isolamento, restaurando-o a uma série” (LEVINAS, 2013, p. 109-110).

<sup>40</sup> Levinas se refere à separação da qual nascem o *mesmo* e o *outro*. Também aponta um processo oposto que destrói o *outro* e, ao mesmo tempo, o *mesmo*, chamado de integração, absorção, abrangência, enfim, totalização.

*absolutamente outro*. Talvez se possa dizer que o *outro* seja algo como o sujeito do *outro*, mas Levinas propõe pensar o *outro* sem pressupor que ele é alguém ou alguma coisa, sem pressupor sequer que ele é... Levinas não parece se interessar pelo *conceito do outro*...

Em *Transcendência e altura* (LEVINAS, 1996b, p. 11-31)<sup>41</sup>, ele fala sobre a possibilidade do acolhimento ao *outro*, onde o *outro* não se dá como um tema e coloca em questão o *eu* em seu egoísmo. Levinas se pergunta aí, se o questionamento não ocorre exatamente quando o *outro* é *absolutamente outro*, e curiosamente se refere a “um outro humano”. Ele diz:

Pode o Mesmo acolher o Outro, não se dando o Outro como tema (isto é, como ser), mas o colocando em questão? Este questionamento não ocorre precisamente quando o Outro nada tem em comum comigo, quando o Outro é totalmente outro, isto é, um Outro humano? Quando, pela nudez e miséria de seus olhos indefesos, ele proíbe o assassinato e paralisa minha liberdade impetuosa? (LEVINAS, 1996b, p. 16)

O que ele diz então é que não se trata de uma consciência que coloca em questão, mas se trata de colocar a consciência em questão – um movimento orientado de um modo totalmente diferente do domínio da consciência e que a cada instante desmancha as pretensões do *eu*. O questionamento de si é precisamente uma acolhida ao *absolutamente outro*. E volta a se referir ao *absolutamente outro* como o *outro humano*, Levinas diz:

A epifania do Absolutamente Outro é um rosto pelo qual o Outro me desafia e comanda pela sua nudez, pela sua miséria. Ele me desafia por sua humildade e por sua altura. Ele vê, mas permanece invisível, absolvendo-se assim da relação em que entra e permanecendo absoluto. O absolutamente Outro é o Outro humano. E o questionamento do Mesmo pelo Outro é uma convocação para responder. O eu não está simplesmente consciente dessa necessidade de responder, como se se

---

<sup>41</sup> Transcendência e altura é um texto de 1962, em que Levinas resume as principais linhas de argumentação de Totalidade e infinito de uma perspectiva epistemológica e discute com membros da Société française de philosophie alguns dos problemas que esses argumentos levantam. As respostas que Levinas dá aos questionamentos na discussão e na correspondência são bastante esclarecedoras.

tratasse de uma obrigação ou de um dever sobre o qual uma decisão pudesse ser tomada; ao contrário, o eu é, por sua própria posição, responsável por completo. (LEVINAS, 1996b, p. 17)

O *outro* é aquele que não faz número, que não está em uma coletividade de iguais, que não se liga ao *mesmo* na unidade do conceito. O *outro* é então o estrangeiro – estranho – que perturba o “em sua casa” e que é livre do domínio do *mesmo* que não pode exercer seus poderes sobre ele. Disso resulta uma relação com o *outro* de uma forma bem distinta da relação de conhecimento: uma relação com a alteridade que não pode ser analisada como intencional. É um movimento provocado pela alteridade, é um movimento afetado pela afetividade, é experiência, transcendência ou existência. Levinas encontrou uma relação com a alteridade que não poderia ser analisada como intencional, ou existencial no sentido de Heidegger, em duas áreas: a fala e o erotismo.

A linguagem, a fala, não pressupõe apenas um mundo de objetos que ela articula, também pressupõe o *outro* a quem se dirige. Ele diz: a relação entre o *mesmo* e o *outro* é linguagem<sup>42</sup>. Uma relação em que os termos não são limítrofes de modo que o *outro*, apesar da relação com o *mesmo*, permanece transcendente ao *mesmo*: “A relação do Mesmo e do Outro, ou a metafísica, é originalmente representada como discurso, onde o Mesmo, captado em sua ipseidade de ‘eu’, de ente particular único e autóctone, sai de si mesmo” (LEVINAS, 2013, p. 26).

Mas transcendência e separação são “movimentos” que não se situam em um mesmo plano e é, também por isso, que o *outro* permanece transcendente na relação. Assim como a interioridade da fruição não é deduzida da relação transcendente, esta relação não é deduzida do ser separado, como antítese dialética, para corresponder à subjetividade – o infinito não suscita o finito por oposição, ele o suscita pelo *desejo*. A relação com o transcendente, a relação metafísica, designa

---

<sup>42</sup> Levinas levanta este papel da linguagem dentro do contexto de uma crítica à forma de conceber a linguagem como função reveladora da relação de conhecimento sujeito-objeto, onde o eu único do pensador desaparece. Algo que se revela incoerente e irracional: a função da linguagem dessa forma equivaleria a suprimir "o outro" colocando-o de acordo com o *mesmo*, além de “apagar” o *eu* que pensa. Para Levinas, no entanto, a linguagem em sua função de expressão, mantém precisamente o *outro* a quem é dirigida, que ela interpela ou invoca. A linguagem certamente não consiste em invocar o *outro* como ser representado e pensado.

uma relação com uma realidade infinitamente distante da realidade do *eu*, sem que essa distância destrua a relação e sem que essa relação destrua a distância, como aconteceria com as relações interiores ao *mesmo*. E, ao mesmo tempo, sem que essa relação se torne uma implantação no *outro* e confusão com ele, sem que a relação fragilize a própria identidade do *mesmo*.

A linguagem pela qual um ser existe para o *outro* é a única possibilidade desse ser existir a partir de uma existência que é mais do que sua interioridade, sua existência interior: “Entre a subjetividade trancada em sua interioridade e a subjetividade mal compreendida na história, há a assistência da subjetividade que fala” (LEVINAS, 2013, p. 177). É pela revelação do *outro* que a linguagem estabelece uma relação irreduzível à relação sujeito-objeto, é somente nesta revelação que a linguagem, como sistema de signos, pode se constituir. O *outro* interpelado não é representado, não é um dado, não é um indivíduo particular, já oferecido à generalização.

Outra inversão importante no pensamento de Levinas: a linguagem não supõe de antemão a universalidade e generalidade, é a linguagem que torna possíveis a universalidade e a generalidade, uma vez que ela já supõe interlocutores, ou seja, já supõe pluralidade. No contexto da relação com *outrem* na linguagem, quando *outrem* ainda está no mundo das coisas possuídas, já se instaura, pela linguagem, a comunidade e a universalidade: a linguagem é universal porque é a própria passagem do individual ao geral, porque oferece coisas a *outrem*. “Falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns. Mas a linguagem não se refere à generalidade dos conceitos, ela lança as bases de uma posse comum” (LEVINAS, 2013, p. 65). A linguagem abole a propriedade inalienável da fruição. *Em Liberdade de falar* (LEVINAS, 2010c), um texto de 1957, Levinas exalta a linguagem:

A única palavra verossímil é aquela que pode sair do seu eterno confronto e voltar aos lábios humanos que a falam, para voar de homem em homem e julgar a história, em vez de permanecer um sintoma, um efeito ou um ardil. Esta é a palavra de um discurso que começa absolutamente na pessoa que o possui e se dirige para outro absolutamente separado. É uma palavra magistral que a Europa já não consegue ouvir. É uma palavra que penetra. (LEVINAS, 2010c, p. 310)

Levinas afirma que a própria relação metafísica produz um existir múltiplo – o pluralismo (LEVINAS, 2013, p. 215), impossível na totalidade engendrada pelas filosofias do ser e do absoluto:

O pluralismo se manifesta na filosofia ocidental apenas como a pluralidade dos sujeitos que existem. Nunca apareceu no existir dos existentes. Exterior à existência dos seres, o plural é dado a um sujeito que conta, como número, já subordinado à síntese do “eu penso”. Somente a unidade mantém o privilégio ontológico. A quantidade inspira toda a metafísica ocidental com o desprezo de uma categoria superficial. Portanto, a própria transcendência nunca será profunda. Está situada como “simples relação” fora do acontecimento do ser. A consciência aparece como o próprio tipo de existência, onde o múltiplo é e, no entanto, por síntese, já não é; onde, portanto, transcendência, uma simples relação, é menos que ser. O objeto se torna um acontecimento do sujeito. (LEVINAS, 2013, p. 273)

Ele justifica tal afirmação precisamente pela maneira de colocar a subjetividade como um ser separado em relação ao *outro* absolutamente *outro* ou *outrem*, onde o *rostro* traz a primeira significação. É a separação do sujeito, que ocorre no concreto como habitação e economia, que possibilita a relação com a exterioridade absoluta e separada. Essa relação, metafísica, ocorre originalmente através da “manifestação” de *outrem* no *rostro*. A separação se amplia entre termos absolutos, que se absolvem da relação que mantêm e da qual não renunciam em favor de uma totalidade que essa relação delinearía. O *rostro* aqui é o próprio surgimento do racional, um racional que reside precisamente no comportamento ético, um racional que convida a vontade à responsabilidade.

O racional, a razão, é tratada em *Totalidade e infinito* de forma e em um contexto bem diferentes do convencional. Levinas coloca a razão no contexto do acolhimento do *rostro*, e afirma que a linguagem ensina e introduz algo de novo em um pensamento, que vai além de qualquer maiêutica ou despertar de um pensamento. Este “novo” é a ideia do infinito, é *outrem*, como obra da razão. A razão é, assim, “A experiência absoluta, a experiência daquilo que a nenhum título é a priori” (LEVINAS, 2013, p. 215).

A segunda área em que Levinas encontra uma relação com a alteridade que não poderia ser analisada como intencional, ou existencial, no sentido de Heidegger, é o erotismo. Para Levinas, os gestos eróticos, descritos sempre equivocadamente em metáforas físico-químicas, mecânicas, hidráulicas, elétricas, cognitivas ou místicas, não são ações, palavras e sentimentos em que uma “consciência existencial de” toma forma, mas, mais do que e além disso, a transformação da ação em jogo, de sentimentos em desejo voluptuoso incitado pela presença plena de seu “objeto”.

O impulso erótico não é uma forma de desvelamento. O desnudamento erótico não descobre um sentido latente e profano, descobre um segredo sem iluminar nada. A carícia, ao contrário do toque exploratório, não acumula impressões, não tateia à procura de um objeto para subjugar uma liberdade que adivinhou, e não diz nada. Ação sem finalidade, busca que permanece, insaciável, busca dirigida a quem pode fazer face, mas cujo rosto se turva de ardor e inquietação, diante de quem a fala se torna equívoco, absurdo e riso, o movimento erótico é um movimento não de presentificação, mas de aproximação, proximidade com o irreduzivelmente estranho, contato com uma alteridade que não atrai, mas incita, não contesta mas provoca.

Neste caso, a consciência não é apropriação pois a proximidade com a alteridade do outro é por si mesma. A existência erótica projeta-se numa alteridade abordada sem ser concebida ou compreendida, uma alteridade que toca, aflige, obceca e permanece incessantemente fora de alcance. A volúpia, provocada por uma presença excessiva de alguém descoberto e exposto, abre-se em êxtase para um futuro além do que se pode projetar, sobre um futuro não representável de antemão – a alteridade que vem.

Essa relação com o futuro também é a da fecundidade, uma outra área em que a relação com a alteridade que não poderia ser analisada como intencional, ou existencial. Levinas apresenta a noção de subjetividade na relação com a alteridade sob o aspecto da fecundidade: “o eu é, no filho, um outro”. Ele recorre novamente à fecundidade, para aprofundar a relação com a alteridade absoluta, como a relação com o futuro representada pela relação com a alteridade no filho. A relação do



sujeito com o futuro, que seria também uma relação com uma alteridade absoluta, deixa de ser o *nada* na paternidade:

Tanto meu quanto não meu, uma possibilidade de mim mesmo, mas também a possibilidade do Outro, do Amado, meu futuro não entra na essência lógica do possível. À relação com esse futuro, irredutível ao poder sobre as possibilidades, chamamos de fecundidade. (LEVINAS, 2013, p. 266)

Assim se vê que o *eu*, como sujeito e suporte de poderes, não esgota o “conceito” do eu, não controla todas as categorias nas quais se produzem a subjetividade, a origem e a identidade. A fecundidade é a possibilidade da realização do ser infinito, sempre recomeçando e que, para isso, não pode prescindir da subjetividade. Levinas aponta este ser infinito, cuja existência tem por sentido o questionamento de si, como retorno a si suscitado pela presença de *outrem*, presença de uma autoridade privilegiada que ataca a liberdade do sujeito, e ao mesmo tempo que o questiona, acarreta a consciência moral e o convida à justiça (LEVINAS, 2013, p. 78). A fecundidade suspende o que seria o tédio da repetição, do recomeço. Ao contrário, o *eu* é *outro* e renovado, mas não perde sua individualidade nesse recomeço infinito, nessa renúncia a si mesmo.

A fecundidade continua a história, sem produzir a velhice; o tempo infinito não traz uma vida eterna a um sujeito envelhecido. Ele é *melhor* através da descontinuidade das gerações, marcado pelo ritmo das energias inesgotáveis do filho. (LEVINAS, 2013, p. 267)

A transcendência é tempo e vai em direção a *outrem* que não é um fim para o movimento do *desejo*. A paternidade torna possível ultrapassar a simples renovação do possível no envelhecimento do sujeito. O *outro* que o *desejo* deseja ainda é *desejo*, a transcendência transcende em direção ao transcendente – *outrem*, na paternidade, e funda uma relação mais profunda que Levinas chama de “bondade da bondade”: “A fecundidade que gera fecundidade realiza a bondade: para além do sacrifício que impõe uma dádiva, a dádiva do poder da dádiva, a concepção da criança” (LEVINAS, 2013, p. 268).

Na transcendência da fecundidade, o futuro não se volta para o passado para renová-lo – ele permanece um futuro absoluto por essa subjetividade que não se

constitui como suporte de representações ou poderes, mas em transcender absolutamente na fecundidade. A paternidade é constituída pela alteridade e pela identificação na fecundidade, cuja transcendência é garantida pela presença da alteridade do feminino. É assim, uma subjetividade “erótica” constituída dentro de uma relação com o *outro*, o que determina que a fecundidade do eu não é causa, não é posse e nem dominação:

O filho não é apenas meu trabalho, como um poema ou um objeto. Nem é minha propriedade. Nem as categorias de poder, nem as do conhecimento, descrevem minha relação com a criança. A fecundidade do eu não é causa nem dominação. Não tenho meu filho, sou o meu filho. (LEVINAS, 2013, p. 275)

Um ser fecundo, ser no infinito, é um ser capaz de um destino que não seja o seu, e é na paternidade em que o *eu* se prolonga no *outro*, aí o tempo triunfa sobre a velhice e o destino, pela descontinuidade. Sem a multiplicidade e sem descontinuidade – sem fecundidade – o *eu* continuaria sendo um sujeito em que toda aventura retornaria à aventura de um destino. Através da fecundidade, de um tempo infinito, surge um *eu* seguro da convergência entre a moralidade e a realidade.

Em *Totalidade e infinito* Levinas separou dois movimentos de constituição da subjetividade: 1) O movimento de separação ou insistência constitutiva de um existente, realizado na fruição – os movimentos de posição, postura, recolhimento, habitação, posse e trabalho pelos quais um existente possui a si mesmo como uma identidade; e 2) O movimento de existência *extática*, experiência ou transcendência, pelo qual o sujeito se abre para a exterioridade – os movimentos do discurso, desejo e volúpia, pelos quais ele transcende essa identidade e a si mesmo. Não se diz agora que a fuga de si mesmo e o movimento para a exterioridade resultam do fardo que o existente representa para si, mas antes são provocados de fora, pela alteridade.

Assim, Levinas coloca o sujeito no mundo, como capaz de uma existência separada, mas uma separação que é o próprio ato de individuação como possibilidade de se pôr no ser sem se definir pelas referências a um todo, mas a partir de si. Na relação intersubjetiva, o sentido da subjetividade se realiza como

serviço e hospitalidade na relação com o outro – a subjetividade ética. O sujeito ético é um anfitrião.

### 2.3

#### O sujeito no mundo e o outro: o sujeito que substitui

A subjetividade levinasiana é sempre o resultado de um processo de constituição e não um atributo de um sujeito dado. Até aqui se discutiu como Levinas apresenta a constituição da subjetividade em seus textos iniciais e a constituição da subjetividade acolhedora em *Totalidade e infinito*. Agora discute-se o sujeito refém e como se constitui a subjetividade que substitui ao outro, a partir de *Outramente que ser ou mais além da essência* (LEVINAS, 2011)<sup>43</sup>, principalmente.

Em *Outramente que ser*, Levinas, já a partir do título, que é uma tradução dupla da caracterização do Bem, feita por Platão, como “além da ousia”, parece declarar sua intenção de superar a ontologia. Aí ele radicaliza a responsabilidade do sujeito – até o ponto da substituição ao outro – e expõe outras formas de abordar as questões da ética e do bem. Em *De Deus que vem à ideia* (LEVINAS, 2008a)<sup>44</sup>, Levinas busca descrever o imperativo do *ser-para-o-outro* – o imperativo do amor gratuito – a eleição, e a responsabilidade pelo outro. Mas ele alerta que tal descrição se realiza sem recurso à teologia. De forma geral, os textos aprofundam a importância do rosto e da linguagem na relação com o outro.

Existem mudanças interessantes a ressaltar na passagem de *Totalidade e Infinito* a *Outramente que ser*<sup>45</sup>, que embasam também a mudança na constituição da subjetividade. Em primeiro lugar, um aspecto muito importante, está o papel da sensibilidade, que foi tocado ao final de *Totalidade e infinito*. Em *Outramente que ser*, é possível verificar que a sensibilidade se liga diretamente à vulnerabilidade do

---

<sup>43</sup> Como já explicado, nos referimos a este livro sempre como “Outramente que ser”, o livro foi publicado originalmente em 1974.

<sup>44</sup> O livro traz textos publicados originalmente entre 1972 e 1981, organizados em três partes: Ruptura da imanência, A ideia de Deus e O sentido do ser. Foi publicado originalmente em 1982, porém compreende textos anteriores a *Outramente que ser*, que versam sobre o para o outro, a substituição, a responsabilidade, a proximidade, e o outro homem.

<sup>45</sup> Ideias que foram desenvolvidas entre 1961 e 1974, após a publicação de *Totalidade e infinito*, em diversos textos de palestras proferidas e publicados, como, por exemplo, *Substituição*, *Proximidade*, *Linguagem e proximidade*, *Essência e desinteressamento*, entre outros relacionados às leituras talmúdicadas.

sujeito, que ela sustenta, e ao aprofundamento da noção de proximidade como uma sensibilidade mais passiva que a passividade – a passividade extrema – que, na proximidade, inverte o egoísmo da fruição e da vontade. Aí se esboça o *para-o-outro* e o *sujeito que substitui*.

No texto *A substituição*<sup>46</sup>, Levinas faz um novo exame do conceito filosófico ocidental de identidade, que ele associa à coincidência de si, domínio de si e soberania. Em *Totalidade e Infinito*, o conceito filosófico de identidade não foi muito claramente questionado, mesmo que se possa dizer que o principal impulso de *Totalidade e infinito* seja o questionamento do *eu* pelo *outro*. Em *A substituição*, a identidade do *eu* é questionada especificamente no contexto da responsabilidade para a qual alguém é eleito e pela qual se encontra responsável por tudo e por todos, até mesmo por seus perseguidores.

A subjetividade ética assume em *Outramente que ser*, aspectos mais radicais através de noções como as de ex-cepção, de obsessão e de substituição, ao passo que em *Totalidade e infinito* ela está mais evidentemente ligada ao acolhimento e ao *desejo metafísico*, relativamente a um *outro*, que se “manifesta” pelo *rostro*, que ensina e questiona. Porém, há que se discutir o que resta do *desejo* na proximidade e o que resta do acolhimento na radicalização da substituição.

Parece que o posicionamento de Levinas, desenvolvido a partir de 1961, se apresenta em *Outramente que ser* através da *irreducibilidade do outro*, que implica na *irreducibilidade do sujeito*, irreducibilidade fundamentada principalmente na subjetividade, que é mostrada como a via de escape da ontologia, ou a possibilidade de ruptura da totalidade. Um sujeito aberto para a substituição do *um-pelo-outro*, uma vez que é, desde sempre, suscetível e exposto ao traumatismo da substituição

---

<sup>46</sup> “A substituição” fez parte de uma palestra proferida na Faculté Universitaire Saint-Louis, Bruxelas, em 30 de novembro de 1967. Foi uma continuação de outra palestra realizada na véspera intitulada “Proximidade”. As duas palestras foram ministradas sob o título geral “Além da Essência”. “Proximidade” teve como base o estudo “Linguagem e proximidade” publicado na segunda edição de *Descobindo a existência com Husserl e Heidegger*. “A substituição” passou por uma grande revisão e veio a tornar-se o núcleo de *Outramente que ser*.

enquanto é, constitutivamente, passividade pré-originária<sup>47</sup>. Esta suscetibilidade à alteridade é a sensibilidade ética.

Levinas apresentou estas ideias no texto *Essência e desinteressamento* (LEVINAS, 1970)<sup>48</sup>, já em 1970. Ele apresenta a subjetividade como *ex-ceção* à conjunção da essência, capaz de ir além do *inter-esse* e de *re-investir-se* em *bondade*. A subjetividade se constitui *aquém* e evoca o *para-além* da essência. Aqui noções cruciais que precisam de esclarecimento.

O sentido de *ex-ceção*, para Levinas, é sempre o de “ruptura do abarcante pelo *in-abarcável* que, precisamente, assim, anima ou inspira. A irrupção de uma *ex-cepcionalidade* no universo da obviedade, é o nascimento do sujeito estabelecido pelo *além do mesmo* e investido da responsabilidade infinita”<sup>49</sup>. Ele quer mostrar que a diferença ontológica entre o ser e os entes não é a questão fundamental da filosofia e que outra diferença é mais profunda e *pré-original*. Na “Nota Preliminar” de *Outramente que ser* ele diz que a filosofia deve “reconhecer na subjetividade uma *ex-ceção* perturbadora da conjunção da essência, entes e ‘diferença’”, e ainda “ouvir um Deus não contaminado pelo ser” (LEVINAS, 2011, p. 21-22). Como a estrutura *ex-cepcional* da subjetividade humana está conectada a um significado não-ontológico de “Deus”, só pode ser mostrada por meio de uma análise filosófica das maneiras pelas quais “o bem” deixa rastros na história humana. Estar no rastro do bem não é uma questão de escolha<sup>50</sup>, e a autonomia não é a fonte de justiça – é do além da essência, na abdicação da persistência no ser, que vem a ética.

A diferença, que Levinas considera mais originária, é a diferença da transcendência, o “*outramente que ser*”, passar para o outro que ser, que não é ser de outra forma e nem é não ser porque a essência do ser domina o não-ser:

Ser ou não ser – a questão da transcendência não está aí. O enunciado do outro do ser – do de outro modo que ser – pretende

---

<sup>47</sup> Levinas usa “pré-original” ou “pré-originária” como forma de superar os termos “origem” (arché, fundamento, princípio) e “original”, que pertencem à tradição ontológica, e para indicar o que precede a ordem do ser com seus princípios e origem.

<sup>48</sup> O texto que se tornou o Argumento em *Outramente que ser*, foi apresentado em uma palestra e uma versão anterior publicada sob o título *Para além da essência*.

<sup>49</sup> Uma das inúmeras contribuições do Prof. Ricardo Timm de Souza através de sua leitura de *Outramente que ser* e das discussões em seu seminário do semestre 2020.2 na PUC-RS

<sup>50</sup> Levinas diz que ninguém é bom voluntariamente, mas, também, que ninguém é refém do bem.

afirmar uma diferença para lá daquela que separa o ser do nada: precisamente a diferença do para lá, a diferença da transcendência. (LEVINAS, 2011, p. 25-26)

É preciso o para além da conjunção forjada dos seres, da totalidade, para além da transcendência artificial que é a única transcendência possível na persistência no ser, na essência. A essência é persistência na essência, a essência é *interessamento*, ele diz. Interessamento autossustentável e em expansão contínua, essa é a essência dos seres – “conatus dos entes”. Levinas pensa o verbo *intéresser* como empreendimento do ser que une todos os seres em um grande objetivo ou economia, inspirando-os com um desejo comum de perseguir seus próprios interesses. Esse interessamento se mostra de forma dramática nos egoísmos lutando uns com os outros, cada um contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, assim, estão juntos.

A guerra realiza o drama do interessamento da essência, a essência é o sincronismo extremo da guerra – essência e guerra são sincrônicas. O desinteressamento é abdicação da persistência no ser. A palavra *desintéressement*, que Levinas utiliza no título do capítulo I de *Outramente que ser*, em oposição à essência, deve ser lida como um movimento de afastamento do empreendimento interessado de ser, um movimento de não participação, *ex-ceção* ou transcendência.

Ele argumenta ainda que, mesmo na paz da *razão*, não há o “passar para o outramente que ser”, ele diz: “Mas esta paz razoável, paciência e alongamento de tempo, é cálculo, mediação e política. A luta de todos contra todos – faz-se comércio e troca” (LEVINAS, 2011, p. 26). A paz onde os seres se tornam pacientes e abdicam de seu conatus e da intolerância alérgica, a paz racional, nela o choque de cada um contra todos onde todos estão juntos, torna-se limitação recíproca e determinação de alguma matéria. O interessamento, a persistência no ser, permanece em um jogo de compensações negociadas, onde a transcendência é artificial e a paz, instável, não resiste aos interesses. Este não é o caminho para o *outramente que ser*, é preciso o para além, o desinteressamento – é necessário falar de um sentido do humano para além da essência. É necessário escapar ao “destino sem saída onde o ser encerra de imediato o enunciado do outro do ser” (LEVINAS,

2011, p. 27), que para Levinas diz respeito à influência que o *dito* imobilizado exerce sobre o *dizer*.

No capítulo *Sensibilidade e proximidade de Outramente que ser*, Levinas estabelece uma “lógica da ambiguidade” que atravessa as análises do vestígio do *dizer* no *dito*. Para além da “anfibiologia de ser e ente” que cumpre a essência, há a “anfibiologia de Dizer e Dito”: enquanto o *dito* instaura a correlação objetivante inseparável de uma designação ou proclamação, o *dizer* instaura a significação que condiciona toda doação de signos. Na anfibiologia de ser e ente, o ser se manifesta nos entes e estes se verbalizam no seu ser, completando um círculo hermenêutico fechado, impossível de transcender em direção a uma alteridade não comprometida com o ser.

O *dizer pré-original* tece uma intriga de responsabilidade. O *dizer* é de uma ordem mais grave do que o ser e antecedente ao ser – gravidade que inverte o *esse* do ser, não é um jogo de palavras, não se presta ao cálculo: o *dizer* é a proximidade do um ao outro, o compromisso de uma aproximação, o um para outro, a própria significância da significação. É assim, nessa linguagem pré-original que se desenha a substituição e a condição de refém do sujeito.

O *outramente que ser* é afirmado em um dizer e um desdizer na diacronia, porque uma diacronia secreta comanda essa maneira ambígua ou enigmática de falar, e porque, em geral, a significação significa além da sincronia, além da essência. Para dizer o *outramente que ser*, é preciso romper com um destino que reina na essência, é conceber a possibilidade de um afastamento da essência. Será necessário então mostrar que a *ex-cepção* do “*outramente que ser*”, além do não-ser, significa subjetividade ou humanidade, o si mesmo que repele as anexações pela essência. A subjetividade humana é caracterizada por uma passividade que não é precedida ou causada por nenhuma atividade. É um *si*, não principalmente um ego, mas *eu*. O *eu* é uma unicidade incomparável, está fora da comunidade de gênero e forma, e também não encontra nenhum repouso em si, é perturbado e não coincide consigo mesmo. O homem seria essa unicidade sem lugar, sem a identidade ideal, sem a identidade do eu que coincide consigo mesmo, uma unicidade que se afasta da essência.

Para descrever essa subjetividade, Levinas parte de uma crítica à consciência que, para ele, é sempre a apreensão de um ser por meio de uma idealidade. Ou seja, é como se a vida subjetiva, na forma de consciência, envolvesse a perda e a redescoberta do ser, para se possuir mostrando-se, propondo-se como um tema, expondo-se na verdade (LEVINAS, 1996a, p. 80). Ele contrapõe a este esquema, a noção de *proximidade*, irreduzível à consciência e à tematização, uma relação com o que não pode ser resolvido em “imagens” e exposto. A proximidade é uma relação com uma singularidade, sem a mediação de qualquer princípio ou idealidade. A proximidade é uma convocação à responsabilidade por outrem, sem possibilidade de escapar, uma *obsessão*, uma relação irreduzível à consciência. Obsessão *anárquica*<sup>51</sup> que interrompe o jogo ontológico, é *perseguição* que designa a maneira pela qual o *eu* é afetado e uma inversão da consciência, o terreno para uma responsabilidade ilimitada.

Quando Levinas fala sobre a inversão de consciência, ele está denunciando a intencionalidade da consciência como o que preserva a dominação, ou seja, que pressupõe já a submissão de um dado a um pensamento que já o submete a pressupostos. Por isso ele diz que o *para si* é já um poder que um ser exerce sobre si mesmo, é sua vontade e soberania. A consciência de si é o igual a si mesmo e em posse de si mesmo – um ser que se possui em igualdade consigo mesmo. Nesse caso, a responsabilidade é sempre limitada pois é medida em termos de liberdade.

Este jogo no ser é a própria consciência: presença a si pela diferença que é, ao mesmo tempo, a perda de si e o reencontro na verdade. O *para si* da consciência é, deste modo, o próprio poder que o ser exerce sobre si, a sua vontade, o seu principado. Ele iguala-se nela a si e possui-se. (LEVINAS, 2011, p. 118)

O que Levinas está buscando é questionar a coincidência entre subjetividade e consciência, entre o *eu* e o *para si* da consciência. Em seu ponto de vista, a noção

---

<sup>51</sup> A noção de an-arquia aqui precede o significado político (ou antipolítico) atribuído a ela. Não pode, sob pena de contradição, ser estabelecida como um princípio pois, ao contrário da *arché*, não pode ser soberana. Só pode perturbar, embora de forma radical, suscitando momentos isolados de negação sem qualquer afirmação, frustrando a totalização, a síntese. Levinas utiliza *an-arquia* para denotar que não é uma questão de desordem em oposição à ordem, assim como o afastamento da tematização não é falar de algo difuso. A desordem é apenas outra ordem e o difuso pode ser tematizado. Os problemas da an-arquia estão além dessas alternativas. A an-arquia não reina e, portanto, permanece ambígua e enigmática, deixa apenas um rastro.



de *eu* não pode ser reduzida ao *para si* da consciência e, ao mesmo tempo, ele não está falando de um inconsciente<sup>52</sup>. Ele diz que é preciso questionar a abordagem que fala da consciência de *si mesmo*, da identidade do *si mesmo* como o retorno da consciência a si. Nesse caso, a identidade do *eu* seria redutível a um retorno da essência a si mesma, como sujeito e condição de identificação do *mesmo*.

A identidade do *si mesmo* não é a inércia de uma essência individuada resultante de qualquer qualidade incomparável inerente ao corpo ou caráter, ou a unicidade de uma conjuntura natural ou histórica. A identidade do si mesmo não equivale à identidade de identificação (LEVINAS, 2011, p. 121, nota 10). O *si mesmo* que vive ao lado dos movimentos da consciência ou da intencionalidade, não tem sua identidade como seres idênticos, temas, ou partes do discurso, onde se mostram e onde é necessário que permaneçam idênticos; isto é, eles se *dizem* sem serem *ditos*. A identidade da ipseidade deve ser distinguida da identidade que permite a um ser entrar no discurso, ser tematizado e aparecer à consciência. A identidade viva do *si mesmo* não se distingue de si e não se presta a uma atividade sintética, nem a uma reminiscência ou antecipação.

O *si mesmo* guarda o segredo de sua identificação como uma contração, como uma “entrada para dentro”, uma interiorização. O *si* é recorrência, angústia da contração, angústia deste *em si mesmo* do *si mesmo*. Levinas explica: “Essa angústia é a constrição de uma ‘entrada para dentro’ que é uma passagem para a plenitude da angústia da contração. Angústia como a estreiteza de uma “passagem para a plenitude” (LEVINAS, 2011, p. 124-125), é a recorrência do *si mesmo*, uma recorrência sem evasão ou deserção, é uma responsabilidade mais forte do que a morte. Essa recorrência da contração é o *si*. A negatividade do *em si mesmo*, no duplo sentido de um si mesmo e de *em si mesmo*, é uma passagem para a plenitude.

O *si mesmo* é a identidade inevitável que não precisa provar ou tematizar essa identidade, ele está *em si mesmo como se está em uma pele*<sup>53</sup>. Sua identidade de

---

<sup>52</sup> “O inconsciente, em sua clandestinidade, ensaia o jogo que se desenrola na consciência: a busca do sentido e da verdade como busca de si, consciência que preenche o ser dos entes, a essência” (LEVINAS, 1996a, p. 83).

<sup>53</sup> Aquilo que é determinante para diferenciar um ser de outro, o atributo próprio, característico e único de um ser, que o difere dos demais, não é um ponto abstrato, um centro de rotação, identificável por meio da trajetória traçada por um movimento da consciência. A ipseidade é aqui

singularidade não decorre da identificação de um ser na essência, não resulta de uma síntese de fases, nem é modificada pela erosão do envelhecimento. A unidade do *si* é pré-sintética, pré-lógica, atômica – não há cisão ou separação do *si* de *si mesmo*. O *si mesmo* é a subjetividade. A subjetividade é nomeada por um pronome, sua unidade é uma tensão: o *si mesmo* não descansa em paz sob sua identidade. O *si mesmo*, uma unidade na forma e no conteúdo, é uma singularidade aquém da distinção entre o particular e o universal.

O *eu* está em *si mesmo como se estivesse em sua pele*, ou seja, contraído, pouco à vontade na própria pele. É uma irritabilidade, uma suscetibilidade ou uma exposição ao ferimento e ultraje, delineando uma passividade ainda mais passiva do que qualquer passividade relacionada a um efeito. É o sujeito incarnado, está sujeito ao sofrimento, está exposto à compaixão. Fora das armadilhas da essência, é responsabilidade anterior a qualquer compromisso livremente aceito – a responsabilidade pela liberdade de outrem. Pela culpabilidade em relação ao próximo, está pouco à vontade na própria pele.

O *eu* está em *si mesmo como se estivesse em sua pele*, sem recurso a nada. A subjetividade está sujeita à passividade ilimitada de um acusativo – esta é a condição *ex-cepcional* ou não condição do *eu*. O *si* se apodera de si mesmo pela própria impossibilidade de escapar de sua identidade, para a qual é impelido de volta pela obsessão. Na obsessão, a responsabilidade do *eu* é, por assim dizer, um déficit. Essa é a responsabilidade do *eu* pelo que ele não escolheu, isto é, responsabilidade por *outrem*. Na obsessão, *an-arquia*, a passividade que se experimenta na proximidade.

A exterioridade é obsessiva e produz a inversão da consciência. A exterioridade atinge a consciência antes de qualquer pensamento ou resposta possíveis. É uma perseguição, um colocar em questão, um chamar à responsabilidade anterior a qualquer resposta. A perseguição como que se torna a base da solidariedade com outrem. A responsabilidade não limitada, ilimitada, é a

---

e agora identificada sem ter que se identificar no presente, nem ter que “declinar” sua identidade, já mais antiga que o tempo da consciência.

situação ética delineada por uma estrutura meta-ontológica e metalógica (LEVINAS, 2011, p. 118-119).

Deste lado da identidade o sujeito é refém, a passividade da recorrência a si é uma substituição a outrem. A palavra “eu” significa ser responsável por tudo e por todos, até à substituição: passividade ainda mais passiva do que toda passividade, para além da passividade do idêntico. Nessa substituição em que se inverte a identidade, o *eu* se liberta de *si mesmo*. Essa liberdade escapa da passividade ou da limitação inevitável a que todos os termos de uma relação estão sujeitos. Na relação incomparável de responsabilidade, o outro não apenas põe o eu em questão, ele é sustentado pelo eu que ele questiona. A afirmação provocada pela obsessão, pela passividade anárquica do si, pode ser estabelecida apenas em termos de desigualdade, que significa a passagem do idêntico ao outro em substituição, o que torna possível o sacrifício. Ou seja, o *eu* que substitui o outro surge da desigualdade entre ele e o si mesmo.

No surgimento do *si mesmo* na perseguição, a passividade anárquica da substituição é uma conjunção que descreve o *eu*. O sujeito da substituição é aquele que oferece a outra face, envergonhado, mas não se humilha. No sofrimento como traumatismo original, e no retorno a si mesmo, lugar da eleição e não lugar do ser, lugar da responsabilidade não escolhida, o sujeito é responsável pela perseguição que sofre. O si é o que no ser inverte o desdobramento – o dobramento sobre si mesma – da essência do ser. Ser em si, apoiado em si mesmo, a ponto de ser substituído por tudo que o leva a este não-lugar, é a maneira pela qual o *eu* está em *si mesmo*, ou “além da essência”.

Assim, para Levinas, este *eu* é resultado de um processo, do incessante evento de substituição, de esvaziamento de seu ser, de ser virado do avesso. Não se trata de reduzir o ser que é o *eu* ao ato de substituir pois aí já seria o ser desse ser. A substituição não é um ato, mas é contrária ao ato, é uma passividade inconversível em ato, aquém da alternativa ato e passividade. É o *ex-cepçional*, a recorrência que só pode ser enunciada como um *em si*, ou de dentro para fora do ser, ou como não ser. Não ser que é uma questão de carregar o fardo da miséria e do fracasso do outro e até mesmo a responsabilidade que o outro pode ter por mim. Ser um *eu* é sempre ter um grau de responsabilidade a mais. O sofrimento do outro, o sofrimento por

esse sofrimento, a tristeza do outro por este sofrimento, minha tristeza por essa tristeza, e assim por diante. Ao longo desta sequência, é o *eu* que admite um movimento a mais. Seu sofrimento é o foco de todos os sofrimentos - e de todas as faltas, até as faltas dos seus perseguidores, o que equivale a sofrer a perseguição final, isto é, sofrer absolutamente.

É através da condição de refém que pode haver piedade, compaixão, perdão e proximidade no mundo, mesmo no cotidiano. O *eu* não é um ser “capaz” de expiar pelos outros, esta expiação é involuntária, originária, anterior à iniciativa da vontade. O controle sobre o si é o *eu*, unidade e unicidade, expiação involuntária pelo outro, aquém de qualquer ato da vontade. *Eu* em si mesmo, do lado de cá da identidade, onde o *eu* é um outro, a subjetividade é em si mesma pela passividade que chega do outro anarquicamente, subjetividade que não se rege pela preocupação de se redescobrir, que não é a coincidência da consciência. A passividade que está aquém da alternativa passividade-atividade, uma passividade mais passiva do que qualquer inércia, é expressa em termos éticos: acusação, perseguição, responsabilidade por outrem. O perseguido é expulso de seu lugar e não tem mais nada além de si mesmo, não tem nada no mundo em que descansar sua cabeça – este é o sujeito refém.

## 2.4

### Considerações do capítulo

Neste capítulo, buscou-se mostrar o lugar da subjetividade na metafísica levinasiana. Uma metafísica radical que, desde sempre, se posiciona “outramente” e para além de todo o pensamento da tradição filosófica. O que Levinas fez, dentro da própria história da filosofia, foi definir de outra forma essa “nova velha palavra” metafísica. E fez isso, desde o início de seus textos sobre seu próprio pensamento até *De Deus que vem à ideia*, confrontando a tradição sem negá-la, na busca de um outro sentido do ser. O gesto levinasiano significa nada menos do que uma ascensão a um “não-lugar” desde o qual o pensamento nunca cessa de buscar não uma base ou uma fonte da qual possa se afirmar, mas a possibilidade sem precedentes de comandar o *mesmo* e o *outro* sem unificá-los ou reconcilia-los.

O foco principal residiu na apresentação do pensamento de Levinas, particularmente da subjetividade e de noções importantes para a constituição do

sujeito e da relação intersubjetiva. Em mostrar como a estrutura do eu se forma, a partir do momento em que ele se encontra na situação de um puro existente que vive sem saber que existe, no *há*. Que aos poucos ele vai tomando consciência de sua existência, mas a inércia na qual se encontra não lhe permite constituir-se como sujeito, até o momento da saída de si, em que vê que há outro desigual a ele, que o interpela a sair dessa situação egoísta e de preguiça. Na saída e no encontro com o outro, percebe que este outro é diferente dele e começa a relação com um desigual. Neste momento de encontro e desencontro começa a surgir a ética, no respeito e na acolhida ao outro totalmente outro.

Até o *Tempo e o outro*, existe uma preocupação de si que é anterior e explica a insistência na fuga da existência: a própria existência é um fardo, um encargo para o si mesmo, que fica sobrecarregado pelo excesso, pela plenitude, pelo definitivo da existência contraída. O existente foge, não da ameaça do nada, mas do peso que sua existência é para si mesma. A fuga de si mesmo e o movimento para a exterioridade resultam do fardo que o existente representa para si. O existente então não é capaz de se libertar, sujeito irremediavelmente a uma dialética de comprometimento e liberação que sempre confirma o fracasso da liberação e a vitória do ser. O que poderia romper essa “posição” do sujeito no ser deveria vir de fora, do tempo e de outrem, alteridade e transcendência.

Em *Totalidade e infinito* Levinas separou dois movimentos de constituição da subjetividade: 1) O movimento de separação ou insistência constitutiva de um existente, realizado na fruição – os movimentos de posição, recolhimento, habitação, posse e trabalho pelos quais um existente possui a si mesmo como uma identidade; e 2) O movimento de existência extática, experiência ou transcendência, pelo qual o sujeito se abre para a exterioridade – os movimentos do discurso, desejo e volúpia, pelos quais ele transcende essa identidade e a si mesmo. Em *Totalidade e infinito* não se diz mais que a fuga de si mesmo e o movimento para a exterioridade resultam do fardo que o existente representa para si, mas antes são provocados de fora, pela alteridade.

Assim, Levinas coloca o sujeito no mundo, como capaz de uma existência separada, mas uma separação que é o próprio ato de individuação como possibilidade de se pôr no ser sem se definir pelas referências a um todo, mas a

partir de si. Na relação intersubjetiva, o sentido da subjetividade se realiza como acolhimento ao outro – o sujeito ético é um anfitrião.

Após *Totalidade e infinito* Levinas apresenta claramente e finalmente o fio condutor de todo o seu pensamento filosófico no “outramente que ser”. Com o “outramente que ser”, a ontologia e o Outro articulam-se de tal maneira que o Outro não se esgota no ontológico, mas passa ao ontológico em uma articulação que pressupõe algo como uma traição<sup>54</sup>. Mas é justamente aí que se enuncia o “método” de Levinas, um “método” que consistirá em romper a linguagem ontológica: despertar no ontológico o que ele não diz dizendo a si mesmo. Aqui está como desmentir toda a verdade do ser e avançar em direção à justiça<sup>55</sup>, como se a verdade do ser, ao pressupor a justiça, só pudesse chegar a um acordo se além e aquém dela já estivesse traçado o outro do ser, o “outramente que ser”.

Mas isso também significa que a verdade do ser só pode ser dita abandonando continuamente a justiça do “outramente que ser”. Um paradoxo a partir do qual a filosofia pode doravante ser pensada: o “outramente que ser” despertando a verdade do ser e, ao mesmo tempo, a verdade do ser negando o “outramente que ser”. Este paradoxo afeta cada um dos temas de tradição filosófica, num jogo que envolve qualquer “temática” no processo interminável de ser pré-originariamente trabalhada pelo “outramente que ser”, embora sendo a negação desse apelo pré-originário.

De todos os “temas” da tradição, o do “sujeito” é radicalmente perturbado por este paradoxo no pensamento de Levinas. A subjetividade é retomada e redefinida, na medida em que toda a insistência filosófica de Levinas se relaciona antes de mais nada com o despertar de uma subjetividade em que a resposta ao chamado do outro, a resposta da responsabilidade, se perpetua infinitamente. Portanto, não há negação da subjetividade com Levinas, mas o “despertar” de uma subjetividade que antecede a autonomia. Um “Dizer” do conceito sobredeterminado de subjetividade

---

<sup>54</sup> Na verdade, o ontológico – denominação sob a qual Levinas reúne o pensamento da tradição – sempre funciona reduzindo o irreduzível, já funciona dizendo o indizível. Ele reduz o Dizer do outro ao dito e, portanto, o obriga a dizer a si mesmo onde ele não se diz.

<sup>55</sup> Atravessar o ser para a justiça desdizendo perpetuamente a verdade e o discurso do ser (não sem deixar de se desdizer neste movimento interminável), este é um gesto cujo âmbito envolve sempre a filosofia a se admitir e ao mesmo tempo a se recusar. Pois – e Levinas o obriga – é apenas no deslocamento incessante do lugar onde se significa que a filosofia pode voltar a significar, a se expressar.

a fim de pensar em si o outro de si, o lugar onde ele não é em si, mas já outro – a via do desinteressamento e do um-para-o-outro. Levinas diz:

Nosso discurso filosófico não passa de um termo para outro buscando apenas os horizontes “subjetivos” daquilo que se mostra, mas abraça conjunções de elementos nos quais rebentam conceitos sobrecarregados, como os de *presença* ou *sujeito*. (LEVINAS, 2011, p. 193)

Quando Levinas se dedica a pensar a subjetividade antes da autonomia, ele não busca negar o sujeito, mas antes detectar nele o lugar de onde ele não se diz porque já responde ao que o precede, o invoca e ordena-o antes de ser constituído. Pensar o sujeito antes do sujeito não significa a negação de sua possível autonomia. Significa pensar de onde a subjetividade também pode se dizer - o que Levinas chama de “subjetivação do sujeito”. Em outras palavras, pensar uma subjetividade cuja intimidade mais íntima seja marcada por uma passividade pré-originária e imemorial ao chamado do outro.

Uma subjetividade que - na medida em que opera como a intimidade mais íntima, pré-originária, imemorial de qualquer sujeito - não o é como tal. Não pode ser representada, nem poderia ser presente ou efetiva, quase indizível, subjetividade para a qual a pergunta “ser ou não ser” não é a questão. A subjetividade gira em torno do sujeito, volta para ele e o assombra. Ela o expõe ao outro de si mesmo, ao que está tão próximo e tão distante em si mesmo, além de si mesmo: “... o *sujeito* como *refém*, e a subjetividade do sujeito como substituição que rompe com a *essência* do ser” (LEVINAS, 2011, p. 195).

A subjetividade não é refém da intencionalidade do cogito, mas plena abertura na esteira da alteridade radical. Subjetividade cuja constituição real depende responsabilidade. Subjetividade que apenas se constitui enquanto tal porque suporta a alteridade que a multiplicidade concreta determina, e suporta enquanto responde por sua existência. A razão não é o sentido último dessa subjetividade.

A subjetividade somente pode reencontrar sentido ao levar a sério a dimensão que sustente a possibilidade de todo e qualquer agir inter-humano: a multiplicidade do diverso, dos diversos – infinitamente diversos – humanos. Subjetividade, nesse sentido, significa precipuamente: ‘não estar sozinho no mundo’ – e com isso se

evidencia a trágica falácia de um termo como ‘intersubjetividade’, mesmo com toda a sua imensa carga de boas intenções. A minha subjetividade se constitui na responsabilidade que sou capaz de assumir frente ao peso da alteridade. A subjetividade não é o individualismo, mas é a autêntica relação humana que é tecida no reconhecimento da alteridade.

Ao longo de sua obra, Emmanuel Levinas expõe algumas definições do que é a filosofia, e, ao final, defende seu pensamento da acusação de utopia lembrando que “*aquilo que teve lugar humanamente nunca pôde permanecer fechado no seu lugar*” (LEVINAS, 2011, p. 195) – aí o traço do “outramente que ser”, do outro da filosofia, que chama a pagar o preço do pensar: “Traição que é o preço pelo qual tudo se mostra, mesmo o indizível, e pela qual se torna possível a indiscrição a respeito do indizível que é provavelmente a própria tarefa da filosofia” (LEVINAS, 2011, p. 28). Aí se vê a radicalidade da metafísica levinasiana, centrada na subjetividade capaz do “outramente que ser”, e, por isso mesmo, refém e capaz de um acolhimento radical a outrem.



### 3.

#### **Acolhimento, a hospitalidade levinasiana**

Partindo da caracterização da relação intersubjetiva levinasiana no capítulo anterior, se pretende agora discutir a questão do acolhimento como hospitalidade, ressaltando que, no caso de Levinas, a hospitalidade não se trata de algo contingente, como se vê no primeiro capítulo – direito de visita, mas mais originária, que, como acolhimento, se configura como ética. Como é possível depreender do segundo capítulo, ocorrem mudanças importantes na subjetividade como Levinas a apresenta, que certamente impactam a relação intersubjetiva. O objetivo agora é, então, investigar e caracterizar o acolhimento e como estas mudanças se refletem na hospitalidade ou mesmo se a inviabilizam, nos textos posteriores a *Totalidade e infinito*.

Primeiramente se pretende discutir e caracterizar o que seriam a “estranheza” e a “estrangeiridade”, para entender de que forma, e até que ponto, o *estrangeiro* é um *outro absolutamente outro*, no pensamento de Levinas. É importante entender a similitude ou a coincidência entre o *estrangeiro* e o *outro* como absolutamente outro, para colocar a questão da hospitalidade como acolhimento.

A seguir se pretende discutir questões como: o que se passa com o sujeito entre *Totalidade e infinito* e *Outramente que ser?* É possível garantir que o sujeito seja um “anfitrião” em *Totalidade e infinito*, e um “refém” do absolutamente outro em *Outramente que ser?* O que podem significar os termos “anfitrião” e “refém”? O que se passa com o “acolhimento” e a “hospitalidade” nas duas obras? O que se passa com a afetividade? Pode um refém acolher a partir do seu despojamento? É possível falar de uma hospitalidade radical da substituição em *Outramente que ser* e em *De Deus que vem à ideia?*

Por fim, torna-se importante situar a hospitalidade. O acolhimento, enquanto relação face a face, a ética, e a hospitalidade enquanto relação com outrem, a política. Pode a hospitalidade, como a política, ser inspirada pelo acolhimento e assim, pela relação ética?

### 3.1

#### O Outro e o Estrangeiro

Para situar o problema da hospitalidade como acolhimento, é preciso começar examinando o pensamento de Levinas no sentido de estabelecer o estatuto do “estrangeiro”, do “estranho” e da estranheza, em relação ao *outro absolutamente outro*. Ou seja, identificar o vínculo entre o que seria a estranheza e a alteridade, se e como a alteridade levinasiana é estranha: a diferença e a relação entre estranheza e a alteridade levinasiana.

Ao longo da história, vemos as mais diversas imagens do estranho que revelam seus vários aspectos, desde o que de fato tem existência no mundo até o que parece existir apenas pela imaginação. O que parece existir em comum nos diversos “estranhos” é que todos trazem uma perturbação ao que se costuma pensar como normal, conhecido, familiar. O estranho questiona o modo de viver, o conhecimento estabelecido e as normas morais. É possível dizer, ao modo de Levinas, que o estranho pode ser visto como o estrangeiro que rompe o discurso da totalidade – o sistema de pensamento, a ordem universalizante, que não permite o diferente, a alteridade, e, neste sentido, o estranho.

Mas, assemelhar o estranho ao estrangeiro levinasiano, implica pensar em uma estranheza radical uma vez que a figura do estrangeiro levinasiano parece ser uma alteridade radical. Assim, uma estranheza que não é derivada, que é fonte de si mesma, que não é definida por comparação. Só assim, o estranho pode trazer uma heteronomia capaz de perturbar a identidade para além da dicotomia, para além da compreensão do estranho. É dessa forma que o estranho radical independe da imagem – do rosto – ou da experiência na qual seria apreendido, mas provém do que extravasa a experiência.

O que é simplesmente estranho é normalmente definido em função de condições objetivas, estabelecidas em função da cultura de cada povo, variando de acordo com contextos locais e temporais. O que se está chamando de estranho radical não pode ser apreendido pelo conhecimento ou pela intencionalidade, sua estranheza radical não se configura como uma simples diferença que se poderia aplainar, adequar, e assim, inscrevê-la na totalidade. Pelo conhecimento e pela

intencionalidade, o estranho radical escapa, sua estranheza se perde quando se tenta reduzi-la ao que pode ser conhecido, reconhecido. Levinas aponta isso:

Mas a assimilação que ocorre na filosofia como filosofia é fundamentalmente uma busca pela verdade. Pois, em geral, verdade significa a adequação entre representação e realidade externa. Não porque, na verdade, representação e realidade se sobreponham uma à outra como dois triângulos congruentes; ao contrário, a chegada do outro do ser no horizonte do ser que o representa, é ipso facto adequação. O fato de que o ser se desvela, que brilha, que o seu ser consiste em ser verdadeiro, implica que os contornos do ser se ajustam à escala humana e às medidas do pensamento. A verdade é a adequação original que toda adequação pressupõe. Com efeito, o Eu do conhecimento é ao mesmo tempo o Mesmo por excelência, o próprio acontecimento da identificação e o cadinho onde cada Outro se transmuta no Mesmo. É a pedra filosofal da alquimia filosófica. (LEVINAS, 1996b, p. 13) <sup>56</sup>

No conhecimento, na busca pela verdade, o estranho é enquadrado em uma ordem na qual não se admitem diferenças e, como explica Levinas: “Daremos atenção à ordem que anula a desordem, à história a que os homens se resumem, às suas misérias e aos seus desesperos, às suas guerras e aos seus sacrifícios, ao horrível e ao sublime” (LEVINAS, 1997, p. 251). A separação necessária à relação com a alteridade, no caso do estranho, desaparece na medida em que o conhecemos e assimilamos. Quando a estranheza é assimilada, o que se apresenta é o estranho relativo, o simplesmente diferente, e não mais o estranho radical, o absolutamente outro. Levinas denuncia que a estranheza radical compreendida como simples diferença, tratada no âmbito do conhecimento, foi sempre excluída na filosofia, em favor da identidade, da totalidade e da mesmidade.

A estranheza, definida como simples diferença, é sempre relacional, é sempre em relação a algo do qual difere e finda por se tornar a “mesma”, familiar, conhecida. Ela é medida, classificada e institucionalizada, e, mediante uma interpretação adequada, se torna conhecimento que pode ser útil para a “integração”

---

<sup>56</sup> Tradução livre da autora.

ou para a “assimilação” e, assim, para a eliminação da estranheza. Parece então existir um paradoxo da estranheza, assim como o da hospitalidade, que é precisamente abordado pelo pensamento de Levinas através das noções de infinito, de transcendência e de alteridade absoluta do Outro. Alteridade radical invisível em contextos ontológicos e epistemológicos, que só pode “aparecer” na relação ética.

O estrangeiro carrega em si a estranheza – a figura do estrangeiro, como aquele que vem de outro país, outro lugar, muitas vezes significa o próprio estranho. No pensamento de Levinas, a figura do estrangeiro aparece de muitas formas e, às vezes, parece ter significados distintos. Em uma referência concreta ao estrangeiro, ele diz que o *outro* “tem a face do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão” (LEVINAS, 2013, p. 249) – o estrangeiro é um estranho, alguém que está em uma terra estranha, portanto, sem um lugar lá, e estranho para as pessoas lá. Mas há algo especial aqui: o estrangeiro é uma das figuras que Levinas, de acordo com a Bíblia, invoca várias vezes em seus escritos, para ressaltar situações de vulnerabilidade. Então, parece possível que, na filosofia de Levinas, o estranho, enquanto estrangeiro, seja um dos rostos mais “visíveis” do *outro*.

Mas é preciso pensar se a alteridade do *outro* pode ser reduzida à alteridade do estrangeiro. Mesmo que uma imagem do estrangeiro se refira ao estrangeiro vagante e sem casa, o mais importante não é o lugar de onde ele vem, nem mesmo a descrição de sua miséria, mas seu sofrimento por essa miséria. Também o que conta não são as tematizações de seu sofrimento, mas sua expressão, seu apelo, como diz Levinas:

Na proximidade, tenho já nos meus braços o absolutamente outro, o Estrangeiro, que “eu não concebi nem criei”, carrego-o, segundo a forma bíblica, “no meu colo, como a ama carrega a criança”. Ele não tem outro lugar, não autóctone, desenraizado, apátrida, não habitante, exposto ao frio e aos calores das estações. Estar reduzido a recorrer a mim, é isso o apátrida ou a estranheza do próximo. (LEVINAS, 2011, p. 109)

No pensamento de Levinas, a alteridade não é redutível a uma imagem e, portanto, o estrangeiro é estrangeiro, não apenas porque não tem casa e vem de outro lugar, mas porque esses fatos aumentam sua vulnerabilidade. De fato, o *estrangeiro* é diferente e único, mas o mais importante é que ele é exposto e sujeito

ao sofrimento, que são exclusivamente dele ou, mais precisamente, dele como responsabilidade minha e, portanto, estranho e único, e, ainda, não é redutível à estranheza relativa, à simples diferença.

Mesmo que a alteridade apareça sob as mais diversas denominações nos textos de Levinas, como alteridade do feminino, da morte, de Deus, entre outras, a forma mais importante, mais radical e definitiva de alteridade permanece a do outro ser humano. A alteridade de outro ser humano não é apenas um tipo de transcendência mais radical do que a resistência de qualquer outro objeto, ela é uma alteridade radical – “A alteridade de Outrem não depende de uma qualquer qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós uma comunidade de gênero, que anula já a alteridade” (LEVINAS, 2013, p. 188).

Levinas fala da alteridade radical do outro, que para a subjetividade, ocorre como uma ruptura, um trauma: “A alteridade de Outrem está nele e não em relação a mim, revela-se, mas é a partir de mim e não por comparação do eu com o Outro que eu lá chego” (LEVINAS, 2013, p. 112). Uma relação com uma estranheza radical que não vem de mim, não é compreendida pela consciência intencional e tem sua própria origem “fora” – é fora das sínteses do eu e, no entanto, perturbando como um “trauma”, que a transcendência pode ser radical. De outro modo, “A transcendência pretendida fundir-se-ia assim na unidade do sistema que destruiria a alteridade radical do Outro” (LEVINAS, 2013, p. 22).

Para Levinas, a alteridade do outro homem é única e sem fronteira, no entanto, ela é em relação: “outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: em virtude da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo” (LEVINAS, 2013, p. 25). Não há nada em comum entre o outro e o eu, nada que permita assimilar um ao outro. Assim, se pode pensar que a estrangeiridade do *outro* ainda é estranha, estranha para o eu, mas sem fronteiras que os separem. O estranho, para Levinas, não está totalmente no meu lugar e nunca pode estar, existe uma “distância infinita” que nos separa e aproxima. Nesse contexto a imagem do *estrangeiro* volta, quando Levinas fala que “Pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é, pois, pensar um objeto” (LEVINAS, 2013, p. 36).

O estranho em Levinas então, não é apenas o estrangeiro como o que vem de outro lugar. É possível ver uma estranheza ligada diretamente à alteridade radical, como *outro*, que não é apenas um diferente, como estrangeiro, mas um estranho que me apela e, por isso, me obriga moralmente. Por isso parece possível identificar uma grande diferença quando Levinas se refere ao estrangeiro como estranho e ao estrangeiro como estranho absoluto.

Esta grande diferença, entre um outro diferente de mim e um outro de uma alteridade radical – o *outro* levinasiano, se dá em virtude de que o primeiro permanece como em uma diferença ontológica, é diversidade e, no sentido de Levinas, por aí se permanece no discurso da totalidade: tanto o simplesmente estranho, diferente de mim, quanto o estrangeiro, como de outra cultura. O *outro* levinasiano é o absolutamente estranho, que, ao mesmo tempo em que vem de uma dimensão própria que escapa ao pensamento, me chama à responsabilidade. É a alteridade absoluta que vai além da ontologia, para a ética.

O importante a ressaltar aqui é o problema da alteridade e da estranheza do próximo, em ambos os domínios – o ontológico e o ético, de forma que a estranheza radical não se desvaneça, ou seja, que o estranho não seja sempre assimilado. O que transparece do pensamento levinasiano é justamente que, na ética, a alteridade absoluta, e assim a estranheza radical, se situa aquém da questão do ser, aquém da consciência intencional e até da fenomenologia. No domínio ontológico o outro é diferente de mim e sua interioridade me é inacessível, e mais, suas impressões digitais, seu cabelo, seu aniversário, seu passado, são únicos. Porém, estas diferenças não são suficientes, pois são categorizáveis, classificáveis, podem ser apreendidas, compreendidas e reduzidas. A estranheza radical do *outro*, no domínio ético, não pode nunca ser reduzida à mesmidade, como Levinas diz:

O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que digo "tu" ou "nós" não é um plural de "eu". Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que faz do Outro – o Estrangeiro; o Estrangeiro que perturba o "em sua casa". Mas o Estrangeiro quer dizer o livre. Sobre ele não posso poder, porquanto escapa ao meu domínio num aspecto essencial,

mesmo que eu disponha dele: é que ele não está inteiramente no meu lugar. Mas eu, que não tenho conceito comum com o Estrangeiro, sou, tal como ele, sem gênero. (LEVINAS, 2013, p. 25)

É assim que o *outro*, no domínio ético, é muito mais do que ontologicamente diferente, ele é totalmente estranho, essencialmente e não por comparação. A experiência do estrangeiro como absolutamente estranho resiste assim a toda forma de totalização e universalização, uma estranheza diretamente relacionada à assimetria da relação com *outrem*. O *outro* como estranho radical que não se pode assimilar em um contexto, que não se pode tornar familiar ou um outro do Eu: alteridade radical e resíduo irreduzível de estranheza. Aqui, então, já se pode vislumbrar que as noções de estranheza e de alteridade, de *estrangeiro* e do *outro*, se sobrepõem no pensamento de Levinas.

A alteridade absoluta, como Levinas a pensa, é como uma condição transcendental do que não se pode compreender, do estranho e do estrangeiro, uma transcendência ética e não epistemológica. É com o estranho que é possível a relação ética, com o absolutamente estranho, o outro homem que vem ensinar:

Só o absolutamente estranho nos pode instruir. Só o homem me pode ser absolutamente estranho – refratário a toda a tipologia, a todo gênero, a toda caracterologia, a toda classificação – e, por consequência, termo de um “conhecimento” que penetre enfim para além do objeto. A estranheza de outrem, a sua própria liberdade! Só seres livres podem ser estranhos uns aos outros. A liberdade que lhes é “comum” é precisamente o que os separa. (LEVINAS, 2013, p. 63)

O absolutamente estranho, ele diz, qualquer outro homem no face a face, vem de sua transcendência e me apela e me obriga a responder – responsabilidade, ética. Relação entre dois diferentes na proximidade, na distância que não tem significação espacial. E aqui, outro absolutamente outro, qualquer outro, outrem, em uma relação ética, pode ser até mesmo um “conhecido”, porém, será sempre absolutamente estranho. O *outro* não é apenas diferente, pois todos são diferentes, mas essencialmente estranho:

Nessa relação com o outro, não há fusão: a relação com o outro é concebida como alteridade. O outro é alteridade. O pensamento de Buber me levou a me engajar em uma fenomenologia da sociabilidade, que é mais do que o humano. Socialidade, para mim, é o melhor do humano. É o bom, e não o segundo melhor para uma fusão impossível. Na alteridade do rosto, o para-o-outro comanda o Eu. (LEVINAS, 1999, p. 103)

No pensamento de Levinas, portanto, não é a diferença o que caracteriza a alteridade, mas, ao contrário, é a alteridade que é condição para a diferença. É dessa forma que o outro é sempre diferente, com características diferentes, mas sua alteridade é outra absolutamente, incomparavelmente, como “altura” moral, exigência de responsabilidade.

A nudez de um rosto é uma nudez sem qualquer adorno cultural, uma absolvição, um distanciamento de sua forma em meio à produção de sua forma. Um rosto entra no nosso mundo a partir de uma esfera absolutamente estrangeira, ou seja, precisamente de uma posição absoluta, aquela em que de fato é o nome da estranheza máxima. O significado de um rosto em sua abstração está no sentido literal do termo extraordinário, fora de todas as ordens, de todos os mundos. (LEVINAS, 1987b, p. 96)<sup>57</sup>

A absolvição aqui tem o sentido ativo de uma abstração concreta que torna o rosto absoluto e o desnuda de sua fenomenalidade. Ao mesmo tempo, o estranho absoluto é pressentido nele. Assim, o rosto, enquanto concreto, este ou aquele rosto, é “abstrato”, apenas na medida em que é mais, em que é um excedente. E, dessa forma, não é relativo, mas radical e absoluto. E, assim, é possível dizer que a alteridade do outro é radicalmente estranha, mas essa estranheza não possui características peculiares ou estranhas.

Não é estranho como anormal e não é o estrangeiro como alguém de outra terra, apenas. É estranho no sentido de que o excedente de obrigação moral é estranho: vem de fora para mim, e minha resposta nunca é suficiente, nunca é totalmente adequada. Isso é indicado em termos éticos: sou obrigado a e para o

---

<sup>57</sup> Meaning and sense. Tradução livre da autora.



*outro*, eu sou responsável diante do *outro*. Essa é a alteridade que é radical, absoluta, incomensurável e "infinita" em vários sentidos.

Tanto de maneira figurativa quanto literal, o *estrangeiro* pode ser qualquer humano, merecendo e provocando minha humanidade em troca, sem questionar seus propósitos – quer ele seja um necessitado ou um assaltante, quer eu o ignore ou me afaste. Para Levinas, não se pode ser indiferente a tais rupturas porque são perturbações éticas. O encontro com o *estrangeiro* como *outro* é sempre uma perturbação ética:

A transcendência de outrem, que é a sua eminência, a sua altura, o seu domínio senhorial, engloba no seu sentido concreto a sua miséria, a sua expatriação e o seu direito de estrangeiro. Olhar do estrangeiro, da viúva e do órfão e que eu só posso reconhecer dando ou recusando, livre para dar ou de recusar, mas passando necessariamente pela mediação das coisas". (LEVINAS, 2013, p. 66)

E, portanto, o estrangeiro na filosofia de Levinas não é necessariamente o peculiar, o diferente, ele é também o estranho do cotidiano pois, cada outro é extraordinário, único, como radical e absoluto estranho. E é apenas pela ética que o estranho radial é encontrado – o eticamente estranho. Do exposto já parece possível afirmar que o acolhimento, enquanto ética, é hospitalidade no pensamento levinasiano a partir de *Totalidade e infinito*?

### 3.2

#### **Do hóspede (hôte) ao refém (otage)**

A partir do pressuposto de que na obra de Levinas o estrangeiro coincide com o outro absoluto – de que o estrangeiro pode ser qualquer humano, de que o estrangeiro não é simplesmente o diferente, mas o outro extraordinário, o radical e absoluto estranho –, resta então entender a partir de onde o sujeito levinasiano

acolhe esse estrangeiro – o que se passa com a subjetividade acolhedora desde o sujeito como “hóspede”<sup>58</sup> até o sujeito como “refém”<sup>59</sup>.

Aqui se pretende avaliar se é possível garantir que o sujeito seja um “anfitrião”, tanto como um “hóspede” em *Totalidade e infinito*, quanto como um “refém” em *Outramente que ser*. Para tanto é necessário investigar o significado dos termos “hóspede” e “refém”, e o que se passa com o acolhimento e com a sensibilidade a partir de *Totalidade e infinito*. E, assim, entender como um refém pode acolher a partir do seu despojamento e como é possível falar de um acolhimento radical na substituição.

Levinas apresenta o sujeito acolhedor em *Totalidade e infinito* sob diversas formas da experiência da alteridade, sendo possível identificar cerca de uma centena de referências ao tema do acolhimento enquanto tal, e a afirmação de que o sujeito é um “hôte” (LEVINAS, 2013, p. 297)<sup>60</sup>. O acolhimento aí já parece preservar a ambiguidade ancestral da hospitalidade, e Levinas afirma o sujeito, por toda parte, como acolhedor, findando por colocá-lo claramente como um hóspede. Afirma também que fará uma defesa da subjetividade fundada na ideia do infinito – subjetividade capaz de conter mais do que é possível conter. E ele apresenta essa subjetividade sob as diversas formas de relação com outrem e com o mundo. Ele propõe já no prefácio do livro:

Este livro apresentará a subjetividade como acolhendo outrem, como hospitalidade. Nela é consumada a ideia do infinito. A intencionalidade, onde o pensamento permanece adequação ao objeto, portanto, não define a consciência em seu nível fundamental. Todo conhecimento enquanto intencionalidade já supõe a ideia de infinito, a inadequação por excelência. (LEVINAS, 2013, p. 13)

---

<sup>58</sup> Como Levinas o afirma em *Totalidade e infinito*, 2013, p. 297.

<sup>59</sup> Como Levinas o afirma em *Outramente que ser*, 2011, p. 128.

<sup>60</sup> Cabe aqui lembrar a ambiguidade do termo “hôte” – um anfitrião, um hospedeiro, ou um hóspede? Cf. Capítulo 1 deste trabalho, o “hôte” é, por excelência, uma figura da ambiguidade. A partir de Benveniste (1969, p. 87-101), temos que o termo francês *hôte* designa ao mesmo tempo o outro e eu mesmo, a pessoa que recebe e a pessoa que dá hospitalidade – o hóspede e o hospedeiro, o estrangeiro ou mesmo o inimigo. Ainda outras relações etimológicas fazem parte dessa figura da ambiguidade como, por exemplo, *hostis* e *hospes*, inimigo e anfitrião em latim.

Assim, o sujeito acolhe no “ensinamento”, no “Desejo”, na “Linguagem”, na “separação”, na “habitação”, na “diferença sexual”, e muito mais.

O ensinamento. O discurso do outro é ensinamento e a forma desse ensinamento parece se constituir de receptividade e atividade. Pela exterioridade do conteúdo do discurso, o ensinamento é uma confrontação com a alteridade, como uma abertura: “... mas o discurso acolhido é um ensinamento. O ensinamento não se reduz, porém, à maiêutica. Vem do exterior e traz-me mais do que eu contendo. Na sua transitividade não-violenta, produz-se a própria epifania do rosto” (LEVINAS, 2013, p. 38-39). O hóspede acolhido é o *outro* que aparece aqui como mestre – o discurso do *outro* excede o pensamento do *mesmo*. Isso explicita uma afirmação da receptividade da razão como forma de acolhimento: a razão como uma disponibilidade ativa para acolher as ideias que excedem seus limites. O sujeito acolhe no ensinamento.

O “Desejo”. O sujeito que acolhe o *outro* tem a ideia do infinito, cuja infinitude é medida pelo “Desejo” (LEVINAS, 2013, p. 50-51). Desejo do *outro* – que nasce a partir do *outro* e que se distingue da necessidade pois é suscitado pelo *outro*, pelo transcendente. O sujeito acolhe *outrem* no desejo.

O “Discurso”. A linguagem, em sua função de expressão, preserva o *outro* ao qual se dirige, ao qual interpela ou invoca. Mas a linguagem certamente não consiste em invocar o *outro* como ser representado e pensado e é por isso que a linguagem estabelece uma relação irreduzível à relação sujeito-objeto: é “revelação do Outro”.

O outro interpelado não é representado, não é um dado, não é um indivíduo particular, por um lado já oferecido à generalização. Longe de supor universalidade e generalidade, a linguagem as torna possíveis porque supõe interlocutores, a pluralidade. (LEVINAS, 2013, p. 62-63)

A relação da linguagem supõe a transcendência, a separação radical, a estranheza dos interlocutores, a revelação do *outro* ao *eu*. A linguagem é experiência da alteridade absoluta, acolhimento. O sujeito acolhe *outrem* no discurso.

Discurso e Desejo se entrecruzam no acolhimento, uma vez que o desejo da exterioridade não é da ordem do conhecimento, mas do discurso, no acolhimento ao *outro*. O *outro* questiona a liberdade do *eu* e, assim, é no acolhimento de *outrem* que começa a consciência moral.

O Discurso e o Desejo em que *outrem* se apresenta como interlocutor, como aquele sobre quem não posso poder, que não posso matar, condicionam a vergonha em que, enquanto eu, não sou espontaneidade inocente, mas usurpador e assassino. Em contrapartida, o infinito, o Outro enquanto Outro, não é adequado a uma ideia teórica de um outro eu-mesmo, já pela simples razão de que ele se apresenta dominando-me. (LEVINAS, 2013, p. 73-74)

Aqui fica evidente a primazia do *outro* – o sujeito não parece um anfitrião que domina a cena do acolhimento, mas um subordinado, porque “o outro pode me cercear e cercear minha liberdade, por si arbitrária” (LEVINAS, 2013, p. 74)<sup>61</sup>. A consciência moral acolhe *outrem*, é a revelação de uma resistência aos poderes do *eu*. Assim, a moral começa quando a liberdade se sente arbitrária e violenta – no acolhimento de *outrem* o movimento de tematização se inverte, mas não é relação de autoconhecimento como tema visado por *outrem*, mas como exigência de moralidade. É uma inversão que diz respeito à submissão do sujeito a uma exigência, a uma moralidade, advinda da relação com *outrem* como acolhimento: esse acolhimento é o reconhecimento da minha injustiça, a vergonha que a liberdade sente de si, no para-si<sup>62</sup>. O sujeito acolhe *outrem* no *desejo* e no *discurso*, o sujeito que acolhe é o sujeito ético.

A separação. Levinas apresenta a separação como necessária à ideia do infinito e, assim, necessária à relação com *outrem*, relação que só se abre a partir do sujeito separado e finito. O egoísmo, a fruição e a sensibilidade e demais dimensões da interioridade são articulações da separação. Levinas diz:

---

<sup>61</sup> É preciso entender que Levinas vê essa liberdade como o reflexo de uma ordem universal, uma liberdade que se sustenta e se justifica por si mesma, uma forma sempre pensada pela filosofia ocidental que, para Levinas, é arbitrária e afirma a supremacia do mesmo.

<sup>62</sup> Quando fala do cerceamento da liberdade como crítica da subjetividade, Levinas realiza uma inversão do movimento de tematização no acolhimento de *outrem*, uma inversão que não equivale ao autoconhecimento do eu que se vê perante *outrem*.

A interioridade que a fruição abre não se acrescenta como um atributo ao sujeito “dotado” de vida consciente, como uma propriedade psicológica entre outras. A interioridade da fruição é a separação em si mesma, o modo pelo qual um evento como a separação pode ocorrer na economia do ser. (LEVINAS, 2013, p. 140-141)

Mesmo que a interioridade obtida através da fruição seja instável, ela é o modo pelo qual a separação pode ocorrer na totalidade. Separação e transcendência são os modos de ruptura da totalidade, relação metafísica, são movimentos que não se dão no mesmo plano porque a relação metafísica está fora da dialética, na relação metafísica não há oposição. A separação é a maneira pela qual se realiza a ruptura da totalidade, que determina a presença do absolutamente *outro*. O sujeito que acolhe é separado.

A morada. Levinas apresenta sob o nome de “habitação” outra dimensão da interioridade, através da qual o sujeito poderá esperar e acolher a revelação da transcendência. A habitação é apresentada como a condição para a atividade humana e para o recolhimento necessário à representação e produção do mundo. A casa estabelece uma posse e assim delinea a separação na forma de independência econômica – o ser separado deve ser capaz de recolher-se e ter representações. O recolhimento e a representação se realizam concretamente como habitação numa residência ou lar, e a separação se constitui como morada – habitação. Levinas diz: “Morar ... É um recolhimento, uma vinda a si, uma retirada para sua casa como para uma terra de asilo, que responde a uma hospitalidade, a uma expectativa, a um acolhimento humano...” (LEVINAS, 2013, p. 148). O sujeito é acolhido em sua casa, e, dessa forma, o sujeito é um hóspede.

Esse acolhimento se produz primordialmente na *doçura do rosto feminino*, no qual o ser separado pode se recolher, pelo qual habita, e em sua morada realiza a separação. A habitação e a intimidade da habitação que possibilitam a separação do ser humano implicam uma primeira revelação do outro, mas um outro de uma alteridade específica, a alteridade feminina. Levinas diz: “E o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher” (LEVINAS, 2013, p. 147). O sujeito acolhedor é acolhido em sua casa, e, é nesse sentido que o sujeito

acolhedor é um hóspede. No recolhimento, a consciência de si se realiza como corpo e se mantém na interioridade. Separado, em sua casa, o sujeito pode acolher o ser do qual se separa. Nas conclusões, ele diz sobre a subjetividade:

A consciência de si não é uma réplica dialética da consciência metafísica que tenho do Outro. E sua relação consigo mesma também não é representação de si. Antes de qualquer visão de si, ela se realiza mantendo-se; implanta-se em si mesma como corpo e mantém-se em sua interioridade, em sua casa. Assim, completa a separação positivamente, sem se reduzir a uma negação do ser do qual se separa. Mas, assim, precisamente, pode acolhê-lo. O sujeito é um hóspede. (LEVINAS, 2013, p. 296-297)

Em textos posteriores a *Totalidade e infinito*, considerados fundamentais na obra, Levinas já não faz referências diretas ao termo acolhimento e, quanto à hospitalidade, diz, por exemplo:

... a animação de um corpo pelo pensamento... desenha a própria significação: o um para o outro que precisamente, no sujeito, não é reunião, mas uma incessante alienação do eu (isolado enquanto interioridade) pelo hóspede que lhe é confiado – a hospitalidade – o um-para-o-outro do eu, entregue de uma forma mais passiva do que toda a passividade dos elos de uma cadeia causal – o ser-arrancado-a-si-para-um-outro-no-dar-a-outro-o-pão-da-sua-boca, ou o-poder-entregar-a-sua-alma-para-um-outro. (LEVINAS, 2011, p. 97)

Em *Outramente que ser o outro* é um hóspede e, por toda parte, o sujeito é um refém (otage), obcecado e perseguido, na responsabilidade ilimitada por outrem, até à substituição no “um-pelo-outro”. Mais uma vez, transparece a ambiguidade em uma situação de hospitalidade, em que o anfitrião é submetido ao hóspede. Porém, é preciso discutir essa condição para entender de quem o sujeito é refém, nas expressões frequentes que parecem indicar uma sujeição a *outrem*.

Em *Outramente que ser*, Levinas procura mostrar a irreduzibilidade do outro a qualquer forma de representação e, implicada nisto e por isto, a irreduzibilidade

do sujeito a qualquer modalidade da essência<sup>63</sup> – daí o “outramente que ser”, uma outra forma que ser, irreduzível a qualquer outra forma de ser. Para tanto, ele retoma e radicaliza análises anteriores, como as da hipóstase, da diástase, do “há” e do tempo, buscando “dizer o indizível”. Retoma também o movimento de redução ao sensível puro ou pré-objetivo radicalizado para ir da intencionalidade à sensibilidade e para explicitar, a partir da fruição, a vulnerabilidade – sensibilidade – como possibilidade aberta de uma significação ética da proximidade a outrem. Uma proximidade que se traduz em responsabilidade traumática que perturba o sujeito em sua individualidade sensível para novamente individuá-lo eticamente como *um-pelo-outro*, na obsessão que o torna refém até a substituição<sup>64</sup>.

Este refém é dito de muitas maneiras, a partir de noções como de desinteressamento, de diacronia, de responsabilidade, de sensibilidade, e, principalmente, de substituição, mobilizadas em articulações para dizer o *outramente que ser*.

Em *O argumento*<sup>65</sup>, Levinas coloca o *desinteressamento* como interrupção da *essência*. Para ele, a essência se realiza como uma persistência de ser inabalável, como *conatus*, como interessamento que se confirma como *conatus* dos entes, que se mostra na luta constante entre egoísmos. A *essência*, portanto, é o sincronismo extremo dessa luta. O desinteressamento se refere a uma gravidade extrema que revira a essência, a gravidade do *de outro modo que ser*, o sujeito como *excessão*<sup>66</sup>. O sujeito é convocado à responsabilidade do *um-para-o-outro*, à substituição pelo outro e à condição de refém – assim já se anuncia a sua afinidade com a ética. No desinteressamento a subjetividade que rompe com a essência, o *outramente que ser*, é a subjetividade ética, refém.

---

<sup>63</sup> Como literalmente afirmado em *Otramente que ser*, *Argumento*, 9º A subjetividade não é uma modalidade da essência, p. 37-41.

<sup>64</sup> Levinas retoma em *Otramente que ser*, muitas noções dos textos reunidos em *Humanismo do outro homem* - “A significação e o sentido” – Revista de Metafísica e Moral, 1964; “Humanismo e anarquia” – Revista Internacional de Filosofia, 1968; e, “Sem identidade” em *L'Ephémère*, 1970.

<sup>65</sup> Primeiro capítulo de *Otramente que ser ou além da essência*, cujo título é *Essência e desinteressamento* e foi publicado primeiramente em 1970 com o título *Para além da essência*.

<sup>66</sup> A exceção do *outramente que ser* – para além do não-ser – que significa a “subjetividade ou a humanidade, o si-mesmo que recusa as anexações da essência”. Lembrando que, cf. o capítulo 2 desse trabalho, para Levinas o sentido de exceção é sempre este de ruptura da totalidade. O surgimento de uma excepcionalidade no universo da obviedade: o nascimento do sujeito que se constitui aquém do eu e investido da responsabilidade infinita.

O desinteressamento – sem compensação – sem vida eterna, sem o apaziguamento da felicidade – a gratuidade integral, não se referirão eles a uma gravidade extrema, mais do que à frivolidade falaciosa do jogo? Perguntemo-nos, antecipando: esta gravidade onde o esse do ser se põe do avesso – não reenviará ela a essa linguagem pré-original – à responsabilidade do um para o outro – à substituição do um pelo outro e à condição (ou à in-condição) de refém que assim se desenha? (LEVINAS, 2011, p. 27)

A interrupção da essência também pode ser entendida como recusa da conjunção com o presente, com o tematizável, na diacronia do tempo. A diacronia é a recusa ao presente, é o que não pode ser totalizado, o *infinito* – o que Levinas chama de *anarquia*<sup>67</sup>. É pela anarquia que há obsessão por outrem e responsabilidade:

Mas, na responsabilidade por Outrem – por uma outra liberdade –, a negatividade desta anarquia, desta recusa oposta ao presente – ao aparecer – do imemorial, comanda-me e ordena-me a outrem, ao primeiro que aparece, aproxima-me dele, aproxima-o de mim – afasta-se assim tanto do nada como do ser, provocando contra minha vontade esta responsabilidade, isto é, substituindo-me a Outrem, como refém. (LEVINAS, 2011, p. 33)

Levinas apresenta aqui mais uma vez, o sujeito da responsabilidade ilimitada por outrem, o sujeito que se substitui a outrem, na condição de refém, uma vez que a responsabilidade do *para-o-outro* é colocada como não escolhida, como significação e sentido do *si-mesmo*. E, como sentido do *si-mesmo*, como mutação, como ruptura da identidade que é a sua subjetividade de sujeito ou a sujeição a tudo – a sua susceptibilidade, a sua vulnerabilidade, ou seja, a sua sensibilidade. O sujeito não é refém do *outro*, mas de *si-mesmo*, e, por isso Levinas diz que o *si* do

---

<sup>67</sup> Um aquém da origem, aquém da iniciativa, aquém de um presente designável e assumível, ainda que apenas pela memória: nascimento anacrônico, anterior ao seu próprio presente, não começo. A anarquia não se subordina à *arché* da consciência. Estrutura meta-ontológica e metalógica que desfaz o *logos* por meio do qual a consciência sempre se recupera e comanda. Na anarquia se inscreve ou se escreve o traço do Infinito - traço de um afastamento, mas traço do que, em parte, não entra no presente e inverte a *arché* da consciência.



*si-mesmo* é um acusativo que não deriva de nenhum nominativo<sup>68</sup>, no caso, do *eu*: a subjetividade do sujeito apesar da sua identidade de eu.

Ainda no mesmo capítulo, Levinas descreve a sensibilidade (LEVINAS, 2011, p. 35-36) como vulnerabilidade, como passividade mais passiva, como o traumatismo da acusação sofrida por um refém até à perseguição, o questionamento da identidade do refém que se substitui aos outros, o *si*<sup>69</sup>. O sujeito refém na responsabilidade por outrem é exposição, despojamento para além da nudez e da forma, já não pertence à ordem do ser. Aqui Levinas parece colocar a questão do despojamento como não impeditiva ao acolhimento<sup>70</sup>, uma vez que é um despojamento para além da nudez e da forma e que não pertence à ordem do ser, ou seja, não pode interferir na condição do sujeito que acolhe o outro em sua pele – na pele onde habita –, mesmo como refém.

Ao longo de diversos capítulos compreendidos na parte do texto intitulada *A exposição*<sup>71</sup>, são apresentadas as fórmulas mediante as quais o sujeito é refém, quase sempre sob a forma das inversões tão características do pensamento do filósofo. Uma dessas inversões se vê já no título do capítulo II: Da intencionalidade ao sentir, cujo desenvolvimento parece indicar exatamente o contrário, partindo da sensibilidade como mais originária – anárquica – que a intencionalidade.

Aí Levinas faz uma crítica à abordagem do humano como um objeto entre outros, pelas ciências humanas que elaboram e desenvolvem conceitos segundo possibilidades lógicas do pensamento e a estrutura dialética do ser. Assim, partindo do princípio de que tudo o que pode ser pensado o é pela *consciência de...*, ele denuncia o risco de deformação das afirmações sobre o homem, sobre a identidade humana, a partir do caráter condicionado do humano, do conhecimento que, ao fim

---

<sup>68</sup> “Toda a minha intimidade é investida contra-minha-vontade para-um-outro. Apesar de mim, para-um-outro – eis a significação por excelência e o sentido do *si-mesmo*, do *se* – acusativo que não deriva de nenhum nominativo – o próprio *facto* de *se encontrar perdendo-se*.” (LEVINAS, 2011, p. 33).

<sup>69</sup> “*Si* – defecção ou derrota da identidade do *Eu*. Eis a sensibilidade, levada até ao limite. Assim, a sensibilidade como a subjetividade do sujeito. Substituição ao outro – um no lugar de outro – *expição*”.

<sup>70</sup> Um argumento utilizado por alguns comentadores para afirmar que já não há possibilidade de acolhimento no pensamento de Levinas após *Totalidade e infinito*. Tal argumento afirma que no despojamento o sujeito já não tem mais “de onde” acolher, como, p. ex., BREZIS, 2011, p. 289-313.

<sup>71</sup> Capítulo II – Da intencionalidade ao sentir, Capítulo III – Sensibilidade e proximidade, Capítulo IV – A substituição, e Capítulo V – Subjetividade e infinito.

e ao cabo, não deixa saber de quem se está falando e ao que se está se referindo. Para ele, são saberes que não importam quando se está na presença do outro pois, nessa relação mais originária do que qualquer condição humana, está o eu deposto de sua soberania. Ele diz:

Mas este saber não é necessário na relação em que o outro é o próximo, e onde antes de ser individuação do gênero homem, ou animal racional, ou livre vontade, ou essência, seja ela qual for, ele é o perseguido pelo qual eu sou responsável até ao ponto de ser o seu refém, e onde minha responsabilidade – em vez de me descobrir na minha “essência” de Eu transcendental – me despoja e não para de me despojar – de tudo aquilo que em mim pode ser comum com o outro homem, e dessa forma capaz de ocupar o meu lugar, para me interpelar na minha unicidade como aquele a quem ninguém pode substituir-se. (LEVINAS, 2011, p. 79)

No capítulo seguinte, dedicado à sensibilidade e à proximidade, Levinas permanece na inversão entre intencionalidade e sensibilidade para apresentar a noção de obsessão, que se coloca na condição (in-condição) do sujeito refém. A obsessão não é consciência, nem um tipo de consciência, nem modalidade de consciência, e, embora perturbe a consciência que tende a assumi-la, ela é inassumível como a perseguição do si. Levinas explica:

A obsessão é como a relação entre mônadas, anterior à abertura de portas ou janelas, ao invés da intencionalidade, a qual é modalidade da obsessão e, de forma alguma, desenvolvimento desta relação. A expressão, por cada mônada, de todas as outras, refere-se à substituição na qual se resolve a identidade da subjetividade. O eu obcecado por todos os outros, suportando todos os outros, é a inversão do êxtase intencional. Passividade onde o Eu é Si sob a acusação perseguidora do próximo. (LEVINAS, 2011, p. 105. Nota 25)

Mas é no capítulo dedicado à noção de substituição que melhor se evidencia a condição de refém do sujeito, ainda sob a forma de inversão. Levinas aborda aqui um dos seus insights mais vigorosos: de que a consciência não esgota a noção de subjetividade, de que sujeito e consciência não são conceitos equivalentes. Ele busca aqui uma recorrência – *um eu em si-mesmo* – aquém da consciência e do ser,

um *em-si* como um reenvio a *si-mesmo*, mas “Nada que se assemelhe à consciência de si, algo que só tem sentido como surgimento em mim de uma responsabilidade anterior ao compromisso, isto é, de uma responsabilidade por outrem” (LEVINAS, 2011, p. 119). Levinas propõe assim uma subjetividade que se constitui a partir da recorrência do eu ao si, sem descanso, na perseguição do acusativo, o sujeito é perseguido em si, aquém do repouso, em si, aquém da coincidência consigo – uma recorrência da contração que é o *si*:

O eu não está em si como a matéria que, perfeitamente modelada pela sua forma, é o que é, perfeitamente; o eu está em si como na sua pele, ou seja, já apertado, mal na sua pele, como se a identidade da matéria que repousa sobre si mesma ocultasse uma dimensão onde se torna possível um recuo aquém da coincidência imediata, uma materialidade mais material do que toda matéria – isto é, tal que a irritabilidade, ou a susceptibilidade, ou a exposição à ferida e ao insulto assinala a sua passividade mais passiva do que toda passividade do efeito. (LEVINAS, 2011, p. 124)

Levinas contrapõe a recorrência a si na intencionalidade e a recorrência a si na responsabilidade, na obsessão, para explicar a “anterioridade”, ou melhor, a originariedade, da obsessão. Assim, ele reafirma, novamente, a concretude da condição de refém que impele o sujeito à substituição sem possibilidade de evasão, uma vez que esta já pressuporia o eu constituído a partir de si e não uma subjetividade constituída a partir da recorrência do eu ao si.

É na passividade da obsessão – ou incarnada – que uma identidade se individua como única, sem recorrer a qualquer sistema de referências, na impossibilidade de se furtar, sem falta, à imputação por parte do outro. A re-presentação de si apreende-a de imediato no seu rasto. Absolvição do um, ela não é nem uma evasão, nem uma abstracção; concretude mais concreta do que o simplesmente coerente numa totalidade, porquanto, sob a acusação por parte de todos, a responsabilidade por todos vai até à substituição. O sujeito é refém. (LEVINAS, 2011, p. 128)

A recorrência a si não pode parar em si, mas tem que ir aquém de si, recuo aquém do seu ponto de partida. A recorrência é contração, uma ida aquém da

identidade corroendo esta identidade. Aí a responsabilidade por *outrem*, que precede nele a *essência*, não decorre de um compromisso assumido por uma liberdade: “Eu nada fiz e sempre estive em causa: perseguido. A ipseidade, na sua passividade sem arché da identidade, é refém. A palavra Eu significa eis-me, respondendo por tudo e por todos” (LEVINAS, 2011, p. 130). Se vê então que a responsabilidade da qual Levinas fala não é um retorno a si, nem fruto de decisão, mas uma contração que os limites da identidade não podem conter. Nesta responsabilidade até à substituição, o *pelo outro* e *para o outro* é como *ser-na-sua-pele*, como *ter-o-outro-na-sua-pele*, acolhido em sua pele.

Levinas assinala a precedência originária do *Bem* justificando-a pelo surgimento de termos éticos antes da liberdade. Isto é, se isso acontece, é porque antes de qualquer polarização que possa levar a uma escolha, do tipo bem e mal, o sujeito está comprometido com o *Bem*. Em mais uma de suas inversões, ele questiona se é de fato a liberdade o que caracteriza a humanidade do sujeito, ou se a responsabilidade não seria anterior: “o Bem elege antes que eu possa escolher, ordenação pré-originária, anterioridade imemorial” (LEVINAS, 2011, p. 139). A substituição de refém, a responsabilidade até à substituição, é a própria subjetividade e a unicidade do sujeito. A liberdade que escolhe pelo altruísmo ou pelo egoísmo é indiferença e interesse, é posterior à responsabilidade – antes da escolha já está a ética, já estão os valores.

A noção de subjetividade como refém inverte a posição a partir de onde a presença do *eu* a *si* aparece como começo de todo pensamento. A coincidência no *mesmo*, na qual o *eu* seria a origem é desfeita pelo outro. O sujeito que repousa em si é desarmado por uma acusação sem palavras: o *si*. Acusação perseguidora que não pode ser respondida senão pela responsabilidade. Aí, o outramente que ser:

A posição do sujeito é já de de-posição, não conatus essendi, mas à partida substituição de refém que expia a violência da própria perseguição. Há que pensar até aí a des-substantivação do sujeito, a sua des-reificação, o seu desinteressamento, a sua sujeição – a sua subjetividade. Puro si, no acusativo, responsável antes da liberdade e sejam quais forem as vias que levam à super-estrutura social onde – na justiça – a dissimetria

que me mantém como ímpar em relação ao outro reencontrará a lei, a autonomia, a igualdade. (LEVINAS, 2011, p. 143)

Para a subjetividade refém, de si: “... eu, eu sou refém, responsabilidade e substituição que suporta o mundo na passividade da incumbência que vai até à perseguição acusadora, indeclinável” (LEVINAS, 2011, p. 144).

A chave de interpretação para o sujeito levinasiano após *Totalidade e infinito* é, então, a noção de substituição. É pela substituição que se pode ver a passagem do *um-para-o-outro* para o *um-pelo-outro*, como o *ter o outro em sua própria pele*. Por esta via de leitura, o sujeito refém permanece um sujeito acolhedor, independentemente da interpretação que se possa fazer do despojamento: o sujeito refém permanece capaz de acolher o outro na própria substituição, em sua própria pele, em última instância sua habitação mais própria. O sujeito refém acolhe a alteridade absoluta – o estrangeiro.

Quanto à alteridade, mesmo que ela apareça sob as mais diversas denominações nos textos de Levinas – alteridade do feminino, da morte, de Deus, entre outras – a forma mais importante, mais radical e definitiva de alteridade permanece a do outro ser humano, como se pode ler em expressões como o “humanismo do outro homem”, o “direito do outro homem”, entre outras. A alteridade de outro ser humano não é apenas um tipo de transcendência mais radical do que a resistência de qualquer outro objeto, ela é uma alteridade radical – “A alteridade de Outrem não depende de uma qualquer qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós uma comunidade de gênero, que anula já a alteridade” (LEVINAS, 2013, p. 188). Esta condição não perde valor nos textos posteriores, ao contrário, ela se acirra. Mas a alteridade, de forma alguma, é objetivamente um algoz. Sendo o sujeito um hóspede ou um refém, o acolhimento é a forma original da relação ética.

O acolhimento, assim colocado, é sinônimo de hospitalidade, é ética. O acolhimento levinasiano parece implicar a acolhida como momento, como instante inaugural. O acolhimento enquanto abertura está colocado no centro da reflexão filosófica dedicada à subjetividade de Levinas, uma vez que, ao mesmo tempo que se coloca na relação com o outro, também permite pensar a relação do sujeito com ele mesmo.

O acolhimento, a hospitalidade, se destaca como um conceito operatório, que, no pensamento de Levinas é objeto de atenção constante e de complexos desenvolvimentos, que levam à colocação do sujeito primeiro como hóspede e depois como refém. Daí reside a importância de seu pensamento para a problemática da hospitalidade atualmente. É preciso então, analisar como e se é possível entendê-la no entre da ética e da política, da justiça e do direito.

### 3.3

#### **Acolhimento: entre ética e política**

Uma vez apresentado o acolhimento como conceito chave na instância ética no pensamento de Levinas, é preciso discutir agora como ele se insere na relação social, nas relações que se apresentam a partir da entrada do *terceiro*<sup>72</sup> e, assim, na instância política. O acolhimento, a hospitalidade levinasiana, será discutida a partir daqui como inscrita na instância política e, assim, na lei, na justiça e no Estado, e não mais na relação estreita dual. Para tanto se faz necessário, primeiramente, situar o que seria a instância propriamente política do pensamento de Levinas.

É preciso pensar a política na filosofia levinasiana com muito cuidado, uma vez que o filósofo é reconhecidamente o pensador da ética e da responsabilidade. É certo que Levinas não estabeleceu o que se costuma entender como uma filosofia política nos moldes de uma ontologia, e nem poderia, da mesma forma como não estabeleceu uma ética, nos moldes de uma filosofia moral. Porém, neste trabalho, se busca mostrar que há uma instância política na filosofia levinasiana, restando situar tal instância frente à ética e à própria filosofia em Levinas, e, assim, a hospitalidade.

Levinas é frequentemente dito como um pensador da ética que, mediante a preocupação com o humano, empreendeu desde sempre a busca por um sentido que não estivesse submetido a qualquer orientação totalitária e violenta – orientação que, para ele, estaria presente na própria filosofia, no que ele denomina por ontologia. Para Levinas, o sentido do humano não se origina no pensamento, nem

---

<sup>72</sup> O terceiro aqui referido significa a multiplicidade de existentes, os outros do outro, os muitos outros do outro, o campo da pluralidade.

de um vínculo social ou de uma instituição política, mas do encontro com o *outro*, que desde sempre apela à sua responsabilidade. Tal se percebe nos textos filosóficos levinasianos desde *Da existência ao existente* e, principalmente, a partir de *É a ontologia fundamental?* e *O eu e a totalidade*, textos que, entre outros, preparam o caminho para *Totalidade e infinito*.

O problema que Levinas aborda no início de *Totalidade e infinito* é o da subordinação das considerações morais à política bruta. Levinas propõe uma concepção alternativa de moralidade, o que se poderia chamar de ética da alteridade, que ele afirma não poder ser contestada diretamente pela necessidade de guerrear ou vencer batalhas políticas. Ou seja, não pode ser simplesmente subjugada ou obscurecida pelas forças totalizantes. A ética levinasiana se dá nesse contexto da busca do sentido do humano, aquém ou além da ontologia, em uma metafísica que compreende a ética enquanto fenômeno originário, como filosofia primeira, como a relação mais original do sujeito com a exterioridade, o *outro*. O pensamento de Levinas parece então relegar a política, e o político, a uma posição problemática, seja ela a de instrumento da guerra de egoísmos, seja a de subordinação à ética, ou ainda, como alegam alguns comentadores, um pensamento apolítico.

Segundo a posição de Hélder Passos (2012, p. 16), existe no pensamento ético de Levinas um discurso sobre questões sociais que representam suas preocupações políticas e, assim, denotam uma relação entre ética e política. Ou seja, não há uma “teoria política”, mas preocupações políticas que permeiam todas as discussões levinasianas sobre as relações sociais, principalmente a partir da entrada do *terceiro* interrompendo a relação dual *eu-outro*. O autor preconiza que com o *terceiro*, Levinas coloca a busca do sentido do humano no mundo real dos indivíduos, na realidade social e política.

Em Levinas tem-se a primazia da ética sobre a ontologia – a filosofia. Como é possível verificar pelo apresentado no segundo capítulo deste trabalho, a base da relação ética em Levinas, é a responsabilidade incondicional pelo *outro*, ou seja, a responsabilidade pensada como assimétrica e como substituição, como o fundamento do agir. Uma responsabilidade que resulta de uma predeterminação original do sujeito, mais originária do que qualquer determinação.

Passos argumenta em torno de dois sentidos nos quais se pode identificar as “preocupações” políticas de Levinas e, por aí, entender como se pode dar a relação entre ética e política. No primeiro, se pode ver a política como artimanha do poder que tem a guerra como resultado inevitável. Esta visão da política é resultante principalmente de como Levinas entende a intervenção nefasta da filosofia como ontologia que, por sua vez, resulta do próprio contexto de crise generalizada do século XX. A política, na ontologia, assume um caráter autônomo em relação aos existentes, como uma das formas que aí se autonomizam e se tornam autossuficientes, não deixando lugar nem mesmo aos indivíduos (PASSOS, 2012, p. 161). Isto se pode atestar em diversos textos de Levinas, como, p. ex., *O eu e a totalidade* e *É a ontologia fundamental?*, ambos publicados em *Entre nós, ensaios sobre a exterioridade*, mas anteriores à *Totalidade e infinito*.

No segundo sentido, que parece interessar mais à tese do autor, há a presença de questões políticas mesmo que de forma não orgânica. Neste sentido, Passos aponta a entrada do *terceiro* como inauguradora das questões políticas, na medida em que perturba o face a face. O *terceiro* é a figura da alteridade absoluta e o sinal da multiplicidade, ele implica numa coletividade que compreende o eu, o outro, o *terceiro* e todos os *terceiros* possíveis. Este é o próprio campo da socialidade, da multiplicidade das relações sociais, da política. A entrada do *terceiro* produz a expansão do fundamento da relação ética – a responsabilidade pelo outro – para a socialidade (PASSOS, 2012, p. 162).

O autor defende que há um movimento do pensamento de Levinas que vai da ética à política e, por isso, uma anterioridade da ética, por esse motivo, “política depois!”<sup>73</sup>. A entrada do *terceiro*, entendido como um outro da relação eu-outro, da relação ética original, interrompe a relação ética dual, questionando esta relação e

---

<sup>73</sup> Esta é uma expressão que serve de título a um texto levinasiano, publicado em 1982 em *L'Aut-delà du Verset: Lectures et Discours Talmudiques*. A expressão é muito utilizada tanto por defensores de uma política em Levinas, quanto por críticos que defendem a posição contrária. Fato é que o texto se refere ao Estado de Israel, ao sionismo e ao antissemitismo, no contexto da execução de uma política nos moldes da ontologia. E mais, uma política internacional que se exerce em um contexto em que seria necessária uma discussão bem anterior ao simples cálculo de perdas e ganhos, de compensações, de dominação e tudo o mais que se compreende em uma instituição na totalidade. Assim, da leitura do texto se depreende que não há nele a intenção de desmerecer ou de menosprezar a política, mas de entender o que deve vir antes dela inspirando-a. Para Levinas, na ontologia, tanto a ética quanto a política são ilusórias.



exigindo justiça. Ou seja, o *terceiro* é a exterioridade da relação ética, “dotado” da mesma infinição do outro da relação dual, o que pode ser então encarado como a dimensão política no pensamento de Levinas, uma vez que, a partir daí surge a necessidade da lei e do Estado – como Levinas afirma em diversos textos. A ética é interrompida pela política, na exigência de simetria da relação social que deve se dar para além da ética, porém sem esquecer a ética. A justiça operando como mediação, justificação e reparação das ações de todos entre todos, para reduzir os espaços de violência (PASSOS, 2012, p. 189). Passos afirma:

O Terceiro, ao fundar a multiplicidade e a necessidade de dar conta dela, seja no nível dos direitos, seja no de deveres de todos para com todos, funda a Lei, que, por sua vez, exige quem a administre; daí, funda a Justiça, que, por sua vez, exige outra instituição capaz de dar conta, não só da administração da Lei, mas dos viveres, do lazer, da economia, da saúde, etc. Neste sentido, não se pode pensar a administração das relações intersubjetivas ou do social sem essas três instituições. Portanto, o Estado não é suficiente, mas é necessário para esta empreitada, que só é exigida depois dos reclames do Terceiro. (PASSOS, 2012, p. 198)

O Estado, como instituição mediadora dos homens, deve exercer seu papel, chamando a Justiça para corrigir ou reparar os efeitos de uma ação, por vezes incorrendo em violência. O Estado não é criado para violentar, mas deve agir como necessário. A questão se torna então, em Levinas, a da autonomia do Estado e sua legitimação: deve ser inspirado pela exterioridade – ele se refere ao eu, mas não se origina nele. “A linguagem utilizada no diálogo que inspira e legitima o Estado, embora não possa prescindir do Dito, converte-se na possibilidade sempre urgente de um novo Dizer” (PASSOS, 2012, p. 202).

Assim, a estrutura colocada por Levinas é baseada na dinâmica entre o *dizer* e o *dito*: abertura de possibilidades, retomada do já posto como Lei, como Justiça e como Estado. Estes elementos são essenciais, segundo Passos, para uma nova perspectiva da vida humana na relação intersubjetiva, e, por isso, é possível pensar uma relação entre eles e a ética. E afirma que a política e a ética:

... se referem e se constituem com o que vem de fora. Embora o de dentro seja importante em ambas, é o elemento alienígena, estranho ao Eu, no caso da ética, e à intimidade de dois na casa, no caso da política, que são os iniciadores e que mantêm ambas as relações. Por fim, toda a questão ética e política se refere à responsabilidade. No caso da ética, ela se faz assimétrica e sem reservas do Eu para o Outro. No caso da política a assimetria não poderá ser mantida. É o caso de criar mecanismos para a partilha de responsabilidades, que, na prática, traduz-se em direitos e deveres, em sanções, punições, em mediação entre os interessados, que pressupõem a medida e quem mede. Eis a política se fazendo real nas Leis, na Justiça, no Estado e no meio de todos os homens. (PASSOS, 2012, p. 210)

Em Levinas, então, a política interrompe a relação ética original, através das exigências das relações sociais, na figura do *terceiro*, como *outro* da relação dual. E, como nenhum indivíduo jamais está destituído da sua condição de responsável, a ética pode ser a impugnação da política, na medida em que pede justificativas do seu exercício. E ainda, a ética, como filosofia primeira, tem essa prerrogativa, que, mais do que isso, é responsabilidade para com o *outro* da política, quando esta se esqueceu de seu sentido de abertura e de justa medida a todos que compõem o social: “A ética interrompe a Justiça e apresenta-se como o Rosto daquele que ficou de fora da partilha, da divisão dos direitos e deveres” (PASSOS, 2012, p. 213).

Passos conclui afirmando que, tanto a ética quanto a política não dão conta da totalidade das relações humanas, sem incorrer em algum tipo de violência. E ainda que devem então ser pensadas como dimensões do humano que se relacionam em uma implicação biunívoca, “situação esta que representa a possibilidade do próprio humano em uma perspectiva não totalitária e, portanto, menos violenta” (PASSOS, 2012, p. 218).

Gérard Bensussam é apontado como outro grande pensador e comentador do pensamento levinasiano, principalmente em torno da questão da política. De acordo com Bensussam (2009, p. 17), a ética levinasiana deve ser pensada num sentido extra moral uma vez que não se refere a uma sistematização de um conjunto de regras de conduta, não funda a possibilidade de uma justificação racional de normas morais para ou sob um princípio unificador. Bensussam define a ética levinasiana

como “encontro de único a único”, numa relação tipo eu-outro, caracterizada pela assimetria e pela anarquia, sem qualquer mediação. Ele observa que o campo da pluralidade, da política, parece ausente, nessa relação de tipo dual.

A posição que Bensussam defende é a de que há uma articulação entre ética e política em Levinas, mas que não é possível deduzir uma política da ética: “Com Levinas nos é apresentada *a impossibilidade absoluta de deduzir uma política a partir do lugar ético*” (BENSUSSAM, 2009, p. 47). O autor se propõe então buscar essa articulação explicitando o modo como a política se põe na obra de Levinas, em um lugar secundário relativamente à ética, citando a expressão levinasiana “política depois!”, ele também fazendo referência ao título de uma das leituras talmúdicas.

O autor busca mostrar como a instância política se apresenta em Levinas, certamente não como uma filosofia política, mas sob um outro ponto de vista, a partir do qual a política não detém uma autonomia verdadeira – uma política que “não pode julgar a partir de si o grau de universalidade de sua própria instituição”, e que ética e política não se conciliam, através do que ele chama de “intransitividade da ética e paradigma tradutivo do político”, uma vez que a ética não pode ser traduzida em valores. Mas advoga por uma interrupção da ética pela política e por uma inspiração da política pela ética, em um vínculo de transitividade entre ética e política (BENSUSSAM, 2009, p. 65).

Na medida em que tenta dizer o “sentido do humano do homem”, o não sintetizável, aquilo que do homem e no homem não se deixa totalizar sem sobras e nem compreender numa totalidade de “sentido”, Levinas parece apresentar uma espécie de ética da ética, uma ética sem lei, sem moral, que precede sua determinação em leis, em conceitos e em morais. Então não se trata primordialmente de pensar os fundamentos da subjetividade, mas de reconduzir estes fundamentos em direção à sua origem primeira – pré-originária – através da relação do face a face: o encontro, o inesperado, uma relação ao infinito.

Mas essa singularidade, original e intransferível, não pode cancelar a questão da pluralidade que precede, autoriza e, de certa forma, chama – a multiplicidade de homens, sua comunidade. Porém, a multiplicidade, vista dessa forma, pode se abrir para uma ideia de humanidade que não seria o compartilhamento de um “comum”

anterior e já dado, mas a tentativa de reunir o que seria compartilhado, dividido, disseminado sem identidade. Há um *outro* ao lado do *outro*, o terceiro (BENSUSSAM, 2000, p. 23), que pode ter sofrido injustiça pelo *outro*. Disso resulta a exigência de correção da relação ética original, assimétrica, em uma simetrização que obriga a comparar as exigências do *outro* e do *terceiro* e evitar ou mitigar possíveis violências.

A simetrização das relações origina as relações políticas - a produção da igualdade, a reciprocidade de direitos e deveres e a reversibilidade de lugares e de funções. E assim, o *eu* pode tornar-se o *outro* do *outro*, o diferente, e participar da dialetização dos lugares ocupados por todos os sujeitos e, assim, acessar uma ordem que, pelo anonimato e permutabilidade, será a garantia de universalidade do status de membros: um espaço homogêneo e ao mesmo tempo para todos. A política no pensamento de Levinas, segundo Bensussam começa aí, no estabelecimento de uma comparabilidade geral, e não em um contrato fundador ou em um sentido da história, “origem” ou “fim” em relação ao que esse ou aquele sistema instituído se julgaria até o grau de universalidade de sua instituição de acordo com o grau de abdicção da singularidade em benefício da totalidade.

Bensussam ressalta que a justiça, enquanto exigência dos *terceiros*, investe a política pelo que vem “antes” dela – a ética – e a deixa vir como questão e, “depois” dela, a renova com suas respostas precedendo a todas as questões (BENSUSSAM, 2009, p. 78). A “política depois” significa que ela surge a partir da “tomada” pré-originária do sujeito – a ética, “mais velha” que todo conceito do e da política. Além, “ética depois do depois” como retorno à *arquiorigem*, depois da instituição do universal, depois do dito, depois do depois da política.

Bensussam afirma que a ética levinasiana conduz ao pensamento da política no sentido de limitá-la e não de fundá-la. E ainda, que em Levinas, “a obra, um cuidado de agir, uma orientação em direção a práxis se verifica na inspiração e suas interrupções: um trabalho no presente que não é para o presente” (BENSUSSAM, 2009, p. 80). A obra aqui como resistência à totalidade, como busca do sentido do humano, resistência que opõe a relação ética à homogeneidade, ao tempo do *mesmo*, da universalidade e da objetividade. A obra exige um fazer que se faz apesar do risco do fracasso e da finitude. A obra é passagem ao tempo do *outro* – messianismo

– a política como obra é passagem. E ainda que “A relação entre ética e política em Levinas pode ser vista então como a relação entre um todo constituído e uma exterioridade não totalizável” (BENSUSSAM, 2000, p. 32).

Olivier Dekens (2003) faz uma análise da questão do político no pensamento de Levinas através do papel destinado à filosofia frente à política. Seu principal objetivo é dar o estatuto político da filosofia buscando, com Levinas, os meios, os instrumentos conceituais e uma ideia normativa e racional de política, que daria à obra de Levinas a eficiência necessária, e que permitiria que a filosofia se inscrevesse politicamente com todo o rigor e precisão, e também a força de sua origem ética<sup>74</sup>. Para cumprir seu objetivo, e suprir o que ele chama de insuficiências do pensamento de Levinas, ele flexiona tal pensamento com as ideias kantianas, para “avaliar a possibilidade, depois, a fecundidade de um confronto - na realidade à distância - entre Levinas e Kant, dentro mesmo de um campo de batalha delimitado pela ética, pela política, pela filosofia”<sup>75</sup>.

Dekens começa por colocar a questão do *terceiro* uma vez que, segundo Levinas, se não houvesse o *terceiro*, não haveria problema e, assim, não haveria filosofia. Ao final de *Outramente que ser* Levinas coloca o problema da filosofia como iniciando a partir da entrada do *terceiro*, que chega para perturbar a intimidade do face a face e introduzir nele uma contradição cuja solução já não pode ser estritamente ética, e que pode ser dada em termos políticos, jurídicos e institucionais. É a hora da justiça, da comparação de *outrem* e do *terceiro*.

Assim, deve ser instituído o Estado, para que a minha responsabilidade para com *outrem* não se transforme em injustiça para com o *terceiro*, que também é meu próximo, para que *eu* também seja o próximo do *outro* e para que a minha responsabilidade possa ser assumida. Dekens diz:

---

<sup>74</sup> Dekens identifica dois elementos que parecem faltar à elaboração levinasiana do estatuto político da filosofia: de um lado uma conceituação do político como ideal normativo da política institucional, de outro, o instrumento da interação de duas políticas assim delimitadas – a política jurídica que deve ser instituída e criticada e o político como a ideia do político – talvez a política messiânica em Levinas.

<sup>75</sup> Olivier Dekens faz uma análise bem interessante dos textos levinasianos mais propriamente referidos ao político, ou à política, como *Hors sujet* (principalmente sobre os direitos humanos), *À l'heure des Nations*, os textos de *Entre nós*, ensaios sobre a exterioridade, *Outramente que ser*, *Humanismo do outro homem*, *De Deus que vem à ideia*, entre outros.

O Estado deve ser instituído pela própria filosofia, que então adquire uma posição essencialmente política. A filosofia como sabedoria do amor, como esforço de inscrição política da responsabilidade ética, mas também como extrema vigilância perante os excessos da política que, na sua lógica própria, se esquece rapidamente do rosto e da voz singular que também é, que é em primeiro lugar, sob a uniformidade administrativa e institucional, cada cidadão. (DEKENS, 2003, p. 8)

A filosofia se desdobra como corpo inseparavelmente constitutivo e crítico da política em um movimento de vaivém entre a forma política, que deve ser construída e cuja legitimidade deve ser assegurada, e a obsessão por *outrem* sem a qual nenhuma responsabilidade jamais teria sido dada, sem a qual nenhuma significância jamais teria sido concedida às instituições do direito. Levinas pensa assim a atividade do filósofo intimamente ligada à justiça, tanto a justiça do direito como a justiça infinita que é a fonte e que sempre põe em causa a boa consciência do político por não cessar de rasgar as leis da Cidade, fazendo-as tender constantemente para o que, para além do Estado liberal<sup>76</sup>, seria o Estado Messiânico, ou a política por vir.

Dekens afirma que em Levinas tem-se então a filosofia como instituição do direito e do estado de direito, mas também a filosofia como crítica e questionamento permanente das formas políticas que, no entanto, ela mesma estabeleceu. Ele diz: “A instituição das instituições - a sabedoria do amor se fazendo justiça - é, como vimos, a tarefa própria da filosofia. Esta então se apresenta como constantemente oscilando entre Dizer e Dito, justiça infinita e lei” (DEKENS, 2003, p. 33).

Para Dekens, Levinas traz um grande número de problemas ao atribuir à filosofia esta dupla tarefa. E mais, que ele adiciona ainda outra tarefa que torna estes

---

<sup>76</sup> É preciso ter atenção sobre o que Levinas considera Estado liberal: a forma própria de política em regime de justiça, uma forma que permitiria a correção sistemática do *dito* pelo *dizer*. Levinas faz alusão explícita ao Estado liberal em várias ocasiões como sendo o mais instrumentado para fazer justiça à multiplicidade de rostos, como na seguinte passagem de *Deus, a morte e o tempo*, p. 239: “Aqui está o problema de uma nova ordem para a qual precisamos das instituições e de uma política, todo o arcabouço do Estado, mas de um Estado liberal: sempre preocupado com seu atraso para as demandas de outrem. Estado liberal - categoria constitutiva do Estado - e não uma possibilidade empírica contingente”. Vários comentadores de Levinas também afirmam o Estado liberal como sendo aquele que melhor capta o pensamento político de Levinas. Mas não é certo que ele seja realmente um pensador liberal.

problemas em dificuldades intransponíveis, qual seja, a tarefa que assume sua função institucional e judicativa, e que consiste em criticar incansavelmente e sem indulgências as formas históricas e jurídicas que terão contribuído para a instituir, em nome do *outro*, em nome de uma ética cujo estatuto já não é principalmente o de autoridade legitimadora da política, mas sim de uma autoridade para desregulamentá-la. Assim, Levinas coloca o trabalho da filosofia - por ocasião de uma reflexão sobre os direitos humanos<sup>77</sup> - como uma crítica do político, não sem que esta segunda função da filosofia induza a uma tensão muito forte no interior de sua definição.

Levinas, efetivamente, afirma a necessidade de controle das instituições instituídas. Levinas diz:

O Estado e as instituições e mesmo o tribunal que sustentam expõem-se essencialmente a um determinismo próprio – eventualmente inumano – da política. Consequentemente, é importante poder controlar este determinismo, remontando na direção de sua motivação na justiça e no inter-humano fundador. (LEVINAS, 2010b, p. 191)

Dekens vai além, e afirma que a noção essencial de todo o desenvolvimento do pensamento levinasiano a este respeito é a de que o Estado seja justificado (DEKENS, 2003, p. 37). Ou seja, não basta que as instituições políticas tenham sido deduzidas da responsabilidade para serem justas; elas devem ainda, e este exame não sofre nem fim nem trégua, ser julgadas perante a instância última que permanece o não-lugar da proximidade. Movimento duplo de construção do estado, então, de volta à racionalidade original da paz. Portanto, é necessário que haja uma espécie de revolução permanente para corrigir a possível desumanidade do Estado, é necessário que a subjetividade como responsabilidade venha sempre a garantir a não violência da ordem política. Essa função crítica é reconhecidamente atribuída à filosofia como disciplina, mas acima de tudo é o ato de indivíduos se levantando contra o Estado e seus abusos.

---

<sup>77</sup> De fato, Levinas faz esta colocação em *Les droits de l'homme et les droits d'autrui*, embora, aí não pareça claro que Levinas, especificamente, tenha atribuído à filosofia em sua função institucional e judicativa, criticar as formas históricas e jurídicas que terão contribuído para a instituir.

A questão dos direitos humanos em Levinas é, para Dekens, um dos únicos temas propriamente políticos tratados com detalhes. Único no sentido de que é ao mesmo tempo político, pois são direitos em princípio defendidos por um Estado, e ético, na medida em que esses direitos são deduzidos do infinito direito de *outrem*, e ético-político, como a forma que o protesto ético assume no espaço público, do indivíduo e para o indivíduo, contra uma determinada dimensão do político. A preocupação com os direitos humanos é assim, pela sua estrutura singular, inerente à oscilação da filosofia entre a instituição e a crítica do Estado.

O duplo movimento de instituição e crítica que Levinas exige da filosofia, essa dupla função da filosofia induz a fragmentação do próprio conceito de política em uma política de Estado de direito, garantindo a ética, e uma política de justiça a partir da qual a primeira (política de Estado de direito) pode ser criticada e justificada sem moralismo. A tensão constitutiva do político na dualidade de suas instâncias, que são, então, como lei e justiça, Estado e messianicidade, os dois polos de um espaço próprio do político. Dekens demonstra a ausência desse polo ideal / abstrato do político e, portanto, de um campo especificamente político em que, no entanto, segundo o próprio Levinas, deve habitar e atuar a filosofia. Enfim, mesmo partindo da investigação e afirmação de insuficiências no pensamento de Levinas quanto à política e especialmente ao lugar da filosofia frente ao político, Dekens identifica precisamente o papel designado por Levinas para a filosofia.

Partindo dos argumentos defendidos por Passos, Bensussam e Dekens, é possível supor a presença da dimensão política no pensamento de Levinas, não sob a forma de uma filosofia política, mas, principalmente sob a forma de tensão e movimento, interrupção e impugnação: da ética à política e ao depois da política, à ética; da filosofia na instituição das instituições e na crítica das instituições; da possibilidade da impugnação do *dito* pelo *dizer*. E, assim, pensar a hospitalidade em sua dimensão política com Levinas, tomando por base os argumentos de Jacques Derrida, que defende diretamente a coincidência entre hospitalidade e acolhimento e coloca a hospitalidade como ética.

Jacques Derrida (2017, p. 158) parece concordar em parte com Bensussam, na medida em que diz que a ética, no sentido de Levinas, é sem lei, sem conceito, que preserva sua pureza não-violenta, apenas antes de sua determinação em



conceitos e leis. Ele diz ainda que não devemos esquecer que Levinas não quer propor leis ou regras morais, ele não quer determinar uma moral, mas a essência da relação ética em geral. Uma determinação que não se apresenta como teoria da ética, é uma ética da ética, que não pode originar uma ética específica, leis específicas, sob pena de negar a si mesma e de se perder.

Em outro momento, Derrida fala sobre a hospitalidade em Levinas, partindo do pressuposto de que há uma ética da hospitalidade (DERRIDA, 2013, p. 37-40)<sup>78</sup> em seu pensamento. Porém, aí mesmo, Derrida questiona que haja uma passagem assegurada entre a ética (ou uma filosofia primeira da hospitalidade) e um direito ou uma política da hospitalidade. Para ele, há um hiato, que ele propõe pensar, não como uma falha, mas como uma possibilidade de pensar de forma diferente – *outramente*<sup>79</sup> – o direito e a política em Levinas. O que Derrida visa é analisar se a ética da hospitalidade no pensamento de Levinas, pode ou não constituir uma lei e uma política, para além da residência familiar, num espaço social, estatal ou nacional. Derrida parece assim colocar a questão da hospitalidade, a exemplo do que se dá com a ética, na dinâmica da interrupção-impugnação da hospitalidade e da política e da justiça.

Em sua análise da passagem do “sujeito-hóspede” ao “sujeito-refém”, Derrida conclui que

O hóspede é um refém enquanto é um sujeito colocado em questão, obcecado (portanto sitiado), perseguido, no próprio lugar em que ele tem lugar, lá onde, emigrado, exilado, estrangeiro, hóspede sempre, ele se encontra domiciliado antes de eleger domicílio. (DERRIDA, 2013, p. 73)

Isso o leva a poder apontar a abertura que Levinas faz da passagem entre duas figuras da mesma ética: a hospitalidade sem propriedade e a “obsessão

---

<sup>78</sup> Derrida justifica a hipótese de uma ética da hospitalidade fazendo coincidir acolhimento e hospitalidade: “todos os conceitos que se opõem à ‘tematização’ são sinônimos e de igual valor”. Ele justifica sua afirmação dizendo que nos textos de Levinas, tanto a hospitalidade como o rosto e o acolhimento são expressados como tensão em direção ao outro, intenção atenta, atenção intencional, sim ao outro. Assim, a intencionalidade, a atenção à palavra, o acolhimento do rosto, a hospitalidade são o mesmo, mas o mesmo enquanto acolhimento do outro, lá onde ele se recusa à tematização.

<sup>79</sup> É preciso pensar o *outramente* do direito e da política – o pensar *outramente* significa pensar sem o asseguramento da fundação ontológica.

persecutória” do refém, ligando assim a subjetividade à semântica da hospitalidade, segundo Derrida, sempre presente no centro do discurso de Levinas. Esta abertura permite também a Derrida pensar sobre o que ocorre com o sujeito levinasiano entre *Totalidade e infinito* e *Outramente que ser*, e assim, com a hospitalidade sob a forma do acolhimento. Derrida parte da suposição de que há uma “reviravolta” no acolhimento entre estes dois grandes textos, e que tal movimento pode indicar “um excesso de ética sobre o político, uma ética para-além do político” (DERRIDA, 2013, p. 83). Assim, a existência de uma relação “enigmática” que se situa entre uma ética e uma política da hospitalidade – ou do refém –, que seria uma passagem entre o ético – o messiânico, o escatológico – e o político.

Segundo o autor, as questões da hospitalidade sempre foram objeto de atenção por Levinas, em referência diretas ou não, sob o ponto de vista ético ou político. Ele cita especificamente textos e pronunciamentos de Levinas como os que constam de *A hora das nações*, de *Para-além do versículo*, as leituras talmúdicas, entre outros<sup>80</sup>. Neste contexto, segundo Derrida, Levinas coloca a hospitalidade como asilo, albergue, o lugar oferecido ao estrangeiro, hospitalidade transnacional ou universal. Para Levinas, hospitalidade, fraternidade e humanidade seriam sinônimos e pré-originários a qualquer política, de qualquer Estado, de qualquer lei: “Experiência do estrangeiro que excede a identidade, a identidade nacional na qual transparece o humano e o inumano” (DERRIDA, 2013, p. 88). Tal hospitalidade oferecida indicaria uma pertinência à ordem do messiânico, e também um dever de hospitalidade, segundo Derrida.

Um dever de hospitalidade que abre o acesso à humanidade do humano. Derrida retoma aqui uma lógica bem própria do pensamento de Levinas, decorrente da ideia do infinito no finito, de um Estado para-além do Estado, no Estado, que implica em um para-além do político, mas no político, transcendência na imanência. Derrida cita uma lição de Levinas para dizer do “espaço de uma política messiânica,

---

<sup>80</sup> De fato, muitas das referências que Levinas faz à hospitalidade e aos temas políticos são encontradas em seus textos relativos ao judaísmo, mas não apenas. Além disso, nestes textos, para-além de qualquer consideração religiosa, Levinas apresenta suas apreensões sobre as questões do sionismo e do Estado de Israel, tendo como base forte seu pensamento “propriamente” filosófico. Muitos destes textos datam do período que vai de 1971 a 1982.

de uma ordem política aceitável que só pode vir ao humano a partir de Torá, de sua justiça, de seus juízes e de seus mestres sábios”<sup>81</sup>.

Levinas então anuncia uma outra política, a política messiânica, na qual a paz é um conceito que excede o pensamento puramente político. Segundo Derrida, em Levinas, tudo começa pela paz, uma paz que não é natural nem institucional ou jurídico-política. A paz é anárquica e anacrônica, começa pelo acolhimento da hospitalidade, jamais o resultado de um tratado:

A paz da qual Levinas fala não é nem puramente política, nem simplesmente apolítica. Ela pertence ao contexto em que a reafirmação ética, a subjetividade do hóspede como subjetividade do refém, desencadeia a passagem do político em direção ao para-além do político ou para o “já não-político”. (DERRIDA, 2013, p. 102)

Por fim, Derrida retoma sua questão sobre como encontrar uma regra, um esquema mediador, entre a hospitalidade pré-originária, como ele a lê em Levinas, e a política, a política dos Estados. E como que “conclui” que é necessária uma relação entre a ética e a política, entre a ética e a justiça ou o direito. Ele diz “Essa relação é necessária, é preciso deduzir uma política e um direito da ética, dedução para determinar o melhor ou o menos ruim: a democracia é melhor do que a tirania” (DERRIDA, 2013, p. 134). Mas alerta que Levinas mantém um “silêncio” entre ética e política, entre ética e direito.

Este silêncio parece significar que a ordem expressa da dedução permanece irrecusável e que ela espera apenas o terceiro ou a justiça. Derrida explica que a ética impõe a dedução de uma política e de um direito, mas que o conteúdo político ou jurídico permanece indeterminado, está sempre a determinar, no que aqui parece uma política e uma justiça por vir. Assim, permanece o hiato, o silêncio de uma não-resposta, do qual Derrida partiu para falar sobre a relação entre ética e política, entre hospitalidade e política. Porém ele permanece entre a promessa messiânica e a determinação de uma regra, de uma norma, ou de um direito político: “O silêncio

---

<sup>81</sup> Derrida cita aqui a lição de 5 de dezembro de 1988, de Novas leituras talmúdicas, em que Levinas também se refere ao Estado democrático, como o único aberto à perfectibilidade, como a única exceção à regra tirânica do poder político.

marca uma descontinuidade entre duas ordens, que permite inscrever tudo o que Levinas diz da hospitalidade messiânica, do para-além do político no político” (DERRIDA, 2013, p. 136).

### 3.4

#### Considerações do capítulo

Em suma, por todo o exposto, torna-se claro que, para chegar à política em Levinas é preciso primeiro compreender o que é ética, e, ao final, descobrir que a política já estava lá, em seu pensamento, desde sempre. Isso porque, a ética, ao mesmo tempo em que existe em si mesma, não pode prescindir da política, ela não existe sem sua dimensão política. Levinas demonstra isso quando diz que o terceiro é a dimensão visível do rosto. A entrada do terceiro traz consigo a necessidade da justiça como equidade, o discurso da igualdade, a política, a ontologia. Porém, a crítica à ontologia que está no fundo do discurso levinasiano, o que significa para ele, um deslocamento do ser – a ética como filosofia primeira não implica em desinteresse pela ontologia, ela já é uma política.

O que parece mostrar que tudo é política em Levinas. Quando ele diz “tomar a primeira palavra para responder ao outro”, já se trata de recorrer à política, já se trata de condicionar o acolhimento, a hospitalidade levinasiana, que é incondicional. A hospitalidade é em Levinas, mais uma aporia: é imediatamente ética e imediatamente política. Assim como ética e política se relacionam na forma da interrupção-impugnação, da ética ao político, para-além do político no político, a hospitalidade enquanto ética, já se revela em sua dimensão política.

## Conclusão

Esta dissertação tratou do tema hospitalidade como acolhimento em Emmanuel Levinas, buscando uma unidade de sentido do conceito de hospitalidade em sua obra, hospitalidade que transita entre ética e política. O trabalho está dividido em três capítulos que situam o problema da hospitalidade, em geral, e no pensamento do filósofo: a hospitalidade, a metafísica levinasiana, e hospitalidade entre ética e política. Além da hospitalidade ser um tema problemático na contemporaneidade, no cotidiano e no pensamento em geral, também se constitui em problema na própria história do pensamento e da humanidade. Buscou-se caracterizar a pertinência do pensamento levinasiano para o contexto atual em que se observam inúmeros conflitos sociais originados pelas migrações de populações inteiras mundo afora. Ele tem como ponto de partida, a tese de que os sistemas de pensamento que trataram do tema da hospitalidade e que ainda hoje fundamentam nosso sistema legal internacional e os sistemas nacionais, não sejam capazes de dar conta de tais conflitos sendo urgente e necessária uma mudança de paradigma que possa trazer à tona o que há de humanidade nos povos.

Em Levinas vemos desde sempre a preocupação com temas ligados ao humano em geral, à guerra, à fome, à miséria, e sim, à hospitalidade, nas formas do acolhimento, do respeito e da ética da alteridade conforme pensados por ele em sua obra, seus escritos, palestras e entrevistas, enfim, em todo o seu esforço, seu testemunho “messiânico”, em ressaltar a primazia do ser ético e da responsabilidade pelo *outro*.

Inicialmente foi apresentada a questão do “estrangeiro” e o tema da hospitalidade como problemático ao longo dos tempos, privilegiando aspectos críticos como o da ambiguidade do termo e a aporia, a dificuldade decorrente do que parece ser uma impossibilidade de obter resposta para o problema da hospitalidade como indagação filosófica. Uma exposição de como o assunto foi tratado na história e nas culturas, na busca de caracterizar os fundamentos do agir humano atualmente, relativamente às migrações e às origens dos conflitos. Essa apresentação teve um caráter geral de conceitualização do problema da hospitalidade e do estrangeiro, não esgotando o estudo de como a questão foi pensada, mas apenas explicitando a problemática filosófica do tema da

hospitalidade em momentos específicos e ainda hoje, como muito bem mostram as situações atuais relativas ao que comumente se atribui o nome de “crise” migratória, que pode ser mais bem nomeada como “crise” de hospitalidade.

O tema da hospitalidade, e assim a questão do estrangeiro, aparecem na história do pensamento desde tempos imemoriais, muitas das vezes relacionados ao divino, ou ao cosmopolitismo e à amizade, como, por exemplo, nos epicuristas, e que ganhou maior notoriedade na modernidade. Na contemporaneidade a questão da hospitalidade deu origem às chamadas filosofias da hospitalidade e do cuidado, dentre as quais tem-se o pensamento de Emmanuel Levinas, principalmente sob o termo “acolhimento”. Observa-se que um dos traços marcantes da história da hospitalidade tem sido a sua crescente funcionalização ao longo dos tempos: um caminhar na direção de uma hospitalidade sob condições definidas de controle e institucionalizadas. De toda forma, uma hospitalidade violenta, que ou exclui e expulsa, ou subsume o estranho; uma hospitalidade que rejeita ou absorve e se expõe em uma ambiguidade decorrente de políticas tirânicas nacionalistas e, mais profundamente, de dominação.

Como já foi dito, o ponto de partida do trabalho foi o pressuposto de que, na obra de Levinas, existem preocupações prioritariamente ligadas à condição do humano, pelo menos a partir de *Da evasão*, dos perseguidos, dos emigrados, dos exilados, estrangeiros. Levinas dedica-se a pensar a condição do sujeito e sua relação com o mundo e, principalmente, com o *outro* absolutamente outro, e à busca do sentido do humano, percurso que o filósofo segue até o final de sua vida. Isso implica em que, forçosamente, há preocupações políticas em seu pensamento, que são largamente explicitadas em toda a sua obra.

O principal problema que se procurou discutir foi, mediante a possibilidade de uma dimensão política no pensamento de Levinas, demonstrada em sua insistência sobre a relação do sujeito com a alteridade na descrição da relação ética, na entrada do terceiro e na reflexão sobre as instituições políticas, o lugar da hospitalidade e como ela se coloca frente aos desafios contemporâneos. Isto se deu percorrendo o trajeto do acolhimento na obra de Levinas, tanto em seus textos ditos filosóficos como em seus textos mais diretamente voltados ao judaísmo.

O percurso se iniciou, como não poderia deixar de ser, pela busca do “lugar” do sujeito, como ele se constitui e o que o justifica, como se dá a constituição da subjetividade ética. Foram investigadas suas anotações do cativeiro e os textos que mais diretamente trataram da subjetividade, buscando chegar a uma interpretação acerca do nascimento do sujeito, do sujeito acolhedor e a intersubjetividade, e do sujeito refém e a intersubjetividade.

No segundo capítulo, buscou-se mostrar o lugar da subjetividade na metafísica levinasiana. Uma metafísica radical que, desde sempre, se posiciona “outramente” e para além de todo o pensamento da tradição filosófica. O que Levinas fez, dentro da própria história da filosofia, foi definir de outra forma essa “nova velha palavra” metafísica. O gesto levinasiano significa nada menos do que uma ascensão a um “não-lugar” desde o qual o pensamento nunca cessa de buscar não uma base ou uma fonte da qual possa se afirmar, mas a possibilidade sem precedentes de comandar o sujeito e o outro sem unificá-los ou reconcilia-los.

O foco principal residiu na apresentação do pensamento de Levinas, particularmente da subjetividade e de noções importantes para a constituição do sujeito e da relação intersubjetiva. Em mostrar como a estrutura do eu se forma, a partir do momento em que ele se encontra na situação de um puro existente que vive sem saber que existe, no há. Que aos poucos ele vai tomando consciência de sua existência, mas a inércia na qual se encontra não lhe permite constituir-se como sujeito, até o momento da saída de si, em que vê que há outro desigual a ele, que o interpela a sair dessa situação egoísta e de preguiça. Na saída e no encontro com o outro, percebe que este outro é diferente dele e começa a relação com um desigual. Neste momento de encontro e desencontro começa a surgir a ética, no respeito e na acolhida ao outro totalmente outro.

Até o Tempo e o outro, existe uma preocupação de si que é anterior e explica a insistência na fuga da existência: a própria existência é um fardo, um encargo para o si mesmo, que fica sobrecarregado pelo excesso, pela plenitude, pelo definitivo da existência contraída. O existente foge, não da ameaça do nada, mas do peso que sua existência é para si mesma. A fuga de si mesmo e o movimento para a exterioridade resultam do fardo que o existente representa para si. O existente então não é capaz de se libertar, sujeito irremediavelmente a uma dialética de

comprometimento e liberação que sempre confirma o fracasso da liberação e a vitória do ser. O que poderia romper essa “posição” do sujeito no ser deveria vir de fora, do tempo e de outrem, alteridade e transcendência.

Em *Totalidade e infinito* Levinas apresenta dois movimentos de constituição da subjetividade, um relativo à separação no qual se produz a identidade, e outro relativo à transcendência, pelo qual o sujeito se abre para a exterioridade, transcende essa identidade e a si mesmo. Assim, Levinas coloca o sujeito no mundo, como capaz de uma existência separada, mas uma separação que é o próprio ato de individuação como possibilidade de se pôr no ser sem se definir pelas referências a um todo, mas a partir de si. Na relação intersubjetiva, o sentido da subjetividade se realiza como acolhimento ao outro – o sujeito ético é um anfitrião.

Após *Totalidade e infinito* Levinas apresenta claramente e finalmente o fio condutor de todo o seu pensamento filosófico no “outramente que ser”. Com o “outramente que ser”, a ontologia e o outro articulam-se de tal maneira que o outro não se esgota no ontológico. O que Levinas faz aí é romper a linguagem ontológica em um paradoxo a partir do qual a filosofia pode doravante ser pensada: o “outramente que ser” despertando a verdade do ser e, ao mesmo tempo, a verdade do ser negando o “outramente que ser”. Este paradoxo afeta cada um dos temas de tradição filosófica, num jogo que envolve qualquer “temática” no processo interminável de ser pré-originariamente, trabalhada pelo “outramente que ser”.

A subjetividade é retomada e redefinida, na medida em que toda a insistência filosófica de Levinas se relaciona antes de mais nada com o despertar de uma subjetividade em que a resposta ao chamado do outro, a resposta da responsabilidade, se perpetua infinitamente. Portanto, não há negação da subjetividade com Levinas, mas o “despertar” de uma subjetividade que antecede a autonomia. Um “dizer” do conceito sobredeterminado de subjetividade a fim de pensar em si o outro de si, o lugar onde ele não é em si, mas já outro – a via do desinteressamento e do um-para-o-outro.

Quando Levinas se dedica a pensar a subjetividade antes da autonomia, ele não busca negar o sujeito, mas antes detectar nele o lugar de onde ele não se diz porque já responde ao que o precede, o invoca e ordena-o antes de ser constituído.



Pensar o sujeito antes do sujeito não significa a negação de sua possível autonomia. Significa pensar de onde a subjetividade também pode se dizer - o que Levinas chama de “subjetivação do sujeito”. A subjetividade gira em torno do sujeito, volta para ele e o assombra. Ela o expõe ao outro de si mesmo, ao que está tão próximo e tão distante em si mesmo, além de si mesmo. Como ele mesmo diz em *Outramente que ser*, aí está o sujeito como refém, e a subjetividade do sujeito como substituição que rompe a essência do ser. Uma subjetividade que não tem a razão como seu último sentido, mas o outro, é abertura para a alteridade radical. A subjetividade não é o individualismo, mas é a autêntica relação humana que é tecida no reconhecimento da alteridade.

Ao longo de sua obra, Emmanuel Levinas expõe algumas definições do que é a filosofia, e, ao final, defende seu pensamento da acusação de utopia lembrando que “aquilo que teve lugar humanamente nunca pôde permanecer fechado no seu lugar” – aí o traço do “outramente que ser”, do outro da filosofia, que chama a pagar o preço do pensar. Aí se vê a radicalidade da metafísica levinasiana, centrada na subjetividade capaz do “outramente que ser”, e, por isso mesmo, refém e capaz de um acolhimento radical a outrem.

Uma vez traçado o lugar da subjetividade, no terceiro capítulo, o objetivo foi discutir a questão de como o acolhimento enquanto hospitalidade se trata de algo mais originário, que, como acolhimento, se configura como ética, e como tal, seu estatuto político. Para tanto, primeiramente se discute e caracteriza o que seriam a “estranheza” e a “estrangeiridade”, para entender de que forma, e até que ponto, o estrangeiro é um outro absolutamente outro, no pensamento de Levinas. A seguir se discute a condição de possibilidade da política no pensamento de Levinas e, a partir do estatuto do sujeito, de que forma se pode pensar o acolhimento, a hospitalidade, como ética e como política, principalmente nos textos posteriores a *Totalidade e Infinito*. Ou seja, situar a hospitalidade: o acolhimento, a hospitalidade enquanto ética e enquanto política.

No pensamento de Levinas, o estrangeiro é estrangeiro não apenas porque não tem casa e vem de outro lugar, mas porque esses fatos aumentam sua vulnerabilidade: o estrangeiro é diferente e único, mas também exposto e sujeito ao sofrimento. Mas o estranho em Levinas não é apenas o estrangeiro como o que vem

de outro lugar, mas um estranho que me apela e, por isso, me obriga moralmente. Por isso parece possível identificar uma grande diferença quando Levinas se refere ao estrangeiro como estranho e ao estrangeiro como estranho absoluto. Esta grande diferença, entre um outro diferente de mim e um outro de uma alteridade radical – o *outro* levinasiano, se dá em virtude de que o primeiro permanece como em uma diferença ontológica, é diversidade e, no sentido de Levinas, por aí se permanece no discurso da totalidade: tanto o simplesmente estranho, diferente de mim, quanto o estrangeiro, como de outra cultura.

Em Levinas não é a diferença o que caracteriza a alteridade, mas, ao contrário, é a alteridade que é condição para a diferença. É dessa forma que o outro é sempre diferente, com características diferentes, mas sua alteridade é outra absolutamente, incomparavelmente, como “altura” moral, exigência de responsabilidade. O encontro com o *estrangeiro* como *outro* é sempre uma perturbação ética. E, portanto, o estrangeiro na filosofia de Levinas não é necessariamente o peculiar, o diferente, ele é também o estranho do cotidiano pois, cada outro é extraordinário, único, como radical e absoluto estranho. E é apenas pela ética que o estranho radical é encontrado – o eticamente estranho.

Em Totalidade e infinito, Levinas diz que apresentará a subjetividade como acolhendo outrem, como hospitalidade. E, de fato, ao longo de todo o texto, coloca o sujeito como acolhedor sob diversas formas de experiência da alteridade, sendo possível identificar cerca de uma centena de referências ao tema do acolhimento enquanto tal, e a afirmação de que o sujeito é um “hôte”. Levinas afirma o sujeito, por toda parte, como acolhedor, findando por colocá-lo claramente como um hóspede.

O sujeito acolhe no ensinamento, onde o outro é o mestre. O sujeito acolhe outrem no desejo e no discurso: discurso e desejo se entrecruzam no acolhimento, uma vez que o desejo da exterioridade não é da ordem do conhecimento, mas do discurso, no acolhimento ao outro. O outro questiona a liberdade do eu e, assim, é no acolhimento de outrem que começa a consciência moral: o sujeito que acolhe é o sujeito ético. A separação é a maneira pela qual se realiza a ruptura da totalidade, que determina a presença do absolutamente outro: o sujeito que acolhe é separado. O sujeito é acolhido em sua casa, e, dessa forma, o sujeito é um hóspede: no

recolhimento, a consciência de si se realiza como corpo e se mantém na interioridade. Separado, em sua casa, o sujeito pode acolher o ser do qual se separa: completa a separação positivamente, sem se reduzir a uma negação do ser do qual se separa. Mas, assim, precisamente, pode acolhê-lo. O sujeito é um hóspede.

Em Outramente que ser o outro é um hóspede e, por toda parte, o sujeito é um refém (otage), obcecado e perseguido, na responsabilidade ilimitada por outrem, até à substituição no “um-pelo-outro”. Este refém é dito de muitas maneiras, a partir de noções como de desinteressamento, de diacronia, de responsabilidade, de sensibilidade, e, principalmente, de substituição, mobilizadas em articulações para dizer o outramente que ser.

A chave de interpretação para o sujeito levinasiano após Totalidade e infinito é a noção de substituição. É pela substituição que se pode ver a passagem do um-para-o-outro para o um-pelo-outro, como o ter o outro em sua própria pele. Por esta via de leitura, o sujeito refém permanece um sujeito acolhedor, independentemente da interpretação que se possa fazer do despojamento: o sujeito refém permanece capaz de acolher o outro na própria substituição, em sua própria pele, em última instância sua habitação mais própria. O sujeito refém acolhe a alteridade absoluta – o estrangeiro.

Quanto à alteridade, mesmo que ela apareça sob as mais diversas denominações nos textos de Levinas – alteridade do feminino, da morte, de Deus, entre outras – a forma mais importante, mais radical e definitiva de alteridade permanece a do outro ser humano, como se pode ler em expressões como o “humanismo do outro homem”, o “direito do outro homem”, entre outras. A alteridade de outro ser humano não é apenas um tipo de transcendência mais radical do que a resistência de qualquer outro objeto, ela é uma alteridade radical. Esta condição não perde valor nos textos posteriores, ao contrário, ela se acirra. Mas a alteridade, de forma alguma, é objetivamente um algoz. Sendo o sujeito um hóspede ou um refém, o acolhimento é a forma original da relação ética.

O acolhimento, assim colocado, é sinônimo de hospitalidade, é ética. O acolhimento levinasiano parece implicar a acolhida como momento, como instante inaugural. O acolhimento enquanto abertura está colocado no centro da reflexão

filosófica dedicada à subjetividade de Levinas, uma vez que, ao mesmo tempo que se coloca na relação com o outro, também permite pensar a relação do sujeito com ele mesmo. O acolhimento, a hospitalidade, se destaca como um conceito operatório, que, no pensamento de Levinas é objeto de atenção constante e de complexos desenvolvimentos, que levam à colocação do sujeito primeiro como hóspede e depois como refém.

Em suma, por todo o exposto, tornou-se claro que, para chegar à política em Levinas é preciso primeiro compreender o que é ética, e, ao final, descobrir que a política já estava lá, em seu pensamento, desde sempre. Isso porque, a ética, ao mesmo tempo em que existe em si mesma, não pode prescindir da política, ela não existe sem sua dimensão política. A entrada do terceiro traz consigo a necessidade da justiça como equidade, o discurso da igualdade, a política, a ontologia.

A crítica à ontologia que está no fundo do discurso levinasiano não implica em desinteresse pela ontologia, ela já é uma política. O que parece mostrar que tudo é política em Levinas. Quando ele diz “tomar a primeira palavra para responder ao outro”, já se trata de recorrer à política, já se trata de condicionar o acolhimento, a hospitalidade, que é incondicional. A hospitalidade é em Levinas, mais uma aporia: é imediatamente ética e imediatamente política. Assim como ética e política se relacionam na forma da interrupção-impugnação, a hospitalidade enquanto ética, já se revela em sua dimensão política.

Concluimos que a unidade de sentido da noção de hospitalidade se dá nessa tensão, na interrupção da política pela ética, sempre a partir de uma subjetividade acolhedora ao ponto de suportar o peso da miséria da crise migratória, da crise de hospitalidade vivenciada em uma ordem, a totalidade, que pressupõe todo um âmbito de concretude, que deve ser controlado por uma atividade consciente e pela garantia de leis e instituições orientadas *para-o-outro* e que a relação ética, como tese principal do autor, é aquilo que deve orientar a política.

Não há realmente no pensamento de Levinas a questão de parar nos limites das relações interpessoais e abandonar ao desamparo os outros distantes que não têm rostos e, mesmo assim, ainda fazem parte da comunidade ética. Longe de se encerrar em uma relação dual, a responsabilidade assume uma dimensão múltipla,

na medida em que se estende a todo outro. A política da qual fala Levinas, deve estar a serviço da fraternidade e não do interesse. O Estado, como tal, tem o dever de me substituir na tarefa de organizar uma ordem justa. O critério que julga toda a política e que é facilmente esquecido por trás das leis abstratas, é o olhar “particularizante”, “destotalizante” do *outro*. A tendência natural da política de se expor ao risco de tirania e de deformar o eu e o outro que a suscitaram, exige vigilância redobrada por parte de todos: “vigilância muito diferente da inteligência política, lucidez que não se limita a se curvar ao formalismo da universalidade, mas que apoia a própria justiça em suas limitações”, Levinas diz em algum lugar.

Assim, por exemplo, as ações daqueles que ajudam refugiados quando a lei o proíbe são baseadas em uma inspiração ética “revolucionária”, uma inspiração de revolta contra a dimensão estritamente estatal da justiça. Esses atos estão enraizados na ética nos costumes da comunidade ou no “segredo da ipseidade”. Desafios éticos anárquicos que se manifestam nos interstícios do sistema, definem o próprio espírito da democracia. As práticas eticamente inspiradas perturbam convenientemente a natureza abstrata do poder político. Uma inspiração da política pela ética que não constitui um programa de mobilização que visa tomar o poder, mas um chamado de “intenções” singulares que, por sua agregação, podem dar um novo sentido à história.

A experiência ética é a oportunidade única de tomar consciência da natureza profunda do significado da existência, atualmente escondido por trás da fachada vazia e oca de vidas dedicadas à consumação e à consumição – de si mesmo, da natureza e dos outros. Quanto à instituição política, ela só pode ter uma razão de ser, porque ajuda os sujeitos a realizar a tarefa ética que lhes cabe e que não podem completar sem injustiça. A instituição política deve responder pelos sujeitos aos apelos de rostos anônimos, e compensar os limites do eu em sua responsabilidade individual. A ética inquieta da responsabilidade deve perturbar constantemente a hegemonia do político e seus cálculos abstratos, interrompendo a lógica tirânica da política.

Este trabalho buscou encarar o desafio ético lançado a todos os países, denominado de crise migratória, através do tema levinasiano da hospitalidade. Hoje mesmo, em muitos lugares do planeta, muitos morrem por dia em busca de uma

melhor condição de vida, fugindo da guerra e da miséria. Outros muitos sucumbem a epidemias nas favelas que concedidas a eles como locais de trânsito em campos de “refugiados” – refúgios? Todos esses cadáveres podem ter permanecido anônimos, mas seus corpos e rostos machucados correm o risco de se erguer para sempre entre nós e o sonho sempre adiado de uma consciência em paz. Eles permanecerão como lugares deixados vazios por nossa humanidade ausente, espalhados como tantas singularidades humanas esmagadas pelo horror da indiferença. Levinas queria que *nos* esquecêssemos pelo bem do *outro*, mas hoje, talvez mais do que nunca, uma história aguardando sentido, reparações e promessas para o futuro exige isso. Para que a humanidade recupere sua vocação simbólica original e espere renascer, é preciso passar imperativamente nesse teste moral.

## Referências bibliográficas.

BENSUSSAM, Gerard. (2000) Levinas et la question politique. In **Noesis** [En ligne], 3 | 2000, mis en ligne le 15 mars 2004, consulté le 31 mai 2020. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/9>.

\_\_\_\_\_. (2009) Ética e experiência: a política em Levinas. Trad. Ozanan Vicente Carrara. Passo Fundo (RS): IFIBE. 2009.

BENVENISTE, Émile. (1969) Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

BIANCHI, Angelo. (2014) Violência do rosto, entrevista com Emmanuel Levinas. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

BREDLOW, Luís Andrés. (2007) Polités y Kosmopolités : algunas notas sobre ciudadanía y filosofía en el mundo antiguo. In: Anais IV Jornadas de Filosofia Política. Barcelona: Universidad de Barcelona. 2007.

BREZIS, David. (2011) Acolhimento do outro e violência. In: **Entre reconhecimento e hospitalidade**. Lisboa: Edições 70, 2011.

DEKENS, Olivier. (2003) Politique de l'autre homme. Levinas et la fonction politique de la philosophie. Paris: Ellipses, 2003.

DERRIDA, Jacques, DUFOURMANTELLE, Anne. (2003) Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da hospitalidade. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

\_\_\_\_\_. (1997) Le principe de l'hospitalité . « Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité ». Entretien avec Jacques Derrida. Le Monde du mardi 2 décembre 1997, consulté le 5 jun 2018. URL: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/escritos/entrevistas.htm>.

\_\_\_\_\_. (1999a) Hostipitalité. In: **Pera peras poros. Atelier interdisciplinaire avec et autour Jacques Derrida**. Istanbul : COGITO, 1999.

\_\_\_\_\_. (1999b) Responsabilité et hospitalité. In **Manifeste pour l'hospitalité - aux Minguettes**. Paris: Parole D'Aube, 1999.

\_\_\_\_\_. (2001) Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço! Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Edições Minerva, 2001.

\_\_\_\_\_. (2013) A palavra acolhimento. In: **Adeus a Emmanuel Levinas**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

\_\_\_\_\_. (2017) Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. In: **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

DIÓGENES LAÉRCIO. (1988) Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988.

FARRINGTON, Benjamin. (1968) A doutrina de Epicuro. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar. 1968.

FERREIRA, Carlos Enrique Ruiz. (2009) **Direitos Humanos e soberania: o projeto universal-cosmopolita versus o estado emuralhado nacional**. 2009. Tese

(Doutorado em Ciência Política) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. doi:10.11606/T.8.2009.tde-09122009-105835. Acesso em: 2018-10-17.

GRASSI, Marie-Claire. (2011a) Hóspede. Uma figura da ambiguidade e do estrangeiro. In: **O LIVRO DA HOSPITALIDADE. Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas**. Dir. Alain Montandon. Trad. Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: SENAC, 2011.

\_\_\_\_\_. (2011b) Hospitalidade. Transpor a soleira. In: **O LIVRO DA HOSPITALIDADE. Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas**. Dir. Alain Montandon. Trad. Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: SENAC, 2011.

HOMERO. (2011) Odisseia. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. (2013) Ilíada. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

KANT, Immanuel. (2013) Metafísica dos costumes. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. (2018) A paz perpétua e outros opúsculos. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2018.

\_\_\_\_\_. (2019) Fundamentação da metafísica dos costumes. Lisboa: Edições 70, 2019.

LEVINAS, Emmanuel. (1970) “Au-Delà De L'essence.” **Revue De Métaphysique Et De Morale**, vol. 75, no. 3, 1970, pp. 265–283. JSTOR, [www.jstor.org/stable/40901227](http://www.jstor.org/stable/40901227). Accessed 12 Mar. 2020.

\_\_\_\_\_. (1976) Sécularisation et faim. In: **Archivio di Filosofia**, 1976: Ermeneutica della secolarizzazione, pp. 101-109. Disponível em Kainos, no. 7, 2007. Consultado em 18 de abril de 2020, no site: <http://www.kainos.it/numero7/emergenze/Levinasfr.html>.

\_\_\_\_\_. (1987a) Les droits de l’homme et les droits d’autrui. In **Hors sujet**. Montpellier : Fata Morgana, 1987.

\_\_\_\_\_. (1987b) Meaning and sense. In: **Collected philosophical papers of Emmanuel Levinas**. Trans. Alphonso Lingis. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

\_\_\_\_\_. (1988) Da existência ao existente. Campinas: Papirus, 1998.

\_\_\_\_\_. (1996a) Substitution. In: **Basic Philosophical Writings** (Studies in Continental Thought) (1996, Indiana Univ Press).

\_\_\_\_\_. (1996b) Transcendence and Height. In **Basic Philosophical Writings**. (Studies in Continental Thought) (1996, Indiana Univ Press).

\_\_\_\_\_. (1997) Enigma e fenômeno, in: **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. (1999) Alterity and Transcendence. London: THE ATHLONE PRESS, 1999.



\_\_\_\_\_. (2003) Signature. In: **Difficile liberté: Essais sur le judaïsme**. Paris: Le Livre de Poche, 2003.

\_\_\_\_\_. (2005) O tempo e o outro. Trad. José Luís Pérez. Lisboa: **Phainomenon - Revista de Fenomenologia**, n.º 11- Outono 2005.

\_\_\_\_\_. (2008a) De Deus que vem à ideia. Trad. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. (2008b) Ética e infinito. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. (2008c) Questões e respostas. In: **De Deus que vem à ideia**. Trad. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. (2009) Œuvres complètes Tomo 1 : Carnets de captivité et autres inédits. Paris : Bernard Grasset, 2009.

\_\_\_\_\_. (2010a) A ontologia é fundamental? In: **Entre nós. Ensaios sobre a alteridade**. Trad. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. (2010b) Diacronia e representação. In: **Entre nós. Ensaios sobre a alteridade**. Trad. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. (2010c) Liberté de parole, in: **Difficile liberté. Essais sur le judaïsme**. Paris: Albin Michel, 2010.

\_\_\_\_\_. (2010d) O eu e a totalidade. In: **Entre nós. Ensaios sobre a alteridade**. Trad. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. (2010e) Totalidade e infinito. Prefácio à edição alemã. In: **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Trad. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. (2011) De outro modo que ser ou além da essência. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

\_\_\_\_\_. (2012) Humanismo do outro homem. Trad. Pergentino S. Paivatto et al. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. (2013) Totalidade e infinito. Ensaio sobre a exterioridade. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2013.

\_\_\_\_\_. (2014) Sans nom. In: **Noms propes**. Montpellier : Fata Morgana, 2014.

\_\_\_\_\_. (2018) Deus, a morte e o tempo. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2018.

MATOS, Olgária. (2008) Os muitos e o UM: logos mestiço e hospitalidade. In: **IDE Psicanálise e Cultura**. São Paulo 31 (47), 2008. Consultado em 16 Jul 2018. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ide/v31n47/v31n47a02.pdf>.

MONTAIGNE, Michel. (1998) Livro III, Da vaidade. In: **Ensaio antologia**. Trad. Rui Bertrand Romão. Lisboa: Relógio D'Água, 1998.

MONTANDON, Alain. (2011) Prefácio. In: **O LIVRO DA HOSPITALIDADE. Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas**. Dir. Alain Montandon. Trad. Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: SENAC, 2011.

Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular. Consultado em 22 Dez 2018. Disponível em: <http://undocs.org/es/A/CONF.231/3>.

PASSOS, Helder Machado. (2012) **Relação entre ética e política no pensamento de Emmanuel Levinas**. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. doi:10.11606/T.8.2012.tde-21022013-142033. Acesso em: 2015-08-15.

PEREIRA, Maria Helena Monteiro Rocha. (2003) Estudos de História da Cultura Clássica. Lisboa: Calouste Gulbenkian, Vol. I. Cultura Grega, 2003.

\_\_\_\_\_. (2009) Hélade. Antologia da Cultura Grega. Organização e tradução do grego. Lisboa: Guimarães Editores, 2009.

POIRIÉ, François. (2007) Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007.

VIDAL-NAQUET, Pierre. (2002) O mundo de Homero. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.