

A ética do rosto

José Tadeu Batista de Souza*

Resumo

O texto tem como objetivo apresentar a concepção de rosto no pensamento de Levinas. Inicialmente expõe breves considerações sobre o rosto em Franz Rosenzweig, Max Picard e na Bíblia. Em seguida, apresenta a reflexão levinasiana. Esforça-se para mostrar que a ideia de rosto assimilada por Levinas é um componente originariamente novo na reflexão filosófica ocidental. Ele pensa-o para além da positividade que se dispõe à descrição fenomenológica e a tematização teórica da racionalidade cognitiva. As análises de Levinas apresentam o rosto articulado com a experiência ética. Nessa experiência, a subjetividade encontra a possibilidade de abrir-se à transcendência e instaurar uma noção de sentido que transborda a racionalidade ontológica. O movimento de abertura ao outro faz reluzir o brilho do rosto, que propõe a oferta do mundo e das coisas como ato de doação gratuita. A abertura para o outro, a inversão da prioridade do eu instauram um novo sentido para o humano na proximidade do outro: preocupar-se com as suas solicitações, ter-lhe como hóspede permanente e responsabilizar-se por ele, até por sua responsabilidade, eis o que Levinas propõe para o humano entendido como rosto. O rosto não é uma imagem, um órgão do corpo, nem uma expressão do olhar, mas o sentido profundo do humano aberto para a alteridade. **Palavras-chave:** Levinas; ética; rosto; sentido.

The ethics of the visage

Abstract

The text has as purpose the presentation of the conception of face in the thought of Levinas. It initially displays brief considerations over the face in Franz Rosenzweig, Max Picard and in the Bible. Then, it presents the levinasian reflection. It strives to show that the idea of face assimilated by Levinas is an originally new component in Western philosophical thought. He thinks it apart from the positivity that the phenomenological description disposes and the theoretical thematizing of cognitive rationality. The analyses of Levinas present the face articulated with an ethical experience. In this experience the subjectivity finds a possibility to open itself to transcendence and to establish a notion of meaning that overflows the ontological rationality. The opening movement to the other makes glisten the glow of the face that proposes the offer of the world and the things as an act of free donation. The openness to the other, the inversion of the priority of the self, set up a new meaning to the human in the vicinity of the other: to worry about his requests, to have him as a permanent guest and to be

responsible for him, even for his responsibility, here's what Levinas proposes for the human understood as face. The face is not an image, an organ of the body, nor an expression of the gaze, but the deep meaning of the human opened to the otherness.

Key words: Levinas; ethics; face; meaning.

Introdução

Há de se esclarecer que nos vamos limitar às análises apresentadas na obra “Totalidade e Infinito”, na qual a questão do rosto está presente, articulada com outras categorias que são caras ao pensamento do autor.

Não se tem a pretensão de considerar cada ponto na sua especificidade, nem fazer uma análise exegética das ocorrências do termo em cada articulação que ele apresenta. Este autor limita-se à tentativa de explicitar a questão numa perspectiva mais geral.

As articulações que Levinas fez sobre a ideia de rosto têm um significado na organização do seu pensamento. Não se trata de uma questão complementar periférica, mas de um elemento explicitador de sua proposta.

Além da centralidade que ela tem na sua obra, comporta também um alto nível de dificuldade de compreensão. Não somente pela amplitude das relações que ela abrange mas também pela estranheza que ela comporta nos quadros costumeiros do nosso modo de pensar.

É evidente que o rosto já é uma banalidade para os que se apresentam como entes viventes, mas não muito familiar no nível da reflexão filosófica. O que se converte em dificuldade é justamente o fato de Levinas apresentar uma “categoria” como novidade para reflexão. Novidade que se apresenta rompendo aquilo que é a própria irrupção do novo na filosofia contemporânea, como é o caso da significação da linguagem.

A reflexão Levinasiana sobre o rosto recorre à fenomenologia enquanto recurso metodológico, mas não tem a pretensão de fazer uma simples fenomenologia do rosto. A relação com o rosto não evoca uma descrição minuciosa de suas partes, nem os modos como ele

se apresenta fisicamente com olhos, nariz e boca. O rosto não se constitui um dado que possa ser descrito e, a partir dessa descrição, uma possível constituição do seu sentido. Se assim o fosse considerado, o rosto inscrever-se-ia numa perspectiva de conhecimento objetivo que implicaria a necessária imanência num sujeito cognoscente como conteúdo. E, portanto, ter-se-ia que admitir uma dimensão ontológica do rosto. Essa perspectiva está longe das pretensões de Levinas, ou melhor, é exatamente essa maneira de considerar os seres do ponto de vista ontológico e numa relação teórica de conhecimento que ele se propõe recusar de modo radical. Levinas considera o rosto na dinâmica de vinculação com outros termos de significação nucleares do seu pensamento como a transcendência, o infinito, o desejo, a separação, a alteridade e a ética, só para citar alguns.

1 A herança da tradição

Levinas não foi o primeiro pensador a refletir sobre o rosto na tradição da filosofia ocidental e nem foi o inventor do termo. O termo *Visu*, traduzido para a Língua Portuguesa por *Rosto*, apareceu na Língua Latina por volta do século onze. No período moderno, ele se fez presente numa referência explícita feita por Hegel. Não há uma investigação filosófica profunda na reflexão hegeliana, mas uma consideração particular sobre o Olhar e o Olho.

Não é com efeito, no olho, ou mais exatamente, no olhar, que nós procuramos a revelação mais simples, a mais concentrada, o ponto de convergência por assim dizer de todas as qualidades, ou de todos os defeitos de um homem? Não é seu olhar que nos ensina o melhor sobre sua natureza? O olhar não é o espelho da alma, a concentração da interioridade da subjetividade sentinte?¹

É impressionante a percepção hegeliana do olhar e do olho como locus visibilizador daquilo que constitui a essencialidade do humano. Pensar as qualidades e os defeitos do homem não é dar impor-

tância a sua maneira de agir? Notar no olho e no olhar de alguém a revelação de sua interioridade não é apontar sua nobreza? Hegel não se deteve em explicitar desdobramentos significativos sobre o conceito de olho e olhar, mas no que expôs ofereceu uma intuição importante.

2 Olhando a estrela da redenção

O autor que influenciou nas análises de Levinas sobre o rosto foi Franz Rosenzweig, sobretudo o seu livro “*A Estrela da Redenção*”. Rosenzweig fez uma tematização filosófica do rosto humano e descreveu os seus múltiplos aspectos. Os variados aspectos não são considerados na sua individualidade, mas no seu conjunto, perfazendo uma harmonia que, no final, adquiriu um significado especial, “o significado de reflexo do rosto divino”.¹

As análises de Rosenzweig terminam compondo as partes, dando-lhes uma fisionomia ou uma figura. Ela tem uma importância extraordinária na figura da verdade: “o que é eterno tinha tomado figura na verdade, e a verdade não é outra coisa senão o rosto dessa figura”.²

A articulação que Rosenzweig fez assume a “forma” de rosto e o rosto significa a verdade. A verdade não aparece na conjugação dos esforços da razão para fazer corresponder a um objeto. Não é, também, a evidência de um conceito claro e distinto. Ela tem a ver com o rosto do outro homem.

A descrição que Rosenzweig fez da figura mostra dois triângulos: um posto sobre o outro; um deles é constituído pelos olhos e a boca e o outro, pelas orelhas com o ângulo no centro da testa. Ambos têm como base o nariz e as faces. Nos vários órgãos descritos, pode-se distinguir os receptivos dos expressivos. Porém os órgãos expressivos como os olhos e a boca ganham uma importância destacada pelo fato de neles se expressarem o brilho e a linguagem do eterno. Segundo Etelvina Pires “é nos olhos que brilha o raio eterno, mas esse brilho concentra-se na boca”, que para Rosenzweig, “completa e consome toda expressão de que o rosto é capaz [...] tal expressão transforma-se no silêncio onde finalmente o discurso voltou a abismar-se”.³ A

menção à figura tem uma referência direta à estrela constituída pelos dois triângulos configurados de forma invertida e que, segundo ela, “representa o rosto humano, iluminado pelo rosto divino”.⁴ Rosenzweig afirma que a estrela “é o sinal de Deus e também o sinal do homem. A estrela da redenção tornou-se rosto que me olha e a partir do qual eu o olho”.⁵

3 As trilhas de Max Picard

Outro pensador que tratou da questão do rosto foi Max Picard, em um livro de título sugestivo: “*O Rosto Humano*”. O texto apresenta uma espécie de tipografia do rosto, detalhando seus tipos diferentes. Para ele, o rosto insere-se numa caminhada que o homem faz, partindo da escuridão até chegar à claridade: “o homem foi tirado por Deus da terra, da escuridão, e levado para a claridade; o sinal desse itinerário está gravado no homem; o rosto do homem brota dum plano que vem do além, de detrás do crânio; como qualquer coisa de remoto e de obscuro”.⁶ Nesse momento de passagem, residiria, segundo ele, a diferença entre o rosto humano e o rosto dos animais. Contudo, o que de fato deve ser mais engraçado no rosto é a sua possibilidade de constituir um todo, que é o que lhe vai conferir integridade enquanto rosto: “esta unidade, a imagem, exige de quem a considera resposta clara, uma alternativa, uma aprovação ou uma rejeição”.⁷

Pode-se observar que, na perspectiva de Picard, uma consideração feita ao rosto não permite a indiferença. Ele sugere que o rosto faz uma solicitação, exige resposta clara. Isso supõe que o rosto porta um discurso, assim como em Rosenzweig. A exigência de uma alternativa impõe àquele que está diante do rosto ter que tomar uma decisão. Há uma forte sugestão de que o rosto não pode ser encarado como uma simples imagem que se oferece à visão. No entanto, não se pode imaginar um rosto sem imagem, nem considerar a imagem como uma essencialidade do rosto: “um rosto que é totalmente imagem não quer encontrar o olho; oferece-se somente ao ouvido, ao barulho e ao rumor”.⁸

Por outro lado, afirma que o rosto tenha espessura equivalente ao divino, que, obviamente, não pode ser denominado: “olhar um rosto humano é como querer controlar Deus”.⁹ O olhar que capta uma imagem, também forma uma imagem. Todavia, nem sempre a imagem oferecida corresponde à imagem captada na sua interioridade. Por isso, às vezes, se requer a palavra e o gesto para pôr fim ao equívoco. A palavra, portanto, oferece um recurso capaz de desfazer uma imagem distorcida da que foi apresentada: pela palavra, o homem “pode tornar-se superior à sua imagem”.¹⁰

4 O rosto da Bíblia

Finalmente podemos apontar a bíblia como herança da consideração do rosto. Levinas foi, muito cedo, iniciado na leitura da bíblia hebraica. Ele não é apenas um leitor, mas um profundo conhecedor. Para ele a bíblia não é apenas um livro, mas o livro por excelência: “a bíblia seria, para mim, o livro por excelência”.¹¹

É uma tradição diferente que se apresentou para ele com significado profundo. Trata-se de uma tradição na qual o rosto tem o seu valor. Nesse horizonte, Levinas reconhece que há um dizer do sentido do humano, que não somente difere da tradição filosófica grega, mas diz coisas fundamentais

o sentimento de que a bíblia é o livro dos livros em que se dizem as coisas primeiras, as que se deveriam dizer para que a vida humana tenha um sentido, e se dizem sobre uma forma que abre aos comentadores as próprias dimensões da profundidade, não era uma simples substituição de um juízo literário à consciência do sagrado.¹²

Levinas fez referências a situações de figuras emblemáticas da bíblia. A sua preocupação não foi apenas fazer uma menção fria das figuras eminentes, mas evocá-las em circunstâncias concretas decisivas de um modo vivo e vibrante – querendo propor justamente um acesso às situações concretas em que as pessoas aparecem com o seu rosto: “Para nós o mundo da bíblia não é um mundo de figuras, mas de

rostos. Eles estão lá de um modo total, e em relação conosco. O rosto do homem é a realidade pela qual o invisível se torna visível e se conecta conosco”.¹³

As inúmeras ocasiões em que o texto bíblico aparece nas obras de Levinas justificam os seus apreços e o reconhecimento a toda uma tradição de pensamento que se apresentou a ele, desde o começo. Não se pode considerar como simples ocorrências por razões de hábitos ocidentais ou por uma vontade de exhibir o conhecimento e a elegância de um estilo literário. Trata-se de um universo rico e amplo de acontecimentos e presenças significativas de rostos humanos, que exibem as situações concretas dos seus sofrimentos, angústias, alegrias e dramas existenciais.

É significativo considerar que Levinas fez uso de texto bíblico na exposição de temas que se pretendem estritamente filosóficos. Por exemplo, na obra “Totalidade e Infinito”, quando ele trata da fecundidade relacionada com a transcendência, faz uma citação do Profeta Isaías: *“Dirais no teu coração: quem me gerou estes filhos, pois eu não os tinha e era estéril”* (Isaías, 49). Temos aqui uma situação real de extrema surpresa: ter gerado um filho numa situação de impossibilidade. Também fez uma referência direta ao livro do Gênesis. Cita as figuras de Caim e Abel, que têm um simbolismo imenso na tradição bíblica. Talvez ele tivesse a intenção de realçar a situação concreta do assassinato de outro como uma possibilidade humana real. Por outro lado, parece propor que o encontro com o rosto do outro seja o anúncio da impossibilidade radical de matá-lo. Em “Humanismo do outro homem”, ele evocou o nome de Caim e o associa diretamente à violência. Em “Outro que Ser ou Para além da Essência”, a evocação do texto bíblico apareceu logo no início, como uma espécie de epígrafe. Ali, ele cita o profeta Ezequiel, 3,20: *“Se se afastasse o justo da sua justiça cometendo maldade e pusesse eu uma armadilha diante dele, morreria. Por não tê-lo tu advertido, morreria em seu pecado e não se recordarão as obras boas que tivesse feito, mas eu pedirei o seu sangue.”*

Em seguida, cita o mesmo Ezequiel (9,4-6)

O eterno Ihe disse: Passa pelo meio da cidade, pelo meio de Jerusalém e põe um sinal na frente de todos aqueles que sofrem e gemem por causa de todas as iniquidades que se cometem a eles. E aos outros Ihes disse, a meus ouvidos: “Passe na sua última cidade e fira-os; não perdoe seus os vossos olhos, nem ternhas compaixão. Velhos, rapazes, moças, donzelas, crianças e mulheres, matai-os, destruí-os, mas de todos os homens que estiverem com o sinal, não vos aproximeis e comeceis por meu santuário.

O foco do interesse de Levinas é evidenciar a dimensão do humano atingida por comportamento inadequado. As indicações dos dois textos apontam para a impossibilidade de aceitar a injustiça feita ao próximo. A excelência do humano deve ser resguardada a todo custo, sem a menor pretensão de um reconhecimento. Há nessas indicações uma clara sugestão para se compreender a dignidade do humano. A justiça a outrem é um imperativo irrecusável. No fundo, é o outro que se impõe fazendo um xeque na prioridade do meu eu e chamando-o a mudar a direção da prioridade. As vezes que Levinas citou o texto bíblico tiveram uma proposição a sugerir: priorizar o outro e não o eu - reconhecê-lo como alguém que porta um rosto inviolável e que se põe em minha frente solicitando-me a responsabilidade por ele, sem ensejar uma retribuição possível. Essa orientação da prioridade vem de outro mundo, do mundo da bíblia e que Levinas faz questão de propor como provocação ao filosofar: *“a bíblia é a prioridade do outro em relação a mim. É no outro que vejo sempre a viúva e o órfão. Outrem passa sempre à minha frente. É o que chamei, em linguagem grega, a dessimetria da relação interpessoal”*.¹⁴ As análises do rosto levam em conta a proximidade do próximo - trata-se de uma relação intersubjetiva, mas nunca admite Levinas que eles estejam no mesmo plano. Se assim o fosse, seria o plano do mesmo.

O horizonte da relação que se estabelece com o próximo na bíblia traz em si impossibilidade de incluir, no mesmo nível, o humano e o divino. A relação do homem com o divino supõe sempre a

transcendência do livro e, portanto, a assimetria. Essa mesma condição Levinas quer sugerir para considerar a relação homem a homem em termos éticos. As análises do rosto perfazem essa dimensão assimétrica em todas as articulações que ele efetivou.

5 Rosto para Além da Objetividade

Poderíamos perguntar: o que é que Levinas entende por rosto? O que é que ele quer apresentar com a noção de rosto? Já aqui diríamos que a posição da pergunta sugere uma dificuldade. Em primeiro lugar, porque o formular uma pergunta “o quê?”, envolve numa dinâmica que almeja o conhecimento de um objeto. Em segundo lugar, porque a pergunta é sempre formulada por uma subjetividade que quer saber, é uma pergunta que parte de um eu. A atitude do perguntar envolve, portanto, dois elementos juntos: O “o quê?” e o sujeito. Mas, onde está o problema? Identificá-lo é fundamental para compreendermos a força e a profundidade da sua intuição.

Dadas às condições já habituais da nossa lógica e linguagem, toda pergunta “o quê?” manifesta um desejo de saber sobre alguma coisa, sobre algum objeto. O saber sobre algo é sempre trazer à interioridade do sujeito o que ele não tinha, é um trazer para dentro algo que estava fora. Desse modo, tudo que se torna presente ao eu torna-se conteúdo objetivo. O resultado da relação entre o sujeito que quer e pode saber e o objeto que pode ser sabido termina na apropriação do objeto pelo sujeito. O objeto é apreendido nas condições do sujeito. Tudo fica na conformidade das condições do sujeito, que dá ao objeto a sua própria forma. O objeto, portanto, passa a ser aquilo que o sujeito o denomina. A sua identidade de outro termina sendo adequada à medida do sujeito.

Levinas propõe-se, com as análises do rosto, inverter essa perspectiva. Suas considerações sugerem uma outra orientação que se põe para além do ímpeto de um conhecimento de objetos que se acomodam às condições do sujeito. Para Levinas, considerar o rosto é, para além de tudo, não enquadrá-lo numa relação de conhecimentos: “*A relação com o rosto não é conhecimento de objeto*”.¹⁵ Ora, se a relação com o rosto não é um conhecimento de objeto, a pergunta

“o quê?” perde todo o seu sentido. Sendo assim fica sem sentido, também, falar-se em saber de um rosto, saber sobre o rosto. E, portanto, não é a relação de conhecimento que expressa o seu significado. O esforço de tentar dizer o rosto é algo que se verifica como uma espécie de traição da linguagem.

O fato de não ser apropriada à relação do conhecimento não quer insinuar que não se possa manter uma relação com ele. Levinas quer recusar a prioridade da relação teórica porque ela não dispõe de outra maneira para abordar o outro, a não ser tomando-o como tema e, assim, reduzindo-o a uma forma abstrata e adequada ao sujeito. O acesso ao rosto deve acontecer por uma via fundamentalmente distinta da gnosiológica. A acessibilidade do rosto pela via do conhecimento o colocaria como uma entidade disposta à representação. A representação já detém o domínio daquilo que representa. O rosto não pode ser representado, porque ele não é uma construção determinada pelo mesmo. A representação é, para Levinas, exatamente “*uma determinação do outro pelo mesmo, sem que o mesmo se determine pelo outro*”.¹⁶ Em outras palavras, pensar a relação com o rosto pela via do conhecimento seria reduzi-lo a uma entidade objetiva, que tomaria forma abstrata na representação.

A modalidade de relação com o rosto é absolutamente diferente da relação teórica e de sua corte. A relação com o rosto foi proposta por Levinas como uma relação com a transcendência. Pensar a relação com ele requer uma abertura para a espera de sua revelação. Todas as tentativas de conceptualização encontram uma resistência inabalável, pois aquilo que se quer conhecer ou conceituar é fortemente resistente ao conceito. Qualquer ideia que for formulada a seu respeito, qualquer imagem que for projetada sobre ele, será uma ideia e uma imagem insuficiente para expressar o seu sentido. O próprio Levinas oferece o que se julga ser um núcleo orientador da compreensão do rosto. Diz ele:

O modo como o outro se apresenta, ultrapassando a idéia de outro em mim, chamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades

que formam uma imagem. O rosto de outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a idéia a minha medida e à medida do seu ideatum - a idéia inadequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas Kat-Auto. Expressi-se.¹⁷

As palavras de Levinas dão as razões da impropriedade ou mesmo impossibilidade de tentar ousar uma explicitação do rosto. Se o rosto ultrapassa a ideia que dele podemos ter, é porque ele a transcende, e a própria ideia é incapaz de revelar aquilo que ele é, o que a rigor não é um aquilo. Conforme a fórmula de Levinas, o rosto simplesmente não é. Ele ultrapassa a ideia de ser. Ou seja, o rosto não tem a espessura de uma entidade ontológica que pode ser referida propriamente como um “isso” ou “aquilo”. Conferir-lhe um estatuto de ser o reduziria à dimensão ontológica que se prestaria, adequadamente, à apreensão de um sujeito cognoscente. Assim, o ultrapassamento de sua ideia seria formal e não real. A ideia de que o rosto é transcendente atesta não só o fato da negação de sua condição ontológica mas também de uma condição estética. A imagem é algo que pode ser desvelado e oferecer-se à visão – e até transformar-se em conteúdo ideal. Mesmo como conteúdo ideal e imagem, ainda seriam de posse de um sujeito e, portanto, permaneceriam na imanência do mesmo. Enquanto imagem, o rosto poderia ser reduzido a objeto visto. A visão atinge outrem, objetivando-o. O ver tem a possibilidade de reduzir o outro ao eu que o olha: “*O visível forma uma totalidade ou tende para ela*”.¹⁸

É fácil percebermos que Levinas recusa-se a aceitar que o rosto seja dado a um olhar, assim comum a sujeito tematizador, pelo fato de ambos o reduzirem a uma imanência objetiva. Ele faz uma consideração importante sobre a visão remontando a Platão: “*A visão como disse Platão, supõe além do olho e da coisa, a luz. O olho não vê a luz. A visão é, portanto, uma relação com um “qualquer coisa” que se estabelece no âmbito de uma relação com o que não é um qualquer coisa*”.¹⁹ A claridade provocada pela luz possibilita o emergir de uma coisa de um espaço escuro. A coisa iluminada torna possível à mão o alcançá-lo. Desse modo, pode-se considerar o tato equivalente à visão. No entanto, Levinas observa que há uma diferen-

ça privilegiada da visão sobre o tato: “*A visão tem, no entanto, sobre o tato o privilégio de manter o objeto no vazio e de o receber sempre a partir desse nada como que a partir de uma origem, ao passo que o nada no tato se manifesta no livre movimento da apalpação*”.²⁰ Apalpar é, de algum modo, apoderar-se da coisa, ter um domínio sobre ela, mantê-la sobre controle. Numa espécie de prisão: “*A visão transforma-se em apreensão*”.²¹

O movimento da visão, que vê um objeto que está distante, separado, não garante a manutenção de sua exterioridade ou separação. A distância que os separa é perfeitamente transponível: “*A visão abre-se para perspectiva, para um horizonte e descreve uma distância transponível, convida a mão ao movimento e ao contato e confirma-os*”.²² A visão que transpõe os espaços elimina a distância que há entre o olho que vê e o objeto que é visto. Ora, o espaço bem que poderia ser a condição da permanência dos seres separados se continuarem no seu em si. Mas, se a luz pode romper o espaço e tornar acessível a coisa ou o objeto, esse último perde a dignidade de ter a sua singularidade como uma reserva de si mesmo. Então, responder à pergunta que Levinas se faz quando trata da relação entre “rosto e sensibilidade”: “*o rosto não será dado à visão?*”.²³ A pergunta poderia ter uma resposta negativa. O rosto não se dá com propriedade para uma visão. A sua manifestação tem um caráter distinto das costumeiras relações com o sensível. Ainda que se possa afirmar que o rosto se dá numa experiência sensível, temos que advertir que a sensibilidade desempenha uma função que se põe para além da objetividade: “*A sensibilidade não é uma objetivação que se procura [...]. Os sentidos têm um sentido que não é predeterminado como objetivação*”.²⁴ De qualquer forma que se pretenda atribuir um privilégio à visão em relação a outros sentidos, precisa-se admitir que ela tem seus limites e suas forças. Onde se inscreve a sua força, Levinas vê o seu limite. Ela não mantém um horizonte aberto onde possa resplandecer a transcendência [...] “*A visão não é uma transcendência [...] Não abre nada que, para além do mesmo, seria absolutamente outro, quer dizer, em si*”.²⁵ Dessa maneira, toda alteridade aberta pela visão seria, no fim de tudo, uma alteridade imanente ao mesmo, à identidade.

6 A transcendência do rosto

Ora, a ideia de rosto que Levinas defende significa, no sentido forte do termo, a transcendência ou a alteridade de modo absoluto e não relativo. O rosto exprime a própria transcendência que não pode ser atingida por uma reflexão teórica nem por uma determinada prática

Se o transcendente decide entre a sensibilidade, se é abertura por excelência, se a sua visão é a visão da própria abertura do ser - ela decide sobre a visão das formas e não pode exprimir em termos de contemplação, nem em termos de prática, ela é rosto, a sua revelação é palavra. A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta.²⁶

Levinas se preocupa em “apresentar” o rosto fora das perspectivas do idealismo e do realismo, tão costumeiras na tradição filosófica. Ele quer fugir das determinações redutoras que ambas as correntes plasmaram na cultura filosófica, ora supervalorizando a dimensão intelectual, ora enfatizando a dimensão empírica. Ele identificou, nas duas modalidades de pensamento, a incapacidade de compreender a transcendência para além do egoísmo da razão e da ação.

O fato da relação com o rosto não poder ser reduzida à dimensão teórica nem à simples experiência sensível não quer dizer que ela se projete para uma dimensão de além mundo. Esse além mundo ainda seria, de alguma maneira, uma representação formal do pensamento. A transcendência do rosto pensada dessa forma não seria outra coisa do que uma ideia que simplesmente transcende a dimensão sensível da realidade do mundo. Essa modalidade de transcendência tem em Kant um eminente representante. Na verdade, é essa concepção de transcendência de todo o discurso filosófico, que vem desde os gregos, formulado e expresso no conceito de teoria que está em ques-

tão. Husserl é o último grande representante dessa compreensão de transcendência.

Levinas reconhece a magnitude dessa concepção de transcendência. No entanto, não deixa de ver nessa mesma concepção uma deficiência profunda. Sua impossibilidade de atribuir um horizonte de transcendência que se ponha para além da simples diferença entre o sensível e o intelectual. Esse modo de compreender projeta a transcendência para um além mundo, constituindo-a como uma pura abstração. Em última instância, o próprio mundo perde a sua espessura de realidade atritante de nossos sentidos e se transforma numa transcendência abstrata no conceito. A compreensão que Levinas tem da transcendência do rosto difere radicalmente dessa perspectiva. A rigor, a transcendência do rosto nem está nessa dimensão conceitual de transcendência nem tampouco nesse mundo.

A transcendência é o próprio modo de ser do transcendente, que se encontra absolutamente exterior ao que se pensa. A relação que ele propõe estabelecer com ela não se arranca do mundo terrestre, mas propõe, ao contrário, um enraizamento nele para além do anonimato impessoal e a posse egoísta dos seus elementos. Pode-se dizer que ele sugere uma nova maneira de situar-se no mundo, onde tudo pode ser reorientado na sua significação. As coisas ou elementos do mundo podem ganhar um sentido novo, no momento em que forem considerados como elementos de fruição que garantem o próprio viver. Coisas para se viver de e não meros objetos de apropriação egoísta. Podem ser considerados, também, como coisas que se possa oferecer aos outros, coisas que se posso dar. As coisas do mundo assim consideradas se constituiriam em condições de acolhimentos do outro e não elemento de diferenciação dos outros, ou por vezes, motivo de estabelecer a relação entre eles, usando-os como coisa para adquirir coisas para mim.

As coisas do mundo consideradas nessa perspectiva configuram uma condição de possibilidade para o acontecimento da transcendência num sentido forte do termo. Quer dizer, o próprio mundo onde o eu se insere converte-se na condição do acontecer da transcendência. A transcendência se dá como um movimento de abertura do eu para o outro. Transcender é uma atitude da subjetividade

que consegue perceber as coisas não como puros objetos anônimos, distintos da pessoalidade e transcendente às próprias coisas. A posse de objetos passa a ter uma significação tão importante que acaba definindo o destino dessa subjetividade. O eu que apenas possui objetos não teria como produzir a “experiência” da transcendência no mundo.

A ideia de Levinas sobre a transcendência do rosto a situa na dimensão do mundo, no qual se pode afirmar a eminência da abertura para o outro, que requer, necessariamente, um despojar-se das coisas e o seu consequente oferecer-lhes a outrem. Para Levinas, não se pode imaginar uma abordagem do rosto fora do mundo nem na posse egoísta de bens econômicos

Mas a transcendência do rosto não tem lugar fora do mundo, como se a economia pela qual se produz a separação se mantivesse abaixo de uma espécie de contemplação beatífica de outrem. (Esta converter-se-ia por isso mesmo em idolatria, que incuba em todo o ato de contemplação). A “visão” do rosto como rosto é uma certa maneira de permanecer numa casa ou, para falar de uma maneira menos singular, numa certa forma de vida econômica. Nenhuma relação humana ou inter-humana pode desenrolar-se fora da economia, nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com a casa fechada - o recolhimento numa casa aberta a outrem - a hospitalidade - é o fato concreto e inicial de recolhimento humano e da separação, coincide com o desejo de outrem absolutamente transcendente. A casa escolhida é exatamente o contrario de uma raiz. Indica um desprendimento, uma vagabundagem, que a tornou possível e que não é um menos em relação à instalação, mas um excedente da relação com outrem ou da metafísica.²⁷

É significativo que Levinas use mais de uma vez a expressão “nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias”. Em “Totalidade e infinito”, ele usa a fórmula quando articula a ideia de “transcendência como ideia do infinito”. Nessa ocasião, o “de mãos vazias” quer indi-

car uma espécie de positividade da ideia do infinito que não pode ficar adormecido numa negatividade formal. A sua positividade como desejo não pode ficar estrita à formalidade do desejo que não encontra satisfação. A impossibilidade de apropriação e posse do infinito sugere uma moldura possível de concretude nas relações inter-humanas. Assim como o desejo infinito nunca será satisfeito e, portanto, deve verificar-se como puro desinteresse, assim também o desejo do outro próximo. A abertura para o outro que o desejo manifesta deve acontecer como pura bondade, o outro que se apresenta às pessoas como próximo suscita do eu uma atitude de generosidade para com ele. O meu próximo não se constitui alguém que simplesmente se possa ver, falar, saudá-lo; o simples olhar pode identificá-lo num mundo entre as coisas e até mesmo coisificá-lo. De modo que ter a visão do outro não pode ser confundido como o simples fato de vê-lo. Eu posso enxergá-lo e manter a minha posse de tudo. Até posso desejá-lo como alguém que seja útil aos meus interesses.

A sugestão de Levinas vai numa outra direção. Ele propõe um modo de desejar o outro ou uma orientação para o outro de uma maneira desinteressada, generosa, na qual a posse do mundo possa ser oferecida a outrem

o que, positivamente, se produz como posse de um mundo que eu posso ofertar a Outrem, ou seja, como uma presença em face de um rosto. Porque a presença em face de um rosto, a minha orientação para outrem só pode perder a avidez do olhar transmutando-se em generosidade, incapaz de abordar o outro de mãos vazias.²⁸

A segunda vez que ele usa a fórmula “de mãos vazias” aparece acrescida de “*e com a casa fechada*”, quando trata a questão “*A liberdade da representação e da doação*”.²⁹ Pensamos que há uma intenção explícita de acentuar a radicalidade da transcendência do rosto numa perspectiva de desneutralização da sua própria ideia, conforme foi estabelecida na tradição filosófica. Em outras palavras, a transcendência do rosto pode assumir uma concretude na dimensão do humano, que é capaz de oferecer sua casa com todos os seus bens

como hospitalidade para o outro homem. Abrir a casa para o outro é a atitude adequada para um eu manifestar a sua dimensão de transcendência. A hospitalidade já indica a abertura original do eu que se estrutura como receptividade e doação. De modo que a transcendência se constitui como uma doação ao outro e não como uma visão do outro: “*A transcendência não é uma visão de outrem, mas uma doação original*”.³⁰ A doação na aproximação aconchegante, no olhar receptivo, no abraço carinhoso, no dizer bem-vindo, estão aqui as coisas, pode dispor à vontade, de que necessita?, constitui o ser do humano, que age esquecido de si próprio. É nessa perspectiva de acolhimento hospitaleiro que o humano pode apresentar a dimensão de sua existência como uma espécie de abertura no ser. A doação que ele faz ao outro dos seus bens e de si mesmo significa uma transcendência do seu modo de ser fechado e interessado por si mesmo. A doação original inaugura uma outra compreensão de ser humano, por conseguinte, uma nova perspectiva de compreensão da ética. A identidade do ser humano assume uma outra significação, na medida em que ele é considerado na sua condição de ser ético. A prioridade que ele dá ao outro em relação a si constitui uma nova maneira de referir-se a ele enquanto homem. No entanto, não podemos imaginar que o dar prioridade ao outro signifique uma negação ou diminuição da importância do eu, do si mesmo do homem. Muito ao contrário, significa a possibilidade de afirmar a sua humanidade como a verdadeira identidade do homem. É nesse sentido que o homem todo passa a significar o rosto e afirmar a sua personalidade como algo único, distinto das outras coisas. Portanto, a prioridade dada ao outro marca, segundo Levinas, um horizonte de inteligibilidade do homem constituído fundamentalmente pela ética. A própria descrição que ele faz da ética somente pode ser compreendida na dimensão de abertura e prioridade para como o outro

Descrevo a ética, é o humano, enquanto humano. Penso que a ética não é uma invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro. Não creio que haja uma

humanidade que possa recusar este ideal, mesmo que se deva declará-lo ideal de santidade. Não digo que o homem é um santo, digo que é aquele que compreendeu que a santidade era incontestável. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível.³¹

Parece-nos muito significativo que Levinas se proponha descrever a ética sem dar uma ênfase aos pilares da sua fundação grega. O fato de não se deter em análises minuciosas das virtualidades e deficiências dos sistemas que se instituíram a partir dos grandes modelos de Platão e Aristóteles supõe, justamente, a percepção de que eles não conseguiram fixar o que era mais fundamental: “o humano enquanto humano”. Não que a ética grega tenha sido pensada para seres extraterrestres ou não humanos. Mas pelo fato de que aquilo que priorizaram no mundo da prática ter-se detido nos quadros das formalidades lógicas da razão. Na verdade, Levinas não despreza os sistemas gregos e os que deles se originaram, como algo imprestável. Ele aponta suas insuficiências e propõe uma outra forma de encarar o humano para além das formalidades da inteligibilidade fundada no logos e das orientações normativas que dele derivam. Dentre as inúmeras insuficiências, como a inscrição do homem no universo do ser, na generalidade de uma espécie, pode-se pontuar o fato de ser justamente essas determinações a razão da impossibilidade de captar o humano enquanto rosto. Além disso, as vezes em que o rosto foi percebido não ultrapassou a condição objetiva do corpo humano com as suas particularidades de frente, boca, nariz, olhos, foi apenas considerado numa visão ótica e dados para análise das ciências do homem com objetos específicos.

É o óbvio que Levinas não imagina num rosto informe, sem os seus órgãos constitutivos, mas não enfatiza essas particularidades como entidades dispostas à investigação científica. O que lhe interessa é a percepção do rosto como a revelação mais profunda do humano capaz de expressar a sua identidade de ser pessoal e a abertura para outro:

o rosto não é a junção de um nariz, de uma frente, dos olhos, etc, ele é tudo isso, mas toma a significação de um rosto pela dimensão nova que ele abre de

um ser. Pelo rosto, o ser não é somente fechado na sua forma e oferecido à mão - ele é aberto, instala-se em profundidade e, nessa abertura, apresenta-se de qualquer maneira, pessoalmente. O rosto é um modo irreduzível, segundo o qual o ser pode se apresentar na sua identidade.³²

Qualquer modalidade de classificação, delimitação conceitual, representação imagética constitui-se em mecanismos falhos e, por vezes, violentos de abordá-lo.

Nessa perspectiva, o rosto somente terá consideração no nível do seu estatuto, quando for abordado pela via da ética. Nesse nível, as formas de violências possíveis serão sempre rechaçadas como negadoras da identidade do outro e, portanto, fora da orientação ética fundamental.

Conclusão

As análises de Levinas sobre o rosto revelam uma profunda inversão do horizonte de consideração do sentido, da significação, do conhecimento do ser. A ideia do rosto presente em suas reflexões significa o golpe final numa tradição de pensamento que privilegiou a constituição do sentido a partir da razão do sujeito, que o fez conteúdo de uma consciência e reduziu-lhe toda alteridade possível à identidade do eu: penso que redundou num eu posso. A sua compreensão do rosto marcou a ruptura com o pensamento que não conseguiu a abertura necessária para o acolhimento da novidade trazida pela exterioridade do outro que não se imanentiza no mundo na forma de dado objetivo, nem corresponde ao conhecimento resultante da relação sujeito-objeto ou noésis – noema. O rosto foi descrito, para além de “um isto ou aquilo” determinado que se torna presente no mundo e pode ser representado numa forma visível aos olhos. Viu-se que o rosto porta uma significação que transcende à presença no mundo e recusa as formas projetadas sobre ele. A forma como o rosto se apresenta depõe as próprias formas convencionais de referência aos outros entes. Trata-se de uma interdição das elaborações de formas, ou

simplesmente, uma deformação que guarda o privilégio de assegurar o seu modo de ser e sua recusa de ser identificado como ente na perspectiva da antologia tradicional. Na análise sobre o rosto, Levinas apresentou o sentido como a afirmação mais profunda da metafísica enquanto alteridade. O rosto não é um dado que pode ser considerado na perspectiva teórica, mas a solicitação de um comprometimento responsável para com o outro.

Notas

- * Dr. José Tadeu Batista de Souza – Universidade Católica de Pernambuco.
E-mail: tadeusouza627@hotmail.com
- 1 NUNES, Etelvina Pires Lopes. **O Outro e o Rosto**: problemas da alteridade em Levinas. Braga: Publicações de Universidade de Braga, UCP, 1993. p. 72
 - 2 IDEM, Idem. p. 34
 - 3 NUNES, Etelvina Pires Lopes. **O Outro e o Rosto**: problemas da alteridade em Levinas. Braga: Publicações de Universidade de Braga, UCP, 1993, p. 34.
 - 4 IBIDEM, Idem.
 - 5 IBIDEM, Idem.
 - 6 PICARD, Max. Apud. LOPES, Etelvina Pires. **O Outro e o Rosto**. op. cit. p. 85
 - 7 IBIDEM, Idem. p. 35
 - 8 IBIDEM, Idem.
 - 9 IBIDEM, Idem.
 - 10 IBIDEM, Idem. p. 36.
 - 11 LEVINAS, E. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70 p. 16.
 - 12 IBIDEM, Idem. p. 17.
 - 13 LEVINAS, E. **Difficile Liberté**. 3. ed. Ed. Albin Michel, 1976, p. 189. (Livre de Poche)
 - 14 LEVINAS, E. **De Deus que Vem a Ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 129.
 - 15 LEVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, p. 62
 - 16 IBIDEM, p. 152
 - 17 LEVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, p. 37-38.
 - 18 IBIDEM, p. 221.
 - 19 IDEM, p. 169.
 - 20 IBIDEM, p. 169.
 - 21 IDEM, p. 171
 - 22 IBIDEM.
 - 23 IDEM, p. 167
 - 24 IDEM, p. 171
 - 25 IDEM, p. 172
 - 26 LEVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, p. 172.
 - 27 LEVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, p. 154.

²⁸ IDEM, p. 37

²⁹ IDEM, p. 150

³⁰ LEVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, p. 155.

³¹ LEVINAS, E. **Entre Nós** – Ensaio sobre a Alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 149-150.

³² LEVINAS, E. **Difficile Liberté**. Livre de Poche. Ed. Albin Michel, 1976, p. 20.

Referências

NUNES, Etelvina Pires Lopes. **O Outro e o Rosto**: problemas da alteridade em Levinas. Braga: Publicações de Universidade de Braga, UCP, 1993.

LEVINAS, E. **Difficile Liberté**. Ed. Albin Michel, 1976. (Livre de Poche)

_____. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Entre Nós** – Ensaio sobre a Alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. **De Deus que Vem à Ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

