

O PRÓPRIO, O ESTRANGEIRO E O PONTO DE VISTA DO UNIVERSAL: APROXIMAÇÕES ENTRE LEVINAS E WALDENFELS

[THE OWN, THE ALIEN AND THE UNIVERSAL POINT OF VIEW: APPROXIMATION BETWEEN
LEVINAS AND WALDENFELS]

Marcelo Fabri *

Universidade Federal de Santa Maria, UFSM

RESUMO: O artigo propõe uma aproximação entre Levinas e Waldenfels tomando como ponto de partida a condição responsiva da subjetividade humana. A pergunta que atravessa a pesquisa é esta: como pensar um conceito de universal que não seja sinônimo de apropriação do *outro*? Ou ainda: o que entender por uma universalidade que se abre ao *outro* enquanto tal? Para responder a essas questões, propõe-se considerar a universalidade de duas maneiras: o universal da justiça, de que fala Levinas, e a universalidade lateral, de que fala Waldenfels inspirando-se em Merleau-Ponty. Duas maneiras distintas e talvez complementares de se descrever o humano a partir da relação ao estrangeiro, isto é, como afecção e responsividade.

PALAVRAS-CHAVE: fenomenologia; estrangeiro; responsividade; universal

ABSTRACT: The article proposes an approximation between Levinas and Waldenfels taking as a starting point the responsive condition of human subjectivity. The question that crosses the research is the following: how to think a concept of universal that is not synonymous of appropriation of the Other? Or, how to understand a universality that opens itself to the Other as such? To answer these questions, it is proposed to consider universality in two ways: the universal of justice, of which Levinas speaks, and the side universality, of which Waldenfels speaks by taking inspiration on Merleau-Ponty. Two distinct and perhaps complementary ways of describing the human from the relation to the alien, that is, as affection and responsiveness.

KEYWORDS: phenomenology; alien; responsivity; universal

1. ESTRANHAMENTO (*FREMDHEIT*), RESPONSABILIDADE E RAZÃO

Waldenfels parte da seguinte tese: as grandes questões da ética, da política, da ontologia e, principalmente, da cultura podem ser pensadas a partir de uma experiência originária e irreduzível, que ele chamou de relação entre o *próprio* e o *estrangeiro*. No início está uma “experiência” com a estranheza (*Fremdheit*). Husserl¹ terá aberto uma investigação metodológica importantíssima, que descreve o acesso a algo que contrasta com tudo aquilo que nos é familiar, próximo e, sobretudo, comum. Não se trata de dizer que, no estranhamento, a porta da realidade está fechada para nós, mas sim que temos *acesso a um inacessível*. Como qualquer experiência, a experiência do “alheio” (*Fremd*) é também consciência

* Professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria-UFSM. m@ilto.fabri.ufsm@gmail.com

original. No entanto, é o “outro” que está ali, em pessoa, como tudo o que percebemos e tocamos. Por via de consequência, nada que pertença à essência do *alheio* pode nos vir como dado originário. “Para dizê-lo de modo paradoxal, estamos diante de uma não-originalidade original” (WALDENFELS, 2005, p. 350). Daí poder-se dizer que o “outro” se mostra a mim tal como é, a saber, como não-originalidade. Ou ainda: O que se dá a nós é aquilo que, no outro, é inacessível no original. O outro só se dá por meio de uma experiência indireta, fundada.

Qual é, segundo Waldenfels, o ensinamento incontornável de Husserl? Que o “outro” não é uma mera projeção minha, exatamente porque ele jamais é acessível originariamente. Para que o “outro” se constitua em mim e a partir de mim, é necessário ter experimentado um estranhamento em relação a mim mesmo. É assim que se constitui a *atualidade* do que me é estranho. Constitui-se um novo sentido de ser que deverá transgredir o ego monádico (cf. WALDENFELS, 2005, p. 352-353). Mas até que ponto se dá, em Husserl, uma saída dos domínios da esfera própria? Notemos que a pergunta não é se podemos ou não sair da comunidade da razão, daquilo que suprime as diferenças. A fenomenologia pressupõe tal possibilidade, desde que seja concebida como método de “retorno” ao originário. O que se pergunta é outra coisa: o estranhamento pode e deve ser controlado? Certo, o estranhamento é originário, mas até onde suportaremos a sua ameaça, o seu imprevisível, o seu caráter *extraordinário*? Na perspectiva de Waldenfels, Husserl termina se rendendo ao fato de que “a experiência própria e a razão geral garantem ainda uma acessibilidade àquilo que é inacessível” (WALDENFELS, 2005, p. 353), amortecendo, de certo modo, o choque do estrangeiro. Ou seja, em Husserl o ponto de partida termina sendo o *próprio* e a meta, por sua vez, aquilo que é *comum*.

Waldenfels se beneficia de uma leitura de Husserl para mostrar que o registro corpóreo de nossa experiência nos coloca diante de um fundo de *afecção*, de algo que nos vem sem que tenhamos previsto ou significado, algo que não está sob nosso controle. “Em toda atividade autorreferencial, habitam várias formas de auto-afecção” (WALDENFELS, 2008, p. 88). Não há como pensar a identidade de nós mesmos sem levar em conta a dimensão corpórea pela qual nossa vida é atravessada por golpes e afecções que indicam nossa interminável transição entre próprio e estrangeiro. “Toda tentativa de constituir a nossa autoconsciência mediante a reflexão já pressupõe o ‘si’ que estamos buscando” (Ibid., p. 89). O *próprio* e o *estrangeiro* estão entrelaçados. O “outro” existe em mim de modo co-originário. Pode-se mesmo dizer que ele me precede. Se digo que o “outro” é meu semelhante, tenho de reconhecer, ao mesmo tempo, que ele é fora de série ou, simplesmente, incomparável. O ser corpóreo faz que um existente possa ser *outro*, *único*, *imprevisível*. Estamos como que às voltas com um tipo de experiência que nunca é pensável previamente.

Recapitulemos: Husserl deu origem a uma fenomenologia do *intermédio*, para a qual o ponto de partida não é aquilo que é *comum*, mas a experiência do estrangeiro enquanto tal. No início está o “outro”. Eis que o espaço do “entre” se torna um novo *logos* do fenômeno. Waldenfels vai mais longe que Husserl: na rede de relações encontramos sempre pontos de cruzamento, mas não uma estação central. O *estrangeiro* é o avesso do *próprio*, e é por isso que ele não pode ser apropriado. Enquanto tal, ele é sempre um desafio, uma provocação, um apelo.

Apelo que pode ser amenizado, controlado e reprimido por várias formas de dominação. No caso da filosofia, isto ocorre seja por uma imposição do Ego (o estrangeiro é absorvido no eu) seja *logos* universal (o estrangeiro é incorporação em um todo) (cf. WALDENFELS, 2005, p. 346).

Ora, se o apelo é sempre seguido de uma resposta inevitável, não é o compromisso com a razão que torna possível o responder? Na perspectiva do *logos*, o indivíduo, enquanto responsável por si mesmo, deve falar como se fosse a própria razão universal. Como se poderia defender a não-apropriação do estrangeiro sem a ajuda de um discurso que pressupõe o universal que, no caso, se pretende justamente questionar? Como dar razões dessa escolha, desta responsabilidade? Mais uma vez, é a fenomenologia que presta enorme auxílio. Que significa responder diante de um tribunal, por exemplo? Justificar-se diante de alguém sobre alguma coisa, afirma Waldenfels (2000, p. 262). Ora, alguém que responde e se justifica está diante de uma instância que representa o *terceiro neutro*. O que conta, aí, são as razões. Assim: “Somente o ponto de vista transubjetivo de um terceiro transforma o Dito e o ato num estado de fato objetivo, submetido a critérios universais” (Ibid., p. 263).

Eis aí o que podemos chamar de sujeito que se constitui como tal na medida em que responde por seus atos, o sujeito enquanto nominativo, autor atual de um dizer e um fazer. A imputação, se houver, surgirá sempre a posteriori, levando em conta aquilo que o sujeito fez por meio de gestos, palavras ou ações. O nominativo do juiz faz as vezes do *terceiro*, cuja acusação e cujo julgamento devem levar o acusado a uma autoacusação e a um autojulgamento. É como se esse indivíduo fizesse a passagem da heteronomia à autonomia, tornando-se, ao mesmo tempo, acusado e acusador. Assim: “Nesta responsabilidade se encontram liberdade e lei, espontaneidade da primeira pessoa e regularidade da terceira” (...). Mas “o essencial é que a responsabilidade permaneça centrada de maneira monológica em um único *logos*” (WALDENFELS, 2000, p. 264). Na medida em que o *terceiro* é pensado na perspectiva da racionalidade clássica, ele fará abolir a diferença entre o *próprio* e o *estrangeiro*. Pois no interior do *logos*, “falamos e agimos sob a tutela de um *terceiro* em posição dominante, ou ainda, no interior de um todo englobante” (Ibid., p. 265).

No entanto, graças à fenomenologia, pode-se compreender o âmbito do *terceiro* (e com isso, do *logos*) a partir de sua própria gênese. Como assim? É que o *logos*, por mais impessoal que pareça, emerge da relação inter-humana concreta. Aquilo que condiciona o discurso da razão remonta a uma situação que nos força a renunciar ao domínio das razões suficientes. A fenomenologia do *próprio* e do *estrangeiro* permite remontar aos *dados originários* constituintes da subjetividade como um *ter-de-responder*, antes mesmo que possa decidir sobre o imperativo que lhe é apresentado. A ordem só pode ser percebida na medida em que obedecemos a ela. Em vez de nos justificar ou dar razões, apenas nos descobrimos como respondentes e sujeitados. O eu não está mais na condição de um nominativo: apenas responde a alguém, dando-se como resposta (WALDENFELS, 2000, p. 267). A descrição fenomenológica não tem o poder para explicar e justificar a responsividade originária, uma vez que é a própria subjetividade responsiva, aquém e além de toda justificação racional, que condiciona o discurso que fala do ponto de

vista do universal.

A reivindicação à qual devo responder faz romper as simetrias e recorrências de uma ética comunicativa que se ancora na participação numa razão universal ou num contrato de razão implícito (WALDENFELS, 2000, p. 269).

28

A responsabilidade se compreende, desde então, como responsividade, *resposta* àquilo que nos afeta ou golpeia, sem que o distanciamento estratégico do *mesmo* tenha tempo para se recompor e dominar a situação. Eis por que se pode dizer que a solicitação estrangeira não poderá ser preenchida por um ato intencional, nem inserida no âmbito de uma razão hermenêutica. Ou seja, a solicitação não será compreendida no quadro de uma comunidade de entendimento preexistente. O mais importante, no entanto, é isto: trata-se de fazer fenomenologia de uma situação que explode o poder doador da consciência intencional, mas também o círculo hermenêutico. Tudo se passa como se nos movêssemos num plano pré-moral, pré-jurídico e pré-compreensivo (WALDENFELS, 2000, p. 269). Isso explica por que a linguagem ética “não provém de uma experiência moral específica” (LEVINAS, 2014, p. 191), vale dizer, “a situação ética da responsabilidade não se compreende a partir da ética” (Ibid.). Remontar a essas experiências pré-filosóficas e - por que não dizer? - pré-éticas faz ver que, no fundo, a responsividade não é deduzida da neutralidade da razão, pois o “ponto de vista do universal” só se justifica como concretização da responsividade. Vejamos como isto se dá.

2. O QUE SIGNIFICA FALAR DO PONTO DE VISTA DO UNIVERSAL?

Para se compreender fenomenologicamente o que significa falar do ponto de vista do *logos* e, conseqüentemente, da figura do *terceiro*, é preciso insistir sobre a assim chamada gênese do universal. Entremos no argumento de Waldenfels. Se o *outro* não é um *terceiro* particularizado, tampouco o *terceiro* será um *outro* universalizado. “O terceiro significa um ponto de vista ou uma posição que eu tomo em relação a ti e a mim, considerando-nos e tratando-nos implícita ou explicitamente *como qualquer um*” (WALDENFELS, 2009, p. 146. Itálico do autor). Graças à figura do *terceiro*, haverá relações interligadas a partir de regras comuns e de fins determinados. E isso envolve cooperação, competição, objetivos, etc.

Para dizer de modo levinasiano, na solicitação estrangeira fala sempre uma solicitação que não vem daquele que está diante de mim. Outras vezes se ouvem. É verdade que a figura da co-solicitação surge na instância neutra da lei, mas nem por isso estamos diante de uma abstração. A validade da lei supõe a voz da lei, isto é, remete àquele que se volta para mim e fala em nome da lei. Temos, assim, o peso de pais e mestres sobre nós, daqueles que falam “em nome de” (cf. WALDENFELS, 2009, p. 146). Por via de conseqüência, e para dizer de modo genealógico, a posição do *terceiro* permanece sempre ligada a um lugar discursivo, lugar esse que se incumbe de validar a solicitação do *terceiro*. Haverá sempre alguém que, em determinadas condições, formas e conseqüências se refere a esses pontos (cf. WALDENFELS, 2009, p. 147).

Eis por que é sempre tão delicado e perigoso falar do ponto de vista do universal. Este será sempre o ponto de vista ocupado por nós numa certa situação. O *extra-ordinário* se torna uma simples normalização, mantendo-se sob o signo de uma razão consensual. É a equalização do não-igual pelo conceito de que falava Nietzsche, é a equalização pelo dinheiro (do valor de uso e de troca), no sentido de Marx. Nesse sentido: “A cada forma de justiça que faz valer um direito do terceiro está ligado, bem ou mal, um momento de injustiça” (WALDENFELS, 2009, p. 148). É preciso não esquecer a gênese do universal para não sermos coniventes com as injustiças que se cometem inevitavelmente quando se pretende fazer justiça. Por conseguinte, a neutralidade da razão é questionada não porque é impessoal ou supostamente imparcial, mas sim porque estará sempre afirmando um “ponto de vista”, uma situação de poder sempre às voltas com a possibilidade de injustiça. É possível evitar que o recurso ao *terceiro* seja o emblema de uma pura arbitrariedade? A resposta de Waldenfels é clara: o ponto de vista do universal é sempre de fato “um ponto de vista”. Nos termos de Levinas: a razão que deseja totalizar é dependente da responsabilidade e, conseqüentemente, da significação como *um-para-o-outro*. Assim, toda vez que esta origem e este limite são esquecidos, vamos nos deparar com abusos.

No contexto das éticas contemporâneas, contextualistas e universalistas ilustram tal dificuldade. Há aqueles que colocam a ênfase sobre o contexto da compreensão e do acordo (sobre a multiplicidade das formas de vida), defendendo uma razão local e tradicional, e há aqueles que insistem sobre uma compreensão e um acordo descontextualizados, posicionando-se em favor de uma unidade na multiplicidade das formas de vida e de racionalidade concorrentes (os neokantianos, defensores de uma razão global e crítica)². Os universalistas dizem que o reconhecimento do estrangeiro enquanto estrangeiro conduz inevitavelmente à aceitação de formas de canibalismo, de submissão das mulheres, de ditadura, de superstição, deixando livre o caminho para que haja um terrorismo das opiniões. Os culturalistas reagem, dizendo que não existe nenhuma medida universal e transcultural, pois que as diversas medidas são criadas pelas formas de vida correspondentes, e desaparecem com elas. Afirmam também que o universalismo unificador contribuiu em muito para a destruição de culturas inteiras. Mesmo a referência aos direitos humanos perderia sua inocência se for abandonada a uma visão universalizante irrestrita (cf. WALDENFELS, 2009, p. 134). Mas essas duas tendências conseguem se libertar do âmbito das comparações, mesmo parciais?

Enquanto a disputa permanecer fixada sobre as oposições entre particularidade e universalidade, relatividade e não relatividade, medidas contextuais e não contextuais, desembocamos irremediavelmente numa *submissão do próprio e do estrangeiro a uma comparação epistêmica ou prática* (WALDENFELS, 2009, p. 134).

Na perspectiva de Waldenfels, mundos da vida e formas de vida são línguas incomparáveis. Podem-se comparar apenas as formas de linguagem, as estruturas, os elementos psicológicos e biológicos, mas não os mundos e os costumes. Ou seja, o que se pode comparar são coisas pertencentes a mundos diferentes. Mas um mundo não se compara a outro, pois o mundo de cada um é sempre um ponto de partida que implica, por essência, a relação ao *não-próprio*. O privilégio de nosso

mundo não se deve a uma suposta superioridade cultural, e sim ao fato de ser *o nosso ponto de partida*, aproveitamos ou não a sua origem (cf. WALDENFELS, 2009, p. 135). O estrangeiro “desconcerta as ordens estabelecidas, contraria as distinções entre razão local e universal, entre ordens legitimadas de maneira racional ou tradicional (...)” (Ibid., p. 136).

Sob o influxo de Merleau-Ponty, Waldenfels propõe uma forma lateral de universalidade. Universalidade que se alarga para todos os lados, sem a tentação da totalidade (universalidade vertical). Uma incessante prova de si pelo outro e vice-versa. Universal como um existir fronteiro e desafiado pela interculturalidade. Interminável alargamento da razão. Contínuo movimento de fronteira, produzindo-se no limiar do *próprio* e do *estrangeiro* (cf. WALDENFELS, 2009, p. 162 ss.). Movimento que desloca as fronteiras, sem nunca as eliminar.

Trata-se de construir um sistema de referência geral em que possam encontrar lugar o ponto de vista do indígena, o ponto de vista do civilizado, bem como os erros de um sobre o outro, de constituir uma experiência alargada que se torna em princípio acessível a homens de um outro país e de um outro tempo (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 132-133).

A universalidade constituída implica a ideia de complementaridade, e não de totalidade. Um contínuo movimento de fronteira, produzindo-se no limiar do *próprio* e do *estrangeiro*. As fronteiras se deslocam, mas nunca se eliminam. O *estrangeiro* se subtrai e, ao mesmo tempo, ultrapassa as culturas. Encontramo-nos sempre de um dos lados do limiar, mas nunca nos dois a uma só vez. Em todo contrato social ou cultural, há sempre uma dívida que não pode ser paga. Há passagens entre o *próprio* e o *estrangeiro*, mas não um ponto sólido a partir do qual o trânsito se daria ao bel prazer. Entendido como a outra face do *próprio*, o *estrangeiro* vem sempre como um desafio, uma provocação, um apelo. A resposta, por sua vez, não se dá a partir de uma organização prévia. Ela deve ser inventiva e criadora, pela qual se pode dar aquilo que não temos, isto é, pela qual nos ultrapassamos a nós mesmos (cf. WALDENFELS, 2009, p. 164). O hiato entre o *próprio* e o *estrangeiro* escapa à síntese eurocêntrica, não entra na contabilidade abstrata dos “direitos humanos”, nem na universalidade concreta de um gênero humano. Ora, se quisermos pensar a ética enquanto vigilância diante das violências e da tirania do universal, importa não apenas compreender a gênese do universal, mas também e, fundamentalmente, o seu sentido. Queiramos ou não, é preciso entrar no horizonte do universal. Chegamos, assim, ao paradoxo.

3. ENTRAR NO HORIZONTE DO UNIVERSAL

Na perspectiva levinasiana, somente uma consciência desenraizada, isto é, aberta ao universal, poderia manter uma vigilância em relação a ele. O que significa falar do ponto de vista do universal? Levinas diria que é tomar consciência de que somos estrangeiros sobre a terra. O judaísmo é interpretado como modo de existir à parte de todas as nações, como subjetividade separada, consciente de sua desigualdade em relação às outras subjetividades. Esta condição de unicidade é sinônimo de desenraizamento: a universalidade funda-se num particularismo, isto é,

numa tomada de consciência de que já nos descobrimos em desacordo com as violências do mundo. Não se trata de um fato histórico, mas de uma categoria moral inerente ao judaísmo, tal como Levinas o compreende. A condição judaica é um modo de ser no mundo: é compreender-se como separado de tudo o que é histórico, local, nacional e racial (cf. LEVINAS, 1995, p. 1995, p. 39).

Desenraizamento: existir livre em relação às paisagens, aos monumentos da arquitetura, a tudo o que é pesado e sedentário. Nas palavras do filósofo: “A liberdade com respeito às formas sedentárias da existência é, talvez, a maneira humana de estar no mundo” (LEVINAS, 1995, p. 40). O que torna o mundo compreensível e objetivável? O que faz da existência passível de se orientar e localizar? A resposta é conhecida: o encontro da exterioridade, o apelo e o ensinamento que vêm de um rosto. Encontro que abre a busca da verdade enquanto atividade teórica.

Na base de toda generalização, há o acontecimento ético no qual a linguagem assenta as bases de um mundo comum. “O acontecimento ético é a intenção profunda da linguagem” (LEVINAS, 1974, p. 140). Acontecimento que deverá abrir possibilidades de compreender nossa responsabilidade em relação ao mundo e aos outros, inclusive quando fazemos ciência, quando nos aventuramos na atividade de pensar. Assim, no contexto de *Totalidade e Infinito* (1961), descrevem-se duas situações inseparáveis uma da outra: de um lado, descubro-me como interpelado pelo outro ser humano que abriu, para mim, a condição de inteligibilidade do mundo, que me proporcionou um princípio de orientação sem o qual tudo seria, para mim, indiferenciado e sem direção. Mas, precisamente por causa desta orientação nascente, descubro-me às voltas com o desafio de compreender o mundo, os outros e a mim mesmo do ponto de vista da objetividade, do social, do comum, do universal!³

Na obra *Outramente que ser ou para além da essência* (1974) temos uma mudança na argumentação. A universalidade do conhecimento e o mundo não são pensados mais sob a ótica da partilha e da doação, mas como um constrangimento. O rosto de outrem nos comanda, nos responsabiliza e, finalmente, nos singulariza. Ao mesmo tempo, ele traz a co-solicitação do *terceiro*, isto é, ele nos faz ver que a responsabilidade, aqui e agora, nos convoca à justiça, a responder ao clamor de tantos seres humanos por um tratamento equitativo, ou justo⁴. Trata-se da correção de uma assimetria, pela qual o rosto que nos interpela deixa de ser o único que nos visa para exigir de nós o ato de julgar, o pensamento que leva em conta objetos, que faz cálculo, planeja, etc. (cf. LEVINAS, 2014, p. 246).

É assim que emerge a pergunta sobre o agir humano comprometido com a justiça. O que devo fazer, aqui e agora, diante de tal situação? Eis o que deve justificar tudo o que fazemos no âmbito do saber, da ciência, dos julgamentos num tribunal, etc. Diante desta questão espinhosa, Levinas diz algo que, para nós, é lapidar: “A proximidade toma um sentido novo no espaço da contiguidade” (LEVINAS, 2014, p. 245). Mas qual? Eis para nós uma questão incontornável e, ao mesmo tempo, insolúvel do ponto de vista de uma argumentação tradicional. Tudo se passa como se, depois de ter mostrado que a sincronia do *logos* é violenta, que ela arrasta os rostos, absorve o sujeito e, mais ainda, que ela está comprometida com a guerra, ouvimos, do próprio filósofo, que o sujeito responsável, é, ele

também, *único*, pois ele não pode delegar sua própria responsabilidade. É então que toda solicitude que eu possa ter em relação a outrem clama pela sabedoria grega, entendida como saber e objetividade.

É preciso conduzir os únicos do amor, exteriores a todo gênero, à comunidade e ao mundo (...). É preciso, por amor ao único, renunciar ao único. É preciso que a humanidade do Humano se recolque no horizonte do universal. Ó mensagens bem-vindas da Grécia! Instruir-se com os Gregos e aprender seu verbo e sua sabedoria (LEVINAS, 1988, p. 156).

Por amor ao único, é preciso renunciar a ele. Estamos sempre às voltas com esta dificuldade: é preciso colocar, no mesmo plano, realidades absolutas, únicas, irredutíveis ao universal. Só um recurso à sabedoria grega nos permitiria realizar ou assumir uma tão espinhosa tarefa. Eis que o eu respondente sustenta, de algum modo, o espaço equitativo exigido pela justiça. É minha condição de subjetividade respondente que carrega a igualdade de todos, que subordina meus direitos individuais ao dever de fraternidade para com todos os seres humanos. Se a consciência nasce, justamente, pela presença do *terceiro*, e se esta presença nunca está ausente no encontro face a face, temos aí a origem da fenomenalidade, ou a origem da própria origem, como propõe Levinas (2014., p. 249). Falar do ponto de vista do universal significa, então, medir o incomensurável sem esquecer a responsabilidade por outrem, falar em nome da justiça, sem neutralizar a diferença. “A filosofia é sabedoria do amor a serviço do amor” (LEVINAS 2014, 253). Mas, se é assim, por que não dizer que a responsabilidade começa com o reconhecimento de uma ordem que vem da própria razão? Seria possível pensar numa responsabilidade anterior a um *logos* no qual já se lê a exigência de justiça⁵?

Digamos que a subjetividade desenraizada (sem-lugar, estrangeira) vive num “entre-deux”: ela está, ao mesmo tempo, fora do universal e comprometida com um espaço de fraternidade que é o próprio sentido do universal. Eis a simultaneidade de proximidade e justiça, que exige a representação de um espaço geométrico entendido como espaço de toda a humanidade, de todos os outros. Neste caso – e eis o paradoxo – defender o hiato entre o *próprio* e o *estrangeiro* de que fala Waldenfels, supõe a ideia de uma sociedade que aboliu a distinção entre próximos e distantes!

A justiça só permanece justiça numa sociedade onde não há distinção entre próximos e distantes, mas onde permanece também a impossibilidade de passar ao largo do mais próximo; onde a igualdade de todos é carregada por minha desigualdade, pelo excedente de meus deveres sobre meus direitos. O esquecimento de si move a justiça (LEVINAS, 2014, p. 248).

Esquecimento que não pode prescindir de “horizontes mais vastos que aqueles de uma cidade natal” (...), de uma “liberdade em relação à história, em nome da moral” (...). “Justiça acima da cultura (terra ancestral, arquitetura, artes)” (LEVINAS, 1995, p. 40-41). A racionalidade da razão está na responsabilidade. Define-se pela paz e pela justiça. Que entender por horizonte do universal? Espaço geométrico em que podemos contemplar a humanidade como um todo. Horizonte de sentido que deve preservar o direito do estrangeiro. A emancipação dos espíritos se compreende como desenraizamento e generosidade. Temos, então, uma espécie

de “entre-dois”: a subjetividade está fora do universal, mas comprometida com este mesmo universal. Eis o paradoxo: preservar o hiato entre o *próprio* e o *estrangeiro* supõe a ideia de uma sociedade que aboliu a distinção entre próximos e distantes, mas não a fronteira entre ambos. A responsabilidade pelo humano em sentido universal se dá como acolhimento do estrangeiro. O estrangeiro vem sempre de “outro lugar”. Ele pode ser acolhido como membro da comunidade humana, sem que para tanto deva ser assimilado ou apropriado. Entrar no horizonte do universal é vigiar para que este mesmo universal⁶ seja o emblema da verdadeira civilização: uma “sociedade com estrangeiros” (LEVINAS, 2009, p. 248).

Para concluir, digamos que o hiato entre *próprio* e *não-próprio* não se elimina. Ele abre a via para uma fenomenologia que põe em questão a violência do *logos*. Ao mesmo tempo – e paradoxalmente- o hiato mencionado faz ver que o sentido do universal se impõe a nós como emancipação dos espíritos, generosidade e, sobretudo, desenraizamento.

REFERÊNCIAS

- ARBIB, D.- Monde et subjectivation dans Totalité et Infini. In: COHEN-LEVINAS, D./SCHNELL, A.- *Relire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*, Paris: Vrin, 2015.pp. (167-194).
- FRANCK, D.- *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris: PUF, 2008.
- HABERMAS, J./TAYLOR, C.- *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Trad. Leonardo Ceppa, Milano: Feltrinelli, 2003.
- HUSSERL, E.- *Meditações cartesianas*. Trad. Pedro M.S. Alves, Rio de Janeiro: Forense, 2015.
- LEVINAS, E. *A l'heure des nations*, Paris: Minuit, 1988.
- LEVINAS, E. *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier: Fata Morgana, 1994.
- LEVINAS, E. *Difficile Liberté*, Paris: Albin Michel, 1995.
- LEVINAS, E. *Difficile Liberté*, Paris: Albin Mich. *Carnets de captivité et autres inédits (Oeuvres I)*, Paris: Bernard Grasset/IMEC, 2009.
- LEVINAS, E. *Difficile Liberté*, Paris: Albin Mich. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 2010.
- LEVINAS, E. *Difficile Liberté*, Paris: Albin Mich. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Le Livre de Poche, 2014.
- MERLEAU-PONTY, M.- De Mauss à Claude-Lévi-Strauss. In: *Éloge de la philosophie*, Paris: Gallimard, 1960 (p. 123-142).
- WALDENFELS, B.- La responsabilité. In: LEVINAS, E.- *Positivité et transcendance* (org. Jean-Luc Marion), Paris: Vrin, 2000 (p. 259-283).
- WALDENFELS, B. Experience of the alien in Husserl's phenomenology. In: WELTON, D./ZAVOTA, G.- Edmund Husserl. *Critical Assessments of Leading Philosophers*, London/New York: Routledge, 2005 (vol. IV).
- WALDENFELS, B. *Fenomenologia dell'estraneo*. Trad. Ferdinando G. Menga, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2008.
- WALDENFELS, B. *Topographie de l'étranger. Études pour une phénoménologie de l'étranger*, I, Paris: Van Dieren Editeur, 2009.

NOTAS

- 1 O leitor fará bem em consultar o § 44 das *Meditações cartesianas* (HUSSERL, 2015). No esforço para determinar aquilo que é próprio ao ego, o sujeito que medita descobre que tal esfera de propriedade é, precisamente, o “não-estrangeiro”. Waldenfels irá explorar os

recursos abertos por essas análises husserlianas.

- 2 A esse respeito, ver o debate entre dois grandes representantes dessa oposição (HABERMAS/TAYLOR, 2003).
- 3 A significação não surge de um ato intencional, nem de uma relação prática com o mundo, mas na relação com outrem. A generalização e a universalização coincidem com este encontro. Assim, o mundo que até então era meu, torna-se mundo partilhado ou comum (cf. LEVINAS, 1974, p. 149). É, portanto, a relação ética que comanda a constituição do mundo objetivo, ou ainda: “a assimetria ética é fundadora do mundo” (ARBIB, 2015, p. 185). A universalidade do conhecimento não é rejeitada, mas fundada no acontecimento ético (cf. Ibid., p. 193).
- 4 Ou seja, o terceiro não convida a uma doação ilimitada, pois sua aparição está relacionada à contenção ou restrição da doação. Neste caso, a universalidade se instaura mediante um dom medido ou calculado. “Na perspectiva do terceiro, a universalidade se instaura pela retenção do dom” (ARBIB, 2015, p. 194).
- 5 É o que se pergunta Didier Franck, ao expor a tese de Levinas segundo a qual proximidade e justiça são simultâneas. Na medida em que é preciso decidir sobre a quem devo responder primeiro (ao outro próximo ou ao distante), o saber é um momento da justiça e a justiça, por sua vez, seria anterior à proximidade (cf. FRANCK, 2008, p. 240-241).
- 6 Independentemente de sua proveniência ou de suas crenças, o estrangeiro será acolhido como membro da humanidade. Mas não se trata de apreendê-lo conceitualmente, e sim de tomá-lo como *ponto de partida* da aspiração a uma sociedade universal. “A lei será comum ao estrangeiro e ao autóctone – isso se justifica pela fraternidade humana e pela comunidade da miséria humana” (LEVINAS, 1994, p. 163).