

## A POSSIBILIDADE DE OUTROS MODOS DE EXISTÊNCIA NO MUNDO: UM DIÁLOGO SOBRE ÉTICA AMBIENTAL ENTRE HARAWAY E LEVINAS

*THE POSSIBILITY OF OTHER MODES OF EXISTENCE IN THE WORLD:  
A DIALOGUE ON ENVIRONMENTAL ETHICS BETWEEN HARAWAY AND LEVINAS*

Pedro Paulo Rodrigues Santos<sup>1</sup>

### RESUMO

Este artigo examina a crítica de Donna Haraway ao filósofo Jacques Derrida em relação à sua incapacidade de transcender a tradição filosófica ao pensar sobre o animal como Outro. Haraway elogia Derrida por avançar além de Emmanuel Levinas, seu predecessor e amigo, ao reconhecer no animal um Outro, algo que Levinas, em sua ética da alteridade, não teria feito plenamente. A partir dessa crítica, o texto propõe investigar os pressupostos de Haraway, sua relação com os autores mencionados e a pertinência de sua crítica indireta a Levinas. O objetivo é explorar como as ideias de Haraway sobre a ética ambiental dialogam com a filosofia levinasiana, sugerindo que, embora haja divergências, a proposta ética de Levinas oferece contribuições significativas para pensar uma responsabilidade ética mais ampla, que inclua não apenas o ser humano, mas todos os seres vivos. A análise sugere que a filosofia de Haraway, ao enfatizar a ecologia e a preservação ambiental, não se opõe necessariamente à ética levinasiana, mas pode ser complementada por ela, especialmente no que diz respeito à responsabilidade por outras formas de vida no planeta.

**Palavras-chave:** ética ambiental; alteridade; responsabilidade ética.

### ABSTRACT

*This article examines Donna Haraway's critique of philosopher Jacques Derrida regarding his inability to transcend the philosophical tradition when considering the animal as an Other. Haraway praises Derrida for going beyond Emmanuel Levinas, his predecessor and friend, by recognizing the animal as an Other, something Levinas, in his ethics of alterity, had not fully done. Building on this critique, the text aims to investigate Haraway's assumptions, her relationship with the authors she cites, and the relevance of her indirect critique of Levinas. The goal is to explore how Haraway's ideas on environmental ethics interact with Levinasian philosophy, suggesting that, despite some divergences, Levinas' ethical proposal offers significant contributions for thinking about a broader ethical responsibility that includes not only humans but all living beings. The analysis suggests that Haraway's philosophy, while emphasizing ecology and environmental preservation, does not necessarily oppose Levinasian ethics, but can be complemented by it, especially regarding the responsibility for other forms of life on the planet.*

**Keywords:** environmental ethics; alterity; ethical responsibility.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Mestre em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). E-mail: pedrop\_rodrigues@outlook.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7653-1428>

## INTRODUÇÃO

Ao abordar novas possibilidades de existência no mundo, Donna Haraway desenvolve uma crítica incisiva ao pensamento de Jacques Derrida, particularmente em sua incapacidade de superar as amarras da tradição filosófica ocidental ao refletir sobre a relação entre humanos e animais. No cerne da crítica, Haraway argumenta que Derrida, embora tenha explorado o conceito de alteridade de maneira inovadora, ainda se manteve dentro de um quadro antropocêntrico. Contudo, ela reconhece que, ao menos, Derrida deu um passo além de Emmanuel Levinas, ao enxergar no animal um Outro, algo que Levinas, em sua ética da alteridade, não fez completamente.

Levinas, conhecido por sua ênfase na responsabilidade ética que o sujeito tem em relação ao outro humano, fundamenta sua ética na experiência do rosto do Outro, que demanda uma resposta moral imediata e inescapável. No entanto, sua concepção de alteridade permanece essencialmente focada na relação entre seres humanos, relegando o animal a uma posição marginal. Haraway, por sua vez, busca ampliar essa noção de alteridade para incluir não apenas os animais, mas todas as formas de vida, desafiando assim a ética tradicional que limita a responsabilidade moral à esfera humana.

A partir desse ponto, o presente artigo pretende investigar detalhadamente os pressupostos da crítica de Haraway, avaliando como sua argumentação se articula com as ideias de Derrida e Levinas, e até que ponto sua crítica a Levinas, mesmo indireta, é válida. A análise também explora como a filosofia de Haraway contribui para o campo da ética ambiental e para um entendimento mais abrangente das responsabilidades humanas no contexto da crise ecológica global. Sua abordagem ecofeminista, centrada na interconexão entre humanos, animais e o ambiente, sugere que a ética deve ser reformulada para abarcar a complexidade das redes de vida no planeta.

Além disso, a crítica de Haraway a Levinas pode ser lida como uma tentativa de expandir o conceito de subjetividade ética, movendo-a para além do antropocentrismo. Enquanto Levinas se concentra na responsabilidade por outrem como uma relação face a face, Haraway questiona se essa ética, restrita ao humano, pode realmente responder aos desafios éticos do Antropoceno - uma era marcada por crises ecológicas que afetam todas as formas de vida. Ao trazer o animal e o meio ambiente para o centro da discussão ética, Haraway oferece uma alternativa que, em vez de se contrapor à ética levinasiana, propõe um diálogo enriquecedor.

Finalmente, o artigo também procura demonstrar como a filosofia de Haraway, ao dialogar com questões contemporâneas como a sustentabilidade e a preservação ambiental, abre novas perspectivas para uma ética global, que exige uma reavaliação profunda de nossa responsabilidade para com o planeta e todas as suas criaturas. Nessa direção, a ética levinasiana, com sua ênfase na responsabilidade incondicional, pode ser repensada e ampliada para incluir não apenas o humano, mas todos os seres vulneráveis que compõem a teia da vida. Haraway sugere que essa expansão é não apenas possível, mas necessária, para enfrentar os dilemas éticos e ecológicos que caracterizam o mundo contemporâneo.

## A PROVOCAÇÃO POSTA POR HARAWAY

Donna J. Haraway (2008, p. 19), em sua obra *When species meet*, comenta um discurso de Derrida proferido em 1997 sob o título *And Say the Animal Responded?*, no qual o filósofo marca o antigo escândalo filosófico que entendia os animais como seres capazes apenas de reação, quase como autômatos - ideia muito comum no período Moderno e muito presente, para se tratar dos corpos, nas obras de Descartes e Hobbes, inclusive. A filósofa reconhece que a questão posta por Derrida em sua palestra é crucial, mas observa que nela havia uma incômoda ausência, que seria sanada em um texto posterior de Derrida, intitulado em inglês como *The Animal That Therefore I Am*. Nesse último texto, o filósofo se coloca a refletir, a partir do aparecimento de sua gata de estimação em seu banheiro e após seu banho, sobre como diferenciar o “responder” do “reagir”, quer para os animais não-humanos, quer para os animais humanos. Sobre isso, Haraway comenta:

Ele [Derrida] identificou a questão-chave como sendo não se o gato poderia “falar”, mas se é possível saber o que significa responder e como distinguir uma resposta de uma reação, tanto para os seres humanos quanto para qualquer outra pessoa. Ele não caiu na armadilha de fazer o subalterno falar: “Não seria uma questão de ‘dar a palavra’ aos animais, mas talvez acatar um pensamento que pensa a ausência do nome como outra coisa que não uma privação”. No entanto, ele também não considerou seriamente uma forma alternativa de engajamento, uma que arriscasse saber algo mais sobre gatos e como que revisasse, talvez até cientificamente, biologicamente e, portanto, também filosoficamente e intimamente (Haraway, 2008, p. 20, tradução própria)<sup>2</sup>.

Haraway, apesar de reconhecer que Derrida deu um passo significativo em relação ao seu gato, chama a atenção para o fato de que o pensar de Derrida foi desviado pela literatura e pelo cânone da filosofia ocidental, bem como pela sua separação como Humano em frente a um Animal (entenda-se aqui por “Animal” um animal não-humano, dado que, desde a perspectiva de Haraway, cabe recordar aos humanos sua própria animalidade) com sua nudez, como se houvesse, para os animais, alguma distinção entre o nu e o vestido. Curioso que, apesar de não as desenvolver diretamente, a posição de Haraway apresenta algumas teses implícitas, mas que são de relevância: (a) a pretensão do humano de dar aos demais seres sua significação, pretensão que remonta às mais antigas tradições, nas quais é dado ao humano o dever de nomear os demais seres (cf. Gn: 2, 19-20); (b) o peso que as tradições filosóficas e literárias - a partir de agora simplesmente chamadas de Discursos<sup>3</sup> - tem no modo como os sujeitos configuram seu pensamento<sup>4</sup>; (c) a separação que o sujeito humano faz entre Humano e Animal,

2 He identified the key question as being not whether the cat could “speak” but whether it is possible to know what *respond* means and how to distinguish a response from a reaction, for human beings as well as for anyone else. He did not fall into the trap of making the subaltern speak: “It would not be a matter of ‘giving speech back’ to animals but perhaps acceding to a thinking that thinks the absence of the name as something other than a privation. Yet he did not seriously consider an alternative form of engagement either, one that risked knowing something more about cats and *how to look back*, perhaps even scientifically, biologically, and *therefore* also philosophically and intimately.

3 Referência ao modo como Foucault (Foucault, 2014, p. 8-10) compreende o Discurso como dispositivo que manifesta o poder que os sujeitos desejam alcançar, não uma simples tradução das lutas ou dos sistemas de dominação.

4 Elemento que a filósofa imediatamente destaca na postura de Derrida.

mesmo sendo comum no processo de escolarização básica ocidental a apresentação dos humanos como componentes do reino animal, os Discursos se disseminam realizando uma verdadeira oposição entre o Humano e os Animais como realidades distintas. Em última instância, o que se percebe é que há uma pretensão do sujeito de, ao olhar para a realidade fora de si, tentar submeter essa realidade, diversa em si mesma, ao seu domínio racional.

A filósofa norte-americana continua sua leitura crítica dizendo:

Além de tudo isso, seu próprio profundo interesse pelos animais é coextensivo à sua prática como filósofo. A evidência textual é onipresente. O que aconteceu naquela manhã foi, para mim, chocante pelo que sei que esse filósofo pode fazer. **Sem curiosidade, ele perdeu um possível convite, uma possível introdução ao outro mundo.** Ou, se ele ficou curioso quando percebeu pela primeira vez que seu gato estava olhando para ele naquela manhã, ele prendeu a isca à comunicação desconstrutiva com o tipo de gesto que ele nunca teria permitido detê-lo em sua leitura do cânon filosófico e práticas de escrita. Rejeitando o movimento fácil e basicamente imperialista, embora geralmente bem-intencionado, de reivindicar ver do ponto de vista do outro, Derrida criticou corretamente dois tipos de representações, uma definida por aqueles que observam animais reais e escrevem sobre eles, mas nunca se encontram seu olhar, e o outro daqueles que encaram os animais apenas como figuras literárias e mitológicas (Haraway, 2008, p. 20-21, tradução e negrito próprios).<sup>5</sup>

Mesmo reconhecendo que o “sem curiosidade” se refere mais ao Filósofo-Derrida (herdeiro de um cânone e de uma literatura que até certo ponto o constituem) que ao Homem-Derrida (como sensibilidade exposta e passível que se deixa tocar pelo *thauma* da realidade), Haraway identifica que a postura antropocêntrica da Derrida, suas contaminações pelo Discurso ocidental e a presença desse olhar para o não-eu a partir de uma altura que inferioriza o outro fizeram com que o filósofo da desconstrução perdesse a oportunidade de entrar em outro mundo e descobrir outras formas de viver.

Portanto, como filósofo, ele, no final da manhã, não sabia mais nada *de, sobre e com* o gato do que ele sabia no início, não importa o quão melhor ele entendesse o escândalo raiz, bem como as conquistas duradouras de seu legado textual. Na verdade, para responder à resposta que o gato deu à sua presença teria exigido que ele se juntasse a esse cânone filosófico falho, mas rico, ao projeto arriscado de perguntar o que preocupa a este gato, nesta manhã; o que essas posturas corporais e complicações visuais podem significar e podem convidar, assim como ler o que as pessoas que estudam os gatos têm a dizer e se aprofundar nos conhecimentos em desenvolvimento da semiótica comportamental gato-gato e gato-humano quando as

---

5 Besides all that, his own deep interest in animals is coextensive with his practice as a philosopher. The textual evidence is ubiquitous. What happened that morning was, to me, shocking because of what I know this philosopher can do. Incurious, he missed a possible invitation, a possible introduction to other-worlding. Or, if he was curious when he first really noticed his cat looking at him that morning, he arrested that lure to deconstructive communication with the sort of critical gesture that he would never have allowed to stop him in his canonical philosophical reading and writing practices. Rejecting the facile and basically imperialist, if generally well-intentioned, move of claiming to see from the point of view of the other, Derrida correctly criticized two kinds of representations, one set from those who observe real animals and write about them but never meet their gaze, and the other set from those who engage animals only as literary and mythological figures.

espécies se encontram. Em vez disso, ele se concentrou na vergonha de estar nu diante do gato. A vergonha venceu a curiosidade e isso não é um bom presságio para uma alter-mundialização. Sabendo que no olhar do gato estava “uma existência que se recusa a ser conceituada”, Derrida não “continuou como se nunca tivesse sido olhado”, nunca abordado, que foi a gafe fundamental que ele arrancou de sua tradição canônica. **Ao contrário de Emmanuel Levinas, Derrida, para seu crédito, reconheceu no seu gatinho “a alteridade absoluta do próximo”. Além disso, em vez de uma cena primária de Homem confrontando Animal, Derrida nos deu a provocação de um olhar historicamente localizado.** Ainda assim, a vergonha não é uma resposta adequada à nossa herança de histórias multiespécies, mesmo em suas mais brutais. Mesmo que o gato não tenha se tornado um símbolo de todos os gatos, a vergonha do homem nu rapidamente se tornou uma figura para a vergonha da filosofia diante de todos os animais. Aquela figura gerou um ensaio importante. “O animal olha para nós e ficamos nus diante dele. Pensar talvez comece aí”. Mas seja lá o que mais o gato pudesse estar fazendo, a nudez frontal masculina humana completa de Derrida antes de um Outro, que era de tanto interesse em sua tradição filosófica, não tinha importância para ela, exceto como a distração que impedia seu humano de dar ou receber uma saudação educada comum. Estou preparada para acreditar que ele soube cumprimentar este gato e começaram cada manhã com aquela mutuamente responsiva e educada dança, mas se assim for, aquele encontro conscientemente corporificado não motivou sua filosofia em público. Isso é uma pena (Haraway, 2008, p. 22-23, tradução e negrito próprios).<sup>6</sup>

A crítica de Haraway a Derrida permanece no âmbito de como o filósofo, ainda fundado nos Discursos e na vergonha originada dos valores ocidentais, não foi curioso o suficiente para perceber que estava sendo convidado pela ocasião a ultrapassar os limites de seu mundo para vislumbrar vestígios, rastros e traços de um outro mundo, de uma outra forma de viver e ser que estava dada em sua gata

---

<sup>6</sup> Therefore, as a philosopher he knew nothing more from, about, and with the cat at the end of the morning than he knew at the beginning, no matter how much better he understood the root scandal as well as the enduring achievements of his textual legacy. Actually to respond to the cat’s response to his presence would have required his joining that flawed but rich philosophical canon to the risky project of asking what this cat on this morning cared about, what these bodily postures and visual entanglements might mean and might invite, as well as reading what people who study cats have to say and delving into the developing knowledges of both cat-cat and cat-human behavioral semiotics when species meet. Instead, he concentrated on his shame in being naked before this cat. Shame trumped curiosity, and that does not bode well for an autremundialisation. Knowing that in the gaze of the cat was “an existence that refuses to be conceptualized,” Derrida did not “go on as if he had never been looked at,” never addressed, which was the fundamental gaffe he teased out of his canonical tradition. Unlike Emmanuel Lévinas, Derrida, to his credit, recognized in his small cat “the absolute alterity of the neighbor”. Further, instead of a primal scene of Man confronting Animal, Derrida gave us the provocation of a historically located look. Still, shame is not an adequate response to our inheritance of multispecies histories, even at their most brutal. Even if the cat did not become a symbol of all cats, the naked man’s shame quickly became a figure for the shame of philosophy before all of the animals. That figure generated an important essay. “The animal looks at us, and we are naked before it. Thinking perhaps begins there”. But whatever else the cat might have been doing, Derrida’s full human male frontal nudity before an Other, which was of such interest in his philosophical tradition, was of no consequence to her, except as the distraction that kept her human from giving or receiving an ordinary polite greeting. I am prepared to believe that he did know how to greet this cat and began each morning in that mutually responsive and polite dance, but if so, that embodied mindful encounter did not motivate his philosophy in public. That is a pity.

que o olhava em sua nudez. Tal ponto fica muito evidente no lamento que a filósofa faz de que o encontro com o gato não tenha tido a potência que poderia ter para motivar a filosofia que foi empreendida por Derrida. Dentro desse movimento de crítica respeitosa, a filósofa diz que “ao contrário de Emmanuel Levinas, Derrida, para seu crédito, reconheceu no seu gatinho ‘a alteridade absoluta do próximo’”. Tal frase objetiva mostrar como o pensamento de Derrida teria dado um passo decisivo adiante em relação ao pensamento de Levinas se se tivesse despendido das amarras do Discurso ocidental.

A análise cuidadosa da relação que Donna Haraway faz ao introduzir na crítica a Derrida uma crítica a Levinas revela algumas pressuposições que merecem destaque: (a) a ideia de que na filosofia de Levinas não haveria um reconhecimento dos animais não-humanos como próximos; conseqüentemente, (b) o pensamento levinasiano estaria também marcado pelos Discursos do ocidente, configurando-se como antropocentrado; e (c) o pensamento de Levinas, considerando apenas os humanos como próximos, não possibilitaria a abertura para que o sujeito cruzasse o limiar em direção às outras possibilidades de mundo.

Diante dessa crítica tão aguda e que passaria sem atenção ao leitor desatento, cabe investigar se no pensamento de Levinas, que em muito influência o de Derrida, esses postulados da Haraway se aplicam e se sim, em que medida. Além disso, a crítica de Haraway possibilita pensar uma questão que não está presente na constituição da subjetividade ética levinasiana, a saber: o sujeito ético, eleito para a responsabilidade indeclinável pelo Outro, seria capaz de catalisar sociedades de sociedades onde diversas histórias, narrativas, modos de vida, Discursos pudessem conviver na potência de constantes encontros? Ou, dito de outra forma, a ética levinasiana possibilitaria outros modos de existência no mundo?

## UMA BREVE INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DE LEVINAS

Comumente, Levinas é apresentado como o filósofo da alteridade ou da ética da alteridade. Entretanto, pode-se dizer que a filosofia levinasiana é, antes de tudo, uma fenomenologia da subjetividade ética, pois é o sujeito o ponto de investigação do autor. Posto isso, cabe destacar que Levinas mostra-se sempre preocupado em resgatar o sentido do Humano e, nessa empreitada, utiliza do método fenomenológico, tendo *Ser e Tempo* como horizonte.

Aqui deve ficar evidente a proximidade na distância de Levinas à filosofia de Heidegger. De fato, o *Dasein* apresentado na filosofia heideggeriana é o ente que entre as diversas possibilidades de ser também possui a possibilidade de questionar o ser, o que revela que o *Dasein* é possuidor de um duplo primado: é o que deve ser interrogado por primeiro (ôntico) e por possuir certa compreensão do ser (ontológico). Essa dupla primazia faz o *Dasein* o fundamento de qualquer ontologia, mas com a precisão de que essa *realidade humana* expressa pelo conceito não deve se confundir com os outros entes, pois estes são fechados em seu universo circundante. O existente humano - *Dasein* - é, graças à linguagem, aquele a quem o ser pode abrir-se em sua existência singular e concreta de ser originalmente *ser-no-mundo*, transcendência. Note-se que o *existente humano* não é substancializado pela tradição heideggeriana, não apresenta uma noção de corpo ou de sexualidade e nem há uma exigência que se imponha uma concretude material às descrições que Heidegger faz. O *Dasein* é *acontecimento*, seu ser é *fazer-se*. Do mesmo modo, o *sujeito* levinasiano, quer seja o Eu ou o Outro, segue, tal como em Heidegger,

também dessubstancializado nas descrições fenomenológicas a que Levinas empreende em seus textos, ou seja, não há a pergunta “o que é?”, uma vez que Levinas não empreende uma ontologia, um saber sobre o ser, mas antes uma descrição da constituição do sujeito em sua separação/evasão, em sua interioridade, mas com a precisão de que esse sujeito é portador de uma passividade radical, de uma sensibilidade tal que o faz experimentar o mundo antes mesmo de voltar-se para o mundo com uma percepção racional ou consciente, isto é, uma *sensibilidade intencional* que é tão fundamental que antecede até mesmo a *consciência intencional* do sujeito.

Esse esforço de Levinas de circunscrever a subjetividade em uma descrição dessubstancializada está muito presente em toda sua obra, desde *De l'évasion* (1935), ponto em que começa discutir mais enfaticamente o conceito de *impessoalidade* e *anonimato no ser* através da expressão *il y a*, que é um conceito amadurecido por Levinas sobretudo a partir da obra *De l'existence à l'existant* (1947) e que corresponde à condição humana em sua impessoalidade, seu momento de *haver*, de ser existência sem conteúdo, anônima, ser uma existência sem existente, isto é, sem uma subjetividade autodeterminada.

Contudo, esse *há* não deve ser compreendido como um nada, dado que a experiência do nada é impossível ao sujeito, pois não há razão que possa remeter o ser existente a não existência absoluta, pois toda aniquilação se desenvolve comparando o devir nadificado com o ser anterior do que foi aniquilado no processo, um retorno impossível de ser operado pelo *vivente* cuja experiência primeva é a irrupção no ser, o seu despertar na existência mesma. Além disso, não se deve fazer uma aproximação indevida do conceito de *il y a* com a noção heideggeriana de *es gibt*, uma vez que Levinas (2018, p. 34) entende o anonimato do ser (*il y a*) como um processo do ser, sem portador e sem sujeito, sendo o há (*il y a*) insuportável em seu anonimato e indiferença, monótono e desprovido de qualquer sentido; uma fadiga no ser ou uma preguiça no ser; não apenas uma angústia, mas verdadeiramente um horror causado pela percepção clara de um incessante, de um “não-senso” contínuo, pois

[...]nem a egologia mais bem defendida pode evitar, segundo o nosso autor, o retorno da perturbação. O **eu** feliz, cheio de posses e carregado de saber, dá sempre numa solidão: possuir tudo, saber tudo, é terminar na solidão por um excesso de “eguidade” e por uma espontaneidade sem razões, sem sentido, pois todo sentido termina em si mesmo. E mesmo feliz sofre-se de um tédio e um mal que é o de “ser eu”, sempre eu e só eu. A evasão até o suicídio, mesmo numa vida feliz, revela esta insuficiência na autossuficiência, paradoxo da vida feliz, anunciando que a felicidade não é a última palavra sobre o homem (Susin, 1984, p. 110).

Levinas, respondendo a uma pergunta feita por François Poirié (2007, p. 81), observa que o *es gibt* de Heidegger “é uma generosidade. É o grande tema do último Heidegger, o ser se dá anonimamente, mas como uma abundância, como uma bondade difusa”. De fato, a expressão alemã *es gibt* indica um “dar-se” uma vez que *es* é um pronome impessoal indefinido e *gibt* é a conjugação da terceira pessoa do singular do verbo *geben*, que pode ser traduzido como dar. Assim, *es gibt* seria “algo que se dá”, sendo esse algo o Ser (*Sein*) que se dá, ou se presentifica, no ente (*Seiende*). Portanto, a diferença ontológica marca a noção heideggeriana, ao passo que em Levinas o que fica presente no conceito de *il y a* é a busca de uma experiência que rompesse o não-senso, o não-sentido, o anônimo do ser. Tal experiência se realiza depois da *hipóstase* (processo de interioridade e recolhimento diante da exterioridade) e do

traumatismo da *ipseidade*, quando o Eu se descobre em obrigação com o Outro, se percebe como um “para-o-Outro”, movimento que introduz um sentido, ou revela-o, no não-sentido do anonimato do ser (*il y a*). Portanto, o processo de subjetivação que Levinas é uma tarefa que não se cumpre de uma vez, mas vai se consolidando na constituição do Eu como fruidor, possuidor e sabedor (*hipóstase*) e pelo aparecimento do Outro (*ipseidade*), conforme esquematiza Susin (1984, p. 33- 110).

Essas noções fundamentais do pensamento levinasiano estão presentes desde suas obras de emancipação intelectual, como é o caso de *De l'existence à l'existant*, de 1947. Nesse texto, Levinas (1947) começa questionando o surgimento do *existente* a partir da existência anônima diante do ser que não se especifica, não se adjetiva como um ente, mas que também não é o nada. Na análise desse ser em geral, Levinas envereda pelo surgimento do sujeito na constituição de sua interioridade, que ele nomeará como *hipóstase*, um sujeito ainda sem nome e que comporta o peso da própria neutralidade. Dentro do peso dessa neutralidade surge a alteridade como morte, não como desejo de morrer, mas como desejo de romper ou interromper o insuportável movimento anônimo do ser.

O horror do ser vai sendo experienciado pelo sujeito no evento do repouso, da preguiça e do sono, *acontecimento* que faz a consciência surgir no sujeito dando a ele a mesmidade do Eu e inaugurando o seu existir. Aqui o Eu experencia uma ambiguidade fundamental, dado que antes estava mergulhado no anonimato do ser - que não é exterioridade e nem interioridade -, mas agora se constitui como *hipóstase* que enfrenta o *haver* (anônimo) da existência ao evadir-se da exterioridade e ao constituir-se senhor em sua interioridade, temas que vão sendo melhor apresentados nas obras ulteriores.

Em 1961 Levinas (2008) publica *Totalité et Infini*, sua tese de doutorado que marca o seu acesso definitivo ao mundo acadêmico como docente em Poitiers. Nessa obra, o autor se dedica a aprofundar os temas que vem perseguindo desde a publicação de *De l'évasion* (1935), mas dando ênfase ao debate com autores como Husserl, Heidegger, Hegel, Sartre, Marcel, Franz Rosenzweig para colocar em questão o modo como a história do pensamento ocidental se desenvolveu desde a Grécia até os horrores do século XX, fundando-se na Totalidade - oriunda do ser - e na identidade. Essas ideias conduziram o ocidente ao estado de guerra em que ele subjaz (cf. Levinas, 2008b, p. 7).

Aqui nessa obra, o Outro não aprece apenas como o avesso da identidade do Mesmo, mas como *Excedência, Infinito e Exterioridade absoluta* que impõe limites à Totalidade do ser (ato que desestabiliza o poder “poder tudo” do ser), isto significa que o Outro não é o inverso do sujeito, um não-eu, mas, sim, uma alteridade que surge com sua própria positividade e que inaugura a diferença e a temporalidade. Nessa perspectiva, na Seção II, após apresentar a descrição do sujeito como *sensibilidade intencional* - como aquele que “vive de...”, “possui” e “sabe” - , Levinas (2008b, p. 144- 149) introduz a questão da presença do Outro numa nova abordagem dentro do conjunto de suas obras: o Outro é apresentado na figura da *casa, morada, habitação* na qual o sujeito se recolhe (interioridade) do mundo (exterioridade) e estabelece a separação pelo gozo, economia e saber, separação que se mantém como abertura para o mundo (a casa tem porta e janelas abertas para o mundo).

O mundo - incluídos espaço e tempo - é casa sua - pelo gozo, pela posse e pelo conhecimento - e não resiste à sua primazia, ao seu poder de identificação. O mundo, em última análise, não se opõe dialeticamente e não forma com o eu uma totalidade, mas vem repousar sobre o Mesmo -

o eu - que é fundamento. “Nós o chamamos o Mesmo porque na representação, o eu perde precisamente a sua oposição ao seu objeto. Ela se apaga para fazer ressaltar a identidade do eu malgrado a multiplicidade dos seus objetos, ou seja, precisamente o caráter inalterável do eu”. Saído de si, o eu vai ao mundo, suspende-lhe a alteridade e, através da representação, o faz “para-mim”, retornando a si como ponto de chegada, final do sentido para o qual indica a preposição “para” de movimento e finalidade. É desse modo pelo qual o eu não é “simplesmente” eu, mas o “Mesmo”: o outro não permanece outro, só o eu permanece idêntico e o mesmo. O outro é “outro-para-o-mesmo” e finalmente “outro-no-mesmo” (Susin, 1984, p. 90-91).

É importante notar, aqui, que a *casa* não é um edifício frio ou uma coisa entre as outras coisas no mundo, mas é uma figura da interioridade e da sensibilidade intencional conquistada pela separação que o sujeito operou. Ele entra em *casa* porque a casa é hospitalidade e convite à intimidade com alguém que habita essa morada antes do Eu, que interrompe seu presente contínuo e lhe abre o tempo: o Outro, figurado no texto como feminino e, pela primeira vez na obra levinasiana, como Mulher - escrita com letra maiúscula para significar um *para além* das mulheres materiais, concretas e socias, mas uma “*condição* do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação” (Levinas, 2008b, p. 148, grifo meu), recolhimento que conserva a presença e ausência, linguagem sem ensinamento e anterior a qualquer palavra, sempre discreta, segredo e mistério, isto é, o Outro em sua alteridade radical. O Outro é, portanto, dotado de atributos, mais que uma concretude estabelecida pela personificação humana de alguém.

Já em 1974 é publicado *Autremente q'être ou au-delà de l'essence*, obra em que Levinas (1978) dá continuidade a sua virada ética empreendida em *Totalité et Infini*, levando-a a desontologização da linguagem para propor uma linguagem ética, isto é, o autor procura encontrar uma linguagem que, em sua diferença própria, contenha a ambiguidade do *Dizer* que se trai no *Dito* sem ser por ele limitado, isto é, a consolidação de uma ética radical pela qual não se possa ontologizar Outrem por meio da palavra, dos conceitos. Por conta disso, nessa obra a evasão do ser se cumprirá também na linguagem, fazendo com que aqui cessem as descrições ontológicas, ainda presentes até *Totalité et Infini*, do masculino e do feminino, focando-se na descrição do Outro em sua alteridade que *altera* o sujeito radicalmente, votando-o a assumir a responsabilidade pelo Outro até a substituição.

Assim, quando nesse texto Levinas evoca o feminino, o faz na perspectiva da resposta ética do sujeito alterado pelo Outro, isto é, na perspectiva da subjetividade ética. Nesse cenário, o filósofo franco-lituano usa a figura da Maternidade para designar a condição humana do sujeito em sua eleição para responder pela vulnerabilidade do Outro que se manifesta a ele na nudez do Rosto - vestígio do Infinito. Perceba-se que o feminino, que era a marca do *totalmente Outro* em sua alteridade radical, agora marca o sujeito - antes viril - com uma idiosincrasia do feminino: a maternidade. Ou seja, o pensamento de Levinas está mais atente às descrições dos atributos da alteridade do Outro que à materialização desses atributos em um ente.

Um ponto marcante é que não se fala de mãe, mas de maternidade, como um *acontecimento* pelo qual o sujeito, afetado pela proximidade do Outro - Próximo - acolhe o Outro em si, operando a substituição por ele, pela morte dele, numa hospitalidade radical. De fato, o sujeito é um acontecimento no mundo. Dito de outro modo, o sujeito ético é uma positividade primeira e necessária e os riscos com os quais ele se compromete ao empreender a separação efetuam existencialmente o seu nascimento como

Humano, isto é, como *ser-para-o-Outro*, como capaz de relação metafísica. Isso se faz de tal modo coerente pois, da perspectiva de Levinas, só um sujeito anárquico, isto é, sem raízes, sem passado, sem criador, solitário e autossuficiente pode abrir-se ao outro sem totalitarismo.

Nessa condição de fruição inicial, Levinas designa o Humano como *vivente*, não como animal racional, dado que por *vivente* ele pretende compreender uma condição anterior mesmo a racionalidade e aberta para diversas possibilidades garantidas pelo gozar, pela economia e pelo saber, fatores que evidenciam que o Humano se efetiva em um processo, não se dando todo de uma vez. Ele começa na interioridade e na separação, numa dependente independência da exterioridade, e se direciona em vistas de sua maturação como subjetividade ética como abertura que se dispõe a não apenas sacrificar o ser pela felicidade, mas também de sacrificar a felicidade pelo Outro, condição que converte o *thauma* do espanto e da admiração em *trauma* que interrompe a soberania do Eu como único indubitável, único certo, que traz a si, na redução de sua constituição como sujeito, toda alteridade reduzida ao Mesmo, ao movimento do Eu para si.

Nesse ponto, poder-se-ia perceber que a crítica que Haraway dirige a Derrida serve com muito mais assertividade ao posicionamento de Levinas, isto é, se o posicionamento crítico de Derrida não foi capaz de fazer com que ele se dirigisse para além das experiências já postas pelo Discurso totalizante do Ocidente (cânone e literatura), também Levinas, anterior a Derrida nas mesmas críticas fundamentais, não foi capaz de, mesmo reconhecendo a exterioridade como vestígio do Infinito, abrir-se a outra alteridade que não a do Outro humano. Dito de modo mais claro, apesar de todo avanço e de toda interrupção que a filosofia de Levinas representa no modo como a razão ocidental se expande como domínio totalizante, o pensamento levinasiano está também marcado pelos Discursos do ocidente, configurando-se como antropocentrado e voltado para o Humano como aquele que opera a separação do ser e se constitui como senhor da criação.

Além disso, a ênfase no Humano posta por Levinas fez com que sua filosofia não fosse capaz de apresentar outros entes, como os animais ou plantas. Por um lado, isso é marca da opção de descrição rigorosa do fenômeno Humano que Levinas empreende, mas por outro provoca um silenciamento ético sobre os modos de relação do humano com essas outras modalidades de ser. Essa postura encarna o que Haraway falou de Derrida ao afirmar que “ele perdeu um possível convite, uma possível introdução ao outro mundo”, o que se pode verificar no que o próprio filósofo franco-lituano nos diz:

Aí estou, pois, em um *commando* judeu. Não era um período de tortura. Íamos ao trabalho na floresta, passávamos o dia todo na floresta. Sustentados materialmente pelo *colis*, os pacotes que nos eram enviados, e moralmente pelas cartas, como todos os prisioneiros franceses. Era uma vida a qual arrancávamos lazeres com a leitura. Contatos fraternais entre meios sociais e culturais bem diferentes. Os livros chegavam e a agente não sabia de onde. Pessoas de manuais técnicos liam Anatole France e Proust. E essa forma de cultivar-se e falar de leituras no trabalho era muito bonita. E aqui chego à história do cãozinho amigo. Um cãozinho associou-se a nós um dia, um cãozinho nos acompanhou ao trabalho; o guarda não protestou; o cãozinho não nos largou mais, instalou-se no *comando* e nos deixava partir sozinhos. Mas quando voltávamos do trabalho, ele, todo contente, nos acolhia saltitante. Nesse canto da Alemanha, onde, ao atravessar o vilarejo, éramos olhados, pelos habitantes, como *Juden*,

esse cachorro nos tomava evidentemente por homens. Os habitantes, decerto, não nos injuriavam nem nos faziam nenhum mal, mas seus olhares diziam tudo. Nós éramos criaturas condenadas ou contaminados portadores de germes. E o cachorrinho nos acolhia, na entrada do campo, latindo alegremente e saltando amigavelmente ao nosso redor (Poirié, 2007, p. 75-76).

O relato de Levinas é passível de receber as mesmas ponderações que Haraway fez ao de Derrida<sup>7</sup>, isto é, não tanto de dar ao Animal-Não-Humano atribuições do humano, como a fala, mas de considerar que a modalidade de ser desses animais comporta a possibilidade de vias alternativas de engajamento, relação e proximidade. Ora, tal possibilidade descortina para o Humano um engajamento ético que precisa responder à vulnerabilidade desse Outro que aparece ao Eu, ainda que essa vulnerabilidade seja experienciada em um Rosto não humano, e talvez por isso mesmo exija ainda mais empenho em responder por ele, conclusão a que Haraway (2008) chega por outras vias, mas que seria plenamente coerente com o sistema levinasiano.

O próprio autor deixa isso implícito ao indicar que o período de cativeiro não era de tortura pela fruição de alteridades que marcavam a localização do Sujeito: (a) a floresta; (b) o alimento; (c) cartas; (d) livros e o (e) cãozinho. Muitos desses aspectos marcadores da localização da subjetividade são retomados pelo pensamento de Levinas: a floresta é reassumida na descrição da Economia; o alimento na descrição do “viver de...”; as cartas, na relação erótica e de familiaridade e os livros, nas referências aos modos como a cultura é constitutiva do sujeito. Contudo, sobre os animais, há um silêncio, não de desprezo ou de desatenção, mas o silêncio de quem “perdeu um possível convite, uma possível introdução ao outro mundo”.

## LIDANDO COM A CRÍTICA

A noção de sujeito que se percebe como ponto central da investigação levinasiana - lugar em que apresenta uma reviravolta na filosofia, mas também condição que o limita e o faz passível de receber a mesma crítica que Haraway dirige a Derrida - é uma categoria conceitual que perpassa toda a história da filosofia, mesmo desde os clássicos gregos, que se colocarão a pergunta ontológica “O que é Ser Humano?”, e que recebe maior destaque nos pensadores da modernidade e a partir deles.

É na modernidade que se verifica o esforço de transição do modo medieval de pensar a realidade a partir da teologia para uma nova formação epistêmica antropocêntrica e pretensamente humanista que passa a vigorar a partir do século XV, momento em que os conceitos de sujeito e subjetividade ganham maior espaço na discussão ontológica, dado que seu fundamento - Deus, o Criador - deixa de ser tido como pressuposto, fazendo restar a pergunta “O que é o homem?”.

A busca por responder a essa pergunta levou, por um lado, a uma fissão no Humano, isto é, o humano se separou do mundo, como se pode ver na epistemologia proposta por Descartes, na qual o se pressupõe a existência de um sujeito que parece sobrevoar o mundo para exercer sobre ele um domínio a partir da razão. Essa postura fissionada possibilitará diversos modos ocidentais de estar no mundo

<sup>7</sup> “Não seria uma questão de ‘dar a palavra’ aos animais, mas talvez acatar um pensamento que pensa a ausência do nome como outra coisa que não uma privação”. No entanto, ele também não considerou seriamente uma forma alternativa de engajamento, uma que arriscasse saber algo mais sobre gatos e como que revisasse, talvez até cientificamente, biologicamente e, portanto, também filosoficamente e intimamente (Haraway, 2008, p. 20, tradução minha)

que trazem severos problemas nos modos como nos relacionamos com os recursos naturais e como lidamos com o planeta. Em contrapartida, essa mesma busca resultou na fusão do humano com sua obra, uma plena identificação do ser do humano com seu pensamento, resultando nas diversas correntes que viram na emancipação da razão a promessa messiânica de tempos de paz e de sentido para a vida humana, que no Idealismo de Hegel, quer no Materialismo de Marx.

Essa relação de fissura e de fusão operada na modernidade manifesta que os conceitos de sujeito e de subjetividade, para além de marcadores teóricos de pensamento, se apresentam como uma operação de saber localizada histórica, existencial, social, política e, até mesmo, teologicamente, modelando nosso modo de estar no mundo e, até certo ponto, direcionando modo como se configura esse estar no mundo. Diante disso, Levinas busca uma terceira via de resposta e parte transitando por tradições outras que linguagens não necessariamente logocêntricas para propor as noções de subjetividade e de sujeito por meio da cena do face-a-face, isto é, no encontro do Eu - já constituído em sua interioridade e separado da exterioridade em uma independente dependência - com o Outro; um desconcertante *thauma*/trauma/trama/drama que questiona os Discursos tradicionais ao expor a anarquia ateia constitutiva do sujeito, pela qual a relação com o Outro, presente apenas como ruído da expressão racional do Mesmo em seus escritos, torna-se o momento pré-original da produção do sujeito que se encontra responsável por um compromisso ético mesmo antes de sua liberdade e de sua consciência.

A ética como filosofia primeira - ou Metafísica - apresenta-se como uma interrupção da tradição que confundiu a ontologia com metafísica e aprisionou o pensamento ocidental na ideia de que o acesso ao mundo era uma realidade óbvia oriunda da razão que a tudo pode prever, num domínio do espaço-tempo sem imprevistos, totalizante. Sendo assim, a Metafísica levinasiana - ou Ética - revela-se como a possibilidade de um pensar que não esteja assegurada pelo Ser, mas que seja evasiva dessa condição ontológica, rompendo com a pretensão que se tem de abarcar, na linguagem, a totalidade do real, mesmo que isso signifique o assassinato do Outro do Ser. Essa linguagem ética que se configura pela evasão do Ser conduz à implantação de um humanismo que não se circunscreve pela razão, pelo logos, pelo bem abstrato de uma comunidade, mas que se determina na responsabilidade que cada homem singular, em seu corpo concreto como único e eleito, assume diante do Outro.

Essa vocação ética exige que o sujeito repense sua relação com o mundo, que desde os modernos era marcada como uma relação de conhecimento, fazendo com que o estar no mundo fosse compreendido como um saber sobre o mundo. Levinas identifica em Heidegger, na sua Ontologia Existencial, uma potente desconstrução da abordagem moderna de sujeito, definido o homem como *Dasein* que comporta modos de ser no mundo; de ocupar o espaço-tempo da história; abrindo épocas; ser-aí em um abandono criativo da existência; ser-com-os-outros, colocado ao lado de outros para encontrar o sentido do ser; ser-para-a-morte, como possibilidade existencial máxima que enraíza o humano no tempo e que o situa em sua condição ôntica. Partindo de Heidegger, Levinas percebe a possibilidade de refundar a subjetividade para além da relação de saber o mundo.

O sujeito levinasiano não se localiza no mundo a partir de si, mas descobre seu lugar no mundo já em relação com Outrem, descoberta corporal antes que racional, fruto de uma sensibilidade intencional que antecede até mesmo a consciência intencional. O aparecimento de Outrem impõe uma interrupção da tendência de sincronia eterna na qual o eu gozava e inaugura uma diacronia. A subjetividade

levinasiana apresenta uma nova posição diante do espaço-tempo: o espaço do sujeito é a evasão e a sua temporalidade é diacrônica, condição de possibilidade do aparecimento do real.

Esse sujeito anárquico, implicado eticamente pelo apelo do Outro, pode deixar-se tocar em sua vulnerabilidade e em sua passividade pelo *thauma* de outras alteridades para além do Rosto, tais como o mundo vegetal e o mundo animal. Esse despertar para as outras formas de vida biológica, bem como para as outras formas de vida culturais estão presentes na ontologização da Metafísica pelo aparecimento do Terceiro e a instauração da Política como aplicação da justiça na infinição da relação Eu Outro, ponto a que Levinas sempre chega, mas que não desenvolveu. Tal fato leva a conclusão de que o pensamento de Levinas, apesar de considerar apenas os humanos como próximos, possibilita a abertura para que o sujeito ético cruzasse o limiar em direção às outras possibilidades de mundo e para a acolhida fraterna de outros modos de ser no mundo por meio da instauração de uma política investida de ética e movida pelos princípios de responsabilidade, cuidado, hospedagem, acolhida ou, em outras palavras, uma política des-inter-essada.

Esse cenário político oriundo de uma subjetividade traumatizada pela passagem do Outro faria com que o sujeito humano assumisse, por exemplo a responsabilidade pela vulnerabilidade de cada espécie com que se depara, respondendo diante dela ao mandamento ético do “não matarás” e da interdição da violência, pautando sua vida pelo seu “viver de...”, operando a sociabilidade pelo ser que pensa o futuro e assumindo que todo *Dito* (política, filosofia, ciência) é localizado no seu *Dizer* (quem diz). Talvez a proposta pareça utópica, mas se a política é a arte do possível, por que não tornar possível também esse outro modo de estar no mundo?

## REFERÊNCIAS

- FOUCAULT, M. **A ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France. Trad.: Laura Fraga de Almeida. 24. ed. São Paulo: Loyola, 2014.
- HARAWAY, D. J. **When species meet**. 1. ed. Minnesota: University of Minnesota Press, 2008.
- LEVINAS, E. **De l'existence à l'existant**. Paris: Vrin, 1947.
- LEVINAS, E. **Le temps et l'autre**. 7. ed. Paris: Quadrige, 1998.
- LEVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Trad.: José Pinto Ribiero. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2008.
- LEVINAS, E. **Ética e Infinito**. Trad.: João Gama. Lisboa: Edições 70, 2018.
- LÉVINAS, E. **Autrement q'être ou au-delà de l'essence**. Paris: Kluwer Academic, 1978.
- POIRIÉ, F. **Emmanuel Lévinas**: ensaios e entrevistas. Trad.: J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- SUSIN, L. C. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.