

O APELO A NÃO VIOLÊNCIA EM LEVINAS: RELIGIÃO E RELAÇÃO ENTRE ANIMAIS HUMANOS E NÃO HUMANOS.

**EL LLAMADO A LA NO VIOLENCIA EN LEVINAS:
RELIGIÓN Y RELACIÓN ENTRE ANIMALES HUMANOS Y NO HUMANOS.**

**THE CALL FOR NONVIOLENCE IN LEVINAS:
RELIGION AND RELATIONSHIP BETWEEN HUMAN AND NON-HUMAN ANIMALS**

Enviado: 04/04/2019 Aceptado: 10/12/2019

Andreia Marín

Universidade Federal do Triângulo Mineiro / Universidade de São Paulo

Email: aamarinea@gmail.com

Leonildo Antonio Gomes Pereira

Universidade Federal do Triângulo Mineiro

Email: leonildoantonio@hotmail.com

El llamado a la no violencia en Levinas:

Religión y relación entre animales humanos y no humanos

Andrea Marín y Leonildo Antonio Gomes Pereira



No presente texto são discutidos o imperativo “não matarás” e a resistência do olhar ao poder de poder dos humanos. O reconhecimento de uma particularidade do outro humano e a escuta de um apelo que emana do seu rosto são discutidos por Levinas, que defende a religião, uma relação originária anterior a qualquer assimilação ou imposição de uma determinação ao outro. A ética da religião levinasiana é o ponto de partida para pensarmos relações de alteridade e mecanismos de poder não somente entre humanos, mas entre viventes humanos ou não, garantindo-lhes a evocação do olhar que emite o apelo da não violência. O objetivo da reflexão é a desnaturalização de representações que encaminhe para a suspensão dos modos antropocêntricos de dominação do outro.

Palavras-chave: religião, antropocentrismo, alteridade, rosto, levinas.

En el presente texto se discute el imperativo "no matarás" y la resistencia de la mirada al poder de poder de los humanos. El reconocimiento de una particularidad del otro humano y la escucha de un llamamiento que emana de su rostro son discutidos por Levinas, que defiende la religión, una relación originaria anterior a cualquier asimilación o imposición de una determinación del otro. La ética de la religión de Levinas es el punto de partida para pensar relaciones de alteridad y mecanismos de poder no sólo entre humanos, sino entre animales humanos y no humanos, garantizándoles la evocación de la mirada que emite el llamamiento de la no violencia. El objetivo de la reflexión es la desnaturalización de las representaciones que conducen a la suspensión de los modos antropocéntricos de dominación del otro.

Palabras clave: religión, antropocentrismo, otredad, rostro, levinas.

The imperative "thou shalt not kill" and the resistance of the look to human power are discussed in the present text. The recognition of the particularity of the other human and the listening of the appeal that emanates from his face are discussed by Levinas. He defends the religion, an original relationship prior any assimilation or imposition of a determination to the other. The levinasian religion ethics is the starting point for thinking about relations of alterity and the mechanisms of power not only between humans, but between human and not human animals, guaranteeing them the evocation of the gaze that emits the appeal of non-violence. The objective of the reflection is the denaturalization of representations that leads to the suspension of the anthropocentric modes of domination of the other.

Key-words: religion, anthropocentrism, other, face, levinas.

1. Introdução

Na incontornável compaixão gerada pelo olhar do outro, situamos o impulso que motiva a presente escrita. Tal compaixão é tomada no sentido de uma empatia. Focamos nos apelos do olhar, dimensionando-os a partir das provocações de Emmanuel Levinas, que fez do rosto do outro a abertura para o infinito, situando a ética em um espaço anterior à ontologia. Fazemos isso assumindo um risco: o de subverter os limites do pensamento levinasiano, onde a alteridade foi pensada a partir do encontro face-a-face entre humanos. Arriscamos, antes, desnaturalizar a zona limítrofe entre o que chamamos humano e animal, ou ainda, humano e não-humano, para então admitirmos o rosto do outro não-humano como um rosto de onde também pode emanar o princípio da comunicação face-a-face: a não violência.

Começamos com uma imagem. Um olhar entre outros olhares... São muitos. Em um espaço longínquo, fora das nossas vistas..., mas ele chegou até nós. E, no meio de tantos outros, foi talvez o mais silencioso e o que, assim, fez ecoar uma grande súplica.

É o olhar de um órfão, provavelmente. Ou será. Está cercado por outros infantes da sua espécie, que compartilham com ele um trágico destino e um lugar paradisíaco, invadido brutalmente pela presença de um outro, que se autodenomina, por distinção, humano.

À sua volta, um amplo horizonte de águas marinhas e vegetação exuberante, mas também, a areia recoberta por lixo humano que vem do além-mar.

Ele não pode fitar os outros seres autodenominados humanos que se encarregaram de sua ruína, senão um deles, que agora o mira com o estranho utensílio colocado diante de seu rosto e que produz uma marca incontornável para os de sua espécie. A marca de um rosto que não se poderá, jamais, ignorar sem algum incômodo.

Ele nos olha, mas não sabe quem somos, não nos toma como espécie, não projeta qualquer menção a nosso mundo e não acusa diretamente nossa culpa. Mas o seu olhar é o de alguém que vê a ruptura do fluxo da vida. Podemos ousar dizer: mas ele não é um humano, nada pressente e nem pode nos comunicar algo desse suposto pressentimento. O seu olhar está aí... Nada pode nos fazer negar que, dele, emana ainda o eco: “não matarás!”.

No filme de Chris Jordan (2009), *Midway*¹, somos capturados por um olhar. O que choca nas imagens: estamos lá. É um atol numa ilha do Oceano Pacífico, a noroeste do Havaí, a mais de duas mil milhas da costa continental, mas estamos lá. A humanidade não é representada pela presença do fotógrafo, por sua curiosidade, sua percepção estética. A presença humana de maior força é muda, indireta, mas nada discreta.

Incômodo moral nisso que é uma relação indireta de nossa pretensa humanidade com o animal não-humano. Esse incômodo é ainda maior quando somos direcionados ao olhar do não-humano, desse fenômeno de expressão onde focamos e somos olhados. Nesse momento de comunicação, nenhuma palavra é necessária para nos fazer sentir o que, em nossa língua, denominaríamos “dor”. O incômodo moral e o movimento emocional em nós já nos dão toda condição de comunicação possível. O restante é só nossa necessidade de transcrição do fenômeno da percepção/comunicação e um exercício de razão/linguagem.

Estamos naturalizados nesse exercício languageiro. Somos herdeiros do pensamento moderno e de tudo que ele significou em termos de conhecimento e da vida prática nos últimos três séculos. Estamos instalados no hábito de perguntar, explicar e definir o mundo. Ocupamo-nos dos conceitos e representações que aprendemos a construir sobre as coisas. Estendemos isso a toda forma de alteridade, capturando os “outros” nas malhas de nossos exercícios cognitivos. Os animais humanos, diz Tyler (2011, p.56), “usam palavras para descrever experiências que só podem ser vivenciadas sem palavras”.

Talvez, por isso, estamos tão deslocados diante do olhar animal. Ele exige que voltemos à anterioridade do conceito, das palavras. Ou melhor, ele nos provoca a nos reconhecermos lá de onde nunca nos ausentamos verdadeiramente. Devolve-nos a um espaço de compartilhamento onde as palavras e os conceitos são dispensáveis para a percepção de nossa natureza comum.

Provocados por essa imagem, iniciamos a presente escrita. Inicialmente, apresentaremos a forma como a supremacia do humano sapiente significou o sofrimento dos outros viventes. Na sequência, abordaremos os prejuízos advindos dos conceitos de humanidade e animalidade, constituídos por esse ser de razão/linguagem, sempre a partir de um princípio de exclusão. Por fim, adentraremos ao campo do pensamento de Levinas,

¹ Chris Jordan, fotógrafo estadunidense, realiza um trabalho no atol de *Midway*, arquipélago localizado a mais de 3,2 quilômetros do continente. O filme *Midway* (2009-actual) reúne várias imagens dos impactos gerados pelo lixo na comunidade de albatrozes que habitam o arquipélago. Detalhes: www.albatrossthefilm.com

destacando os significados do rosto e da alteridade no dimensionamento da ética, e transpondo-os para a relação entre viventes humanos e não-humanos.

2. Representação e exclusão

Estudos que envolvem ética não podem estar dissociados da abordagem de outros termos, tais como antropocentrismo², especismo³, racismo⁴, entre outros. Nos primórdios da evolução humana, especialmente no período hoje referenciado como neolítico, já se poderia reconhecer condições que hoje denominamos antropocêntricas, uma vez que o bem-estar humano foi a mola propulsora do desenvolvimento das sociedades antigas às atuais. Em nome de sua sobrevivência, provocou um processo de desequilíbrio com a supressão de espécies mais difíceis de serem domesticadas e seleção daquelas de interesse para a espécie *Homo sapiens*. O termo especismo está arraigado no histórico de civilização humana:

A natureza trata todos os animais entregues a seus cuidados com uma predileção tal que parece querer mostrar o quanto é zelosa deste direito. O cavalo, o gato, o touro, o próprio asno, têm, em sua maioria, uma estatura maior, uma constituição mais robusta, mais vigor, força e coragem nas florestas do que em nossas casas. Perdem a metade dessas vantagens tornando-se domésticos, e poder-se-ia dizer que todos os nossos cuidados em tratar bem e alimentar esses animais resultam em sua degeneração (Rousseau, 1989, p.58).

A política de enfraquecimento dos animais garantida pela estratégia de domesticação, conforme apontado por Rousseau, tem antecedentes na forma como o humano se reconhece a partir de uma plena distinção de si em relação aos demais

² Conceção que atribui maior valor intrínseco aos seres humanos que a outras espécies. Segundo Armstrong (2004, p.71), no antropocentrismo, os princípios éticos são aplicáveis exclusivamente aos humanos, e as necessidades e interesses humanos possuem elevados valor e importância”, em detrimento dos de outras entidades, que só teriam valor se atribuídos pelos humanos.

³ Termo usado por Richard Ryder, em 1970, em um folheto distribuído em Oxford colocando-se contra experiências com animais e em obras como *Victims of Science* (1975), e por Peter Singer, *Libertação animal* (1975). O termo sugere direitos e valores a diferentes espécies, criando justificativas para a discriminação e exploração de uma, no caso a humana, sobre as outras.

⁴ De acordo com Campos (2017), há três abordagens do racismo: 1) fenômeno enraizado em ideologias, doutrinas ou conjunto de ideias que atribuem uma inferioridade natural a determinados grupos com origens ou marcas adstritas específicas (raça); 2) práticas que prescindem de ideologias articuladas, havendo uma precedência causal e semântica às ações, atitudes, práticas ou comportamentos preconceituosos e discriminatórios; 3) racismo como fenômeno com características sistêmicas, institucionais ou estruturais.

viventes, justificada no que considera próprio, como a capacidade de razão e de linguagem. A exclusão das características que julgamos exclusivas aos humanos naqueles que denominamos animais permitiu essa política de enfraquecimento que reforça o limite entre eles, na medida em que inaugura uma relação de alteridade baseada no distanciamento Eu-Outro e no subjuo de todo vivente nomeado não-humano. Não obstante, essa centralidade do homem, reforçada pelo pensamento antropológico, é um efeito histórico, o que nos autoriza a pensar que não tenha sido assim desde os primórdios. Especulemos que esse ser automeado humano um certo dia qualquer, em paragens remotas, em tempo longínquos, era apenas e tão somente mais um ser vivo que habitava o planeta. Não era, sequer, a única espécie de homínido existente. Na obra *Sapiens – Uma breve história da humanidade*, Harari é enfático ao afirmar:

Costumamos pensar em nós mesmos como os únicos humanos, pois, nos últimos 10 mil anos, nossa espécie de fato foi a única espécie humana a existir. Porém, o verdadeiro significado da palavra humano é ‘animal pertencente ao gênero Homo’, e antes haviam várias outras espécies desse gênero além do Homo sapiens (Harari, 2105, p. 13).

Os humanos tiveram como ancestral comum o *Australopithecus* (macaco do sul), tendo surgido a aproximadamente 2,5 milhões na África Oriental, e com o seu deslocamento pelas diversas partes do planeta, diferenciaram-se, por seleção natural, gerando várias espécies pertencentes ao gênero *Homo* (Dobzhansky, 1956; Leakey, 1997). A ciência logo tratou de nominá-los, quer seja pelo local onde foram encontrados seus vestígios, quer seja pela construção e uso de ferramentas: *Homo neanderthalensis*, *Homo erectus*, *Homo soloensis*, *Homo floresiensis*, *Homo Denisova*, *Homo rudolfensis*, *Homo ergaster* e *Homo sapiens*. Dar nomes é mesmo uma prática comum aos viventes automeados humanos. O esforço sistemático revelou-se um método aparentemente eficaz na distinção que forjamos entre “nós” e a diversidade de seres sintetizada no termo “outros”.

O mesmo autor comenta que o *Homo sapiens* passou a dominar vastas extensões territoriais antes ocupadas por outras espécies de homínidos, justificando diferentes teorias sobre essa evolução, das quais destaca a de miscigenação das espécies e a que sugere o caráter já especista de nossos ancestrais, dada sua capacidade cognitiva e suas habilidades sociais. A revolução cognitiva, que possibilitou uma linguagem inaugural e um novo jeito de se comunicar, embora a comunicação não seja atributo exclusivo do

gênero humano, pôde significar uma vantagem importante em relação às outras espécies de humanos. A sociabilidade oportunizada por essa linguagem favoreceu sua sobrevivência e reprodução. O diferencial dessa condição cognitiva, segundo o autor, está: na capacidade de transmitir maiores quantidades de informações sobre o ambiente, principalmente sobre as relações sociais; em uma possibilidade de comunicar não apenas informações sobre coisas existentes, mas sobre conteúdos imaginários, utilizando-se de narrativas ficcionais que garantiram uma adesão a crenças comuns que sustentam comportamentos sociais de cooperação (Harari, 2015, pp.23-24). A competência em “convencer milhões de pessoas a acreditarem em histórias sobre deuses, nações ou empresas”, dá aos sapiens poder imenso, porque “possibilita que milhões de estranhos cooperem para objetivos em comum” (Harari, 2015, p.32).

Essas competências fundamentaram a ideia de uma ruptura com o que os humanos sapientes consideram ser o animal, bem como de uma supremacia em relação às demais espécies de *Homo*. É possível especular, segundo o autor, que a capacidade de pensar e comunicar coisas imaginárias tenha dado as condições de uma configuração social complexa baseada na cooperação que permitiram a sua permanência.

Enquanto os padrões de comportamento dos humanos arcaicos permaneceram inalterados por dezenas de milhares de anos, os sapiens conseguem transformar suas estruturas sociais, a natureza de suas relações interpessoais, suas atividades econômicas e uma série de outros comportamentos no intervalo de uma ou duas décadas (Harari, 2015, p.43).

Essa diferenciação forjada pelo humano sapiente está baseada na objetivação dos outros viventes, sendo essa estratégia representacional baseada não em uma distinção real, mas em uma ficção. A condição de poder dada por esse diferencial fez com que a expansão dos humanos sapientes correspondesse à extinção de diversas espécies de viventes, agravada no início do neolítico, com o advento do domínio sobre a agricultura e a domesticação de animais. O histórico de sofrimentos impostos aos demais viventes, que culmina em relações imperativas na atualidade, está, portanto, associado a essa prática de linguagem, comprometida com estratégias ficcionais de autoafirmação de distinção e superioridade que sustentam relações polarizadas de poder.

A opção que fizemos pela apresentação dessa breve retrospectiva sobre aspectos evolutivos da espécie tinha a função de nos conduzir a uma problematização sobre esse diferencial de linguagem que permitiu a constituição de um ser inventor, que forja

estratégias de cooperação utilizando-se de narrativas ficcionais. Consequências diretas dessas estratégias estão na base de várias práticas de representação e nomeação dos demais viventes, sustentando padrões binários de separação, como o Eu-Outro, o que determina relações de alteridade e imposições de controle e regulação sobre os outros. É nesse contexto que inseriremos as problematizações sobre alteridade a partir da ética de Levinas.

3. Religião e comunicação

Nossa relação com o ente consiste em “querer compreendê-lo”, mas esta relação excede à compreensão. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além da curiosidade, também simpatia ou amor, maneiras de ser distintas da contemplação impassível. Mas também porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito (Levinas, 2004, p.26).

Já havíamos anunciado nossa intenção de tomar o pensamento de Levinas como provocador de questões a respeito da nossa relação com o que chamamos não humano, tendo lembrado que essa é uma especulação feita para além das reflexões levinasiananas, na medida em que ele, ao falar da comunicação do rosto, no face-a-face, se refere a relação entre humanos. Nossa tarefa, portanto, é partir de suas considerações sobre nossa relação com o ente, superando a pretensão de puramente compreendê-lo, para avançar à interlocução com o que nomeamos não-humano.

É preciso, no entanto, que se evite forçar o pensamento levinasiano a conclusões imediatas, de forma que optamos por iniciar destacando de seus textos uma perfeita distinção entre aquilo que pode ser considerado humano – o particular do ser que tem pensamento e que pode conceber a totalidade sem ser absorvido por ela – e aquele onde a confusão do particular e do total se evidencia na condição de vida. Na obra *Entre nós: ensaios sobre alteridade*, o autor defende que aquele que pensa não pode ser lançado na absoluta exterioridade, na imersão em sensações: “o puro vivente ignora o mundo exterior” (Levinas, 2004, p.35). Nesse sentido, o humano seria, também na filosofia de Levinas, um algo a mais que o animal: “como pensante, o homem é aquele para quem o mundo exterior existe” (Levinas, 2004, p.35). Da condição de permanecer separado da totalidade, ainda que a possa conceber e existir em relação a ela, resulta um “eu” para quem é possível o “outro”.

Não obstante essa radical diferença apontada entre humanos e outros viventes, podemos encontrar na ética de Levinas elementos suficientes para a transposição do efeito do rosto entre viventes. O pensar, segundo Calixto (2016, p.140) não se resume a questionar a natureza de um ser ou buscar a causa de um ente particular no interior de um conceito geral, mas de pensar a existência não mais como totalidade fechada, mas como resultado de um dinamismo infinito. O próprio Levinas denuncia a ineficácia da preocupação filosófica contemporânea em libertar o homem das categorias associadas às coisas, opondo transcendência, dinamismo, liberdade, como algo da essência humana, ao caráter estático, inerte e determinado das coisas. Para ele, “não se trata de opor uma essência a outra, de dizer o que é a natureza humana” (Levinas, 2004, p.30), mas de encontrar o lugar onde o humano cessa de se oferecer aos poderes humanos. Esse humano só pode ser numa relação de invocação, enquanto rosto.

Desse ponto, partimos para a análise da comunicação possível entre os viventes, resgatando das obras *Entre nós: ensaios sobre alteridade* (2004) e *Totalidade e infinito* (1988) considerações sobre: anterioridade da linguagem à compreensão; a não objetivação do outro; o vínculo com outrem; a expressão e o infinito; o discurso e o rosto. Com isso, almejamos chegar a uma defesa da particularidade do rosto dos viventes como invocação que reverbera a mesma resistência ao poder de poder humano.

Logo nas páginas iniciais da obra *Entre nós: ensaios sobre alteridade*, Levinas (2004, p.25) questiona a respeito da precedência da razão à linguagem, perguntando se a linguagem não está fundada numa relação anterior à compreensão, que constitui a razão. O esforço argumentativo, que apresenta na sequência da obra, o leva a assertiva: a relação com outrem não é ontológica. Os detalhes desse caminho nos dão um pressuposto importante no seu pensamento: a linguagem não se situa mais sobre o plano da compreensão.

Levinas (2004, p.27) lembra que, para Heidegger, reportar-se ao ente significa deixar ser o ente, independente da percepção que o descobre e apreende, o que desassocia o ente da objetividade. Levinas, no entanto, vai além, considerando que a relação com o ente não se resume em deixá-lo ser: “outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. [...] Da compreensão de outrem é inseparável sua invocação” (Levinas, 2004, p.27). Dessa forma, aceitar considerar a existência do outro não é um deixar ser, havendo uma relação original anterior à palavra.

Vale destacar o comentário feito por Rodrigues (2016) a respeito dessa ênfase na alteridade tomada por Levinas em relação ao pensamento heideggeriano: se, para

Heidegger, o “esquecimento do ser” era causa de “espanto na história da filosofia”, para Levinas o que causa espanto é o “esquecimento do outro”, já que é este quem sofre (Rodrigues, 2016, p.397). A alteridade, dessa forma, não sugere simplesmente uma distinção entre o eu e o outro ou uma exclusão do outro porque não sou “eu”. Para Rodrigues (2016, p.398), essa alteridade lógica se dá na correlação sujeito-objeto que reforça uma fronteira de onde o outro é trazido ao mundo do qual sou senhor. O autor conclui que a alteridade que Levinas aponta no rosto do Outro é uma alteridade absoluta, não correlativa de qualquer intencionalidade da consciência e “não adequada segundo esquemas e estruturas já postas em um mundo” (Rodrigues, 2016, p.397).

A questão da anterioridade de uma relação original à compreensão se aproxima da reflexão apresentada em *Totalidade e infinito*, onde Levinas parte da não-objetivação do não-eu. As “estruturas formais *a priori* do não-eu não são necessariamente estruturas da objetividade” (Levinas, 1988, p.168). As sensações que experimentamos diante do outro não podem ser consideradas um conteúdo subjetivo que adequamos às qualidades objetivas, mas uma “fruição ‘anterior’ à cristalização da consciência” (Levinas, 1988, p.168). É dessa forma que o rosto escapará a toda tentativa de apreensão intelectual, desafiando os poderes de uma prática da compreensão que se traduz em uma violência sobre o outro.

A expressão não é, segundo Levinas (1988, p.180), uma forma inteligível ligando dois termos, partindo da distância e buscando o sentido de cada um em uma comunidade. Ela não nos dá a interioridade de outrem. A apresentação do ser é estranha à alternativa entre o verdadeiro e o falso, o que dificulta qualquer síntese da relação com o outro na forma de uma representação, de um conceito. Na interpretação de Machado e Ramos (2016, p. 16), não compete ao eu descrever esta vida interior cujo modo de ser consiste precisamente em não se deixar desvelar: a sua verdade é o seu ocultamento, seu velamento, de forma que o outro escapa a todo instante aos poderes objetivantes do Mesmo.

O vínculo com o outro não pode ser reduzido à representação. Portanto, se nossa relação com o outro não é baseada na compreensão, está pressuposta uma ligação original que Levinas chamará de *religião*. Sobre o emprego do termo, ele esclarece que não está acompanhado pelas palavras “Deus” ou “sagrado”; está sendo empregado no sentido que Comte o adota em *Politique positive*, fazendo referência à socialidade, que não pode se revelar em um dado ou ser precedida pelo conhecimento. A *religião* ganha significado em uma forma de relação que se evidencia na invocação, anterior a qualquer tentativa de

compreensão: “o que distingue o pensamento que visa a um objeto de um vínculo com uma pessoa é que neste se articula um vocativo: o que é nomeado é, ao mesmo tempo, aquele que é chamado” (Levinas, 2004, p. 29).

Esse chamado é comunicado pelo rosto que “está presente na sua recusa de ser conteúdo” (Levinas, 1988, p.173). Esse vínculo, irrecusável diante do rosto do outro, nos impede de reduzir a comunicação com o outro ao discurso imperativo que lhe confere um nome e um conceito. Derrida (2011) discute amplamente essa constrição conceitual dos viventes não-humanos na categoria genérica “animal”. Essa prática linguageira obscurece a relação primordial que experimentamos na invocação do rosto do outro. O discurso do rosto comunica o que escapa às pretensões da consciência, nos colocando em relação com algo sempre transcendente. Isso significa pressupor uma diferença que não pode ser suspensa em algo como uma fusão, mas que resguarda a impossibilidade de subsunção do outro em uma interioridade do Mesmo. O outro se comunica e invoca justamente porque não pode ser assimilado por uma forma de existência que se impõe a ele.

O fato de o rosto manter pelo discurso uma relação comigo não o inscreve no Mesmo. Permanece absoluto na relação. A dialética solipsista da consciência, sempre receosa do seu cativo no Mesmo, interrompe-se. A relação ética que está na base do discurso não é, de facto, uma variedade da consciência, cuja emanação parte do Eu. Põe em questão o Eu e essa impregnação do Eu parte do Outro (Levinas, 1988, p.174).

A relação do eu e do outro, não o conduz a um ocultamento no Mesmo, preservando-se uma particularidade e uma diferença. Esta dessemelhança, segundo Machado e Ramos (2016, p.25) é o que Levinas chama *assimetria*, que torna impossível falar no mesmo sentido de si e dos outros, impedindo a totalização e mantendo a condição da relação.

Na medida em que o outro não entra na esfera do Mesmo, não é aí apreendido e aprisionado, ele pode apontar para uma presença que extravasa, que Levinas associa ao infinito. O termo infinito, aqui, sugere o permanentemente escapável, o que não pode ser contido, o que afronta os poderes de apreensão, garantindo, assim, uma transcendência impenetrável. Para Melo, a “situação na qual a totalidade se quebra é precisamente a explosão da exterioridade ou a transcendência no rosto do outro” (Melo, 1999, p.120). Também na interpretação de Braz e Andrade, para Levinas, “o infinito seria o a mais, o para além, que não se unifica numa relação totalizante” (Braz e Andrade, 2011, p.31).

4. O apelo “não matarás”

O rosto escapa à posse e aos poderes humanos: “na sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão. A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder” (Levinas, 1988, p. 176). Nas palavras de Jacques Derrida, o rastro do rosto chamar-se-ia visitação, “sem dúvida, o rastro dessa visitação desarticula e perturba como pode ocorrer quando de uma visita inesperada, imprevista, temida, esperada para além da espera” (Derrida, 2004, p. 82). Rodrigues (2016, p.400) chama tal visitação de “choque traumático” com uma exterioridade estranha que não pede licença, configurando uma presença incômoda que me invade e que “se recusa a ser presença para mim, que é tão somente um vago vestígio”.

Essa impossibilidade de apropriação do ser que se anuncia no rosto não provoca sua suspensão. Ao contrário, sua invocação continua a reverberar um ser que resiste aos meus poderes. É nesse contexto que Levinas apresentará a ideia de uma reação à resistência do ser como uma forma de violência.

Na obra *Ética e infinito*, Levinas apresenta a assertiva: “o ‘tu não matarás’ é a primeira palavra do rosto” (Levinas, 1982, p.78). Esse apelo à não violência desautoriza o exercício de poder, sendo qualquer ato de afronta a esse apelo uma reação a essa resistência.

O assassinio visa um dado sensível, mas revela essa reação em que “a tomada que contesta a independência da coisa conserva-a para mim” (Levinas, 1988, p.176). É assim que as formas de violência contra o outro não partem de uma relação a partir da invocação do rosto, mas de uma reação, já que o outro sempre sugerirá uma resistência na forma de um não matarás: “o rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo sentido consiste em dizer “tu não matarás” (Levinas, 1982, p.78). O rosto opera um sequestro do poder de poder humano: “o assassinio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder” (Levinas, 1988, p.177). Elas se baseiam na imposição de um poder que está, desde o início, ameaçado: “nem a destruição das coisas, nem as caças, nem o extermínio de seres vivos visam o rosto...” (Levinas, 1988, p.177).

Há, nesse ponto, algo de sutil importância para nossas reflexões. Esse recurso de imposição diante de um outro que já negou meu poder, escapando de minha apreensão

total, configura uma relação de alteridade que instiga a uma “negação total”: “só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes” (Levinas, 1988, p.177). Esse infinito, revelado no rosto do outro, “paralisa o poder pela infinita resistência ao assassinio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total de seus olhos, sem defesa...” (Levinas, 1988, p.178). Consideremos: se o outro que considero não humano está sempre “para o humano”, numa histórica relação de submissão, aniquilação e assassinio, então ele apresenta, tal qual qualquer rosto humano, uma subversão ao poder de poder do humano. Seu olhar também comunica um apelo à não violência, como fuga radical das pretensões de compreensão, assimilação, contenção, silenciamento. Não há nada que diferencie, ao menos nesse sentido, o chamado de um animal não humano daquela evocação do rosto de um animal humano.

Admitir, a partir do testemunho de um histórico de violência amparada tanto na compreensão quanto na negação total do outro, que o não humano se comunica pela imposição do rosto, pressupõe ser provocado a aceitar que uma religião, uma ligação original, marca a relação não somente entre humanos, mas também entre viventes, humanos ou não.

Somos levados, nesse caminho, a repetir a consideração levinasiana: o direito de impor a violência e a destruição àquilo que não é humano não pode ser suscitado de uma mirada no rosto do outro. Se a violência se materializa é porque nos desviamos da força nua do rosto, de sua miséria, estabelecendo relações objetivantes baseadas na apreensão da alteridade e na sua conservação para os próprios fins. O compartilhamento não intencional que aceita a particularidade do outro, estimulado pela comunicação do olhar, impede qualquer tipo de violência: “o rosto onde se apresenta o outro não nega o mesmo, não o violenta. [...] Essa apresentação é a não-violência por excelência, porque em vez de ferir a minha liberdade, chama-a à responsabilidade e implanta-a” (Levinas, 1988, p.180). A relação com o outro nomeado não-humano é, portanto, ética e não ontológica.

A visão do sofrimento no rosto do outro é que nos encaminha para a ética, uma ética baseada também na responsabilidade e na caridade. O que eu percebo ao olhar o outro me inspira à prática de uma compaixão que não espera nada em troca. Os grandes erros da ética embasam-se, para Levinas (1988), em transformar o outro em um outro qualquer e centrar a relação em um Mesmo. Nesse sentido, a ética não brota de um imperativo categórico, mas em um mundo de relações, da comunicação entre os seres (Levinas, 1993). Destacamos, nesse sentido, os comentários de Sales (2005, pp.107, 123)

sobre o pensamento de Levinas, a respeito da subjetividade humana que se dá a partir da relação com o outro, que se manifesta como rosto. A expressão do rosto dispensa a mediação do signo, caracterizando-se como o primeiro discurso, o discurso que obriga a entrar no discurso: a manifestação do rosto é já discurso.

5. O chamado do rosto

Há um resquício antropocêntrico na linguagem dos humanos sapientes. É necessário destacar, que nos referimos ao humano sapiente, na medida em que, ao que parece, outros humanos também tenham sido alvo de uma forma de relação estabelecida a partir do lugar assumido pelo *Homo sapiens*. Nessa linguagem que permitiu à espécie um jogo social complexo e que, supostamente, a colocou em destaque e em vantagem com relação aos outros viventes e outros humanos, há uma visão autocentrada que evita qualquer forma de comunicação que não seja mediada por sua razão e seus modos de comunicação.

Ocorre que, independentemente do tipo de movimento que fez com que a espécie *Homo sapiens* sobressaísse em prejuízo da extinção de outras espécies humanas, quer seja pelo confronto ou pela seleção natural, a distinção de sua linguagem, e das maquinações que lhe eram própria, pode estar na base de um poder impresso na sua relação com os outros, humanos ou não. Trata-se de uma linguagem que nomeia, delimita o espaço do ser e coloca sempre o outro em relação a si, um exercício, portanto, enfraquecedor do outro. Não parece estranho, desse ponto de vista, que os jogos de linguagem tenham se naturalizado a ponto de legitimar comportamentos de sujeição e de domínio sobre outros viventes. Na medida em que eles estão limitados a um nome e a um conceito, não parece incoerente ignorar seu rosto, sua particularidade, seu apelo. Essa forma estranha de comunicação mediada, nesse sentido, legitima as práticas de dominação. Nomear o outro é tentar delimitar aquilo que ele pode ser, mas essa tentativa está frustrada desde o princípio, pela relação original defendida por Levinas, de forma que, bastaria uma atenção ao rosto do outro para notar que as pretensões da linguagem sapiente sejam cegas.

Lembremo-nos da inquietação de Derrida diante de um animal não-humano, na obra *O animal que logo sou*. O gato fita Derrida nu e, ainda que possa atender pelo anúncio de um nome, força o reconhecimento de um relação anterior a qualquer esforço de identificação: “antes mesmo dessa identificação, ele vem a mim como *este* vivente insubstituível que entra um dia no meu espaço, nesse lugar onde ele pôde me encontrar,

me ver, e até me ver nu” (Derrida, 2011, p.26). Por essa antecedência de um encontro, Derrida afirma que nada pode dissuadi-lo de que se trata de uma existência rebelde a qualquer conceito. Não obstante, o exercício linguageiro atende a uma necessidade de “segurança ingênua do homem” (Derrida, 2011, p.20), que historicamente demarcou sua distinção em relação aos demais humanos e afastou-se desse olhar dito animal que lhe dá “a ver o limite abissal do humano” (Derrida, 2011, p.31).

É nesse sentido que julgamos poder transpor a defesa do reconhecimento do apelo do rosto para a relação entre viventes: na medida em que, ao que parece, as formas de relação se embasam no mesmo equívoco da compreensão e da linguagem representacional. Se os viventes que consideramos não humanos o são a partir de um esforço de linguagem dos que se reconhecem como humanos, e se esse lugar central for desnaturalizado na medida em que se admite uma relação anterior a qualquer compreensão, podemos ser provocados a atentar para sua rostidade. Da mesma forma que a ética precede, para Levinas, qualquer outro tipo de relação entre humanos, nos vemos intimados a suspender, na nossa relação com quaisquer viventes, as formas de relação que os subjagam, ignorando a comunicação do seu rosto.

O ponto de partida para o tratamento que damos aos viventes não-humanos, submetendo-os a nossos interesses, enfraquecendo-os e sacrificando sua existência, em uma histórica e violenta imposição, não parece ser a objetivação. Uma vez que o ato de tomar um vivente como objeto para a consciência, e para os usos consequentes, pressupõe uma suspensão de uma relação original, podemos considerar que tal princípio de exclusão se baseie em uma forma bem peculiar de “esquecimento do outro”, a saber, uma capacidade perversa de contornar o apelo do rosto, de ocultar o que Levinas chama religião em um modo habitual de maquinação contra o outro. Nesse sentido, nenhum discurso ético pode evitar admitir que a maldade, ou a crueldade, conjugam-se com outras características evolutivas que possibilitaram ao humano sábio chegar onde chegou. Isso que parece uma evidência, seria provocação suficiente para enfraquecer grande parte das narrativas ficcionais que sustentaram a imagem do humano e sua socialidade e caráter colaborativo intraespecífico.

Há um risco na admissão dessa religião levinasiana e dessa ligação ética originária. Que vejamos a zona limítrofe, que justifica nossas práticas dominadoras sobre os outros, ruir. Ocorre que isso, inevitavelmente, enfraquece também o sustentáculo de nossa segurança ingênua, de nossa autopercepção, de nossas estratégias de fuga do apelo do Rosto, de nossas ficções sobre aquilo que somos e como somos com os outros. Seria

necesária, portanto, uma crise de auto referência que subvertesse o caráter positivo que atribuímos a nosso sucesso evolutivo, que se negativaria no momento mesmo em que aceitássemos sua relação com nossa crueldade.

Talvez estejamos próximos dessa crise ou já estejamos vivendo o momento em que novas estratégias, discursivas ou não, estão sendo configuradas para escaparmos, mais uma vez, dos evidentes apelos éticos. Corrói qualquer expectativa de uma condição ética, ao modo defendido por Levinas, as permanentes resistências à transformação dos modos como nos relacionamos com o não-humano objetificado, transformado em coisa, em produto, em alvos de assassinato. Mas a tarefa de quem pensa essa relação talvez continue a ser, ainda que reconhecida sua imensa dificuldade, a de mirar atentamente o rosto dos viventes subjugados e de agir conforme a intensidade de sua voz silenciosa. De sofrer a recorrência de seus apelos e criar formas de colocar seu olhar em foco, de forçar um entreolhar e a experiência da religação. A exemplo da provocante ousadia de Chris Jordan com o filme *Midway*, de repetir quantas vezes forem necessárias, a grandeza e resistente expressão do rosto do vivente distante, para torná-lo tão próximo que não possamos mais ignorar seu rosto. E, o mais desafiador, insistirmos nisso que exige a diminuição de nós mesmos, a desnaturalização de nossas ficções que sustentam tantos domínios violentos, alcançando um mínimo que coloque em paridade nossa sobrevivência e a dos outros, abandonando nossas defesas diante das resistências silenciosas do outro e atendendo à sua incontornável invocação: “não assassinarás”.

6. Considerações finais

Em síntese, a proposta de Levinas encaminha para um lugar paradoxalmente radical: o rosto do humano lembra o que um humano não pode esquecer, se quiser manter sua imagem, a saber, a suspensão de seu poder de poder. Consideramos: o rosto de qualquer vivente lembra onde o humano se equivocou em sua estratégia de contorno da ligação primordial, exigindo a radical tarefa de minimização de seus efeitos. Nenhuma ética poderá ser pensada sem a atenção ao rosto que denuncia a crueldade humana e mantém a resistência diante de sua tentativa de assimilação. São infinitos rostos comunicando a fraqueza ética humana. Ignorá-los ou sermos penetrados por eles é que determinará o alcance de nossos desejos de alcançarmos relações de alteridade não baseadas na violência e, nesse sentido, menos humanas.

Menos humanas porque, no andamento desse caminho reflexivo, o termo “humanizar” já não pode mais ser considerado no sentido positivo que comumente lhe empregamos, quer seja, como busca do pleno desenvolvimento de características próprias que colocam o homem para além do animal, ao mesmo tempo em que o submete a uma relação hierárquica. Humanizar é constituir exclusão, é desligar-se no ritmo da diferenciação, é abandonar o princípio de qualquer ética possível. Ou, de outro modo, reconstruímos a ideia de humanidade, minimizando-a.

Finalizamos com uma provocação de Levinas: “o infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absolutamente do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria” (Levinas, 1988, p.178).

Bibliografia

- Armstrong, Susan J.; Botzler, Richard G. (org). *Anthropocentrism. Environmental ethics: divergence and convergence*. New York: McGraw-Hill, 2004.
- Braz, E. A.; Andrade, A. C. (2011). A ética da alteridade em Levinas: a lição do rosto do outro que clama por responsabilidade. *Rhema Revista de Filosofia e Teologia*. 15 (48/49/50), 29-40.
- Calixto, P. (2016). Infinito, ética e alteridade: Levinas. *Revista Ética e Filosofia Política*. 1 (XIX), 136-147.
- Campos, L. (2017) Racismo em três dimensões: uma abordagem realista-crítica. *Revista brasileira de ciências sociais*. V.32, n.95, pp.1-19.
- Derrida, J. (2004). *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2011). O animal que logo sou. Trad. Fábio Landa. 2ed. São Paulo: Editora Unesp.
- Dobzhansky, T. (1956) A evolução humana. *Revista de antropologia*, v.4, n.2, pp.97-102.
- Harari, Y. N. (2015). *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Trad. Janaína Marcoantonio. Editora J&PM.
- Jordan, C. (2009). *Midway: message from the Gyre*. Filme. 1:37:20min. Disponível em: <https://www.albatrossthefilm.com/>, acessado em 02 de julho de 2018.
- Leakey, R. (1997) *A origem da espécie humana*. Rio de Janeiro: Rocco.

Levinas, E. (2004). *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 3ª ed. Trad. Pergentino Stefano Pivatto et al. Petrópolis/RJ: Vozes.

_____. (1988). *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70.

_____. (1993). *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes.

_____. (1982). *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70.

Machado, R.; Ramos, M. (2016). A noção de rosto em Emmanuel Levinas. *Revista Lampejo*, 5 (2),14-26.

Melo, H.B. (1999). O rosto do outro: a morada como acolhimento em Lévinas. Síntese – *Revista de Filosofia*, 26(84), 119-126.

Rodrigues, T.S. (2016). A noção de rosto em Emmanuel Levinas. *Revista InterEspaço*, 2(6), 396-407.

Rousseau, J-J. (1989). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Brasília: Ed.UnB; São Paulo: Ática.

Ryder, R. (2008). Vítimas da ciência. Trad. Sônia T. Felipe. *Pensata animal*, no II, n.16.

Sales, M. (2005). O rosto do outro como fundamento ético em Emmanuel Lévinas. *Revista Reflexão*, Campinas, 30(88), 105-126.

Singer, P. (2010). *Libertação animal*. Trad. Marly Winckler. São Paulo: Martins Fontes.

Tyler, T. (2011). Como água na Água. en: M.E. MACIEL (org). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. (p.55-73). Florianópolis: Edusc.

ANDREIA APARECIDA MARIN

Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR, 2011). Bacharel e licenciada em Ciências Biológicas pela Universidade de São Paulo (USP, 1995). Especialista em Filosofia e Existência pela Universidade Católica de Brasília (UCB, 2005). Mestre em Comportamento Animal pela Faculdade de Zootecnia da Universidade de São Paulo (USP, 1998). Dra em Ecologia e Recursos Naturais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar, 2003).

Docente no Instituto de Educação, Letras, Artes, Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Coordenadora do grupo de estudos Ânima Filosofia e Estudos Animais (UFTM).

LEONILDO ANTÔNIO GOMES PEREIRA

Advogado. Graduado em Direito pela Universidade de Uberaba (1986). Graduando em História pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Membro do grupo de estudos Ânima Filosofia e Estudos Animais (UFTM)