

## Ambivalência ética<sup>1</sup>

Judith Butler<sup>2</sup>

Tradutora: Michele Bonote<sup>3</sup>

Eu não tenho muito a dizer sobre por que há um retorno à ética, se é que há, nos últimos anos, exceto dizer que tenho resistido em grande parte a ele, e o que tenho a oferecer é algo como um mapa dessa resistência e de sua superação parcial, que espero que seja útil para propósitos mais do que biográficos. Preocupo-me que o retorno à ética tenha constituído uma fuga da política, e que isso signifique um certo aumento do moralismo que me faz exclamar, como Nietzsche exclamou sobre Hegel, “Ar ruim, ar ruim!”. Suponho que procurar um espaço para respirar não seja a mais alta aspiração ética, mas está lá,

---

<sup>1</sup> Capítulo de livro publicado originalmente em: BUTLER, “Ethical Ambivalence”, 2000, pp. 15-28.

<sup>2</sup> Judith Butler é doutora em Filosofia pela Universidade de Yale e hoje Maxine Elliot Professor no Departamento de Literatura Comparada e no Programa de Teoria Crítica na Universidade da Califórnia, em Berkeley. Tem presença marcante em debates feministas, teorias de gênero e direitos humanos. É autora de diversos livros, entre os quais se destacam *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990), *Undoing Gender* (2004), *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging* (com Gayatri Spivak, 2008), *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (2012), *Dispossession: The Performative in the Political* (com Athena Athanasiou, 2013), *Senses of the Subject* e *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015), entre outros. Ela pode ser encontrada por meio do endereço eletrônico: [jbutler@berkeley.edu](mailto:jbutler@berkeley.edu).

<sup>3</sup> Doutoranda, mestra e bacharela em filosofia pela Universidade Federal do ABC. Bolsista FAPESP. E-mail: [michelebonote@hotmail.com](mailto:michelebonote@hotmail.com).

etimologicamente embutido na própria aspiração, e parece constituir uma espécie de pré-condição para qualquer reflexão ética viável, isto é, vivível.

Comecei minha carreira filosófica no contexto de uma educação judaica, que partiu de dilemas éticos colocados pelo extermínio em massa dos judeus durante a 2ª Guerra Mundial, incluindo membros da minha própria família, para definir o cenário para pensar questões de ética. A questão que se colocava de modo ininterrupto, implícita e explicitamente, era: o que você teria feito nessas circunstâncias? Teria mantido ou rompido a aliança? Teria permanecido corajoso e feroz e concordado em morrer, ou teria se tornado covarde, vendido, tentado viver e traído outros no processo? As questões colocadas eram bastante duras e não pareciam dizer respeito apenas a uma ação hipotética no passado, mas também sobre ações presentes e futuras: você vai viver de acordo com essa aliança? Viverá essa traição e profanará os mortos por suas ações, vai matá-los novamente? Ainda pior, por meio de sua ação atual, você está efetivamente os matando novamente. Não estava claro se algum tipo de ação significativa poderia ser retirada desse quadro, e se alguma ação poderia ser desvinculada da própria ética: o efeito sobre a ação era geralmente paralisia ou culpa com momentos ocasionais de heroísmo alucinatório.

Conhecemos essa forma particular de pensamento ético pelos filmes de Woody Allen, pelo humor de Richard Lewis e de outros. E apesar de sua gravidade, ou melhor, por causa dela, é difícil para mim não levar a lógica até os extremos, por vezes hilários, que ela alcança no contexto dos EUA (você escovou os dentes? Você está traindo os judeus?); mas tentarei não fazê-lo – e não apenas por medo de realizar essa profanação novamente. Foi com relutância que aceitei ler Nietzsche e durante a maior parte dos meus anos de graduação em Yale desdenhei dele, até que um amigo me levou à aula de Paul De Man sobre *Além do Bem e do Mal*, onde me senti compelida e, ao mesmo tempo, repelida. Lendo mais, passei a ver em Nietzsche uma crítica profunda da violência psíquica gerada por exigências éticas impossíveis e implacáveis, do tipo que pega qualquer força de afirmação de vida que possa estar disponível e a volta sobre si mesma, extraindo dessa reflexividade negativa uma panóplia de fenômenos psíquicos como "má consciência", "culpa" e até mesmo "alma". Li a *Genealogia da Moral* de Nietzsche com dificuldade, pois o que eu mais queria era sua crítica à moral escrava, e o que mais detestava era sua constante associação da moral escrava com os judeus e o judaísmo. Era como se a parte do texto que me fornecia algum alívio diante do quadro hiperético decorrente de uma educação judaica do pós-guerra fosse a mesma parte que ameaçava me comprometer em uma aliança com um texto antissemita. A ligação parecia quase hermética: para ir contra a hiperética do judaísmo, eu poderia seguir com Nietzsche, mas ir com Nietzsche significava ir contra o judaísmo, e isso era inaceitável. Se ao menos ele tivesse deixado de lado as observações antissemitas, se ao menos pudéssemos lê-lo de tal maneira que essas observações realmente não importassem!

Desde os quatorze anos, li uma série de pensadores e escritores judeus e, para ser honesta, provavelmente sei mais sobre eles do que sei sobre qualquer coisa escrita na teoria queer atual. Eles incluíam Maimônides, Espinosa, Buber, Benjamin, Arendt, Scholem e, em particular, a obra e as cartas de Kafka, cujos dilemas éticos me impressionaram como nada menos que sublimes. Claramente desisti de continuar formalmente os estudos judaicos por medo de que, sem dúvida, em algum lugar desses textos, a força esmagadora da lei implacável recairia sobre mim novamente. Fui atraída por leituras que suspendiam a lei, expunham sua ilegitimidade, seus limites e contradições internas, e ainda encontravam autorização judaica

para esses tipos de leituras. Também fui compelida a mostrar que esse tipo de leitura não paralisava a ação ética ou política, que a lei poderia ser interrogada criticamente e mobilizada ao mesmo tempo.

Nos últimos dez anos li um pouco de Lévinas e, em minha primeira leitura, encontrei uma instância hiperbólica dessa lei do supereu. Li, por exemplo, sobre a exigência que me é imposta pelo rosto do Outro, uma exigência que é "anterior a toda linguagem e mimetismo", um rosto que *não* é uma representação, uma exigência que *não* está aberta à interpretação. "Eu sou tal como foi demandado de fora - traumáticamente ordenado -, sem interiorizar pela representação e por conceitos a autoridade que me dá ordens. Sem me perguntar: o que é o fora para mim, então? De onde ele tira o seu direito de dar ordens?"<sup>4</sup>. O que significaria obedecer essa exigência, aquiescer a tal exigência, quando não se pôde fazer nenhuma avaliação crítica da exigência? Seria essa aquiescência mais ou menos acrítica e impensada do que a aquiescência a uma lei autoritária infundada? Como podemos distinguir entre uma exigência fascista e uma exigência que, de alguma forma, afirma os vínculos éticos entre humanos que Lévinas entende como constitutivos do sujeito ético?<sup>5</sup>

Em *Outramente que Ser*<sup>6</sup>, Lévinas parece tomar a questão inversa como primordial: dado que refletimos eticamente sobre os princípios e normas que orientam nossas relações com os outros, já não estamos em relação aos outros antes mesmo de qualquer reflexão, inclusive para que essa reflexão se torne possível – uma relação ética que é, por assim dizer, anterior a toda reflexão? Para Lévinas, o Outro não está sempre ou exclusivamente em outro lugar; ele coloca sua exigência sobre mim, mas é também de mim: é a relação constitutiva desse sujeito com o ético que constitui e que divide o sujeito desde o início. Para Lévinas, essa cisão fundacional do sujeito pelo Outro estabelece esse sujeito não unitário como base para a responsabilidade ética.

Ademais, esse sujeito é, desde o início, cindido pela ferida do Outro (não simplesmente as feridas que o Outro faz, mas uma ferida que, de algum modo, o Outro é antes mesmo de qualquer ação). A tarefa desse sujeito fundamentalmente ferido é assumir responsabilidade pelo próprio outro que, nos termos de Lévinas, "persegue" aquele *self*. Aquele Outro dá a ordem para assumir a responsabilidade pela perseguição infligida pelo Outro. Na verdade, não assumo responsabilidade pelo Outro que me feriu depois que a ferida aparece. Minha abertura ao Outro é o que permite a ferida e, ao mesmo tempo, o que me ordena a assumir responsabilidade por esse Outro.

Quando encontrei essa posição pela primeira vez, corri na direção oposta, entendendo-a como uma valorização do autossacrifício que daria um excelente material para

---

<sup>4</sup> LEVINAS, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 1978, p. 87. [Versão portuguesa: *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Tradução: José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 105]

<sup>5</sup> A relação ética é a de uma passividade além da passividade, que escapa à oposição binária de passivo e ativo; é um "apagamento", uma "má consciência", uma exposição primordial ao Outro, ao rosto do Outro, à demanda que é feita pelo rosto do Outro. "Ter que responder ao direito de ser [do Outro] – não por referência à abstração de alguma lei anônima, alguma entidade jurídica, mas por medo do Outro. Meu 'no mundo' [aludindo a Heidegger], meu 'lugar ao sol', meu em casa, não foram a usurpação dos lugares pertencentes ao outro homem já oprimido e faminto por mim?" ("Bad Conscience and the Inexorable" in *Face to Face with Levinas*, ed. Richard A. Cohen [Albany: State University of New York Press, 1986], p. 38).

<sup>6</sup> Optamos traduzir "Otherwise" por "Outramente" por melhor substantivar o modo-advérbio relacionado à alteridade em Lévinas, de acordo com Cerezer. Ver CEREZER, "Outramente que ser ou mais além da essência: o argumento." *Thaumazein*, Ano V, Número 10, Santa Maria, Dezembro de 2012, pp. 156-186. (N.T.)

uma crítica psicológica nietzschiana. Tratava-se claramente da vontade voltada sobre si mesma, do redirecionamento reflexivo do *conatus* contra sua própria força, que é possibilidade de afirmação e desejo, de uma posição que literalmente colocava a autopreservação em questão como base da reflexão ética. Como exercício, eu pediria aos meus alunos que pegassem essas linhas de Lévinas e as comparassem com as de Nietzsche, na *Genealogia da moral*: “A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta é a origem da má consciência*. Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroeu, espicaçou, maltratou a si mesmo... este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da ‘má consciência’”<sup>7</sup>.

Assim, foi com alguma ironia que tomei conhecimento da súbita e entusiasmada virada para Lévinas entre os desconstrutivistas, depois que o caso<sup>8</sup> de Paul De Man irrompeu na imprensa pública. Se a conclusão popular extraída dos escritos de guerra de De Man foi a de que há algo nesse tipo de desconstrução que leva a uma simpatia com o nazismo, então talvez seja possível mostrar que a desconstrução está do lado dos judeus, que podemos fazê-la servir a uma exigência ética que colocaria a desconstrução do lado da responsabilidade, da resistência e da ética antifascista. Minha percepção era a de que não fazia sentido recorrer apressadamente a uma moralidade escrava para evitar a acusação de fascismo, e de que deveria haver alguma outra maneira de navegar por essas alternativas, que não fosse acumular formação reativa em cima de formação reativa.

Não sei se cheguei a uma alternativa, nem mesmo se é isso o que me proponho a oferecer a vocês nas páginas finais deste artigo. Mas passei a achar que a oposição entre Lévinas e Nietzsche talvez não fosse tão forte quanto eu pensava. Eu ia escrever sobre os sentidos consonantes de "ceder" [*yielding*] em Lévinas e "sofrer" [*undergoing*] em Nietzsche, mas só serei capaz de limpar o terreno para uma futura reflexão sobre o tema. Em vez disso, gostaria de apontar dois momentos em que o subordinado se identifica com aquele que subordina e nos quais essa identificação não é simplesmente uma identificação com o opressor, mas parece ser a base paradoxal de uma ordem diferente de comunalidade que coloca a distinção entre o subordinado e aquele que subordina em uma crise útil.

No primeiro ensaio da *Genealogia da moral*, Nietzsche nos apresenta o nobre como alguém com capacidade de esquecer; o nobre não tem “memória para os insultos”<sup>9</sup> e seu esquecimento é claramente a condição de sua capacidade de exercer sua vontade. Como ele desenvolve no segundo ensaio, o esquecimento abre espaço para novas experiências, nutre as faculdades “mais nobres” e evita que nos preocupemos com o que nos aconteceu<sup>10</sup>. O

---

<sup>7</sup> NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, 1967, p. 85. [Versão brasileira: *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução: Paulo César de Souza. 12ª impressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 68]. Em alemão: "Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Oberfall, am Wechsel, an der Zerstörung-alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: *das ist der Ursprung des 'schlechten Gewissens'*" (*Friedrich Nietzsche, Zweiter Band* [München: Carl Hanser Verlag, 1961, p. 799).

<sup>8</sup> Butler se refere à descoberta de uma série de artigos que De Man escreveu para jornais nazistas na época em que morava na Bélgica durante a segunda guerra mundial. (N.T.)

<sup>9</sup> NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, 1967, p. 39. [*Genealogia da moral: uma polêmica*, 2020, p. 28].

<sup>10</sup> NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, 1967, pp. 58-59. [*Genealogia da moral: uma polêmica*, 2020, pp. 43-44].

escravo e o homem do ressentimento, ele nos diz, se lembram perfeitamente de cada insulto e desenvolvem uma memória clara a serviço da vingança.

Nietzsche inicia, então, o segundo ensaio apresentando o animal que é criado com o direito de fazer promessas, animal que acaba por ser o nobre em uma nova forma. O paradoxal, e Nietzsche assinala isso, é que fazer uma promessa significa ter uma memória, na verdade, ter uma memória contínua que perdura no tempo. Se eu disser que prometo em um dado momento, minha promessa deixa de ser uma promessa se eu esquecer o que disse em outro momento. Uma promessa é a memória sustentada de um enunciado, uma memória que se instala na vontade, de modo que eu não apenas digo o que prometo fazer, mas também faço exatamente o que disse que faria. No caso da promessa, a temporalidade do enunciado deve ultrapassar o tempo e a ocasião de sua enunciação. O ato linguístico de prometer é "descarregado" no ato não linguístico justamente em função dessa memória que se torna uma resolução da vontade.

Assim, este animal que requer esquecimento também cria nele mesmo a capacidade de *fazer e sustentar uma memória*. O esquecimento é assim "revogado" [*abrogated*] – termo de Nietzsche – naqueles casos em que surge a necessidade de sustentar a memória de uma promessa. Ele nos dirá que uma mnemônica da vontade<sup>11</sup> é preparada no interior da moral escrava, que uma memória é *queimada* na vontade, e que essa queima não é apenas violenta, mas sangrenta (assim, a famosa piada de Nietzsche de que o imperativo categórico de Kant está impregnado de sangue). Porém, essa memória é queimada na vontade justamente por meio de um desafogamento reflexivo da vontade contra si mesma. Em outras palavras, para quem está no interior da moralidade escrava, a moralidade requer uma violência autoinfligida. Mas isso é de fato diferente do tipo de memória da vontade que o nobre produz para si mesmo?

No momento em que o nobre procura ter uma memória, uma memória contínua no tempo, não estaria ele agindo como aqueles que pertencem à esfera do ressentimento? O nobre poderia cumprir sua promessa sem se *lembrar de uma injúria*, mesmo que a injúria da qual se lembre seja aquela que ele inflige a si mesmo?

O resultado desse infligir a si mesmo é uma vontade contínua e confiável:

...entre o primitivo "quero", "farei", e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer<sup>12</sup>.

A vontade do animal que promete é aquela que se estende no tempo, figurada como "uma longa corrente da vontade", o que sugere que existem diferentes elos da vontade que estão interligados e não são rompidos por novas coisas e circunstâncias, nem por outros atos de vontade. Eu faço o que quer que seja que eu prometer. E renovo essa promessa em diferentes circunstâncias, mantendo-a *apesar de todas as circunstâncias*.

A figura de uma corrente com elos descontínuos é, sem dúvida, estranha para representar essa vontade supostamente "contínua". De fato, páginas depois, Nietzsche

---

<sup>11</sup> Traduzido na versão brasileira por "memória da vontade" (2020, p. 44). (N.T.)

<sup>12</sup> NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, 1967, p. 58. [*Genealogia da moral: uma polêmica*, 2020, p. 44].

retoma a figura da corrente para embasar uma conclusão contraditória. Ao escrever sobre o direito, ele argumenta que não faz sentido determinar a função do direito a partir de suas origens, das razões pelas quais foi originalmente criado e dos propósitos que ele procurou originalmente servir<sup>13</sup>. Os significados e propósitos do direito, enquanto convenção social, mudam ao longo do tempo, eles passam a assumir propósitos que não eram atribuídos a ele e a não servir mais aos propósitos para os quais foram originalmente concebidos. Nietzsche escreve,

a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorear-se, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o "sentido" e a "finalidade" anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados<sup>14</sup>.

O que acontece se voltamos à questão do estatuto da promessa, se entendemos a promessa como uma das convenções mencionadas por Nietzsche acima? Se a promessa for entendida como um costume e se sua eventual utilidade, seu real uso e seu lugar em um sistema de propósitos não estão necessariamente ligados ao próprio ato de prometer, então podemos dizer que a causa e a origem de uma promessa diferem completamente? O que o ato de prometer se torna, caso seja entendido como um modo de exercer um poder superior, na visão de Nietzsche, como um modo de reinterpretar a promessa para novos fins, assumir seu controle, transformá-la e redirecioná-la? Ou devemos concluir que prometer, como um ato costumeiro, não tem como exercer ou manifestar esse poder superior?

De acordo com a citação acima, parece que o que podemos fazer de "magistral" e "nobre" é justamente revisar o significado e o propósito de uma coisa, órgão ou costume de acordo com as novas circunstâncias. E esse poder de reinterpretar uma convenção para novos fins não exige apenas o esquecimento do passado, mas caracteriza o nobre exercício da vontade.

A citação continua:

toda a história de uma "coisa", um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta *cadeia de signos* [*Zeichenkette*] de sempre novas interpretações e ajustes [sugerindo uma adaptação às novas circunstâncias], cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual<sup>15</sup>.

Este segundo uso de "cadeia" (*Kette*) parece inverter o primeiro, figurando a vontade como uma cadeia de signos, uma longa cadeia de signos da vontade, que indica sua história

<sup>13</sup> NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, 1967, p. 77. [*Genealogia da moral: uma polêmica*, 2020, p. 60].

<sup>14</sup> NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, 1967, p. 77. [*Genealogia da moral: uma polêmica*, 2020, pp. 60-1].

<sup>15</sup> NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, 1967, p. 77. [*Genealogia da moral: uma polêmica*, 2020, p. 61].

irregular. Quando o texto faz esse deslocamento, a vontade, ainda chamada de nobre, não apenas se adapta às novas circunstâncias, mas confere um significado novo a seus enunciados costumeiros, inclusive promessas, e os divorcia de sua intenção original e geradora. De fato, ser nobre é precisamente não cumprir a promessa, independentemente das circunstâncias.

Mas, aqui, Nietzsche quer que o nobre se esquive da prática autoaterrorizante do escravo ao mesmo tempo em que eleva a promessa como um direito e prerrogativa do nobre. O que permanece incerto, no entanto, é se a promessa pode ser mantida sem alguma medida de autoaterrorização. Nietzsche defende que “algo do terror com que outrora se prometia, se empenhava a palavra, se jurava na terra ainda persiste”<sup>16</sup>. Se a promessa do nobre não se esquia desse terror, ela é resultado de uma certa autoaterrorização, de uma aterrorização da vontade? Nesse caso, a consciência que dizemos pertencer ao nobre é diferente da consciência que dizemos pertencer ao escravo? Em outras palavras, o nobre pode esquecer seu terror e, ainda sim, manter sua promessa?

Para Nietzsche, a promessa parece surgir de uma autoflagelação necessária, de um terror originalmente dirigido contra o outro que agora preserva o Outro, precisamente por meio de certo dano sustentável ao *self*, como diríamos em uma linha kleiniana. A explicação de Lévinas é distinta, uma vez que para ele a ferida não deve ser entendida como a forma reflexiva que a agressão ao Outro assume, mas constitui algo daquela violência primária que caracteriza nossa relação vulnerável, passiva e necessária com esse Outro. De fato, para Lévinas, o “eu” é cindido desde o início justamente por essa rendição ao Outro que é seu modo primário de ser e sua irreduzível relacionalidade. O nobre de Nietzsche aparece, a princípio, como uma figura individualizada, distinta do escravo, mas essas figuras são realmente distintas umas das outras? De fato, uma figura interrompe a outra da mesma maneira que o sujeito levinasiano é fundamentalmente interrompido por seu Outro? Seria a relação ferida de Nietzsche com a promessa, que é, afinal, invariavelmente uma promessa ao Outro, diferente da relação ferida de Lévinas com a alteridade?

Assim como Nietzsche, que diz que a lesão ao outro e feita pelo outro é “queimada na vontade”, Lévinas escreve que “o Outro [está] em mim e no meio da minha própria identificação”<sup>17</sup>. Poderíamos dizer que o sujeito levinasiano também não guarda rancor, e assume a responsabilidade sem ressentimento: “No sofrimento *pela* falta do outro, desponta o sofrimento *para* a falta dos outros” [*In suffering by the fault of the Other dawns suffering for the fault of Others*]. Sem dúvida, este *self* é “acusado pelo Outro ao ponto de uma perseguição” e esta mesma perseguição implica uma responsabilidade ao perseguidor<sup>18</sup>. Assim, ser perseguido e ser acusado por esse sujeito são as coisas pelas quais ele se responsabiliza: “[...] a posição do sujeito... é... uma substituição pelo refém expiando a violência da própria perseguição”<sup>19</sup>. É importante ressaltar que não há *self* anterior à sua perseguição pelo Outro. É essa perseguição que estabelece o Outro no seio de si, e estabelece esse “coração” como uma relação ética de responsabilidade. Reivindicar a autoidentidade do sujeito é, portanto, um ato de irresponsabilidade, um esforço para fechar sua vulnerabilidade fundamental ao Outro, a

<sup>16</sup> NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, 1967, p. 61. [*Genealogia da moral: uma polêmica*, 2020, p. 46].

<sup>17</sup> LEVINAS, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 1978, p. 125. [*De outro modo que ser ou para lá da essência*, 2011, p. 141].

<sup>18</sup> LEVINAS, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 1978, p. 126. [*De outro modo que ser ou para lá da essência*, 2011, p. 142].

<sup>19</sup> LEVINAS, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 1978, p. 127. [*De outro modo que ser ou para lá da essência*, 2011, p. 143].

acusação primária que o Outro carrega. Essa é uma “acusação pela qual eu não posso responder, mas pela qual não posso deixar de assumir a responsabilidade”<sup>20</sup> [*Accusation, en ce sens persécutrice, à laquelle le persécuté ne peut pas répondre – ou plus exactement – accusation à laquelle je ne peux répondre – mais dont je ne peux déclinier la responsabilité*]<sup>21</sup>. Essa responsabilidade primária do perseguidor estabelece a base da responsabilidade ética.

Lévinas dedicou *Outramente que ser* “à memória daqueles que eram os mais próximos dentre os seis milhões de assassinados pelos nacional-socialistas e dos milhões e milhões de todas as confissões e de todas as nações, que foram vítimas do mesmo ódio pelo outro [*la même haine de l'autre homme*], do mesmo antisemitismo”. E justamente quando parece que Lévinas instalou o judeu como o paradigma de toda vitimização, ele nos adverte, na página seguinte, contra a perseguição sionista, citando as palavras de precaução de Pascal: “Este é o meu lugar ao sol. ‘Foi assim que a usurpação de toda a terra se iniciou [*Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre*]”. E como se não bastasse que o judeu figurado aqui é *ambas* as coisas, vítima e perseguidor, Lévinas cita de Ezequiel o discurso direto de um Deus que carrega o mesmo duplo status, exigindo violência e arrependimento ao mesmo tempo: “Quando o justo se desvia da sua justiça... a ti que Eu pedirei contas do seu sangue” e, então, “Vai pela cidade, atravessa Jerusalém, e marca uma cruz na frente dos homens que gemem e se lamentam por causa das abominações que nela se praticam”. Mas, então, é claro, Deus comete uma abominação, instruindo outro homem a seguir o homem que ele acabou de instruir: “vais pela cidade atrás dele e mate sem misericórdia ou piedade. Velhos, jovens, virgens, meninos e mulheres, matai-os a todos e exterminai toda a gente; mas não toqueis naqueles que foram marcados na frente. Começai pelo meu santuário”. Assim, Deus se esforça para salvar da destruição aqueles que lamentam as abominações, mas ele comete uma abominação precisamente no ato de fornecer a salvação. Dessa forma, Deus não pode condenar a abominação sem que essa condenação se torne ela mesma uma abominação. Mesmo com Deus, o bem e o mal são menos que distintos.

O sujeito que procura se tornar justo de acordo com os caminhos desse Deus será aquele que não apenas é acusado e perseguido desde o início, mas aquele que também está acusando e perseguindo. Dessa perspectiva, não há inocência, apenas as navegações da ambivalência, pois parece impossível ser perseguido sem, ao mesmo tempo, ser ou se tornar o perseguidor. Falta considerar como, ainda sim, essa cena de inversão ética leva a uma responsabilidade que é, aparentemente por definição, constantemente confundida com a autopreservação e suas agressões concomitantes. Se não há devir ético, a não ser por meio de uma certa violência, então como avaliar o valor de tal ética? Seria este o único modelo para a ética? O que acontece com uma ética da não-violência? Com que frequência a violência da ética, vista mais claramente no ato da denúncia justa<sup>22</sup>, coloca a questão do valor da própria relação ética? Certos tipos de valores, como generosidade e perdão, só são possíveis com a suspensão desse modo de eticidade [*ethicality*] e, de fato, colocando em questão o próprio valor da ética.

---

<sup>20</sup> LEVINAS, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 1978, p. 127. [*De outro modo que ser ou para lá da essência*, 2011, p. 143]

<sup>21</sup> O original em francês é citado de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 2nd ed. *The Hague*: M. Nijhoff, 1978, p. 202.

<sup>22</sup> Ver os vários atos de denúncia moral proferidos recentemente contra teóricos críticos que trabalham com os recursos da tradição filosófica continental.

Lévinas reconhece que nem sempre é possível viver ou amar bem nessas condições. Ele se refere a essa relação ética primária com a alteridade como “sem fôlego”, como se o Outro fosse aquilo que se respira e que se preserva no vazio do eu, como se essa mesma preservação colocasse em risco a vida do sujeito ético. Não sei se o ar que não é exalado chega perto de se tornar “ar ruim”, mas certamente a consequência ética nesse caso degrada as condições biológicas da vida. Dado que o sujeito levinasiano também ensaia uma “vigilância insone” em relação ao Outro, talvez ainda seja necessário continuar a clamar por “bom ar” e encontrar um lugar para o valor da autopreservação, se quisermos, por exemplo, respirar e dormir.

## Referências bibliográficas

BUTLER, J. “Ethical Ambivalence”, In GARBER, M.; HANSEN, B.; WALKOWITZ, R. L. (eds) *The Turn to Ethics*. London: Routledge, 2000.

CEREZER, C. “Outramente que ser ou mais além da essência: o argumento”. *Thaumazein*, Ano V, Número 10, Santa Maria, Dezembro de 2012.

LEVINAS, E. *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis. Boston: Kluwer, 1978, p. 87. [Versão portuguesa: *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Tradução: José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011].

NIETZSCHE, F. *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1967, p. 85. [Versão brasileira: *Genealogia da moral: uma polémica*. Tradução: Paulo César de Souza. 12ª impressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2020].