

**Cláudio Teles de Tolêdo Bernardes**

**SENSIBILIDADE E INFINITO**

LÉVINAS E A FILOSOFIA DE *OUTRO MODO QUE SER.*

**Dissertação de Mestrado em Filosofia**

**Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior**

Apoio: CAPES

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

BELO HORIZONTE

2017



**Cláudio Teles de Tolêdo Bernardes**

**SENSIBILIDADE E INFINITO**

LÉVINAS E A FILOSOFIA E *OUTRO MODO QUE SER.*

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética. Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior.

Apoio: CAPES

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

BELO HORIZONTE

2017

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Bernardes, Cláudio Teles de Tolêdo

Sensibilidade e infinito: Levinas e a filosofia e *Outro modo que ser* / Cláudio Teles de Tôleo Bernardes. - Belo Horizonte, 2017.

109 p.

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior

Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Alteridade. 3. Sensibilidade. 4. Levinas, Emmanuel. I. Ribeiro Junior, Nilo. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

Aprovada em:

---

Prof. Dr.

---

Prof. Dr.

---

Prof. Dr.



Ao *rosto*, este *outro* que antecede minha existência. À sua memória, sua luta, seu suor e ao fruto de seu trabalho. Para este *outro*, seja ele o estrangeiro ou o próximo, o mestre ou o irmão:  
*Eis-me!*





## **Agradecimentos**

Minha gratidão ao orientador da presente dissertação, Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior, que me incutiu grande interesse pela obra de Emmanuel Lévinas por meio de seus esforços de pesquisa sobre o pensamento do filósofo de Kaunas, que nos revelam uma sabedoria do amor e da paz, originárias de um saber próprio da carnalidade humana, no contato com o *outro*. Sou grato também por todo acolhimento e sinceridade.

Gratidão ao corpo docente e discente da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, e em especial aos companheiros Gregory e Victor e aos demais colegas de turma. Agradeço ainda ao apoio do programa de bolsa de estudos da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelo qual este tempo de formação e pesquisa se tornou possível.

Enfim, agradeço a todos os parentes e amigos presentes no meu cotidiano, verdadeiros companheiros de jornada, especialmente aos meus pais, à Priscila e ao André. Sem a torcida e o incentivo de vocês, nada valeria a pena.



*Na relação de proximidade que o sensível estabelece,  
cumpre-se o essencial. Aí está a vida.*

Emmanuel Lévinas



## Resumo

Ao filósofo que afirmou a Ética, e não a Ontologia, como filosofia primeira, coube a tarefa de promover – já na maturidade do seu pensamento – uma viragem linguística para expressar o estatuto da alteridade do *outro do ser*. Apoderando-se das contribuições e posicionamentos críticos de seus interlocutores, com destaque às críticas de Jacques Derrida, Lévinas resgata a noção de linguagem como proximidade. De acordo com o filósofo, para aquém de todo o *Dito*, no qual culminam toda a lógica e representação, está o *Dizer* que é anterior à intencionalidade. O *Dizer* subjaz, portanto, à uma consciência não-intencional que se identifica como sensibilidade e vulnerabilidade. Neste contexto, está em voga não a representação do *outro*, mas a sua proximidade concreta, capaz de produzir no *mesmo*, a subjetividade.

Este trabalho se volta especialmente para *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* – obra da maturidade – promovendo uma investigação sobre as linhas de continuidade do pensamento do filósofo, ao aprofundar a relação entre sensibilidade e Infinito, corroborando com a ideia de que a filosofia de *outro modo que ser ou para lá da essência* se fundamenta na proximidade entre o Infinito e a sensibilidade humana.

Palavras chave: sensibilidade; subjetividade; corporeidade; alteridade; linguagem.

## **Abstract**

To the philosopher who affirmed Ethics, not Ontology, as the first philosophy, it was the task of promoting - in the maturity of his thinking - the linguistic turn to express the status of the otherness of the other of being. Taking over the contributions and critical positions of his interlocutors, highlighting the criticisms of Jacques Derrida, Lévinas rescues the notion of language as proximity. According to the philosopher, beyond all Said, which culminates all logic and representation, is the Saying that is prior to intentionality. The Saying therefore underlies an unintentional consciousness that identifies itself as the sensitivity and vulnerability. In this context, it is in vogue not the representation of the other, but its concrete proximity, capable of producing the same, subjectivity.

This work turns especially to *Autrement qu'être* or *au-delà de l'essence* - work of maturity - promoting an investigation on the lines of continuity of the philosopher's thought, by deepening the relation between sensitivity and Infinity, corroborating with the idea of That Philosophy beyond the essence is based on the proximity between the Infinite and the human sensibility.

**Keywords:** sensitivity; subjectivity; corporeity; otherness; language

## Lista de Siglas

### Obras de Emmanuel Lévinas:

- AE** *De outro modo que ser ou para lá da essência.* Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- CDC** *Carnets de captivité et autres inédits.* Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 2009.
- DEE** *Da existência ao existente.* Campinas: Papirus, 1998.
- DEHH** *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger.* Lisboa: Instituto Piaget, 1997; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.* Paris: Vrin, 1949 (1994. Réimpression conforme à la première édition suivie d'essais nouveaux).
- DL** *Difficile liberté : essais sur le judaïsme.* Paris: Albin Michel, 3.ed. Livre de poche, 1990.
- DE** *Da Evasão: introdução e notas de Jacques Rolland.* Nova Gaia: Estratégias criativas, 2001.
- DVI** *De Deus que vem à ideia.* Petrópolis: Vozes, 2002.
- EI** *Ética e infinito.* Lisboa: Edições 70, 2000.
- EN** *Entre nós: ensaios sobre a alteridade.* Petrópolis: Vozes, 1997.
- HH** *Humanismo do outro homem.* Petrópolis: Vozes, 1993.
- NP** *Nomes propios.* Paris: Fata Morgana, Livre de Poche, 1987.
- QFH** *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934). Éditions Payot & Rivages, 1997.
- TA** *Le temps et l'autre.* 5.ed. Paris: Presses Universitaire de France, 1994.
- TI** *Totalidade e Infinito.* Lisboa: Edições 70, 1988.
- TIPH** *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

**Outras siglas:**

**AED** DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	19
<b>1 – REPENSAR O SER, PELO OUTRO DO SER.</b> .....	29
1.1 <i>Dizer e Dito</i> para expressar o <i>outro</i> do ser .....	31
1.2 A (re)descoberta do ser na concretude da existência.....	31
1.2.1 O ser na analítica existencial de Heidegger .....	33
1.3 O caminho da evasão.....	37
1.4 O <i>há</i> e a Fenomenologia do <i>eu</i> cativo a si.....	41
1.4.1 O surgimento da Hipóstase .....	44
1.3.1 Corporeidade e consciência.....	46
<b>2 – DA SEPARAÇÃO À NOVIDADE DE <i>AUTREMENT QU'ÊTRE</i>.</b> .....	51
2.1 A Ontologia e a <i>ideia do Infinito</i> .....	51
2.1.1 O Desejo e a separação entre o <i>mesmo e o outro</i> .....	54
2.2 A crítica de Derrida .....	55
2.3 Proximidade e Linguagem.....	61
2.4 Diacronia e Infinito.....	62
<b>3 - SENSIBILIDADE E INFINITO</b> .....	69
3.1 O despertar para a Sensibilidade .....	69
3.1.1 Sensibilidade em Husserl .....	72
3.2 O sujeito sensível.....	76
3.2.1 Erótica, feminilidade e maternidade .....	80
3.2.1 Sensibilidade e subjetividade .....	85
3.3 Sensibilidade e linguagem .....	88
3.3.1 Substituição e ética.....	89
3.4 Sinceridade e Infinito.....	92
3.4.1 A questão do terceiro e a justiça .....	95

<b>4 - CONCLUSÃO.....</b>	<b>97</b>
<b>5 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>103</b>

## INTRODUÇÃO

A Filosofia Contemporânea tem-se voltado para as questões da significação e da linguagem ao refletir sobre a relação entre consciência e realidade. Neste contexto, a linguagem – insuflada por *uma intencionalidade narradora e tematizante* (DEHH, p. 265-266) – se caracteriza como possibilidade de manifestação do ser<sup>1</sup>. No entanto, é preciso reconhecer a anterioridade de uma **relação** com um *outro* na gênese de qualquer comunicação e do próprio discurso. Para Emmanuel Lévinas, tal **relação** é da ordem da imediatez e se dá na sensibilidade do *eu*, graças à afecção produzida pela aproximação do *outro*, a quem o autor identifica ora como Infinito, ora como *vestígio e rosto*.

É notório que ao longo de sua produção intelectual, o filósofo de Kaunas dedicou-se à alteridade, discorrendo sobre a socialidade capaz de temporalizar o tempo, despertar a consciência e instaurar a ética (Cf. DEHH, p. 272). Com este intuito, o autor assumiu um posicionamento crítico frente ao pensamento de vários filósofos, opondo-se sobretudo ao primado da Ontologia em detrimento de uma metafísica eminentemente ética, que caracteriza sua reflexão.

Já na maturidade de sua obra, Lévinas insiste na noção de linguagem como proximidade ao aprofundar-se na relação entre o eu e o *outro do ser*. Filosofar sobre este *outro*, exigiu-lhe a tarefa de possibilitar uma reflexão para além dos limites da Ontologia, que é propriamente um discurso do ser. Com efeito, afirma que por meio da Ontologia tudo é totalizado na “essência” (Cf. AE, p. 13)<sup>2</sup>. Por isso, uma filosofia capaz de preservar a exterioridade e a alteridade existentes na relação com o *outro*, deveria ser feita para além da anfibiologia do par *ser-ente*.

Diante deste posicionamento, o filósofo apresenta a novidade do par *Dizer- Dito*: para aquém de todo o *Dito*, que é da ordem do ontológico, no qual culminam toda a lógica e representação, está o *Dizer*. Este corresponde a um tipo de consciência não-intencional, identificada como sensibilidade e vulnerabilidade *animada no contato com o outro*. No caráter anárquico e anacrônico de tal consciência, o que está em voga não é a representação

---

<sup>1</sup> OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 215.

<sup>2</sup> Cf. AE, p. 10. O termo “essência” é utilizado por Lévinas para referir-se ao Ser, distinguindo-o do ente, tal como no alemão *Sein* é distinto de *Seiendes*.

do *outro*, mas a sua proximidade concreta, que é capaz de produzir no *mesmo*<sup>3</sup>, a subjetividade.

Lévinas reconhece que o *Dizer* – que tem a ossatura de uma ética *sui generis* – só pode ser enunciado no *Dito* em uma espécie de traição. No entanto, o *Dizer* se configura como uma realidade necessária à manifestação de qualquer *Dito*. Ao aprofundar esta intriga que se consagra como uma viragem linguística no seio da filosofia contemporânea, o autor explicita o papel da alteridade na constituição do sujeito, colocando em cheque a própria noção de consciência e de subjetividade presentes na reflexão ontológica.

Diante desta abordagem que proporciona uma nova via de acesso e releitura ao conjunto da reflexão levinasiana, a presente dissertação quer voltar-se para o papel da sensibilidade, na fundamentação de uma filosofia que se propõe a versar sobre a originalidade da relação com o *outro*, partindo do *para lá da essência*. Disso resulta o papel de destaque que a obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ocupa neste estudo.

Urge observar, sobretudo em vista do destaque dado à noção de sensibilidade no contexto da referida obra, que o *Dizer* de que trata *Autrement qu'être* está intimamente ligado à temática da corporeidade, mas esta não emerge apenas nas obras da maturidade. Pelo contrário, como procuraremos demonstrar no percurso desta investigação, sensibilidade e corporeidade, ainda que sejam abordados de diferentes maneiras, são conceitos presentes ao longo do percurso filosófico pessoal do autor.

#### a) Objetivos e hipótese

Desta forma, o **objetivo geral** da presente dissertação é apresentar um estudo sobre a sensibilidade em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), obra na qual Emmanuel Lévinas procura evadir-se da linguagem ontológica utilizada em seus escritos anteriores (Cf. DL, p. 367). A **hipótese** a ser investigada é a de que no pensamento levinasiano a sensibilidade é um conceito-chave ao projeto ético-filosófico do autor.

Com este intuito, trata-se de desempenhar os **objetivos específicos**, a seguir: 1) Analisar o modo como as questões referentes à sensibilidade estão interligadas ao desenvolvimento da reflexão de Lévinas, tendo em vista sua necessidade de *evasão* do

---

<sup>3</sup> O termo “mesmo” serve para que o autor identifique *o esquema do Eu humano, cuja existência se desenrola como identificação com o diverso* (Cf. DEHH, p. 202). Neste sentido, embora muitos acontecimentos lhe sobrevenham, o eu continua sempre o *mesmo*, fazendo dos acontecimentos a sua história.

primado ontológico que caracteriza boa parte da filosofia no Ocidente; 2) Evidenciar a necessidade de superação da linguagem ontológica, presente nas obras anteriores à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, bem como, o modo como o autor articula as noções de sensibilidade e alteridade, na gênese do par *Dizer/ Dito*; 3) Explicitar, a partir da noção de sensibilidade apresentada em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, os desdobramentos ético-filosóficos em função da nova dinâmica entre sensibilidade e subjetividade, que emerge na referida obra.

Convém destacar que, de princípio, a noção de Infinito evocada no título deste estudo faz referência ao projeto ético-filosófico de Lévinas, pois todo o seu pensamento está associado a *ideia de Infinito* em nós (Cf. DEHH, p. 273). Por isso, em um primeiro momento, o Infinito surge como a marca da filosofia levinasiana e, por conseguinte, ao nos referirmos à relação entre ele e a sensibilidade almejamos indicar o posicionamento que a noção de sensibilidade ocupa no percurso filosófico do autor. Por isso, nossos objetivos giram fundamentalmente em torno de um aprofundamento sobre os *Ditos* relativos à sensibilidade e também em torno da linguagem que nos possibilita captar melhor a reflexão do filósofo acerca do tema. Não obstante, tendo em vista que no contato como sensibilidade e na proximidade como linguagem, o sujeito sensível está imbricado a *outrem* (que é da ordem do Infinito), evidenciaremos o modo como para Lévinas a relação entre sensibilidade e Infinito finda por inspirar, na carne, a subjetividade.

## **b) Metodologia**

Em vista do cumprimento dos objetivos apresentados, a presente dissertação será composta por três divisões apresentadas a seguir:

No primeiro capítulo analisaremos a importância dos *Ditos* ligados à sensibilidade no desenvolvimento do percurso filosófico anterior à obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, em vista da necessidade de Lévinas de evadir-se do primado ontológico que caracteriza parte da filosofia no Ocidente. Esta análise comporta um aspecto panorâmico<sup>4</sup>,

---

<sup>4</sup> Modalidade de leitura que consiste aqui em ir do final, isto é, das ideias contidas na principal obra da maturidade (*Autrement qu'être*), ao início do projeto filosófico de Lévinas, chegando em *De l'évasion*. Por conseguinte, no que se refere à apresentação dos resultados desta incursão, procuraremos evidenciar em texto anteriores à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, traços de uma “escritura futura” ou de “um livro por vir”, como faz Jacques Rolland, em sua introdução à *De l'évasion* (Cf. ROLLAND, Jacques. *Sair do ser por uma nova via*. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Da Evasão*. Trad. André Veríssimo. Porto (PT): Estratégias Criativas, 2001, p. 13ss.

sendo motivada e, de certo modo, direcionada pela riqueza das páginas de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*<sup>5</sup>. Assim, à luz de *Autrement qu'être*, serão analisados um conjunto de textos que nos informam – direta ou indiretamente – sobre o papel da sensibilidade ao longo do itinerário filosófico. Retornaremos, portanto, alguns aspectos ligados aos objetivos da presente dissertação, partindo dos primeiros escritos, fortemente influenciados pelo pensamento de Husserl, Heidegger e de outros interlocutores, e chegando aos anos que antecedem suas duas principais obras, a saber, *Totalité et Infini* (1961) e *Autrement qu'être*. Em especial, recorreremos a escritos presentes em *De l'évasion* (1935), *De l'existence à l'existant* (1946), *Le temps et l'autre* (1947) e *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949).

No segundo capítulo, será preciso evidenciar o contexto de superação da linguagem ontológica utilizada até *Totalité et Infini*, obra que condensa os principais aspectos do projeto filosófico levinasiano<sup>6</sup> até 1961. Em seguida, procuraremos explicitar os aspectos desta nova linguagem filosófica, pós-ontológica, que surge em defesa da alteridade na relação entre o sujeito sensível e o Infinito.<sup>7</sup> Neste contexto, se faz necessário recuperar o entendimento do autor acerca dos conceitos de sensibilidade, corporeidade e temporalidade. Nesta tarefa, subjaz, portanto, a ideia de que existe uma linha de continuidade em *Autrement qu'être* em relação ao projeto filosófico de Lévinas.

O terceiro capítulo procura explicitar os desdobramentos filosóficos da noção de sensibilidade à luz de *Autrement qu'être*. Neste momento, será possível averiguar a hipótese que a presente investigação suscita, a saber, a ideia de que o conceito de sensibilidade, é essencial para a compreensão de todo o projeto filosófico levinasiano. Por isso permanecem as incursões nas obras que antecedem o principal escrito a maturidade, que por sua vez é, desde o título desta dissertação, o texto de referência de toda a pesquisa doravante apresentada.

---

<sup>5</sup> Sobretudo em vista da inversão na relação entre subjetividade e alteridade e da criação de uma nova linguagem filosófica capaz de superar os limites linguísticos dos escritos anteriores, nos quais a ética ainda estava submetida à primazia do discurso ontológico.

<sup>6</sup> É oportuno esclarecer que ao nomearmos o “projeto filosófico” de Lévinas, nos referimos à sua reflexão autoral que propõe a ética como filosofia primeira (Cf. TI, p. 281). Trata-se de um itinerário autoral, que se inicia em *De l'évasion* e desemboca em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Não obstante, por meio da leitura pancrônica, tal projeto filosófico é, desde já, compreendido em sua máxima expressão, partindo de *Autrement qu'être*.

<sup>7</sup> Cf. BECKERT, Cristina. In: LÉVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 15. (Introdução).

O método utilizado nesta dissertação é o da pesquisa bibliográfica, a partir de uma bibliografia principal relacionada nos objetivos e nas referências bibliográficas da presente investigação, com a utilização de textos consentâneos do autor e ainda de revisores, críticos e comentadores de sua obra. Há também a necessidade de esclarecer algumas colocações do autor, a partir da identificação dos interlocutores presentes em seus textos, uma vez que, em muitos momentos, a reflexão levinasiana é uma crítica a certas posições dos filósofos do Ocidente, dentre os quais é mister destacar Husserl e Heidegger. No entanto, sempre que possível, os aspectos relativos respectivamente à Fenomenologia e à Ontologia, serão apresentados a partir dos escritos em que Lévinas aborda as obras destes seus mestres. Deste modo, procuraremos nos ater à leitura que o filósofo fez de tais correntes.

Importa ainda recordar que a assertividade de uma abordagem panorâmica aos textos de Lévinas, encontra-se já sinalizada na introdução de uma reedição de *De l'évasion*, onde Jacques Rolland explicita o conceito de ser na referida obra, recorrendo a ideias ulteriormente publicadas pelo filósofo de Kaunas em escritos da maturidade. *Dito* isso, é preciso ainda evidenciar - a respeito do método e da apresentação dos resultados de nossa investigação - que se nos permitimos um *ir e vir* no conjunto dos textos do autor, é por estarmos cientes do estilo de escrita em espiral que sua obra contém.

Ora, é sabido que uma incursão pelo pensamento de Lévinas requer uma abordagem sistemática do conjunto de suas reflexões, sem a qual há o perigo de não se captar a essência de sua proposta ou ainda o risco de interpretá-la a partir de um *lugar-comum*, ou um *céu teológico* qualquer<sup>8</sup>. Não obstante a tal demanda, a obra levinasiana não se articula como uma escrita sistemática, mas como uma abordagem diacrônica.<sup>9</sup> Neste cenário, o método, ou o estilo de escrita em espiral não nos autoriza à uma análise dialética dos escritos levinasianos, como se *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* representasse uma síntese de ideias opostas àquelas anteriormente apresentadas.<sup>10</sup> Ao contrário, a linguagem de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ao evitar a utilização do discurso ontológico, se harmoniza com a reflexão precedente sobre uma alteridade não contaminada pelo ser. Por isso, estamos

---

<sup>8</sup> Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 18-22.

<sup>9</sup> BECKERT, Cristina. *Subjetividade e diacronia no pensamento de Lévinas*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1988.

<sup>10</sup> RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, 2005, p. 317.

convictos de que, graças a este estilo escriturístico do autor, seu pensamento pode ser abordado sem a necessidade de priorizar a cronologia das obras.

Não fosse assim, seria impraticável a nossa tentativa de analisar o papel da sensibilidade no projeto filosófico levinasiano, considerando deste o primeiro instante desta investigação a importância da *viragem linguística* da maturidade. Ademais, é justamente este modo de escrita do autor franco-lituano que nos permite mergulhar em um *conjunto de textos que se implicam e desimplicam reciprocamente, numa caminhada sem fim em que tudo tem a ver com tudo, em que há repetições que de fato não repetem, porque é esse voltar atrás é ir mais adiante*.<sup>11</sup>

### c) Justificativa

As ditas filosofias da diferença e da alteridade que surgem no âmbito do pensamento francês contemporâneo se caracterizam como reflexões às voltas com os limites éticos e filosóficos do pensamento racional oriundo da modernidade. Em um tal cenário é clara a relevância da reflexão de Emmanuel Lévinas<sup>12</sup> que, como já afirmou Derrida, chama atenção à uma preocupação filosófica *indubitavelmente grave e necessária*.<sup>13</sup> E é neste contexto que *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* desponta como uma obra na qual não apenas a questão ética é abordada, mas a própria linguagem filosófica é revista, em defesa da alteridade de *outrem*.

Ora, é sabido que a reflexão de Emmanuel Lévinas se caracteriza como uma proposta crítica frente ao primado da Ontologia em grande parte da história da filosofia ocidental. O filósofo de Kaunas explicitou o modo como as várias abordagens filosóficas do Ocidente, salvaguardadas algumas exceções, são marcadas por certa opressão ontológica e transcendental. Em seu itinerário filosófico, Lévinas buscou evadir-se deste modelo de reflexão, entendida pelo autor como um tipo de filosofia da totalidade, uma herança do pensamento aristotélico que submeteu a metafísica aos domínios da Ontologia. Lévinas propõe que o ponto de partida da filosofia seja a relação ética, uma relação não totalizante

---

<sup>11</sup> Cf. BRITO, José Henrique Silveira. *De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Lévinas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Filosofia, 2002, p. 207

<sup>12</sup> Cf. MARION, Jean-Luc; NANCY, Jean-Luc (org.). *Emmanuel Lévinas: Oeuvres complètes (Tome I)*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2009, (Preface).

<sup>13</sup> DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997, p. 67.



com o Infinito, como garantia de preservar no discurso, o absoluto da transcendência (Cf. AED, p. 117).

Os primeiros passos da reflexão levinasiana envolvem a Fenomenologia husserliana, em grande parte interpretada por Lévinas à luz da ontologia de heidegger<sup>14</sup>. Interessou ao filósofo de Kaunas o modo como as correntes filosóficas destes dois mestres se mostravam contrárias a um tipo de filosofia na qual se afirma o sujeito absoluto, em detrimento da realidade existencial do mundo. Esta dimensão fenomenológica-existencial que caracteriza o início da produção de Lévinas ganhou uma nova orientação ético-metafísica com a abertura a uma *ética mais antiga que a Ontologia* (DL, p. 267), e um consequente posicionamento mais crítico tanto em relação à Fenomenologia quanto ao existencialismo heideggeriano.

Durante o desenvolvimento da reflexão de Lévinas transparecem mais fortemente os vínculos do autor com a tradição judaico-talmúdica. Lévinas conservou, no entanto, o método fenomenológico para exprimir sua filosofia da alteridade. Aos poucos, seus escritos até os anos de 1961, vão sendo marcados por um horizonte metafísico, sintetizado pela relação com o Infinito cuja epifania se manifesta à consciência como *rostro, irreduzível à toda tematização* (DL, p. 267). Anos mais tarde à publicação de *Totalité et Infini*, obra com a qual Lévinas sintetiza suas principais ideias, o autor se empenhou em abandonar a linguagem ainda ontológica utilizada até o momento em seus escritos filosóficos.

Uma nova linguagem filosófica é expressa em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, obra que caracteriza a maturidade do pensamento de Lévinas. Por meio dela, o autor retoma e radicaliza alguns dos principais pontos de sua reflexão, enunciando o *outro do ser* que, como tal, não se amarra em um conceito. Desta forma, a tarefa primeira de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* pode ser considerada aquela de *dizer o indizível*, em se

---

<sup>14</sup> Sobre as tendências de periodização da obra de Lévinas e uma sistematização destes períodos, cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de Amar*, 2005, p. 22-23. É interessante destacar que em suas duas primeiras obras sobre o pensamento levinasiano, Nilo Ribeiro insistiu na periodização dos escritos do filósofo de Kaunas, seguindo os passos de Ulpiano V. Moro. Todavia, em *A sabedoria da carne no itinerário de Emmanuel Lévinas* (Tese de Doutorado em Filosofia. Faculdade de Filosofia - Universidade Católica Portuguesa: Centro Regional de Braga, 2013), abandona a periodização uma vez que reconhece que a leitura pancrônica da obra de Lévinas parece mais importante do que a cronologia da produção do autor.

tratando de um discurso impossível segundo a ótica do *mesmo*, para desancorar a filosofia da alteridade *do terreno firme do ser*.<sup>15</sup>

Lévinas propõe, assim, a superação da anfibologia do para ser-ente, substituindo-a pelo par *Dizer-Dito*. Tal articulação lhe permite exprimir o surgimento da subjetividade por meio do *outro* no *mesmo* (Cf. AE, p. 141), conseqüentemente invertendo o elo entre alteridade e subjetividade, retificando, deste modo, o caminho seguido até *Totalité et Infini*.

Neste intento, a temática da sensibilidade já presente em escritos anteriores foi recorrentemente evocada em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Apropriando-se de tal conceito, Lévinas indica uma condição na qual a consciência se encontra à mercê de uma passividade radical, sem princípio em si mesma, e que se apresenta como sensibilidade *anterior à toda sensação, vulnerabilidade e susceptibilidade ao outro*.<sup>16</sup>

A categoria fundamental abordada em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* é o *Dizer* ético, afirmado como anterior a todo *Dito*. De acordo com Lévinas, trata-se de um *dizer* originário que *se significa antes da essência* (AE, p. 58). Enquanto linguagem originária, o *Dizer* evidencia a aproximação<sup>17</sup> do Infinito à sensibilidade do *mesmo*.

Com tal argumento Lévinas sustenta a afirmação do caráter de imediatez da afecção do *outro* no *mesmo*, e o conseqüente surgimento de uma subjetividade ética por meio da sensibilidade que se revela também substituição e maternidade (Cf. AE, p. 122). Deste modo, o filósofo propõe um passo para além da ideia de separação na relação entre o *mesmo* e o *outro*, presente em *Totalité et Infini* (Cf. TI, p. 281).

Para o autor, a filosofia enquanto *amor à verdade* somente poderia se referir ao *outro* enquanto tal, se o distinguísse de seu reflexo no *mesmo*. Foi, portanto, com o intuito de libertar o *outro* do primado da ontognosiologia, que Lévinas propôs a análise da relação entre o *mesmo* e *outrem*, partindo do Bem para além do ser de Platão e da ideia de Infinito cartesiana. Assim, fazendo oposição à redução do *outro* ao *mesmo*, e do múltiplo à totalidade, edifica uma filosofia da *não indiferença ao múltiplo* (TI, p. 340), enquanto propõe a ética como *filosofia primeira* (TI, p. 281).

---

<sup>15</sup> Cf. BECKERT, Cristina. In: LÉVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, 2011, p. 13.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>17</sup> Cf. Ibidem. Cf. SOUZA, Timm de. *Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDUPUCRS, 1996, p. 193.

No entanto, alguns anos após a publicação de *Totalité et Infini*, J. Derrida publicou o ensaio *Violência e Metafísica* em que teceu sua análise crítica ao pensamento levinasiano. Opondo-se a certo ontologismo ainda presente na reflexão do filósofo de Kaunas, a posição derridiana demonstrava que a tentativa de Lévinas em afirmar filosoficamente o *outro para além* de sua existência subjetiva incorria no risco de evasão do próprio campo do discurso filosófico (Cf. AED, p. 176ss)<sup>18</sup>.

Neste cenário, o *Argumento* levinasiano presente em *Autrement qu'être* vem como resposta às insuficiências apontadas por Derrida. Era fato que, no contexto de *Totalité et Infini*, a tentativa bem-sucedida de garantir a separação e a irredutibilidade do *outro*, não fora capaz de provocar uma saída da *Ontologia*, uma vez que até aquele momento a alteridade de *outrem* era afirmada como relativa ao *eu que a produzia* (TI, p. 10).

Disto resultou a necessidade de uma nova linguagem capaz de explicitar não apenas a irredutibilidade do *outro*, mas o modo como esse *outro afeta anarquicamente o eu*, suscitando *uma passividade absoluta, anterior à toda liberdade, e que se mostra como responsabilidade-do um-para-com-outro* (DL, 367).

Considerando, pois, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* como obra da maturidade na qual Lévinas produz uma linguagem ética pré-original e pós-ontológica, e diante da relevância de seu pensamento,<sup>19</sup> é que estabelecemos nosso desejo em fomentar a reflexão filosófica hodierna com um aprofundamento sobre o conceito levinasiano de sensibilidade na relação de proximidade com o Infinito não contaminado pelo Ser. Isto nos leva à tarefa de compreender, portanto, não apenas a questão da sensibilidade e sua relação com o Infinito ético de Lévinas, mas o modo como se dá a já referida viragem linguística em seu projeto filosófico, bem como quais impactos esta novidade traz para a filosofia ocidental.

---

<sup>18</sup> Para aprofundar a questão, Cf. BERNARDO, Fernanda. Lévinas e Derrida: um contacto no coração de um quiasma. *Revista Filosófica de Coimbra*: publicação semestral do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra / Dir. Edmundo Balsemão Pires. - v. 17, n. 33, mar/2008, p. 39-78. Cf. MELO, Nélio Vieira de. Entre eles: proximidade entre Lévinas e Derrida. In: SUSIN, Luiz Carlos et al. *Éticas em diálogo. Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 365-381.

<sup>19</sup> DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997, p. 67.



## 1 – REPENSAR O SER, PELO OUTRO DO SER.

*Ser ou não ser – a questão da transcendência não está aí.*  
(AE, p. 25).

A maturidade do projeto filosófico de Emmanuel Lévinas mira *o outro do ser* (AE, p. 26), isto é, aquele que estabelece com o eu uma relação não mediada, anterior a todo entendimento e conhecimento, que derivam da intencionalidade da consciência (Cf. DL, p. 357). Por meio de um caminho de *evasão do ser*, trilhado pelo autor desde o início de sua produção intelectual, surge uma audaciosa proposta que *consiste em passar ao outro que ser, de outro modo que ser. Não ser de outro modo, mas de outro modo que ser* (AE, p. 26). Essa novidade aparece de modo explícito na obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974, embora tenha sido erigida a partir da tarefa apresentada nos primeiros escritos, a saber, a de *abrir o próprio caminho forjando sua própria linguagem* (DE, p. 48).

De fato, como constata Jacques Rolland, em *Autrement qu'être* se cumpre a promessa perpetuada desde de *De l'évasion* (1935), de *pensar mais além do ser, [...] exigência que só encontrará sua expressão filosófica adequada forjando o contra-conceito de 'de outro modo que ser'* (DE, p. 14).

Assim, em sua grande obra da maturidade, Lévinas rearticula seu projeto filosófico partindo especialmente das ideias desenvolvidas em *Totalité et Infini* (1961), enunciando *uma diferença para lá daquela que separa o ser do nada. [...], a diferença da transcendência* (AE, p. 26). Com este intento, o filósofo finda em propor uma filosofia que escapa ao primado da Ontologia na racionalidade ocidental. Não obstante, o pensamento ontológico, assim como a Fenomenologia, está entre as grandes bases para a reflexão do autor.

Analisando o desenvolvimento da Ontologia, e especialmente seus desdobramentos entre notáveis pensadores de sua época, Lévinas se dá conta da problemática da totalidade e dos limites do pensamento voltado às questões do ser. Com efeito, fazendo referência à Heidegger, no ensaio *Ontologia é fundamental?* (1951)<sup>20</sup>, observa que *a Ontologia dita autêntica coincide com a facticidade da existência temporal. Compreender o*

---

<sup>20</sup> Aqui citado a partir de sua publicação no escrito levinasiano *Entre nós* (EN, de acordo com a lista de siglas apontada no início da presente dissertação).

*ser enquanto ser é existir* (EN, p. 22). Esta redescoberta da existência, lança o homem numa concretude de mundo onde a realidade da existência particular ganha seu sentido como um “todo” de sentido<sup>21</sup>.

Todavia, por motivos que mais adiante serão esclarecidos, Lévinas percebe essa abordagem ontológica não é capaz de sanar todas as questões, dentre as quais, aquelas relativas à alteridade e à exterioridade do *outro*. Para ele, *a relação com o outro, excede a compreensão. [...] em nossa relação com outrem, ele não nos afeta a partir de um conceito. Ele é um ente [no sentido ôntico do termo heideggeriano] e conta como tal* (EN, p. 26).

Ora, afirmar o outro enquanto ente e ainda não enquanto conceito, é afirmar-lhe em sua separação em relação ao sujeito que o pensa. E, no entanto, não é fácil cuidar para que as palavras não traíam esta separação, pois:

[...] da compreensão de outrem é inseparável sua invocação. Compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito essa existência, tê-la tomado em consideração. ‘Ter aceito’, ‘ter considerado’, não corresponde a uma compreensão, a um deixar-ser. A palavra delinea uma relação original. Trata-se de perceber a função da linguagem não como subordinada a consciência que se toma da presença de outrem ou de sua vizinhança. Ou da comunidade com ele, mas como condição desta ‘tomada de consciência’ (EN, p. 26-27).

Em suma, para Lévinas a relação ontológica não é suficiente para que o *outro* possa ser *outrem*, enquanto tal. Com efeito, sua presença é uma súplica para que o *eu* não o sacrifique *com* violência, ao apreendê-lo na generalidade do ser (Cf. EN, p. 30). De tal modo, que há no *outro* um imperativo que é igualmente proibição: o *eu* não pode matar o *outro*, pois, mesmo quando o atinge, o eu apenas o *vislumbrou no horizonte* (EN, p. 30). É na desmesura desta negação, cuja medida não é outra que senão a do Infinito, que a resistência do outro se expressa como presença, enquanto *rosto* (EN, p. 31).

Enfim, estar face a face com o *rosto*, momento em que a consciência se descobre como consciência ética<sup>22</sup> frente ao imperativo que diz “não matarás”, não é algo que possa ser descrito no jogo do desvelamento do ser (Cf. EN, p. 32). Disso resulta a necessidade que o

---

<sup>21</sup>Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 77.

<sup>22</sup> Cf. Nota de DEHH, p. 275. Lévinas define a ética nos seguintes termos: “uma relação entre termos onde um e outro não são unidos por uma síntese do entendimento nem pela relação de sujeito e objeto e onde, no entanto, um pesa ou importa ou é significativa para o outro, onde eles são ligados por uma intriga que o saber não poderia esgotar.”

autor sente em promover um discurso que contemple a relação com o *outro*, em sua absoluta alteridade. Tarefa que o coloca no cerne das questões sobre a linguagem no âmbito da filosofia contemporânea.

### 1.1 *Dizer e Dito para expressar o outro do ser*

Mas é somente na maturidade de seu projeto filosófico que Lévinas conseguirá, após explicitar a separação entre o *eu* e o *outro*, expressá-la fora da anfibia da *ser-ente*, que caracteriza a Ontologia. Em *Autrement qu'être*, introduz com profundidade e clareza a novidade do par *Dizer-Dito* (AE, p.27), como forma de garantir a legitimidade de seu discurso filosófico, sem perder de vista o caráter da exterioridade envolvido na natureza ética de sua reflexão.

Na anterioridade da resposta frente à imediatez do contato e da proximidade, o *Dizer* desponta como uma espécie de proto-linguagem *anárquica e original* (AE, p. 28), revelando-se como possibilidade de qualquer discurso. Isto indica que frente à imediatez do *Dizer*, o *Dito* é tão somente uma expressão do *Dizer*. Tal como afirma Cristina Becker, *o dito faz parte da Ontologia, ao mostrar o ser mediante o conhecimento, mas [apenas] significa [graças] ao dizer que lhe escapa* (AE, p. 15). Mas o *Dizer*, por sua vez, não é um outro modo do *Dito*, mas uma outra linguagem. Por um lado, ele *se diz nas entrelinhas do Dito* (AE, p. 15), e por outro lado, garante o caráter de alteridade do *outro* em sua relação com o *mesmo*.

Assim, o *Dizer* é anterior ao *Dito* e, no entanto, se transforma em linguagem como *contrapartida exigida pela manifestação* (AE, p. 28). É neste instante que a exterioridade absoluta, o Infinito, se traduz em discurso, *mesmo às custas de uma traição* (AE, p. 28). O autor reconhece que de outro modo não seria possível uma filosofia sobre o Infinito, isto é, sobre o *fora do ser* (AE, p. 28). Contudo, importa salientar que o *Dizer*, sucumbindo-a à tematização e subordinando-se à Ontologia, se diz e se desdiz novamente, graças à anterioridade que ele guarda em relação ao *Dito*.

Frente a este quadro é que se procura apresentar a seguir, ainda que em linhas gerais para não fugir ao escopo da presente dissertação, a trajetória de Lévinas até a referida *viragem linguística* caracterizada pelo *Dizer* e pelo *Dito*. Tal esforço antecede, portanto, o cumprimento do objetivo central desta pesquisa, a saber, o de aprofundar a temática da sensibilidade em relação com o Infinito levinasiano no contexto de *Autrement qu'être*.

### 1.2 A (re)descoberta do ser na concretude da existência

Quando, em *Autrement qu'être*, Lévinas aponta para o *conatus essendi* como gênese dos conflitos e da multiplicidade de egoísmos em luta (AE, p. 26), não há aí novidade em seu pensamento. De acordo com o autor, é na força desse *conatus* que tudo abarca que residem a facticidade da transcendência e a instabilidade da paz. O projeto filosófico levinasiano se desenvolveu em oposição a esta marca característica da hegemonia do ser, em detrimento da questão do *outro*, no âmbito da filosofia ocidental. Hegemonia que no pensamento heideggeriano ganha novos contornos por meio da *ontologia fundamental*, conforme se verá mais adiante. Com efeito, para Lévinas, repensar o primado da Ontologia é retomar o *antigo problema do ser enquanto ser* (DE, p. 76). Assim, em um de seus primeiros escritos filosóficos pessoais, *De l'évasion*, 1935, Lévinas já refletia sobre a *necessidade profunda de sair do ser por uma nova via* (DE, p. 84). Saída que, todavia, estava *discretamente premeditada* [de acordo com Jacques Derrida] *desde Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (AED, p. 119), tese doutoral de Lévinas, datada de 1930.

Isto se evidencia, ao menos em partes, no interesse de Lévinas pela Fenomenologia husserliana, quando ela aponta *para além ou para quem da 'correlação sujeito-objeto'* (AED, p. 120). De fato, nas palavras do autor *a grande contribuição da Fenomenologia husserliana está ligada à ideia de que a intencionalidade ou relação com a alteridade não se imobiliza, não se polariza como relação sujeito-objeto* (DEHH, p. 139).

Deste modo, a Fenomenologia se apresentou à Lévinas como possibilidade de romper com uma *visão parcial do ser* (DEHH, p. 139), para ir *as coisas mesmas* (DEHH, p. 140). Isto permitiria *a presença do filósofo junto das coisas, sem ilusão, sem retórica, no seu verdadeiro estatuto*. [...] [Uma vez que] *toda consciência é consciência de alguma coisa, não é descritiva sem referência ao objetivo que ela 'pretende'* (EI, p. 18-19). É também na Fenomenologia, que Lévinas antevê a necessidade de se pensar o problema ético nas relações intersubjetivas (Cf. EI, p. 20).

Não obstante, a filosofia heideggeriana pareceu à Lévinas *um exercício soberano da Fenomenologia* (EI, p. 25). O trabalho que se desenvolve a partir da *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* é fortemente influenciado pelo *Ser e tempo* de Heidegger (Cf. EI, p. 25).

A Fenomenologia husserliana permanece como método, tanto para Heidegger quanto para Lévinas, não obstante o afastamento de certos conteúdos do pensamento de Husserl em função da novidade da ontologia heideggeriana. Pois, na visão de Lévinas, *enquanto Husserl ainda propunha – ou parecia propor – um programa transcendental à*



*filosofia, Heidegger define claramente a filosofia em relação a outros modos de conhecimento como 'ontologia fundamental' (EI, p. 24).*

Logo, em relação ao deslocamento que Lévinas realiza - da abordagem husserliana à ontologia heideggeriana - convém colocar em relevo algumas observações. Em primeiro lugar, a filosofia destes seus dois mestres nasce em um Ocidente marcado por uma crise de valores e pelos horrores dos conflitos de guerra, aspectos que também influenciaram tanto o percurso existencial como o intelectual de Lévinas. Em conjunto com Husserl e Heidegger, portanto, a questão candente que move o autor, a saber, a problemática do ser, está diretamente relacionada ao contexto do Ocidente naquele período, pois *tal como Heidegger a considera, a História do Ser é a história autêntica do Ocidente.*<sup>23</sup>

Em segundo lugar, merece destaque esta atitude fenomenológica presente na ontologia de heidegger em decorrência da utilização do método husserliano, apesar da ressalva ao abandono do transcendentalismo husserliano. Como observa Thomas Gilles, entre Husserl e Heidegger, há uma linha de continuidade, de modo que, se Husserl *conseguiu levar sua procura num sentido transcendental, é evidente que essa Filosofia exige fundamentalmente uma teoria geral do Ser, isto é, uma Ontologia*<sup>24</sup>.

Disso resulta que o desenvolvimento da filosofia de Lévinas, ainda que sob a influência de outros autores, especialmente de filósofos do judaísmo, está pautado na continuidade e na descontinuidade crítica relativas ao pensamento destes seus dois mestres. De fato, nas páginas da obra heideggeriana, temas husserlianos como a finitude e os afetos, se entrelaçam em questões relativas à angústia e a outras análises existenciais, e apresentam-se à Lévinas como possibilidade de um novo caminho frente a antigos problemas da Filosofia.

### **1.2.1 O ser na analítica existencial de Heidegger**

Na obra heideggeriana *Ser e tempo* o filósofo franco-lituano depara-se com um tipo de abordagem que, ao menos num primeiro momento, surge como uma possibilidade de repensar a Filosofia a partir *das análises da existência cotidiana* (DEHH, p. 91). Por meio da Ontologia, compreender o ser – questão candente desde o início do saber filosófico na Grécia

---

<sup>23</sup> GILLES, Thomas Ranson. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. v. 1. São Paulo: EDUSP, 1975, p. 187.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 203.

– não é apenas ter acesso ao seu significado, mas ao modo como o ser, enquanto existente, significa a si próprio. Deste modo, o autor é levado a afirmar que:

[...] se a filosofia é uma compreensão do ser – e se a compreensão do ser só pode efetuar-se por meio da compreensão da existência que é a revelação do ser – e se a compreensão da existência é uma possibilidade desta mesma existência – a filosofia não se faz *in abstracto*, mas se acha possível como possibilidade concreta de uma existência. Fazer filosofia equivale, pois, a um modo fundamental de existência do *Dasein* (DEHH, p. 90).

Lévinas se viu fortemente atraído pela analítica existencial de *Ser e tempo*. Em seus primeiros textos, enquanto discorre sobre analítica heideggeriana, ressalta a perspectiva de que a existência humana possa se compreender por meio de si mesma, e não por um ato de contemplação, que depois de teorizado é posteriormente agregado à existência. Tendo em vista a importância da Ontologia para a filosofia levinasiana<sup>25</sup>, convém captar a leitura que o autor faz sobre o pensamento de seu mestre. Tarefa que se cumpre nos parágrafos a seguir, por meio do artigo intitulado *Martin Heidegger e a Ontologia*, de 1932, que se encontra publicado em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1942).

Como esclarece Lévinas, na base da proposta heideggeriana encontra-se o problema da *diferença ontológica*, que propugna a separação do par ser e ente. O ser do ente é *o objeto da Ontologia, ao passo que os entes representam o domínio de investigação das ciências ônticas* (DEHH, p. 73).

Com efeito, a abordagem heideggeriana permite passar da teoria sobre o ser para o acontecimento do ser (na temporalidade), revelando o *homem concreto, que surge no centro da filosofia* (DEHH, p. 86). Neste contexto, o conhecimento não é mais pensado como gnosiologia, mas como *tensão interna, isto é, na inquietação que o Dasein experimenta na sua própria existência* (DEHH, p. 78). A Ontologia, apresentava assim a possibilidade de uma filosofia que se volta ao humano, enquanto *ente*, como aquele capaz de doar a compreensão do ser.

---

<sup>25</sup> Importância que certamente abrange tanto o encantamento presente nos primeiros escritos, como o posicionamento crítico assumido por Lévinas pouco tempo depois. Com efeito, como argumenta Marcelo Fabri, “para Lévinas, a importância da retomada da Ontologia pela filosofia contemporânea está em que ela coloca em evidência o caráter verbal do Ser. [...] [Contudo] ele pretende libertar a Ontologia de si mesma, dando-lhe uma alteridade real.” (FABRI, Marcelo. *Distância e Proximidade: Lévinas e a Hermenêutica*. Numen: *Revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 3, n. I, p. 53-68, jan/jun. 2000, p. 57-58. Disponível em <https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen> (Acesso em 20/03/2016).

Chama-lhe a atenção, dentre outros pontos fundamentais, o modo como Heidegger conjuga a disposição afetiva (*Befindlichkeit*<sup>26</sup>) do *Dasein*, como *modo de ser neste mundo* (DEHH, p. 87). A *Befindlichkeit* não se identificava com um estado de consciência, como a alegria, o tédio, o medo, etc., mas com o *modo de compreender do Dasein* (DEHH, p. 87). Noutras palavras, a afetividade adquiria em *Ser e tempo* um *caráter ontológico e um ‘poder de revelação ontológica num sentido mais fundamental que o conhecimento’, sendo uma manifestação elementar de nosso ser-no-mundo.*<sup>27</sup> De fato, é graças à esta disposição afetiva (*Befindlichkeit*), que o *Dasein* se descobre exposto e entregue ao mundo. Lançado em meio às possibilidades de seu existir, o *Dasein* é afetado pela realidade, e não colocado diante dela (Cf. DEHH, p. 87).

Neste contexto, a *Geworfenheit*, que Lévinas traduz como *derrelição* (DEHH, p. 87), refere-se ao “ser jogado” que caracteriza o *Dasein*. Ela dá à existência um caráter de ‘fato’, num sentido muito forte e dramático do termo: *é um fato que se compreende como tal pela sua facticidade* (DEHH, p. 87). Para Heidegger, a existência humana se define por meio dessa facticidade, ou *Fakitzitat* (DEHH, p. 88). Por isso, o filósofo alemão fala em termos de uma possibilidade existencial que é a projeção do próprio *Dasein* por meio da sua existência, um impulso em direção àquilo que ainda não é (Cf. DEHH, p. 88).

Outro elemento-chave que Lévinas aborda neste escrito dedicado ao pensamento de Heidegger é o termo projeto, ou *Entwurf* (DEHH, p. 88). Como nos esclarece Pelizzoli, significa que o *Dasein*, possui em si mesmo uma estrutura existencial (o projeto), no sentido em que *está lançado para frente e livre de para o seu poder serem suas possibilidades de ser.* [...] [Mas] *o acentuado é o caráter do possível, que não pode neutralizar a facticidade e todas as implicações do mundo.*<sup>28</sup>

Avançando um pouco mais em sua análise de *Ser e tempo*, Lévinas destaca a descoberta que o *Dasein* faz dos utensílios no mundo (Cf. DEHH, p. 88). É a possibilidade inicial do *Dasein de ser com vista a si mesmo que condiciona o manuseio dos utensílios*

---

<sup>26</sup> De acordo com a nota de tradução de Pergentino Pivatto em *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, “*Befindlichkeit* é um conceito nucleado em torno do *Dasein* que significa sentimento de situação, com dupla conotação: dimensão espacial e, sobretudo, disposição afetiva relativa a modalidades do sentir-se.” Trata-se de uma estrutura existencial que permite ao ser reconhecer-se como *Dasein* (Cf. EN, p. 144).

<sup>27</sup> PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 146.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 149-150.

(DEHH, p. 88). Mas, neles, o *Dasein* dispersa-se em possibilidades secundárias, de modo que a possibilidade fundamental – que tudo torna possível – passa a ser compreendida implicitamente. Esse fenômeno da queda (*Verfallen*), que deve ser despido de qualquer sentido moral ou teológico (Cf. DEHH, p. 89), é uma das características da existência, junto da derrelição e do projeto.

Há que se chamar a atenção ao fato de que, por um lado, é porque a compreensão autêntica do *Dasein* se revela *condicionada pelo tempo autêntico e finito* (DEHH, p. 89), que a queda na *vida cotidiana* se dá a conhecer como um acontecimento temporal<sup>29</sup>. Por outro lado, essa compreensão autêntica de si mesmo aponta para um modo de existência autêntico, que em Heidegger equivale ao fenômeno original da consciência moral (*Gewissen*).

É na perspectiva da *Gewissen* que Lévinas prevê a possibilidade de uma filosofia autêntica: com efeito, a analítica existencial, movida pelo fenômeno da consciência moral, se configuraria como esboço *da possibilidade da autêntica existência, que consiste antes do mais, em voltar a subir até ao ponto de onde se caiu e, em primeiro lugar, esclarecer ontologicamente a própria situação em que o Dasein mergulhou* (DEHH, p. 91).

Mas existe ainda um ponto fundamental na explicitação do *Dasein* em Heidegger e que é referenciado por Lévinas. Trata-se da pergunta que se impõe em vista da originalidade e da constância de um todo estrutural que caracteriza o *Dasein*: do ponto de vista ontológico-existencial, como se denota a unidade que exprime a totalidade de sua estrutura?<sup>30</sup> Pois, como observa o filósofo, *os conceitos que Heidegger elaborou para apreender o Dasein não exprimem simplesmente sua essência* (DEHH, p. 92), mas o próprio *Dasein* consiste em existir de tal modo que a sua quiddidade é sua maneira de ser e sua essência coincide com sua existência. Disso resulta que, como esta unidade não é um ser concreto, mas uma *maneira de ser concreta* que não se perde na queda (*Verfallen*), ela precisa ser a própria facticidade compreendida por meio dessa mesma facticidade (Cf. DEHH, p. 92). Uma vez que toda

---

<sup>29</sup> Sobre esse aspecto, há uma relação entre a queda na vida cotidiana e o surgimento do “tempo dos relógios, do tempo infinito das ciências e, mais tarde da própria intemporalidade” (DEHH, p. 89). Pois a queda apresenta-se concomitantemente como um acontecimento temporal e como acontecimento do tempo autêntico, devido ao modo como a compreensão autêntica do *Dasein* se revela “condicionada pelo tempo autêntico e finito” (DEHH, p. 89). Logo, convém ressaltar que, considerado o “salto para o eterno, que a consciência ocidental crê cumprir com o ponto de vista supratemporal das ciências, [...] a título de elemento integrante da existência, ele é completamente dominado por esse drama. É importante sublinhar essa redução ao tempo de tudo aquilo que seríamos tentados a denominar supratemporal, a redução à existência de tudo aquilo a que desejaríamos chamar relação” (DEHH, p. 90). De fato, na existência e no tempo, reside o ontologismo fundamental de Heidegger.

<sup>30</sup> Cf. PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*, 2002, p. 150.

compreensão se produz por uma disposição afetiva, *a compreensão que apreende o Dasein como facto por excelência e que, simultaneamente, cumpre essa facticidade [...] é a angústia* (DEHH, p. 92).

A justificativa apontada para a questão é esta: embora a angústia (*Angst*) apresente a mesma estrutura de outras disposições afetivas, tais como a alegria, o medo, ou a tristeza, seu objeto não se encontra no interior do mundo, mas permanece totalmente indeterminado. Com efeito, *a angústia é uma maneira de ser em que a não-importância, a insignificância, o nada de todos os objetos intramundanos se tornam acessíveis ao Dasein* (DEHH, p. 93). Por conseguinte, ela faz *desaparecer as coisas intramundanas*, levando o *Dasein para a compreensão de si, a partir de si mesmo, o reconduz a si mesmo* (DEHH, p. 94). Nesta perspectiva, a angústia compreende a possibilidade fundamental de ser-no-mundo.

Assim, enquanto unidade concreta que engloba o projeto, a derrelição e a consciência moral, a angústia revela-se como estrutura de cuidado (Cf. DEHH, p. 95), com o qual o *Dasein* se manifesta como fenômeno de *ser-além-de-si, ter sido no mundo e ser junto das coisas* (DEHH, p. 95). Enfim, diante dessas apreensões, conclui-se que a filosofia de Heidegger deixa de lado *o estranho, o objeto, que a introspecção dos psicólogos revela, voltando-se à existência efetiva que se compreende pela facticidade* (DEHH, p. 96). Disso resulta o vigor da própria Ontologia, como *hermenêutica da facticidade* (DEHH, p. 88), tal como Heidegger a definiu.

Esta perspectiva pareceu indicar à Lévinas a possibilidade de uma nova filosofia, voltada à facticidade do ser. Quando, posteriormente, o autor sente *uma necessidade profunda de abandonar o 'clima' da Ontologia, tem a consciência de que esse desafio não mais poderá ser direcionado à uma filosofia pré-heideggeriana* (DE, p. 18). Não obstante, abandonar o pensamento heideggeriano, equivale à *busca de uma nova via para a sair do ser*. (DE, p. 18. Grifo nosso).

Convém, contudo, esclarecer de onde surge tal necessidade de se abandonar o *clima* da filosofia heideggeriana.

### 1.3 O caminho da evasão

Do ponto de vista histórico, logo após consagrar seus primeiros escritos à filosofia de seus mestres e antes da experiência como prisioneiro judeu durante a II Guerra Mundial, Lévinas passou a se interessar pelas temáticas proferidas nos seminários de L. Brunschvicg e de Jean Wahl, em Sorbonne. Neste cenário, se sentiu interpelado por uma nova *concepção de*

*religião ou de um humanismo judaico esquecido* (DL, p. 70). Somada à influência do existencialismo emergente na França e com o contato com o pensamento de filósofo judeu F. Rosenzweig, iniciam-se os primeiros passos *na direção de uma filosofia como 'religião' ou ética, sem que isso corresponda à uma 'filosofia religiosa', ou uma 'filosofia da religião'*.<sup>31</sup>

Neste contexto, a constatação de uma *filosofia do hitlerismo* exerceu um profundo impacto sobre a trajetória do pensamento de Lévinas. O posicionamento heideggeriano frente ao regime nazista levou o filósofo franco-lituano a questionar o papel das ideias de Heidegger frente aos horrores do hitlerismo. No *post-scriptum* de 1990, que fora acrescentado ao artigo *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934), publicado originalmente pela Revista *Esprit*, o filósofo afirma:

O artigo baseia-se na crença de que a fonte de barbárie sangrenta do nacional-socialismo não está subordinada por qualquer anormalidade do raciocínio humano, ou em qualquer mal-entendido ideológico acidental. Há neste artigo, a convicção de uma possibilidade essencial do Mal Elemental, diante da qual a boa lógica da filosofia ocidental não apresenta saída. Trata-se de uma possibilidade inscrita na própria Ontologia, de um ser interessado em ser, ou do *ser dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht* segundo a expressão de Heidegger. Possibilidade de que ainda ameaça o sujeito disposto a reunir e dominar, do idealismo transcendental, e que, acima de tudo, quer e se crê livre (QFH, p. 25, tradução nossa).

No campo da filosofia, Lévinas passa a problematizar algumas implicações do pensamento heideggeriano. Em conferência proferida aos alunos do colégio de Jean Wahl (posteriormente incorporado aos textos da primeira edição de *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*), argumenta que a existência, *privada de qualquer relação com seu fundamento, de qualquer substituto idealista da ideia de criação, também já não existe como uma matéria ou coisa, não se assenta tranquilamente em seu presente. Ela é poder* (DEHH, p. 127).

Com efeito, Lévinas se questiona sobre as insuficiências do pensamento ontológico de Heidegger, em voltar-se para o absoluto que precede a existência. De acordo com o autor, na visão da ontologia heideggeriana, a existência é sempre movimento para o futuro, sem menção ao passado que a antecede. Portanto, *é negação do absoluto, o não-ser, o*

---

<sup>31</sup> RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, 2005, p. 34.

nada. (DEHH, p. 127). Disso resulta que o *poder do ser finito é o poder de morrer* (DEHH, p. 127)<sup>32</sup>.

Deste modo o Infinito, o *Bem para além do ser* – segundo a ótica da filosofia platônica – dá lugar na *ontologia fundamental* para o *Neutro que é o Ser* (DEHH, p. 207). Enfim, Lévinas constata que:

[...] quando Heidegger assinala o esquecimento do Ser encoberto pelas diversas realidades que esclarece, esquecimento de que a filosofia de Sócrates se daria como culpada, quando deplora a orientação da inteligência para a técnica, mantém um regime de poder mais desumano que o maquinismo e que talvez não tenha a mesma origem dele. [...] Trata-se de um existir pagão. O ser ordena-o construtor e cultivador, no seio de uma paisagem familiar, numa terra materna. Anônimo, Neutro, ordena-o eticamente indiferente e com uma liberdade heroica, estranho a qualquer culpabilidade relativamente a Outrem (DEHH, p. 207).

É mister esclarecer algo a respeito desse existir pagão que o autor menciona. Para Lévinas, *o paganismo não é a negação do espírito, nem a ignorância de um Deus único [...], uma incapacidade radical de sair do mundo. Ele não consiste em negar espíritos e deuses, mas em situá-los no mundo*<sup>33</sup>. Com efeito, o filósofo parece convencido de que as principais teses do pensamento heideggeriano, a saber, a primazia do ser em relação ao ente, e da Ontologia em relação à metafísica, acabam por afirmar *uma tradição onde o mesmo domina o outro, onde a liberdade – mesmo que idêntica à razão – precede à justiça* (DEHH, p. 208).

Por conseguinte, na contramão do pensamento heideggeriano e de outras correntes filosóficas de seu tempo, Lévinas resgata a *tradição do outro* (DEHH, p. 209) e por meio dela, propõe a *ideia de Infinito*, como alternativa para se pensar uma filosofia para além da totalidade e do poderio do ser.

Neste contexto, de início, a ideia de evasão indicava, sobretudo, a disposição de Lévinas em repensar o ser heideggeriano. Necessidade que já aparecia destacada desde o artigo *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, publicado em 1934, um ano após

---

<sup>32</sup> Neste ensaio, publicado originalmente na *Revue de Métaphysique et de Morale*, Lévinas explicita a problemática sobre a questão da morte na ontologia de Heidegger. Como a morte enquanto possibilidade de aniquilamento, é constitutiva do *Dasein*, a consciência da própria finitude não carece da compreensão acerca do Infinito. Noutras palavras, a finitude já é percebida graças à morte e não como ideia da imperfeição diante da infinitude.

<sup>33</sup> LÉVINAS, Emmanuel. L'actualité de Maïmonide. In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Dir.) et al. *Lévinas*. Paris: L'herne, 2006b, p. 144.

a vitória eleitoral do nazismo.<sup>34</sup> Mas é, contudo, *De l'évasion*, texto publicado inicialmente em 1936, que melhor explicita um duplo movimento indicado pelo conceito, nesse início da produção filosófica de Lévinas. Em primeiro lugar, trata-se da já referida necessidade do autor de escapar da *ontologia fundamental* de Heidegger às voltas com a questão do hitlerismo. Em segundo lugar, está a necessidade intrínseca ao ser de evadir-se de sua solidão existencial (Cf. EI, p. 41-47). Necessidade que, nas palavras de J. Rolland, *não vai muito além de uma necessidade de saída* [a qualquer parte] (DE, p. 41), embora seja precisamente esta *a tarefa de toda obra por vir* (DE, p. 43).

Convém, pois, adentrar, ainda que brevemente para não fugir ao escopo da presente dissertação, aos conteúdos de *De l'évasion* já que o escrito figura como obra inaugural do projeto filosófico levinasiano, indicando uma primeira tentativa de ir além do pensamento de seus mestres. Além disso, em *De l'évasion* encontra-se uma abordagem sobre a corporeidade como reveladora do drama do existente<sup>35</sup>, tema fundamental para se compreender a posteriori o papel da sensibilidade no âmbito do projeto filosófico de Lévinas.

Não obstante, voltar-se aos conteúdos de *De l'évasion*, nos conduz novamente ao cerne da filosofia heideggeriana, da qual Lévinas procura escapar. Logo, é preciso considerar o fato de que, na medida em que o *Dasein* se compreende somente a partir do seu existir, e este existir é o seu próprio fundamento, *enquanto projeto [Entwurf], ele é em si mesmo essencialmente um nada*.<sup>36</sup> O nada diz respeito à amplidão daquilo que garante ao ente, (a possibilidade de) ser. Não se trata, portanto, de uma privação, mas da possibilidade **finita** da existência.<sup>37</sup>

Ora, no pensamento de Heidegger a angústia desvela o nada, nos reportando ao ente enquanto tal, isto é, ao próprio ser do ente. Mas o autor de *De l'évasion* procura abstrair-

---

<sup>34</sup> RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, 2005, p. 35. Convém destacar que, a partir deste período, a filosofia de Lévinas está marcada por “uma necessidade profunda de abandonar o *clima* desta filosofia [de Martin Heidegger] e pela convicção de que dela não se poderá sair para uma filosofia que se qualificaria como pré-heideggeriana” (DE, p. 19).

<sup>35</sup> FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 25-26.

<sup>36</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo II*. Trad. Márcia Sá Cavalcanti Schuback. 13.ed. São Paulo: Vozes, 2005, p. 69. (§ 58).

<sup>37</sup> FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia*, 1997, p. 30.



se do ente para perguntar sobre o ser, retomando uma questão evocada por Heidegger na conferência de 1929:<sup>38</sup> *o que se passa com o nada?* (DE, p. 30).

Com efeito o filósofo de Kaunas volta-se para a *experiência do ser puro*, isto é, para o retrocesso do ente, a fim de que apareça *o nada ou o não-ente, quer dizer, o ser distinto do ente* (DE, p. 29). Neste aspecto, o nada, apartado de qualquer presentificação ôntica, é o ser enquanto tal, isto é, a energia do ser e sua verbalidade, seu *esse* (DE, p. 30). Tal visão leva Lévinas a reconhecer a manifestação do ser como o *há*, afinal, *o ser é: nada há a acrescentar a esta afirmação tanto quanto não se encare num mesmo ser senão a sua existência* (DE, p. 60).

#### 1.4 O *há* e a Fenomenologia do *eu* cativo a si

A problemática relativa ao *há* subjaz em boa parte do projeto filosófico levinasiano, sendo aprofundada pelo autor apenas em obras posteriores a *De l'évasion*, especialmente em *De l'existence à l'existant* (1947)<sup>39</sup>. Por ora, importa salientar diante do *há* (Cf. DE, p. 61), que para Lévinas o conceito de evasão indica uma aspiração ou categoria de saída. Sobre isso, afirma Fabri que:

[...] para Lévinas ser é sinônimo de aprisionamento, de um encadeamento a si. A pureza do fato de ser anuncia-se [na visão do autor] como evasão [e não mais como projeto], que não é nem fuga para a morte, nem tampouco uma saída no tempo. A evasão permite, antes, renovar o problema tradicional do ser enquanto ser. ‘O fato de ser é desde então perfeito. Ele já

---

<sup>38</sup> HEIDEGGER, Martin. A preleção (1929): que é Metafísica? In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 35-44 (Os Pensadores).

<sup>39</sup> O termo utilizado por Lévinas é *il y a*. Optamos por utilizar o *há*, seguindo a escrita de Jacques Rolland, pois este é o modo como a primeira noção acerca do conceito aparece esboçada em *De l'évasion* (Cf. DE, p. 61). O termo foi aprofundado inicialmente nas duas obras gestadas no cativeiro, *Da existência ao existente* e *Le Temps et l'autre*. Nesta última encontramos: “Imaginemos o retorno ao nada de todas as coisas, seres e pessoas. Encontraríamos o puro nada? Resta após esta destruição de todas as coisas, não alguma coisa, mas o fato de que *il y a*. Ausência de todas as coisas, retornando como presença: uma plenitude de vazio ou um murmúrio de silêncio, onde há – após a destruição das coisas e seres – o ‘campo de forças’ do existir, impessoal. Algo que não é um sujeito e nem um substantivo. O fato de existir que se impõe ao nada. É o anônimo, não há ninguém que tome esta existência sobre si” (TA, p. 25-26, tradução nossa). O *há* é, pois, uma experiência terrificante, traduzida por Lévinas por meio de diversas figuras: “a noite é a própria experiência do *há*” (DEE, p. 68), no qual não existe “nem alegria, nem abundância: é um ruído que volta depois de toda a negação do ruído. Nem nada, nem ser” (EI, p. 34). Enfim, com o *há* Lévinas contrapõe-se à generosidade que o termo heideggeriano *es gibt* indicava existir no ser (Cf. DL, p. 363). De acordo com Sybil Douek, não seria fora de propósito pensar que o terrificante e sufocante vocabulário utilizado para se referir à experiência do *há*, seja resultado do contexto do cativeiro, no qual foram pensados (Cf. DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: um elegante desacordo*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 137).

está inscrito no absoluto. Que ele tenha tido um nascimento e que ele tenha uma morte, isso não afeta de modo algum o caráter absoluto de uma afirmação que só se refere a ela mesma'.<sup>40</sup>

Diante do exposto, é possível evidenciar melhor os motivos que levam Lévinas a recolocar-se a questão do ser, que parecia suficientemente esclarecida em Heidegger. Em primeiro lugar, Lévinas percebe que a existência, do ponto de vista da *ontologia fundamental*, é um absoluto que se afirma sem se referir a nada mais. [A existência] é a identidade (DE, p. 64). Deste modo, a identidade do ser não é uma propriedade, mas uma expressão da suficiência da facticidade do ser. O ser “é” e esta é a identidade do ser. Nisto consiste, portanto, a brutalidade da afirmação do ser, sua absoluta suficiência (Cf. DE, 68-69).

Esta problemática somente se tornará mais clara com o desenvolvimento da questão do *há*, em obras futuras. Todavia, convém seguir aqui a metodologia utilizada por J. Rolland ao introduzir uma das publicações do texto *De l'évasion*, a saber, aquela de recorrer à outras obras de Lévinas para melhor compreender o texto em questão. Rolland afirma na introdução à *De l'évasion* a brutalidade do ser – que também consiste em sua perfeição/totalidade – como correspondente à brutalidade de seu *há* (Cf. DE, p. 18-19). Trata-se de um anacronismo, já que o tema é aprofundado pela primeira vez em *De l'existence à l'existant*. Ali, Lévinas reflete sobre algumas *modalidades do ser, tomadas no seu sentido verbal: a fadiga, a preguiça, o esforço. Mostrava, nestes fenômenos, um terror perante o ser, um recuo impotente, uma evasão e, por consequência, também aí, a sombra do 'há'* (EI, p. 36).

Essa visão sobre um *recuo impotente* sugere um aprisionamento frente ao horror do anonimato do *há*, que se encontra esboçada em outros artigos de Lévinas.<sup>41</sup> Neles, ao refletir sobre a *filosofia do hitlerismo*, aponta para uma problemática relativa ao corpo, que nega ao homem o poder de fugir de si mesmo (Cf. QFH, p. 21). A este respeito, observa Jacques Rolland, em sua introdução à edição francesa de *De l'évasion*, que em *Quelques*

---

<sup>40</sup> FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia*, 1997, p. 30.

<sup>41</sup> Dentre os quais podemos destacar, *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande* (1933) e *L'actualité de Maïmonide* (1935), publicado na Paix et droit: Revue de l'Alliance israélite universelle (Cf. PAIVA, Márcio Antônio. DIAS, Luiz Fernando Pires. A metafísica da alteridade em Emmanuel Lévinas. *Sapere Aude*. Belo Horizonte: Depto. de Filosofia da PUCMINAS. v. 6, n. 12, Jul./Dez. 2015, p. 465-483).

*réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, o corpo é tematizado como lugar de um acorrentamento *sui generis*.<sup>42</sup>

Isso acarreta, acima de tudo, uma vontade de *excedência* (DE, p. 63), *uma necessidade de sair de si mesmo, quer dizer de romper o encadeamento mais radical, o mais irremissível, o fato de que o eu é si mesmo* (DE, p. 64). Não obstante, a evasão se equipara à uma necessidade que se torna imperativa quando se converte em sofrimento (Cf. DE, p. 68-69). Lévinas esclarece que o modo de manifestação deste sofrimento é o desassossego (Cf. DE, p. 69), cujo dinamismo leva à insatisfação, não como falta a cumular, nem como denúncia da finitude do ser. A insatisfação, por sua vez, é o que atesta a presença do nosso ser (Cf. DE, p. 71), por meio de seu fenômeno primordial que é buscar saciar-se no mundo por meio do prazer (Cf. DE, p. 71-72). Este último proporciona uma primeira saída do ser, mas esta é apenas momentânea, já *que o prazer ao se conformar às exigências da necessidade, [...] é impotente para equalizar a medida. E no momento da decepção, que devia ser o seu triunfo, o sentido de seu fracasso vem sublinhado pela vergonha* (DE, p. 73).

Prosseguindo em *De l'évasion* por meio de uma *fenomenologia do corpo*<sup>43</sup>, Lévinas afirma que a vergonha é reveladora da nudez (Cf. DE, p. 74). Nudez corporal, mas não apenas esta: com efeito, a vergonha expressa aquilo que deveria estar escondido e que foi mostrado de modo indevido. De acordo com o filósofo, o que está cravado na vergonha é *a impossibilidade radical de fugir para nos escondermos de nós mesmos, a presença irreversível do eu em si mesmo* (DE, p. 75). E é neste contexto, que a *náusea* aparece como categoria fundamental da existência, como sinônimo da impossibilidade da evasão.

Neste cenário, importa considerar dois pontos: em primeiro lugar a relevância com a qual a problemática da corporeidade se encontra inserida no contexto dos primeiros escritos filosóficos pessoais. Com efeito, o projeto filosófico levinasiano, desde o seu início – e não apenas nas obras nas quais o filósofo trabalha a questão da proximidade e do contato, que serão abordadas nos próximos capítulos da presente dissertação – está vinculado à noção de corporeidade. Este fato sugere a importância da temática no âmbito da reflexão de Lévinas sobre a alteridade.

---

<sup>42</sup> ROLLAND, Jacques. *Sortir de l'être par une nouvelle voie*. In: LÉVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*. Paris: Fata Morgana, 1982, p. 48.

<sup>43</sup> Cf. WOLFF, Ernst. *De l'éthique à la justice: Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*. Dordrecht: Springer, 2007, p. 66.

Em segundo lugar está o fato de que esta fenomenologia do corpo, ou a hermenêutica da facticidade em *De l'évasion*, se relaciona diretamente à violência que caracteriza o anonimato do ser. Assim, a ideia de evasão está vinculada à uma tentativa de livramento de um aprisionamento produzido pelo corpo, em virtude do peso provocado por esse anonimato. Diante do exposto, é mister observar que o problema do ser neste caso, não reside em uma falta, mas em sua plenitude (Cf. DE, p. 80).

No entanto, há que se ter clareza de que essa hermenêutica da facticidade corporal<sup>44</sup>, traduz *o horror duma certa definição do nosso ser e não de ser como tal* (DE, p. 62). Ao término de sua primeira reflexão filosófica, Lévinas reconduz a questão do ser, ao escopo de uma problemática da qual toda a Filosofia do Ocidente até aquele instante, *não obstante as aspirações do idealismo* (DE, p. 85), nunca conseguiu superar.

Enfim, na continuidade das inquietações do filósofo, chega-se ao tempo do cativo de Lévinas como prisioneiro militar dos alemães, período em que são gestadas as principais ideias publicadas em *De l'existence à l'existant* e *Le Temps et l'autre*, entre os anos de 1946 e 1947.

#### 1.4.1 O surgimento da Hipóstase

Em *De l'existence à l'existant*, Lévinas aborda a ideia do ser em geral e de sua impessoalidade, retomando o fenômeno do *há*, apenas esboçado em *De l'évasion*. Com efeito, se para Heidegger haveria generosidade e doação no ato de ser, para o filósofo de Kaunas o que sobressai é a impessoalidade e a frieza, representados pela *escuridão* de um existir anônimo (Cf. DEE, p. 68).

Frente ao anonimato do *há* surge, por efeito da hipóstase, um sujeito: o existente (Cf. DEE, p. 17). A hipóstase representa, neste caso, a possibilidade da separação do existente em relação à existência (Cf. DEE, p. 27), pela contração de um existir pessoal. Noutras palavras, ela é o evento de ruptura na vigilância anônima do *há*, que instaura em meio à impessoalidade do ser, a consciência (Cf. TA, p. 50).

---

<sup>44</sup> Cf. Wolff. Ernst. *De l'éthique à la justice*, 2007, p. 66.

Conforme esclarece Lévinas, o evento da hipóstase se equipara ao presente, *que parte de si mesmo, [...] é ruptura, que opera no infinito impessoal do existir* (TA<sup>45</sup>, p. 41). Mas isso não significa que a hipóstase seja capaz de instaurar o tempo no ser, pois, *se o presente durasse, haveria de ter recebido sua existência, sendo precedido por algo* (TA, p. 42). A hipóstase/presente é o evento que descreve um fenômeno ou acontecimento que se impõe, a saber, o surgimento do próprio eu (Cf. TA, p. 54). Ela representa, assim, a liberdade, o poder e a responsabilidade do existente de se sobrepor – dentro de um *instante* presente – ao anonimato da existência<sup>46</sup>.

Contudo, o sujeito não se encontra livre de um aprisionamento a si, uma *tragicidade inata do eu* (DEE, p. 143). Ao aprofundá-la por meio de uma fenomenologia da dor e do sofrimento, Lévinas se posiciona também em relação à temporalidade. O tempo está efetivamente dado no mundo (Cf. DEE, p. 122). Embora seja monótono, pois seus instantes são equivalentes, o tempo no mundo é tempo de compensação, onde cada instante precede o instante seguinte, no qual todo o esforço do presente descarrega seu peso (Cf. DEE, p. 122). Dito de outro modo, *a alternância de esforços e distrações onde gozamos o fruto destes esforços é que constituem o tempo mesmo do mundo* (DEE, p. 122). Por isso, o tempo, *enxuga todas as lágrimas* (DEE, p. 122).

No entanto, este tempo econômico, tempo da compensação, não é suficiente para abarcar a dor e a angústia do sujeito. Na hipóstase o sujeito encontra-se mergulhado no presente, isto é, num instante em que não há somente o ser em geral, mas há um ser, um existente (DEE, p. 125). Mas ali, não há consolo e sim apenas a esperança de escapar da dor. Por sua vez, tal esperança não se converte em verdadeira salvação, já que não é capaz de desencadear um futuro, no qual a dor e o sofrimento seriam abarcados.

De fato, assim como a felicidade e o gozo de um instante vindouro, não justificam os sofrimentos da humanidade, tão pouco somente a esperança de um porvir, é capaz de reparar a dor do existente. No contexto ontológico da *tragicidade do existente*, o que resta é a solidão, onde não há temporalidade para o sujeito. Não se trata aqui de uma solidão sentida

---

<sup>45</sup> Convém esclarecer que todas as citações referentes à *Le Temps et l'autre*, serão traduções nossas, a partir de sua versão bilíngue (Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Le Temps et le autre* - Čas a jiné. [Fata Morgana, 1979] Praga: Dauphin. 1997).

<sup>46</sup> Para aprofundar a questão do tempo na obra levinasiana, cf. BALSEMÃO, E. A realidade do tempo segundo Lévinas, In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 47, 1991, p. 117-177; cf; HUNTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas*. Trad. Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 97-208.

como *privação de um outro* (TA, p. 58), mas como encadeamento a si, na materialização que ocorre no instante/presente, da hipóstase.

### 1.3.1 Corporeidade e consciência

Assim, por meio da significação da hipóstase e da descrição e análise de fenômenos tais como o cansaço, a vigília e a insônia, o autor passa do paradoxo de uma *existência sem existente* (TA, p. 38),<sup>47</sup> que se revela no anonimato do *há*, para esse drama do existente, em sua condição de encarcerado e *responsável por si* (DEE, p. 150).

É mister destacar em tal cenário a importância desses fenômenos ligados ao corpo nas análises presentes em *De l'existence à l'existant*, à guisa do que ocorria em *De l'évasion*. Tais fenômenos devem ser compreendidos em sentido ontológico e não meramente psicológicos ou circunstanciais. Afinal, é por meio de sua densidade/corporeidade que o existente, pela hipóstase, se contrapõe à impessoalidade da existência.<sup>48</sup>

Contudo, convém fazer uma ressalva sobre a diferença de abordagem em relação ao existente frente à existência, no contexto de *De l'existence à l'existant*, em comparação àquela de *De l'évasion*. Na situação 'imaginária' do *há*, ou na experimentação da náusea (DE, p. 43), o existente aparecia inteiramente submetido à existência, revelando-se mais como um objeto, ao passo que, pela hipóstase, o existir transforma-se em atributo de um sujeito. J. Rolland antevê nesta mudança uma *metamorfose* da ideia de evasão, que a partir de *De l'existence à l'existant* passa a ser pensada pela via da subjetividade (Cf. DE, p. 43). Neste contexto, a hipóstase se apresenta como possibilidade de libertar-se da *presença opressora do nada que se convertia em insônia* (DE, p. 44).

Deste modo, na análise do fenômeno do sono, Lévinas identifica que o posicionamento do corpo revela um instante no qual vislumbra-se o encarceramento positivo do sujeito a si, responsável por si (Cf. DEE, p. 128/150), na contramão da opressão do dinamismo da existência no existente.

---

<sup>47</sup> Cf. TA, p. 38-42. Lévinas, ao se referir ao paradoxo de uma existência sem existente, esclarece que em *O tempo e outro*, Heidegger promove uma distinção entre *Sein* e *Seiendes* (respectivamente ser e ente, que correspondem nos textos levinasianos aos termos existir e existente), mas não afirma uma separação. Portanto, não há que se pensar em uma existência sem existente em termos absolutos. Somente no exercício de imaginar a volta ao nada das coisas, das pessoas e dos seres, é que o fato de existir se impõe, sem que alguém assumira esta existência sobre si.

<sup>48</sup> Cf. RIBEIRO JUNIOR, *Sabedoria de amar*, 2005, p. 43. Retornaremos ao tema mais adiante.

No entanto, o sono representa apenas uma *evasão em si* (DE, p. 44). O sujeito não escapa do *há*, já que não pode ser *senão si mesmo*. De fato, como bem observa Sybil Douek, por meio da hipóstase o domínio da existência pelo existir não se constitui ainda em uma verdadeira evasão. Mas o descolamento do neutro do ser, ou a des-neutralização do *há*, marcam ontologicamente *o nascimento de um sujeito colado, preso a si próprio: 'Ser eu comporta um acorrentamento a si mesmo, uma impossibilidade de desfazer-se desse si mesmo', um ser de absoluta solidão.*<sup>49</sup>

Compreender esta ideia é de suma importância, tendo em vista o papel da questão da corporeidade no desenvolver da presente investigação sobre a sensibilidade em Lévinas. Pois, neste contexto, a hipóstase se dá como *evento-corpo* (TA, p. 61), no qual não está em jogo a posse do espírito sobre um corpo. Trata-se, do acontecimento de um evento concreto, no qual o objeto e o sujeito do eu – *moi e soi* – estão em relação. E isto, afirma Lévinas, *é toda a materialidade do homem* (TA, p. 62).

A este respeito, Lévinas surpreende ao afirmar naquele momento que *a matéria é o mal da hipóstase* (TA, p. 68). O autor mirava então ao fato de que da matéria derivam as preocupações do existente, responsável por si mesmo. Logo, neste contexto a salvação viria em conjunto com a satisfação das necessidades (Cf. TA, p. 80). Por isso, o sujeito busca no mundo, nos alimentos, a própria salvação, frente ao drama de sua existência solitária. Ao gozar das coisas e dos alimentos do mundo, o sujeito não volta a si, mas permanece em relação com tudo o que lhe é necessário à própria existência. O cotidiano lhe aparece como primeira possibilidade de ser fora de si.

Entretanto, essa tentativa de evasão também é inconsistente. A exterioridade das coisas, e dos alimentos é revestida de imanência, uma vez que elas são captadas pela inteligibilidade mesma ou, dito de outro modo, pela *luz da razão* (TA, p. 84). Por isso, tudo parece *saídos de nós mesmos*. [...] *encontro a mim mesmo no conhecimento racional e no gozo e isso não é suficiente para a libertação do eu cativo a si* (TA, p. 84. Grifo nosso).

Convém ainda mencionar uma peculiaridade sobre o gozo em *Le Temps et l'autre*. Ele é entendido pelo autor como possibilidade de participação, que o mundo oferece ao sujeito, em uma *transcendência instantânea* (TA, p. 96). Tal transcendência, que em verdade corresponde à uma experiência da exterioridade, não é, como já se afirmou, verdadeira

---

<sup>49</sup> DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas*, 2011, p. 137. Neste aspecto, a solidão revela também sua positividade, já que ela é necessária na garantia de uma liberdade de começo, que só pode se dar por meio da soberania do eu (Cf. TA, p. 58).

evasão. Nessa abordagem, reside aliás, a visão crítica de Lévinas sobre a verdade do idealismo: a inteligibilidade, jamais encontra no mundo algo que é verdadeiramente outro, por isso, *a razão está só* (TA, p. 96). Mas o gozo, que permite ao sujeito uma primeira abnegação, já é na visão do autor uma forma de conhecimento e de iluminação.

Frente à esta visão, não seria fora de propósito pensar nas implicações sugeridas pela relação que Lévinas estabelece entre corporeidade e consciência. Com efeito, se para o autor a consciência se dá na e pela materialidade, por meio do evento da hipóstase, então o gozo e a fruição assumem desde já uma função *sui generis* no âmbito do conhecimento e da representação. Partindo-se, então da breve fenomenologia do gozo presente nos primeiros escritos, é possível antever como os conceitos de corporeidade, e sobretudo a sensibilidade, farão frente à uma *intelectualidade da representação, abstrata e intelectualista*.<sup>50</sup> De fato, na abordagem sobre o corpo de gozo, de fruição e de trabalho, o autor vai delineando os traços de uma subjetividade que nos escritos da maturidade será apresentada como subjetividade ética.<sup>51</sup>

Mas existe ainda em *Le Temps et l'autre* um entendimento acerca da passividade, conceito que será retomado em outros escritos, e que se refere à relação entre a subjetividade e o *outro*. Na referida obra a conceituação do termo se inicia pela evocação do sofrimento e da dor ocasionados pela dureza do trabalho. Eles remetem o sujeito ao peso de sua existência, evidenciando a impossibilidade de recuo frente à vida (Cf. TA, p. 100-102).

Paradoxalmente, essa estrutura da dor aponta para um desconhecido que é impossível de ser traduzido nos termos da razão: na morte, o sujeito está em relação com algo que, diferentemente dos objetos, não volta para si mesmo por meio da inteligibilidade da razão. Com efeito, a morte é da ordem do mistério e nela o sujeito faz uma *experiência de passividade, mas esse é tão somente um modo de expressar-se, pois toda experiência já significa desde sempre um conhecimento, uma iniciativa, já significa a volta do objeto ao sujeito*. (TA, p. 102-103). Pela análise da morte, que neste sentido *é o limite do idealismo*

---

<sup>50</sup> PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 36. Ao comentar sobre o desenvolvimento da temática do gozo ao longo do projeto filosófico levinasiano, Pelizzoli afirma que “as análises do gozo e da maneira do corpo aceitarão enunciados como ‘intencionalidade do gozo’ ou ‘intencionalidade encarnada’, em oposição à intelectualidade da representação – abstrata e intelectualista”.

<sup>51</sup> Cf. CIARAMELLI, Fabio. *Transcendance et éthique: essai sur Lévinas*. Bruxelles: Ousia, 1990, p. 81.



(TA, p. 104), o filósofo constata o estado de pura passividade, característica de *um evento no qual o sujeito já não é mais sujeito* (TA, p. 104).<sup>52</sup>

A morte consiste na possibilidade de um evento diante do qual o sujeito perde todo o seu poder. E, no entanto, em seu *porvir* (TA, p. 126), a morte abre o caminho para uma saída da solidão. A morte traz o anúncio do mistério, de um acontecimento que escapa ao domínio do sujeito. Diante dela, porém, resta o pavor. Como Hamlet – sugere Lévinas – estamos diante da escolha entre uma existência conhecida e de outra, desconhecida, na qual resta a tentação do nada. Por isso, *ao mesmo tempo queremos morrer e queremos ser, [...] ao mesmo tempo o evento da morte sobrevém, mas o sujeito, sem acolher o evento, como se acolhe uma coisa ou um objeto, o encara* (TA, p. 120).

Isso nos reporta à uma situação dialética concreta que Lévinas também identifica como *relação com o outrem (autrui), o face-a-face com o outrem (autrui), o encontro de um rosto que, ao mesmo tempo, dá e tira outrem (autrui). O outro (autre) ‘assumido’ é outrem.* (TA, p. 122).

Há que se compreender, no entanto, que esta aproximação entre o acontecimento da morte e a chegada de outrem não tem nada de simples analogia. Afinal, o *porvir* da morte é a determinação de um futuro, já que não coincide com o instante presente em que se encontra o existente. *O porvir da morte é absolutamente outro* (TA, p. 130), indicação da realidade que é própria do tempo, a saber, a novidade de algo que não pode de forma alguma ser captado pelo presente. E, no entanto, esta situação indica que o sujeito é capaz de estabelecer um outro tipo de relação além daquelas de posse, de poder e que o tira do seu ser no instante presente. Esta relação na qual o tempo se estabelece é *a relação com outro* (TA, p. 130).<sup>53</sup>

Enfim, na análise sobre a hipóstase o sujeito se estabelece como consciência, por meio da materialidade de seu corpo. Graças ao *poder de começar seu destino como posição*

<sup>52</sup> Conforme aprofundaremos mais adiante, em Lévinas o conceito de passividade remete também à sensibilidade, em decorrência do caráter de susceptibilidade e vulnerabilidade do corpo (Cf. AE, p. 100). Com efeito, o corpo afetado no contato com o *outro* faz uma experiência de passividade, isto é, de *nada poder* (TA, p. 86). Por conseguinte, no plano da sensibilidade a passividade é uma característica do corpo que é susceptível à dor.

<sup>53</sup> Lévinas esclarece que se a relação com o *outro* aparece como algo diferente da relação com o mistério da morte, é pelo fato de que “o outro já foi abordado no cotidiano, na vida corrente. [...] é necessário, portanto, procurar na vida civilizada as **marcas da relação original**” (TA, p. 136. Grifo nosso). As abordagens do autor sobre a erótica, a carícia, a feminilidade e a paternidade, apontam para estas marcas, evidenciando alguns aspectos da relação do sujeito com a alteridade que escapa ao poder do existente. (Cf. PAIVA, Márcio Antônio. *Sapere Aude*. 2015, p. 475). Dada a importância destes conceitos, voltaremos a eles no decorrer da presente dissertação.

(DEE, p. 117), o sujeito no mundo frui e goza das coisas e dos objetos. No entanto, nada disso escapa à *luz da razão*, por isso o sujeito do gozo e fruição ainda não consegue escapar de si. Entram em cena as dores e os sofrimentos do corpo, remetendo o sujeito para o drama de sua essência, que consiste em suportar o peso da própria existência. Em vista desta problemática analisada em *De l'existence à l'existant* e em *Le Temps et l'autre*, a relação com o *outro* é apontada como caminho de evasão (Cf. DEE, p. 106), uma vez que somente ela possibilitaria *o desligamento do círculo vicioso que vai do 'eu ao eu'*.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas*, 2011, p. 137.

## 2 – DA SEPARAÇÃO À NOVIDADE DE *AUTREMENT QU'ÊTRE*.

*Subjetividade como refém. Esta noção inverte a posição na qual a presença do eu a si aparece como o começo e o cumprimento de toda a filosofia.*

(AE, p. 143)

Ao final da análise sobre a hipóstase foi possível constatar que o caminho de evasão que o pensamento levinasiano apresenta aponta para a relação com *outrem*. Resta demonstrar neste contexto, o modo como Lévinas compreende o *outro*, e ainda, com quais argumentos o autor busca garantir-lhe a separação. Pois, sem esta última, toda reflexão sobre *outrem* quedaria numa reflexão sobre o modo como o sujeito o compreende, algo que não representa propriamente uma novidade no campo da reflexão filosófica.

### 2.1 A Ontologia e a ideia do Infinito

É sabido que este percurso característico do projeto levinasiano tem o seu coroamento com a obra *Totalité et Infini* (1961)<sup>55</sup>, ao menos até que a novidade trazida por *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, na qual o autor revê a questão do uso de uma linguagem excessivamente ontológica presente em suas publicações anteriores (Cf. DL, p. 257). Assim, *Autrement qu'être* figura como escrito da maturidade que permite uma nova compreensão do pensamento levinasiano. Neste contexto, a presente dissertação não tem por objetivo aprofundar o vasto material condensado nas páginas do escrito de 1961. É mister, todavia, explicitar neste momento o seu principal argumento, tomando como ponto de partida a ideia de Infinito.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Cf. MORO, Ulpiano V. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1982, p. 8-9. Nas palavras de Ulpiano Vásquez Moro, o escrito publicado em 1961 é “o culminar de toda uma série de trabalhos anteriores e ponto de referência obrigatório para a compreensão dos trabalhos posteriores” (Trad. nossa).

<sup>56</sup> Convém explicitar que retornaremos ainda a *Totalité et Infini*, tendo em vista o ponto de vista de Lévinas sobre o drama da metafísica moderna que consiste, de acordo com Nilo Ribeiro, “em relegar ao segundo plano a corporeidade” (RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *A sabedoria da paz: ética e teológica em Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 45). O autor chama atenção ao modo como, em decorrência desta problemática, Lévinas nos apresenta uma redescoberta do pensamento de Husserl e de Merleau-Ponty com o intuito de elevar a corporeidade *ao nível de uma historicidade fundamental* (DEHH, p. 160). Por isso, algumas outras categorias do escrito de 1961, além da noção de Infinito, são de suma importância para a abordagem proposta na presente dissertação.

É bem verdade que a noção de Infinito já havia sido abordada em obras anteriores ao escrito de 61. Com o intuito de compreendê-la, e retornando aos textos de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, é possível antever como a crítica à Filosofia ocidental presente no projeto filosófico levinasiano, vai se tornando sempre mais acentuada em relação aos primeiros escritos. No ensaio *A filosofia e a ideia de Infinito*, publicado pela primeira vez em 1957, Lévinas afirma que a filosofia tende *na maioria das vezes para o lado da liberdade do mesmo* (DEHH, p. 202).

Desta forma, para o autor a Filosofia se envereda habitualmente por um campo mais seguro, no qual o diverso é assumido pela “mesmidade” do sujeito, *excluindo frequentemente o transcendente* (DEHH, p. 203). Para tanto, a Filosofia se utiliza do seu *recurso aos Neutros* (DEHH, p. 204), de tal forma que o conhecimento não se dá pela singularidade, mas na generalidade que garante o saber científico. No entanto, na filosofia do *mesmo* – que para Lévinas culmina na ontologia heideggeriana, como a expressão mais bem-acabada desta corrente da filosofia ocidental<sup>57</sup> – *a relação com o outro é subordinada à relação com o Neutro que é o Ser* (DEHH, p. 207), ao passo que somente *outrem*, em sua total exterioridade, é quem poderia abalar a legitimidade do poder do *mesmo*.

Diante deste cenário Lévinas aponta para uma reflexão capaz de romper com tal poderio, fazendo emergir o caráter de absoluta separação da transcendência, que não é necessariamente uma teologia. Ao contrário, no âmbito da tradição filosófica, demonstra que é possível encontrá-la no Bem além do ser, de Platão, e na análise cartesiana sobre a ideia de Infinito, da qual deseja conservar apenas *o desenho formal* (DEHH, p. 209).

Neste ponto, há que se fazer jus às influências que inspiram Lévinas na busca de uma saída da Ontologia, sem que isso signifique uma volta à uma filosofia pré-heideggeriana. Assim, em primeiro lugar, urge esclarecer algo a respeito da relação de Lévinas com a filosofia de Platão. De um modo geral, quando se refere ao pensamento grego, Lévinas o faz de maneira crítica. O autor chegou a afirmar, referindo-se ao problema do *mesmo* e da totalidade na filosofia ocidental, que *toda filosofia é platônica* (NP, p. 135), sendo necessário, contudo, *retornar de uma maneira nova ao platonismo* (HH, p. 69).

---

<sup>57</sup> Sobre isso afirma Lévinas: “Heidegger não resume, apenas toda uma evolução da filosofia ocidental. Heidegger exalta-a, mostrando da forma mais patética a sua essência anti-religiosa que se tornou uma religião ao contrário. [...] Com Heidegger, o ateísmo é paganismo, os textos pré-socráticos são anti-Escrituras. Heidegger mostra em que embriaguez mergulha a sobriedade lúcida dos filósofos” (DEHH, p. 208).

Jean-François Mattéi, no prefácio de uma obra de R. Haddock-Lobo sobre Lévinas, esclarece que no pensamento levinasiano distinguem-se dois *Platões*: *aquele da verdade, do conhecimento e da anamnese* [...]; e *aquele do Bem, da ação e do risco a se correr*.<sup>58</sup> No primeiro deles, encontra-se o Platão da epistemologia, que pensa a *maiêutica*, na qual a alma retorna a si, encontrando conhecimento naquilo em que ela sempre soube, isto é, *na proximidade do mesmo*.<sup>59</sup> No segundo caso, a alma se coloca diante *daquilo que lhe falta, o imemorial, em perspectiva do outro*.<sup>60</sup> Trata-se, de acordo com Mattéi, do Platão da ética, ou da distinção entre o *Platão grego e o Platão judeu*.<sup>61</sup>

Em segundo lugar, a distinção sugerida por Mattéi remete à influência do judaísmo na tentativa de *saída da Grécia* (AED, p. 129), característica do projeto filosófico levinasiano. Dentre os representantes da reflexão filosófica judaica, merece destaque a influência da oposição à ideia de totalidade em Franz Rosenzweig, que Lévinas admite em *Totalité et Infini*, serem tantas que seria impossível citá-las (TI, p. 15).<sup>62</sup>

Enfim, por meio da ideia de Infinito em Descartes, Lévinas apreende a possibilidade de pensar *o outro* sem romper com sua exterioridade e propõe a relação *sujeito-outro* como da ordem da separação, tal como uma verdadeira relação com a transcendência.

<sup>58</sup> MATTÉI, Jean-François. *Lévinas e o retorno à ética* (texto de prefácio). Apud: HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2006, p. 22.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>61</sup> “De um lado o Platão da epistemologia, do outro o da ética, ou, referindo-se a Nietzsche em sua referência a Sócrates: o Platão grego e o Platão judeu” (*Ibidem*, p. 22). Sem grandes aprofundamentos, Mattéi se utiliza de uma figura de linguagem para referir-se ao *Platão judeu*. Para aprofundar a questão do posicionamento de Lévinas em relação ao pensamento de Platão, cf. LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que Vem à Ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 117ss; Cf. LÉVINAS, Emmanuel. Prefácio à edição alemã de Totalidade e Infinito. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre a Alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 252-254; Cf. DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. 4.ed. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 111-122. Existem outras formas de abordagem sobre a aproximação e o distanciamento do pensamento de Lévinas em relação à Platão, por exemplo, considerando a questão da *mimese* nas reflexões sobre a obra de arte. Curiosamente, também neste caso, é possível uma identificação entre um interdito judaico e a posição platônica sobre a construção de imagens. (Para aprofundar, cf. DI CASTRO, Raffaella. *Un'estética implícita: saggio su Lévinas*. In: DI CASTRO, Raffaella. *Il divieto di idolatria tra monoteismo e iconoclastia: una lettura attraverso Emmanuel Lévinas*. Milano: Guerini, 2006.)

<sup>62</sup> Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Difícil liberdade: ensaio sobre o Judaísmo*. Paris: Albin Michel, 1963, p. 266-267. Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, 2005, p. 35. Sobretudo interessaram ao autor franco-lituano as reflexões de Rosenzweig sobre mandamento do amor, bem como o posicionamento crítico sobre a desformalização das categorias relacionadas criação-revelação-redenção, por vezes consideradas na modernidade como eventos ou relações para além da Razão.

De acordo com o filósofo de Kaunas, trata-se de uma relação não totalizante entre o sujeito e a exterioridade, diferente daquela que *liga o continente ao conteúdo, uma vez que o eu não pode conter o infinito; ou que liga o conteúdo ao continente [...], [partindo da] ideia do infinito em nós* (DEHH, p. 117-116).

### 2.1.1 O Desejo e a separação entre o *mesmo* e o *outro*

Retornando ao ensaio *A filosofia e a ideia de Infinito*, vê-se como, para seu autor, intencionar o Infinito é visar aquilo que a intencionalidade não pode abarcar. A ideia do Infinito proporciona deste modo uma experiência em relação com o exterior, *sem que esta exterioridade possa integrar-se no mesmo* (DEHH, p. 209). Pensar o Infinito é *pensar mais do que se pensa* (DEHH, p. 209).

Logo, filosofar nestes termos, exige garantir a distinção entre o Infinito e o *mesmo*. Esta atitude consiste, pois, em escapar do primado da Ontologia por meio de uma filosofia genuinamente ético-metafísica, uma vez que para Lévinas *a experiência, a ideia de Infinito, está ligada a relação com outrem* (DEHH, p. 210), em virtude de sua alteridade. Contudo, ao evocarmos o ético, não haveremos de pensar aqui em um tipo específico de ética ou em algum sistema de moral. Trata-se, antes de filosofar partindo da ética, não a considerando mais uma simples *derivação da Ontologia*<sup>63</sup>, mas como *ótica que a tudo precede* (TI, p. 15). Na descrição de Derrida, tal ética corresponde a *um movimento positivo que se dirige para além do desprezo ou do desconhecimento do outro, isto é, para além da apreciação ou captura, da compreensão e do conhecimento do outro* (AED, p. 131-132). Enfim, para Lévinas se trata sobretudo de reconduzir a Filosofia à verdade, mediante a constatação de que a exterioridade do Infinito não pode ser abarcada pelo *mesmo*.

De acordo com o autor, na presença do Infinito *há uma resistência ética, [...] o que não é certamente uma invenção do filósofo, mas o primeiro dado da consciência moral que se poderia definir como consciência do privilégio do outro em relação a mim* (DEHH, p. 211).<sup>64</sup>

Para explicitar sua visão sobre a relação entre o *mesmo* e Infinito, Lévinas propôs a categoria do *Desejo* como aquela dimensão humana que não aspira o retorno a si em

---

<sup>63</sup> DERRIDA, Jacques; LABARRIERE, Pierre-Jean. *Alterités*. Paris: Editions Osiris, 1986.

<sup>64</sup> Isto implica admitir uma experiência que é da ordem da imediatez, tal como a experiência com o Outro. De fato, para o autor, “a ideia de Infinito está ligada à relação com Outrem. A ideia de infinito é a relação social, que consiste em abordar um ser absolutamente exterior” (DEHH, p. 210).

decorrência da apropriação de tudo o que o sujeito encontra no mundo (Cf. TI, p. 28). Isto porque o Desejo aspira a transcendência, isto é, *a irreduzibilidade do movimento a um jogo interior a uma simples presença de si a si* (TI, p. 23). De acordo com Derrida, o Desejo corresponde a um movimento ético, em que aspirando a transcendência, *a consciência deve proibir-se transgredir* (AED, p. 132) a separação.

Em *Totalité et Infini* Lévinas se refere ao Desejo como um outro tipo de inteligibilidade, que ‘entende’ o afastamento, a alteridade e a exterioridade do *outro*. Para o Desejo, *a alteridade, inadequada à ideia, tem um sentido* (TI, p. 21). Assim, enquanto relação metafísica, o Desejo *é capaz de instaurar uma linguagem primeira, que subsiste antes da proposição negativa ou afirmativa [...] em que nem o não e nem o sim são a primeira palavra* (TI, p. 28). Neste caso, trata-se, portanto, de uma relação anterior à lógica do conhecimento que o ser adquire pela intencionalidade e representação.<sup>65</sup>

Por conseguinte, na relação metafísica não há espaço para a relação conceitual com o *outro*. Não que isso se torne uma proibição à *Ontologia*.<sup>66</sup> Pelo contrário, nesta *incompreensibilidade, esta ruptura com o logos não é o começo do irracionalismo, mas ferida ou inspiração que abre a fala e torna possível todo logos ou todo racionalismo* (AED, p. 139). Como relação precedente, esta metafísica seria a possibilidade de fugir ao jogo de totalidade e de posse do ser, relação com o Infinito, que se apresenta como *rostro, ultrapassando a ideia do outro em mim* (TI, p. 38). Com isso, compreende o filósofo que o discurso do outro é sempre *ensinamento* (TI, p. 39) e ordenamento ético (TI, p. 80), que se resguarda do poderio do *mesmo*.

## 2.2 A crítica de Derrida

Com efeito, ao postular no âmbito do discurso filosófico que a relação ética se antecipa ao plano ontológico, Lévinas precisa garantir a separação entre o *outro* e o *mesmo* (Cf. AED, p. 190)<sup>67</sup>. Tarefa esta que, ao menos em parte, ele dá por cumprida, pois em suas palavras:

---

<sup>65</sup> De acordo com Lévinas, descrever tal relação é a tarefa essencial de *Totalité et Infini* (Cf. TI, p. 29).

<sup>66</sup> Pois, de fato, para Lévinas “nem todo discurso é relação com a exterioridade” (TI, p. 59).

<sup>67</sup> Cf. MURA, G. *Emmanuel Lévinas: ermeneutica e separazione*. Roma: Città Nuova Editrice, 1982, p. 57. Vale reforçar também a preocupação assumida por Lévinas de evitar um sentido puramente psicológico para as análises de *Totalité et Infini* (Cf. DL, p. 367).

[...] a partir de *Totalité et Infini* foi possível apresentar uma relação com o Infinito como irreduzível ‘tematização’. O Infinito segue sendo sempre ‘terceira pessoa’, ‘Ele’, apesar do ‘Tu’ que o rosto concerne. O Infinito afeta ao Eu sem que o Eu possa dominá-lo, sem que o Eu possa assumir, pela *arque* do Logos, a desmesura do Infinito que o afeta *anarquicamente* (DL, p. 366).

Na visão de Derrida, contudo, esta tarefa é malograda, pois as possibilidades de Lévinas eram *decididamente difíceis* (AED, p. 139). Se o *outro* se revela como aquele que não se deixa tematizar, como garantir uma filosofia *onde o conhecimento racional não seja a primeira palavra das palavras?* (AED, p. 147). Já que *devo somente falar a outrem, chamá-lo no vocativo que não é uma categoria ou um ‘caso’ da fala, mas o surgimento, a própria elevação da fala* (AED, p. 147) seria, então, imprescindível que a *fala* não se traduzisse somente em pensamento e que também o corpo permanecesse linguagem. Mas, até aquele momento, a saída por meio de uma sabedoria da carne não se encontrava gestada no projeto filosófico levinasiano.

Vê-se, pois, que as críticas de Derrida estão circunscritas entre as *questões de linguagem e a questão da linguagem* (AED, p. 155).<sup>68</sup> Para ele, Lévinas fracassa ao tentar propor a ética como filosofia primeira, garantindo o livramento do *outro* frente ao caráter violento da linguagem ontológica. Com efeito, em *Violência e Metafísica*, Derrida entende que:

[...] no limite, a linguagem não-violenta, segundo Lévinas, seria uma linguagem que se privasse do verbo ser, isto é, de toda predicação. A predicação é a primeira violência. Estando o verbo ser e o ato predicativo implicados em todos os outros verbos e em todos os nomes comuns, a linguagem não-violenta seria, no limite, uma linguagem de pura invocação, de pura adequação, que não proferisse senão nomes próprios para chamar o outro à distância (AED, p. 213).

Neste contexto, Derrida questiona se a reflexão levinasiana se sustenta formalmente como filosofia (Cf. AED, p. 156-159), isto é, se ela logra êxito em *instalar-se na*

---

<sup>68</sup> Fazendo justiça à complexidade da crítica derridiana, aqui sucintamente abordada em decorrência dos objetivos que delimitam a presente dissertação, é conveniente destacar que Derrida não se furta a discutir os limites da interpretação levinasiana sobre a Fenomenologia transcendental de Husserl, e sobre a Ontologia hermenêutica de Heidegger. Para Derrida, paradoxalmente, os argumentos da reflexão de Lévinas estão alicerçados tanto no método como nas possibilidades abertas pelas filosofias destes mestres. (Cf. MALKA, S. Emmanuel Lévinas. *La vida y la huella*. Trad. Alberto Sucasas. Madrid: Trotta, 2006, p. 273).



*conceitualidade tradicional para destruí-la* (AED, p. 159). Em suma, a conclusão derridiana é que:

[...] ao fazer da relação com o infinitamente outro a origem da linguagem, do sentido e da diferença, sem relação com o mesmo, Lévinas decide-se, portanto, por trair sua intenção em seu discurso filosófico. Este só é entendido quando deixa circular nele o mesmo e o ser. [...] Ao radicalizar o tema da exterioridade infinita do outro, Lévinas assume, assim, o desígnio que animou mais ou menos secretamente todos os gestos filosóficos chamados de *empirismo* na história da filosofia. [...] Mas, de Platão a Husserl, o empirismo foi sempre determinado como *não-filosofia*: incapacidade de justificar-se, de socorrer-se como fala (AED, p. 219-220).

Assim, ao evocar as insuficiências da linguagem do projeto levinasiano, Derrida demonstra até aquele instante, a impossibilidade de um discurso filosófico que não seja, primeiramente Ontologia. De fato, Lévinas já havia afirmado que para expressar filosoficamente a radicalidade da separação entre o *eu* e o *outro*, era necessário reconhecer que *a alteridade só é possível a partir de mim* (TI, p. 10). Portanto, negar no âmbito da linguagem o caráter de subordinação da transcendência em relação ao sujeito que a pensa, exige repensar a fundamentação do próprio discurso ético-metafísico. Dito de outro modo, e apropriando-se de uma expressão de J. Rolland, seria necessário ao autor franco-lituano *abrir o próprio caminho forjando sua própria linguagem* (DE, p. 48). E é a esta difícil tarefa que Lévinas se dedica ao apropriar-se das colocações de Derrida, especialmente em *Autrement qu'être*.

Assim, na perspectiva de uma filosofia pós-heideggeriana como a que pretende Lévinas, o sentido da transcendência, isto é, daquilo que está para além do ser, não pode ser expresso apenas como negatividade. Por outro lado, se há a transcendência, seu sentido só pode consistir em apontar o fora do ser, não como *ser de outro modo, mas de outro modo que ser* (AE, p. 22). No entanto, a questão latente a qualquer esforço do filósofo neste sentido de evasão do primado da Ontologia é: qualquer tentativa em versar sobre este *além do ser*, já não se apresentaria como uma traição ao absoluto de sua alteridade?

É verdade que em *Totalité et infini* Lévinas se referiu à transcendência por meio do conceito de Infinito, como *irredutível a toda tematização* (DL, p. 366). Em vista desta exigência intrínseca, aquela obra procurava então garantir a separação entre o *mesmo* e a transcendência, pois, *para se ter a ideia do infinito, é preciso existir como separado* (TI, p. 69). Era, portanto, por meio da metafísica que o ser separado se relacionava com o Infinito (Cf. TI, p. 70). E essa relação com a transcendência é pensada em função do se estar *frente a*

frente (TI, p. 69) com o rosto, que se faz *presente na sua recusa de ser conteúdo*. Neste sentido, *não pode ser compreendido e nem englobado, nem visto e nem tocado* (TI, p. 188), pois o rosto não se inscreve no mesmo (TI, p. 190).

O rosto, nesta perspectiva é precisamente significação sem contexto. Não se trata nunca do rosto de um tu, mas de algo que não se define ontologicamente. O rosto é expressão de um “fora”, que *introduz a possibilidade formal da noção de alteridade para além do jogo dialético, [...] capaz de superar os condicionamentos de uma racionalidade solitária e aferrada obsessivamente a si mesma*.<sup>69</sup>

Frente a esta perspectiva, Ricardo Timm foi feliz ao invocar a reflexão de Rosenzweig, quando este afirma que a *diferença entre o velho e novo pensamento expressa-se na necessidade do outro e, o que dá no mesmo, no levar a sério o tempo*.<sup>70</sup> De fato, a proposta de Lévinas expõe um caráter pré-lógico e pré-original da relação entre o mesmo e o outro, revelando a ideia de uma socialidade original,<sup>71</sup> que questiona as bases pelas quais a Ontologia se edificou. Ao propugnar a eticidade da relação face a face, com o consequente surgimento da responsabilidade por outrem, o filósofo abre espaço para este *novo pensamento* que acarreta possibilidades *outras* ao saber humano, em suas mais variadas expressões. Assim, neste cenário onde o acontecer da corporeidade se dá como um evento ético por excelência, a reflexão levinasiana traz o frescor de uma novidade, que é também um imperativo moral não apenas para a filosofia, mas para diversos campos tais como sexualidade, política, pedagogia e educação, teologia e o das artes, entre outros.

No entanto, sobre *Totalité et Infini* pesa ainda a crítica de Derrida, que, sem diminuir a grandeza da fala levinasiana, coloca em dúvida sua legitimidade filosófica, por meio das questões elencadas no ensaio *Violência e Metafísica*.<sup>72</sup> É prudente afirmar, portanto, que superadas as questões do uso de uma linguagem excessivamente ontológica (Cf. DL, p.

<sup>69</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade*, 2000, p. 125.

<sup>70</sup> ROSENZWEIG, Franz. Apud: SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade*, 2000, p. 207 (Grifo nosso).

<sup>71</sup> Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, 2005, p. 19.

<sup>72</sup> Cf. BERNARDO, Fernanda. Lévinas e Derrida: um contacto no coração de um quiasma. *Revista Filosófica de Coimbra*. Publicação semestral do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra / Dir. Edmundo Balsemão Pires, v. 17, n. 33, mar/2008, p. 40, onde a autora afirma: “Questões que, sem em nada abalar a amplitude do gesto de pensamento levinasiano, interpelam, no entanto, a sua estratégia e a sua economia discursivas em relação ao *logos* da tradição filosófica (e nós sabemos o quanto esta questão da estratégia, do modo de dizer – por tantos tidos como a retórica, o estetismo ou mesmo o narcisismo de Derrida –, é fundamental para este pensador)”.

227), a ética levinasiana se mantém como uma contribuição filosófica de grande importância para o mundo contemporâneo.<sup>73</sup>

Em vista de tal importância, urge perguntar, frente ao aparente *destino sem saída onde o ser encerra de imediato o enunciado do 'outro' do ser* (AE, p. 27), quais seriam as chances do estabelecimento de um discurso sobre o *outro*, fora dos domínios do ser? A resposta de Lévinas à questão se inicia com o primeiro capítulo de *Autrement qu'être*.<sup>74</sup>

De um lado, a possibilidade deste discurso fora do poderio do *mesmo* é condição estatuto de uma ética que se traduz no interdito *não matarás* (Cf. EN, p. 26). Por outro lado, a linguagem escrita ou falada, *são tecidas em torno do verbo ser* (AE, p. 26), de modo que expressar a alteridade, sem nenhuma traição, parece *impossível onde o discurso conquistou o estatuto da alteridade*.<sup>75</sup>

Por conseguinte, em *Totalité et Infini*, a exemplo de outros escritos anteriores, o filósofo esboçou uma tentativa de saída do impasse, explicitando a distinção entre dois modos de discurso: *outrem* como tema e *outrem* como interlocutor (Cf. TI, p. 35). Entretanto, retornando mais uma vez às observações de Derrida acerca da linguagem na filosofia de Lévinas, é mister considerar aos menos três tópicos que incidem sobre o posicionamento do filósofo de Kaunas frente à questão do discurso sobre *outrem*:

Em primeiro lugar, para Derrida os conceitos gregos são fundadores da filosofia enquanto um *fenômeno originário* (AED, p. 114). Em virtude desta raiz comum, na visão derridiana, *não seria possível filosofar ou pronunciar a filosofia fora do elemento desses conceitos* (AED, p. 115).

Um segundo aspecto diz respeito ao fato de que a filosofia, uma vez orientada pelo pensamento de Husserl e Heidegger, é conduzida à *uma subordinação ou uma transgressão, ou, em todo caso, uma redução da metafísica* (AED, p. 115).

---

<sup>73</sup> Cf. MARION, Jean-Luc; NANCY, Jean-Luc (org.). *Emmanuel Lévinas: Obras Completas (Volume I)*. Paris: Éditions Grasset, 2009 (Prefácio), onde Jean-Luc Marion afirma: “Lévinas parece hoje, mais do que Sartre e Merleau-Ponty e antes de Ricoeur, Henry e Derrida, como o primeiro introdutor, herdeiro e sucessor de Husserl e Heidegger e o filósofo francês mais importante do século XX, após Bergson”.

<sup>74</sup> A este respeito, concordamos com a tese apresentada na nota de introdução da versão portuguesa de *Autrement qu'être*, a saber, a de que “Lévinas não rompe com sua produção anterior, mas aproveita as críticas formuladas por Derrida para aprofundar o seu pensamento em dois aspectos fulcrais: a superação do par ser-ente, com a consequente criação de uma nova linguagem capaz de dizer o ético, e a inversão da relação entre subjetividade e alteridade.

<sup>75</sup> MELO, Nélio Vieira de. *Entre eles: proximidade entre Lévinas e Derrida*, 2003, p. 368.

Por fim, a ética é uma categoria que deveria ser pensada a partir de uma outra instância que lhe antecederesse (Cf. AED, p. 115). Somados, os três apontamentos derridianos apontam à uma situação de caráter geral, na qual as contradições e discordâncias entre este ou aquele pensador, tornam-se possíveis graças à fundamentação comum do labor filosófico.

Ora, se o desejo de Lévinas era o de convocar a Filosofia *na direção de uma respiração, de uma palavra profética* (AED, p. 116) – que garantisse a absoluta alteridade do *outro* – para Derrida, Lévinas não fugiu à regra que ele mesmo visou combater, pois *toda a linguagem de Totalité et Infini gira em torno do ser, linguagem ontológica, linguagem do saber e da luz*.

A este respeito, Sybil Safdie Douek afirma que existe em *Totalité et Infini* um verdadeiro salto, quando comparada a escritos levinasianos anteriores à obra de 1961. De acordo com ela, *a linguagem muda sensivelmente, assim como o tratamento que se dá a alteridade. [...] Mas talvez a linguagem não mude suficientemente em relação a um pensamento que quer sair do ser, [...] ser ética e não Ontologia.*<sup>76</sup> Todavia, importa salientar que Lévinas, parece ele mesmo, concordar com Derrida. No prefácio da edição alemã de *Totalité et Infini*, publicado em 1987, o filósofo afirma que *Autrement qu'être* e *De dieu qui vient à la idée* (1982), prologam o discurso iniciado na obra de 1961. Em seguida, ressalva que *Autrement qu'être* já evita a linguagem ontológica – ou mais exatamente eidética – à qual *Totalité et Infini* não cessa de recorrer (EN, p. 252. Cf. DI, p. 272).

Como já fora adiantado no primeiro capítulo da presente dissertação, a viragem linguística no escrito da maturidade consiste em afirmar que o *Dito* – da ordem da consciência tematizante, própria da Ontologia do *mesmo* – ao tomar o *outro* como tema, não é capaz de esgotar o discurso. Isto porque, por sua vez, o discurso não é apenas o *Dito*, um conjunto linguístico de símbolos e palavras, mas também é *Dizer*. Lévinas esclarece a questão:

Sempre distingui, com efeito, no *discurso*, o *dizer* e o *dito*. Que o *dizer* deve implicar um *dito* é uma necessidade da mesma ordem que a que impõe uma sociedade, com leis, instituições e relações sociais. Mas o *dizer* é o fato de, diante do *outro*, não fico simplesmente a contemplá-lo, respondo-lhe. O *dizer* é uma maneira de saudar outrem, mas saudar outrem é já responder por ele. É difícil nos calar diante de alguém: esta dificuldade tem o seu último fundamento na significação própria do dizer, seja qual for o dito. É necessário falar de qualquer coisa, da chuva, e do bom tempo, pouco importa, mas falar, responder-lhe é já responder por ele (EI, p. 71-72).

---

<sup>76</sup> BERNARDO. Fernanda. *Lévinas e Derrida: um contacto no coração de um quiasma*, 2008, p. 169.

Será preciso retornar à esta colocação do autor, tendo em vista o caráter de responsabilidade que está implícito em sua definição do *Dizer*, já que o sujeito não apenas responde ao *outro*, mas *responde por ele*. Urge primeiramente compreender o conceito de discurso, no qual o par *Dizer* e *Dito* se conecta.

### 2.3 Proximidade e Linguagem

No ensaio *linguagem e proximidade*, o filósofo aponta para o aspecto formal da linguagem, isto é, para o arranjo de um conjunto de signos organizados em um sistema como, por exemplo, aquele formado pelas palavras em uma língua historicamente constituída. Com efeito, as necessidades da comunicação entre os seres exigem uma lógica rigorosa da linguagem, impelido à universalidade. Mas as palavras não são meras substituições feitas das *coisas por signos, e de signos por signos* (DEHH, p. 265). Antes, elas são induzidas por uma *intencionalidade narradora e tematizante* (DEHH, p. 266).

Nesta ótica, a intencionalidade, mais do que identificar o dado de uma experiência para produzir em entendimento, percebe as coisas (*isto*), enquanto *isto ou enquanto aquilo*. *Esse entendimento disto enquanto aquilo não entende o objeto, mas o seu sentido* (DEHH, p. 266). Não se trata de afirmar aqui uma oposição entre a espontaneidade da inteligência, que entende o objeto a partir da atribuição de um sentido ideal e a receptibilidade própria da sensibilidade. A intencionalidade aqui não é uma simples abertura ao ser, ou uma correlação sujeito-objeto. Ela não se estrutura somente a partir dos dados da sensibilidade, mas necessita também da faculdade de entendimento, isto é, da capacidade *de entender a priori, isto como isto ou como aquilo* (DEHH, p. 269).

É graças ao *a priori* do sentido – com o qual a intencionalidade entende isto enquanto isto ou aquilo – que a universalidade (do sentido ideal) precede a individualidade dos objetos. Deste modo, existe uma *prioridade do ideal* que se afirma *por detrás da linguagem, tal como se afirma na linguagem* (DEHH, p. 271). Tal ideal *a priori* é um tipo de pensamento que, embora permaneça como consciência por detrás do discurso, conserva a estrutura do discurso, que é consubstancial à própria consciência.

Neste caso, a consciência seria ainda uma síntese passiva, *nascida na fluência e no afastamento do tempo, na anamnese e nos reencontros e, por conseguinte, uma identificação na qual ganham sentido a idealidade e universalidade* (DEHH, p. 272). Logo, quando o autor se pergunta sobre a origem desta idealidade, pensa em uma *kerigma*, isto é,

uma revelação que transmita a idealidade, sem que haja uma participação na universalidade, que é sempre exigida na comunicação de um saber.

A proposta do *kerigma* vem como alternativa à situação na qual a relação com o interlocutor exigiria o conhecimento a partir da idealidade e da universalidade. Este seria um processo infinito, no sentido que a relação com aquele interlocutor, somente se estabeleceria por uma necessária relação com a universalidade, como garantia do entendimento. No *kerigma*, a idealidade é revelada à consciência por meio de um interlocutor, em um caso que *é de proximidade e não de saber* (DEHH, p. 275). E nesta anterioridade em relação ao saber, o discurso *não se apoiaria no conhecimento do interlocutor, mas na sua proximidade* (DEHH, p. 274).

Proximidade que se dá na sensibilidade do contato, e que por isso é da ordem da ternura e da imediatez do toque. Pela ótica do conhecimento, esta imediatez é sinônimo de superficialidade. Mas enquanto relação com o real, aquilo que o sensível estabelece pela proximidade é o essencial: uma *linguagem original, linguagem sem palavras nem proposições, pura comunicação*. Em vista destas observações, Lévinas constata um tipo de relação cuja trama *nos leva a fazer uso da Fenomenologia e de significações éticas*. [Pois] *a proximidade para lá da intencionalidade é a relação com o próximo no sentido moral do termo* (DEHH, p. 279).

Nesta exposição, em que se revela o aspecto ético presente em sua fenomenologia do contato sensível com o *rosto de outrem*, torna-se evidente o papel da questão da corporeidade – esta última inseparável do âmbito da consciência – desde os primeiros escritos, na fundamentação da reflexão levinasiana. No entanto, em *Autrement qu'être* esta abordagem ganha novos contornos, a partir de uma inversão que pode ser expressa pelo par *Dizer-Dito*.

Trata-se do modo como o autor repensa o ordenamento da proximidade, pois em *Autrement qu'être* ele a apresenta a partir do *outro do ser*. Descrever esta abordagem e o modo como ela se diferencia da reflexão que a precede, será precisamente o intuito dos parágrafos a seguir.

## 2.4 Diacronia e Infinito

Ainda no ensaio *linguagem e proximidade*, Lévinas apresenta seu argumento sobre uma linguagem sem palavras, mas que é pura comunicação (Cf. DEHH, p. 279).<sup>77</sup> Trata-se de um tipo de entendimento *a priori* que se alia à sensibilidade, fornecendo a esta, um sentido ideal ao ser, sem o qual o ser não poderia mostrar-se à consciência. Neste contexto dar visibilidade ao ser é *função do Dizer que, longe de falsear o ser, o deixa luzir na verdade* (DEHH, p. 279). Noutras palavras, a filosofia husserliana restitui ao ser *os seus direitos contra toda a confusão possível entre pensamento e objeto, estabelecendo um pensamento que confere um ideal ao ser* (Ibidem), que é da ordem da universalidade.

Disso resulta que o *Dizer* é anterior ao ser, isto é, à sua manifestação, que possibilita seu conhecimento. Em *linguagem e proximidade* a origem do *Dizer* é *kerigma*, revelação que se estabelece no encontro entre o sujeito e um interlocutor. Já em *Autrement qu'être*, são inúmeras as referências e metáforas com as quais o autor aprofunda a questão do *Dizer*.

Importa destacar que nesta obra, o *Dizer se tece em uma intriga de responsabilidade* (AE, p. 27). Neste contexto, a palavra responsabilidade é portadora de toda a carga hiperbólica da ética levinasiana. Por conseguinte, só é possível afirmá-la na proximidade *do um ao outro* (AE, p. 27). Mas em *Autrement qu'être* o *Dizer* é também *mostração*, não no sentido do desvelamento do ser, mas como modalidade de significação (Cf. AE, p. 45). Importa pensar, pois, a proximidade como anterior ao conhecimento e sem a qual nem mesmo o conhecimento seria possível. *O ser significaria a partir do Um-para-o-outro [...] num tempo imemorial que não seria recuperável por uma reminiscência, como a priori* (AE, p. 48).

Deste modo, são muitas as implicações das ideias apresentadas logo no primeiro capítulo de *Autrement qu'être*. Para E. Balsemão, as peculiaridades de tais ideias retomam

---

<sup>77</sup> O autor baseia-se em um dos aspectos da Fenomenologia de Husserl, a saber, a exigência de uma experiência pré-predicativa, que possibilita o “tomar por”, ou “entender como”. Convém explicitar que se trata de uma reformulação introduzida por Husserl no seio de sua fenomenologia. Com efeito, por volta dos anos 30, o autor de *Meditações Cartesianas* já não pensa mais em uma gênese constitutiva a partir da intencionalidade da consciência, mas em função de uma linguística passiva, previamente constituída. Neste caso, o predicativo remeteria à uma experiência intencional originária, isto é, uma experiência pré-predicativa. Por sua vez, o pré-predicativo somente se torna pensável a partir do predicativo. Cf. HUSSERL, Edmund. *Experiencia y juicio: Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Trad. Jas Reuter. Ciudad del Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980; Cf. JOSGRILBERG, Rui. O último Husserl e a linguagem. In: SOUZA, Ricardo Timm de. OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (orgs.). *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. EDIPUCRS: Porto Alegre, 2002, p. 260-261.

pontos importantes do projeto filosófico de Lévinas, enquanto se diferenciam de algumas direções possíveis a partir de *Totalité et Infini*. Balsemão sintetiza tais ideias no apontamento de uma tese, que se inicia em *Autrement qu'être* e que se prolonga nas obras posteriores. De acordo com tal autor, *a tese de AE e de obras posteriores reside na afirmação de que a exposição ao trauma é anterior ao nascimento do sujeito, como sujeito de pensamentos, de iniciativas e de história*<sup>78</sup>. Diante do exposto, convém que se evidencie algumas questões que tal abordagem suscita.

Em primeiro lugar, a ideia de uma exposição anterior ao surgimento da subjetividade se associa à noção de pura passividade, presente em alguns escritos de Lévinas. Somente nesta posição, o *para além* poderia incidir sobre o sujeito, provocando-lhe um trauma que não corresponde em absoluto a um saber-se exposto à presença de outrem. De fato, em *Autrement qu'être*, o filósofo afirma que a exposição sobre a qual recai a afecção é sensibilidade, *passividade mais passiva que toda a passividade* (AE, p. 70).

Urge, contudo, perguntar de que modo o conceito de passividade se articula à sensibilidade, já que ele estava entrelaçado à experiência de paixão e de morte<sup>79</sup> nos escritos anteriores. De fato, em *Difícil liberté* a experiência dos judeus expostos à miséria e à morte, era da ordem de uma *passividade total, uma experiência da Paixão* (DL, p. 25). Além disso, em *Le Temps et l'autre* o filósofo descreve como pura passividade o se estar frente à morte, em um *evento no qual o sujeito já não é mais sujeito* (TA, p. 104).

É verdade que naquele contexto, pela análise da morte o autor tecia uma analogia com *outrem* para referir-se ao *limite do idealismo* (TA, p. 104). A morte indicava assim um absoluto da alteridade, um além de todo o conhecimento (Cf. TA, p. 63). Havia, por conseguinte uma associação entre o acontecimento da morte e a chegada de *outrem*, bem como entre a suspensão do presente da solidão do existente e a temporalização do tempo graças ao *porvir* da morte como aproximação do *absolutamente outro* (TA, p. 130).

Mas essa hipérbole em torno da experiência de passividade frente à morte, aparece também em *Autrement qu'être* em face ao *Dizer* que é *passividade da exposição [...], desnudamento para lá da pele, até a ferida da morte, desnudamento até a morte, ser como*

<sup>78</sup> BALSEMÃO, Edmundo. *A realidade do tempo segundo Lévinas*, 1991, p. 145.

<sup>79</sup> Convém lembrar que, como afirma Hutchens, em Lévinas “a morte não é, como Heidegger descreveu, algo para o qual nós nos projetamos, ao contrário ela ‘vem de um instante sobre o qual eu de forma alguma posso exercer meu poder [...]. A sentença de morte não se aproxima como um fim do ser e sim como um desconhecido que, como tal, suspende o poder” (HUTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas*, 2007, p. 108-109).



*vulnerabilidade*, [...] *arrancamento de si* (AE, p. 70). Por conseguinte, se a morte se associa à experiência de proximidade, roçando a carne do existente é graças ao caráter anacrônico da proximidade de *outrem*. Pois, para o autor, esta experiência não se dá no tempo objetivo, sincrônico, que absorve o *outro* como *mesmo*. Pelo contrário, na esfera das relações sociais, não há nenhum princípio sincrônico pelo qual o eu possa dominar o tempo, porque ele vivencia muitas facetas de tempo divergentes em seus relacionamentos com muitas outras pessoas<sup>80</sup>. E nesta socialidade, o eu se depara com uma sucessão de vivências, de presentes conhecidos e desconhecidos, bem como de tempos que lhe são imemoráveis e de uma continuidade do futuro, apesar de sua morte.

Em um tal contexto, o eu é deposto de sua centralidade e mergulhado na diacronia do tempo, pois nela *o para si da identidade não é para si. A identidade do mesmo no eu advém a partir de fora, sem que ele queira como uma eleição ou como a inspiração* (AE, p. 73). A este respeito, Marcelo Fabri explica que:

[...] a identidade do sujeito não lhe vem como soma do seu processo de objetivação, de passagem pela alteridade. A unicidade do eu, apesar de receber do exterior seu estatuto de identidade, é interioridade eleita. O sujeito é para-o-outro, é obediência sem possibilidade de deserção. A temporalidade como diacronia é envelhecimento [Cf. AE, p. 70-73], produzida apesar do si mesmo. Com efeito: ‘o sujeito não se separa deste apelo ou desta eleição sem demissão possível’.<sup>81</sup>

Enfim, ao adentrar neste tempo que não é relativo à duração de um intervalo, o eu se encontra numa espécie de vida corporal devotada, que é para fora de si, um *apesar de si* (AE, p. 71). Se, portanto, no contexto de *Le temps et l'autre* as marcas da relação original com *outrem* eram descritas por meio das representações do Eros, da fecundidade na carnalidade do feminino, da paternidade e da filiação, em *Autrement qu'être* toda a corporeidade é elevada (ou seria deposta?) para a realidade do padecimento e da vulnerabilidade.

Em segundo lugar, a tese que move os escritos da maturidade se pauta no conceito de um *des-inter-essamento* que se dá pela exposição a *outrem* (Cf. AE, p. 75). Neste caso, é mister lembrar que já em *Totalité et Infini*, a saída do *conatus* se dava pelo extravasamento provocado pela ideia de Infinito, da ordem de um Desejo desinteressado, que promovia o extravasamento da Ontologia para a ética. Nas palavras de Lévinas:

---

<sup>80</sup> HUTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas*, 2007, p. 104.

<sup>81</sup> FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia*, 1997, p. 157.

[...] a ideia do Infinito, produz-se como Desejo. Não como um Desejo que a posse do Desejável apazigua, mas como o Desejo do Infinito suscita, em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado – bondade. Mas o Desejo e a bondade supõem concretamente uma relação em que o Desejável detém a negatividade do Eu que se exerce no *mesmo*, no poder, na dominação (TI, p. 37).

Naquele contexto, a liberdade era já colocada em causa, pela proximidade do Infinito. O Desejo metafísico – contrário ao egoísmo do eu – possuía um caráter ético, com o qual o sujeito da felicidade e da fruição, se revestia também de verdade e de justiça, perante *outrem* (Cf. TI, p. 51). Diante deste cenário, Lévinas já havia apresentado nas primeiras páginas de *Totalité et Infini* uma articulação entre a ética e discurso. Todavia, naquele período tais análises ainda dependiam do egoísmo que caracteriza o eu da hipóstase, já que o acesso à ideia do Infinito se dava somente *a partir de um Eu* (TI, p. 38).

Em contrapartida, em *Autrement qu'être* a intriga da responsabilidade se caracteriza pela situação de um eu *refém*, que se mostra diferente do eu considerado em seu próprio egoísmo. Conforme enfatiza Francis Guibal, o deslocamento entre as obras se dá pela apresentação de uma dimensão anárquica e pré-original na qual o *outro* está desde o primeiro instante confiado ao eu-refém<sup>82</sup>. Nas palavras ditas em *Autrement qu'être a responsabilidade por outrem não pode ter começado no meu compromisso, na minha decisão [...], vem do aquém da minha liberdade, [...] do an-árquico, de um aquém ou de um para lá da essência* (AE, p. 32).

Mais uma vez as implicações deste estar para aquém ou para lá da essência, incidem forçosamente sobre a questão da temporalidade. É mister recordar que o evento da hipóstase rompe com o *infinito impessoal do existir* (TA, p. 41), mas ainda não instaura o tempo, senão aquele do instante presente, ou o *puro presente* (Cf. TI, p. 229), sobreposto ao anonimato da existência. Contudo, no anarquismo que caracteriza o *para lá da essência*, se observa uma anterioridade em relação ao instante da hipóstase, e neste caso o existente não pode assimilar este outro tempo, em virtude da diacronia entre eles.<sup>83</sup>

Deste modo, a diacronia indica um tempo refratário à tematização, tempo da transcendência, do Bem como Infinito (Cf. AE, p. 32) que difere do tempo ontológico, isto é,

---

<sup>82</sup> Cf. GUIBAL, Francis. *Approches d'Emmanuel Lévinas: L'inspiration d'une écriture*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005, p. 133.

<sup>83</sup> Cf. SANTOS, Luciano. *O sujeito encarnado: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Lévinas*. Ijuí (RS): Unijuí, 2009, p. 145.

do tempo da essência e da mostraçãõ da essência, no qual a luz faz-se pelo desfasamento do instante em relação a si próprio que é o fluxo temporal, a diferença do idêntico (AE, p. 31). Trata-se, por conseguinte, de um passado mais antigo que todo presente.

Nas palavras de André Brayner, essa diacronia em Lévinas não significa uma simples lembrança, para além dos contornos do *Dito*, mas uma outra maneira de significar a questão da linguagem, algo que traz consequências inéditas para a compreensão da Filosofia como um todo.<sup>84</sup> De fato, na perspectiva levinasiana os limites do *Dito*, e, por conseguinte, da própria Ontologia, não são sumariamente definidos: graças à diacronia do tempo, no *Dizer*, o *Dito* ecoa para além de seus limites, pois o imemorial não é uma falha do *Dito*, mas a sua condição.

Consequentemente afirma o filósofo que, contrariando as pretensões do idealismo, há uma via inteiramente diferente daquela que deixa ver o sujeito como ontologia ou como inteligência do ser. O ser não viria do conhecimento, mas do *Dizer* anterior ao *Dito*. Neste cenário, ainda que seja preciso uma rendição ao *Dito* com o intuito de versar sobre essa relação, o *Dizer* está sempre a dizer e desdizer o *Dito*.

Isso não significa que o autor estabeleça um jogo de palavras entre o *Dizer* e o *Dito*. Apesar de estarem implicados, o *Dito* é da ordem do ontológico, ao passo em que o *Dizer* é da ordem da proximidade do *outro*, significando a si próprio. Este caráter de pré-originalidade do *Dizer* se dá, por conseguinte, graças à diacronia de um tempo imemorial, refratário a qualquer sincronização.

Por conseguinte, o *Dizer* é a linguagem original do *Outro*. Se o *Dito* corresponde à lógica da centralidade clara do sentido ontológico, então o *Dizer* diz respeito à lógica 'indeterminada' da des-ordem do tempo do *Outro*.<sup>85</sup> Ora, como compreender então o papel da sensibilidade, que embora ligada aos estados afetivos, não mais reluz como simples conhecimento teórico inferior, mas se encontra no âmago do *Dizer* que é a origem de todo o *Dito*, de toda expressão do saber? No itinerário que trará luz à tal questão, será possível verificar a hipótese que move a presente dissertação, a recordar, o papel fundamental que a sensibilidade ocupa na filosofia de Lévinas.

---

<sup>84</sup> FARIAS, André Brayner. *O infinito pode ser estético: entre o silêncio e o dizer*. Itinerários da obra de arte em Emmanuel Lévinas. In: \_\_\_\_\_. SOUZA, Ricardo Timm, FABRI, Marcelo (orgs). *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 53.

<sup>85</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica à filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p. 8-9.



### 3 - SENSIBILIDADE E INFINITO

*O Infinito ordena-me o “próximo” como rosto, sem a mim se expor e de uma forma tanto mais imperiosa quanto mais se estreita a proximidade.*  
(AE, p. 165).

No itinerário da presente dissertação a importância dos conteúdos ligados à sensibilidade, e conseqüentemente à corporeidade, nos escritos levinasianos foi evidenciada, seja pela descrição da Fenomenologia do gozo presente nos primeiros escritos do autor, que pela abordagem sobre a fruição e sobre o Desejo e ainda na apresentação do imediatismo da relação entre o *mesmo* e o *outro*. No entanto, se faz necessário um aprofundamento sobre a temática da sensibilidade tendo em vista o objetivo geral deste estudo, a saber, comprovar – partindo de *Autrement qu’être* – a hipótese de que a sensibilidade, é condição essencial para a sustentação da filosofia levinasiana.

Com efeito, se tratou de apresentarmos até o presente momento o modo como o filósofo de Kaunas – por meio de uma leitura, ora de proximidade, ora crítica das obras husserliana e heideggeriana, e ainda sob a influência de outros autores – empreendeu um caminho próprio para repensar o primado da Ontologia, em face à questão do *outro*. Para tanto, foram apresentadas as bases conceituais e epistemológicas do pensamento do autor, até a chegada de sua expressão mais amadurecida, na qual pela correlação do par *Dizer-Dito*, o filósofo enfrenta a problemática linguística presente em seu próprio itinerário filosófico, diante dos questionamentos de Derrida. Resta-nos, portanto, adentrar-nos na temática da sensibilidade e investigar sua ligação com o Infinito, temática central no âmbito do projeto ético-filosófico levinasiano.

#### 3.1 O despertar para a Sensibilidade

A *ideia do Infinito* (EN, p. 248) no pensamento de Lévinas está intimamente ligada ao *rosto de outrem*, que não figura como uma percepção ou um conhecimento, mas é *nudez decente, significação sem contexto, que não é visto, não pode ser transformada em conteúdo* (EI, p. 71-72), e nem é reduzido pela intencionalidade da consciência.

Disto resulta que o *Dizer* que se estabelece no contato com o *rosto* é da ordem de um *des-inter-esse* (AE, p. 83), preservando-lhe a exterioridade, sem abarcá-lo na consciência

do *mesmo* por meio de uma representação. Na proximidade do *rosto* o *mesmo* é ordenado à responsabilidade pelo *outro* que *não está simplesmente próximo de mim no espaço, ou próximo como um parente, mas que se aproxima essencialmente de mim, enquanto me sinto, enquanto sou – responsável por Ele* (EI, p. 80). Com efeito, para o autor é na imediatez deste contato que suscita a responsabilidade, antes mesmo que ela possa ser pensada pelo *mesmo*, que o *outro* promove a subjetividade (Cf. AE, p. 127). Neste sentido, ser sujeito é estar sujeito ao *outro*, na medida em que a identidade do humano se pronuncia como um *Eis-me* (EI, p. 91). Nas palavras de Nilo Ribeiro:

Trata-se de um “acontecimento da coletividade” que, graças à “proximidade” do outro como outrem, se expressa como afetividade. Por isso, a proximidade constitui-se como uma relação infinitamente aberta diante do “infinito que se logra encontrar pelo rosto”, jamais apreensível pela compreensão. Essa proximidade com outrem que se faz próxima, afetivamente tangível e ao mesmo tempo opaca à compreensão, desloca o sentido de nossa habitação no mundo para fora do Ser ou para uma habitação na qual nos embarcamos, segundo o regime de uma intimidade com outrem sem representação. Esta se realiza como responsabilidade (afetiva) por outrem<sup>86</sup>.

Nesta visão de humanismo que contraria a primazia do ser tal como propugna a Ontologia, surge indubitavelmente uma série de possibilidades para a filosofia contemporânea, já que foge à reflexão centralizada em uma racionalidade tematizante, abrindo-se à novidade da ética como filosofia primeira, que não se esgota no *Dito*, mas se estabelece graças à anterioridade do *Dizer*. De fato, a relação com *outrem está sempre ‘dizendo’ mais do que podemos pensar que ela realmente ‘disse’*,<sup>87</sup> e em vista disso é que o filósofo afirma que *não há que se pensar o homem em função do ser ou não ser, [...] [mas como] substituição – significação na sua significância de signo, anterior à essência, anterior à identidade* (AE, p. 35).

Ora, no contexto de *Autrement qu’être* isto significa pensar o sujeito em sua sensibilidade e vulnerabilidade que se implicam nesta sujeição ética estabelecida no contato e na proximidade de *outrem*. Mas a importância da sensibilidade na reflexão de Lévinas não surge apenas no contexto de tal escrito da maturidade. O reconhecimento do papel da sensibilidade como possibilidade de uma nova via para o exercício filosófico tem sua gênese

---

<sup>86</sup> RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *A sabedoria da carne*, 2013, p. 81.

<sup>87</sup> HUTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas*, 2004, p. 109.

já nos primeiros escritos e em especial na leitura que o filósofo de Kaunas faz da Fenomenologia (Cf. DEHH, p. 143).

Com efeito, como aprofundaremos a seguir, no pensamento de Husserl o sensível passou a ocupar um papel diferente daquele que lhe é atribuído em outras teorias do conhecimento (Cf. DEHH, p. 144). Tal como afirma Lévinas, no âmbito fenomenológico *a sensibilidade não é, pois, simplesmente um conteúdo amorfo, um facto, no sentido da psicologia empirista. Ela é ‘intencionalidade’, uma vez que situa todo o conteúdo e se situa, não em relação aos objetos, mas em relação a si* (DEHH, p. 145). Em outros termos:

[...] a sensibilidade não é simples matéria dada brutalmente à qual se aplica uma espontaneidade de pensamento [...] A nova forma de tratar a sensibilidade consiste em conferir-lhe, na sua própria obtusidade e na sua espessura, um significado e uma sabedoria próprios e uma espécie de intencionalidade (DEHH, p. 143).

Essa visão denota uma compreensão da subjetividade da pessoa humana que se difere de várias linhas filosóficas precedentes. Pois, não se trata de um sujeito absorvido pelo pensamento universal que o pensa e o propõe, senão que o corpo mesmo é, ambigualmente, receptáculo e doador de sentido.<sup>88</sup> O corpo-sensível é subjetividade que desempenha um papel de definir-se no aqui e agora e apenas por si. Esta é uma proposta que se opõe à primazia do cógito e da própria consciência transcendental que caracterizam a modernidade.<sup>89</sup>

Com efeito, na Fenomenologia *a universalidade é constituída a partir de um sujeito que não é absorvido por ela* (DEHH, p. 146). Por conseguinte, a Fenomenologia desempenha um papel importante no entendimento das noções de corporeidade e sensibilidade na constituição do sujeito levinasiano. Nela, *meu corpo não é apenas um objeto percebido, mas um sujeito que percebe* (DEHH, p. 160). Deste modo, ela permite que Lévinas teça uma *filosofia do corpo próprio* (DEHH, p. 160). Mais adiante, elucidaremos melhor a utilização da expressão “corpo próprio”, que aparece em outras traduções como “corpo vivo”. Todavia, convém agora destacar como o recurso à sensibilidade se demonstrou imprescindível à sustentação da própria Fenomenologia, que tanto influenciou o pensamento levinasiano.

---

<sup>88</sup> Cf. GONZALEZ, Tania Checchi. *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas*. Santa Fé: Universidad Liberoamericana, 1997, p. 54.

<sup>89</sup> Cf. PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*, 2002, p. 136.

### 3.1.1 Sensibilidade em Husserl

Como herdeiro de Descartes (Cf. DEHH, p. 12), Husserl forjou uma metodologia que retoma e avança alguns pontos presentes em *Meditações*. Seu ponto de partida é a necessidade de uma refundamentação científica da filosofia, frente às *bases inconstantes em que se assenta o edifício do saber* (DEHH, p. 11). Isto, significa dentre outras coisas, repensar as concepções acerca das experiências sensíveis, e do modo como o conhecimento se constitui. Desde modo, a originalidade da Fenomenologia consiste em considerar o fenômeno em sua pureza absoluta, indagando sobre o modo como ele é dado à consciência.

O autor parte da concepção de uma intencionalidade da consciência para estabelecer uma ciência que visa apenas aos conhecimentos essenciais. Conforme esclarece Urbano Zilles:

A intencionalidade husserliana corresponde à correlação consciência-mundo, sujeito-objeto, mais originária que o sujeito ou o objeto, pois esses só se definem nessa correlação. A intencionalidade fenomenológica é a visada de consciência e produção de sentido que permite os fenômenos humanos em seu teor vivido. A consciência, como ‘correntes de experiências vividas’ é intencional, ou seja, é consciência de algo. A intencionalidade da consciência é de natureza lógico-transcendental, significando uma possibilidade que define o modo de ser da consciência como um transcender, dirigir-se à outras coisas que não é o próprio ato da consciência.<sup>90</sup>

Por conseguinte, *a Fenomenologia almeja ser uma iniciativa transcendental preocupada em articular as condições de possibilidade da experiência ou intencionalidade*.<sup>91</sup>

Por experiência não se deve compreender aqui uma introspecção, pois ela é sempre “de” ou “sobre” algo. Com este termo, portanto, a Fenomenologia versa sobre o intencional da consciência.

Todavia, como evidencia David Cerboni, na Fenomenologia, se distinguem dois estágios de investigação. No primeiro deles, a irrelevância das questões sobre as fontes que possibilitam a experiência, leva à chamada redução fenomenológico-transcendental, que exclui os objetos mundanos ou os fundamentos causais da experiência para focar a atenção apenas na experiência em si. Toda experiência consciente e que tenha um conteúdo

---

<sup>90</sup> ZILLES, Urbano. *Panorama das filosofias do século XX*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 28.

<sup>91</sup> CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Trad. Caesar Souza. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 18. Diante deste quadro, David Cerbone evidencia a importância do caráter corporal da experiência, que será um dos principais pontos de interesse do pensamento de Maurice Merleau-Ponty em relação à Fenomenologia husserliana (p. 19).



intencional consiste em um par noético-noemático correlacionado e um terceiro elemento, a saber, o ego – que aqui tem caráter apodítico – a quem pertence a experiência.

Em vista de uma crítica à experiência transcendental, uma segunda redução delinea as características essenciais da experiência. Ela consiste na redução eidética, do grego *eidos* (ideia ou forma).<sup>92</sup> Neste segundo estágio, tem-se uma redução ainda mais radical, no qual *o fio condutor não é mais o objeto intencional, mas a gênese da vivência do objeto em seu modo de acesso à consciência*.<sup>93</sup> Para Natalie Depraz, a primeira redução afasta o eu do fascínio do mundo, em vista da observação do fenômeno, do modo como ele se apresenta ao eu. Por outro lado, a redução eidética, visava descortinar essas vivências, isto é, a significação daquela experiência.

Depraz observa que no desenvolvimento da Fenomenologia, Husserl supera o rigorismo de uma via excessivamente cartesiana, abrindo espaço para uma nova modalidade de reflexão, na qual a experiência imediata do sensível, recebe uma atenção diferente daquela que quase sempre a modernidade lhe conferiu.<sup>94</sup>

Lévinas resgata esta novidade no âmbito da Fenomenologia husserliana em *Autrement qu'être*, ao retomar a questão que Husserl impõe à inteligibilidade:

A questão “o que se mostra?” é posta por *aquele* que olha, antes mesmo que ele distinga tematicamente a diferença entre ser e ente. A questão enuncia um *o que?* um, *o que é?* um *o que é que é?* [...] A questão – que seria “o que é ser?” – Interroga, portanto, em relação ao ser, em termos de ser, quer a entendamos por *ente* ou *ser do ente*, ente ou *essência do ser*. Ela é correlata daquilo que pretende descobrir [...]. Ela é simultaneamente *Ontologia* e participa na efetuação do próprio ser que procura compreender. Toda investigação e toda a filosofia rememoram à Ontologia, à intelecção do ser do ente, à intelecção da essência. O ser não seria apenas o mais problemático – seria o mais inelegível. E, no entanto, esta inteligibilidade faz-se questão. Que a inteligibilidade faça questão – espanta. Eis um problema, prévio à questão *quem?* (AE, p. 45-46)

Afinal, quem é o sujeito do conhecimento e como ele se constitui? A resposta no âmbito do entendimento é confusa, porque não se pode tomar o correlato por algo real. Husserl recorre ao dado da sensibilidade para sanar a questão, ao estabelecer que o correlato determina os limites do entendimento, sem ultrapassar a simplicidade da intuição sensível,

---

<sup>92</sup> Ibidem, p. 41-49.

<sup>93</sup> DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Trad. Fabio Santos. 2.ed. RJ: Vozes, 2002, p. 53.

<sup>94</sup> Ibidem, p. 58.

que não pressupõe nenhum outro ato para se estabelecer.<sup>95</sup> Nesta ótica, o sensível se constitui como *locus* originário, onde o entendimento se alicerça. De fato, Lévinas, ao referir-se ao pensamento de seu mestre afirma que, na Fenomenologia a sensibilidade se caracteriza como *o próprio movimento de recuo em direção ao ponto de partida de qualquer acolhimento (e neste sentido princípio), em direção ao aqui e agora a partir dos quais tudo se produz pela primeira vez* (DEHH, p. 143). Tratava-se, por conseguinte, de um tipo de *subjetividade-origem* que é a marca própria da sensibilidade (Cf. DEHH, p. 143).

Lévinas destaca assim o papel primordial da sensibilidade no procedimento característico da Fenomenologia, pois nela se *tece um mundo ao qual se devem as mais notáveis obras do espírito e de que elas não se poderão evadir* (DEHH, p. 144). Com efeito, a sensibilidade está assim ligada à consciência do tempo: ela é corpo-presente em torno do qual se orienta o ser, origem de toda a significação. Enfim, o filósofo reconhece, inclusive apontando para uma ligação entre os pensamentos husserliano e heideggeriano, que *a Fenomenologia reivindica o privilégio imprescindível do mundo percebido pelo homem concreto que vive a sua vida* (DEHH, p. 149).

Enfim, a análise levinasiana sobre a sensibilidade em Husserl se centra sobre as sensações cinestésicas, que culmina em afirmar a consciência como uma experiência. Noutras palavras, a consciência, como consciência de algo, é primeiramente proximidade sem reflexão, contato.<sup>96</sup> E isso, graças às sensações (Cf. DEHH, p. 226). O filósofo reconhece, portanto, o mérito de seu mestre ao tratar da experiência sem reflexão, como lugar da temporalidade da consciência e do valor dado à corporeidade.

É sabido, entretanto, que tal reconhecimento, não elimina a visão crítica de Lévinas sobre o pensamento husserliano. Assim, também em relação à temática da consciência, o filósofo franco-lituano nem sempre concorda com as ideias de seu mestre. Destacam-se em primeiro lugar as divergências acerca da noção de temporalidade que, na ótica levinasiana, se dá pela própria aproximação do *outro*, uma vez que no encontro com o *rosto*, o *mesmo* se depara com *o traço de um passado imemorial, irrepresentável* (DEHH, p. 207), um tempo aquém do tempo presente da consciência, postulado pela Fenomenologia.

---

<sup>95</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: 6ª. Investigação*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, § 46 a 48.

<sup>96</sup> Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz*, 2009, p. 48.

Além disso, Lévinas se posiciona criticamente ao que ele caracteriza como insuficiências no tratamento dado à questão do *outro* por Husserl,<sup>97</sup> e ainda ao modo como a reflexão sobre as questões do corpo se mostram tardias na Fenomenologia husserliana. De fato, possivelmente em vista dos esforços em descrever a consciência pura ou os procedimentos necessários à redução fenomenológica, algumas ideias acerca da corporeidade na obra husserliana somente são modificadas com a publicação póstuma do segundo volume de *Ideias*.<sup>98</sup>

Com efeito, em Husserl o *corpo vivo (Leib)* é o *órgão da percepção e está ‘necessariamente’ envolvido em toda percepção*.<sup>99</sup> No alemão, *Leib* é o corpo experimentado, ou *corpo vivo*, ao passo em que o corpo físico é *Körpe*, isto é, o corpo em termos materiais.<sup>100</sup> Mas o *corpo vivo* não apenas é o ponto zero das experiências sensíveis, ele é constituído por elas. Noutras palavras, o *corpo vivo* não corresponde à posse de um ego, embora seja algo a mais do que a natureza material de sua carne, constituindo-se como um conjunto integrado entre suas componentes física e psíquica.<sup>101</sup>

De acordo com Lévinas, para Husserl o *corpo não é apenas um objeto percebido, mas um sujeito que percebe* (DEHH, p. 160). Não obstante, em Husserl existiria um menosprezo ao caráter histórico e existencial do corpo, dada a exaltação do papel da consciência no contexto do pensamento husserliano (Cf. DEHH, p. 160). Neste sentido, Heidegger supera a Fenomenologia por meio da proposição de uma *existência encarnada, que tira o ser destes horizontes* [da consciência, isto é, dos horizontes que se restringem a ela]

<sup>97</sup> Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo *Sabedoria de amar*, 2005, p. 239. O autor esclarece que, segundo a visão levinasiana, “há, no pensamento de Husserl uma inegável ‘primazia do teórico sobre a vida’”, de tal modo que “a outra consciência não é senão um *alter-ego* que não determina, em nada, o modo como se passa da possessão à nomeação das coisas, permanecendo, assim, no eterno presente da ipseidade ainda *narcísica*”. Para aprofundar, cf. PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

<sup>98</sup> Cf. CERONE, David. *Fenomenologia*. 2006, p. 150.

<sup>99</sup> HUSSERL, E. *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy II*. Trad. R. Rojcewicz e A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer, 1989, § 18.

<sup>100</sup> Cf. MARTINOTTI, Giovanni. *Fenomenologia della corporeità. Dalla psicopatologia alla clinica*. Roma: EUR, 2009, p. 1-13; cf. PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Lévinas*, 1994, p. 38. Na versão original de *Totalité et Infini*, *Leib* é traduzido por Lévinas como “*corps vivant*” (TI, p. 63). Na tradução para a língua portuguesa que foi utilizada na presente dissertação, o tradutor optou pela expressão “corpo vivo” (TI, p. 53). Mas o conceito também aparece em outras obras levinasianas traduzido como “corpo próprio” (DEHH, p. 160), e em outras traduções de *Totalité et Infini*, a exemplo da versão italiana (Milano: Ed. Jaca Book, 1977), como “*corpo organico*” (TI, p. 65).

<sup>101</sup> Cf. HUSSERL, *Ideas II*, § 40.

que, no entanto, em certo sentido, ela constitui. (DEHH, p. 160). Contudo, é notória a objeção de Lévinas ao modo como se caracteriza esta existência em Heidegger.

Enfim, em meio ao desenvolvimento do pensamento de seus mestres, a questão do *corpo vivo* evoca a problemática em relação ao corpo de *outrem*. Diante do tratamento até então empregado ao *outro* nos âmbitos fenomenológico e ontológico, Lévinas sente a necessidade de *deixar entrever uma relação com o outro que não será nem uma limitação intolerável ao pensante, nem uma simples absorção desse outro por um eu, sob forma de conteúdo* (DEHH, p. 164).

Assim, o projeto filosófico levinasiano se distancia visivelmente das abordagens dos mestres em relação à questão do *outro*, seja ela a via da intersubjetividade husserliana ou a via do *ser-com-o-outro* heideggeriano.<sup>102</sup> Trataremos a seguir de explicitar o caminho seguido pelo filósofo de Kaunas, no que se refere a relação entre o *outro* e o corpo sensível, tal como se apresenta em *Autrement qu'être*.

### 3.2 O sujeito sensível

Por conseguinte, diante do posicionamento crítico do filósofo de Kaunas a respeito de boa parte do desenvolvimento das ideias de Husserl e Heidegger, faz-se oportuno compreender o modo como sua filosofia se desenvolve. De modo geral, enquanto se posiciona de um modo contrário ao primado da Ontologia, o pensamento levinasiano se tece por meio de “diálogos” com inúmeros interlocutores, dentre os quais o pensamento de seus dois mestres se destacam. Sem a percepção destas interlocuções há sempre o perigo de não se captar a essência do projeto filosófico de Lévinas, ou ainda o risco de interpretá-lo a partir de um *lugar-comum*, ou de um ponto de vista teológico qualquer.

Neste contexto, o método empregado pelo autor evidencia a importância da Fenomenologia em seus escritos. Afinal, já no tempo da maturidade de seu pensamento, o filósofo ainda se definia, de um modo não todo insuspeito,<sup>103</sup> como fenomenólogo:

Penso que, apesar de tudo, o que faço tem viés fenomenológico, mesmo que não haja redução segundo as regras exigidas por Husserl e sua Fenomenologia não seja totalmente respeitada. [...]. A Fenomenologia não

---

<sup>102</sup> Cf. RENAUT, Alain. *L'ère de l'individu. Contribution à une Histoire de la subjectivité*. Paris: Gallimard, 1989; Cf. DUARTE, André. Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo. In: *Natureza Humana* 4 (1): p. 157-185, Jan/Jun. Curitiba: UFPR, 2002.

<sup>103</sup> Cf. BECKERT, Cristina. *Emmanuel Lévinas: da Ética à Linguagem*. In: *Philosophica*, n. 2, Lisboa: CFUL, 1993, p. 115-134.

consiste em erigir os fenômenos em coisas em si, mas em conduzir as coisas em si ao horizonte de seu aparecer, de sua fenomenalidade, consiste em fazer aparecer o próprio aparecer por trás da quiddidade que aparece, mesmo que este aparecer não incruste suas modalidades no sentido que ele libera ao olhar (DVI, p. 125).

À guisa deste comentário, convém destacar ainda que, na visão do autor, o método fenomenológico permite uma abertura à exterioridade por meio de uma metafísica do transcendental, na qual a relação com a alteridade não se polariza como relação sujeito-objeto (Cf. DEHH, p. 167). Em Husserl, *esse extravasar da intencionalidade objetivante pela intencionalidade transcendental* (DEHH, p. 168) se dá pela *função transcendental da sensibilidade* (DEHH, p. 168).

No sensível, o dado *hilético*, isto é, a matéria antes da intervenção da atividade intencional, é um dado absoluto e imediato, que *esboça 'horizontes', sem que o sujeito os tenha esboçado como 'projetos'* (DEHH, p. 168). Neste panorama, a pele e os demais órgãos do sentido se constituem como o lugar em que *se sente o que é sentido* (DEHH, p. 169). Deste modo, observa-se neles uma coincidência entre a experiência de sentir e a consciência desta experiência e é nesta simultaneidade que se pode admitir uma *intencionalidade do sentir* (DEHH, p. 169).

Neste caso, o conceito de intencionalidade implica na afirmação da consciência por meio de uma transitividade cinestésica, que se difere tanto da abordagem idealista, quanto do realismo. Com efeito, tal como se dá para o realismo, no âmbito desta abordagem husserliana não há que se pensar na constituição dos objetos pela consciência. Todavia, tampouco se pode afirmar aqui – tal como seria para o idealismo – uma simples forma de representação. Pois, graças à sua intencionalidade inerente, o sensível se caracteriza menos como um encontro com uma realidade objetiva e mais com um movimento de transcender.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Lévinas*, 1994, p. 76. De acordo com Pelizzoli, “se Husserl funda todo o vivido na representação, Lévinas resgata o valor do corpo como fundante, ponto de partida, base pela qual a consciência vem ao mundo. Em oposição ao intelectualismo de Husserl, e tentando descaracterizar o psiquismo como saber, Lévinas descreve uma ‘intencionalidade transitiva da *incarnação*’ que excluiria a ‘possibilidade de um eu puro por trás do movimento do corpo’. Logo, é preciso pensar a ‘maneira’, o movimento e o vibrar do corpo como uma transcendência específica” (p. 76). Esta maneira é, precisamente, a “tensão extrema do mandamento exercido em mim por outrem sobre mim, ascendência traumática do Outro sobre o Mesmo, estendida ao ponto de não deixar ao mesmo o tempo de espera pelo Outro. É através desta alteração que a alma anima o sujeito” (AE, p. 157).

Neste cenário é impensável a separação cartesiana entre alma e corpo (Cf. AE, p. 157), pois o corpo (*Körper*) corresponde àquela dimensão material do *corpo vivo* e não a um objeto assumido por um eu puro (Cf. DEHH, p. 174). Neste caso, as sensações – graças à coincidência entre o sentir e a experiência do sensível – não são uma simples abertura ou um primeiro acesso para o conhecimento, e sim vivências, *conteúdos que preenchem uma duração* (DEHH, p. 180). Trata-se, por conseguinte, de afirmar que na própria materialidade do *corpo vivo*, as sensações são sentidas como um *vivido ainda não pensado* (DEHH, p. 180), anterior a qualquer representação e não como meras percepções do mundo exterior.

Estas ideias contribuem com o desenvolvimento de um pensamento da *incarnação*, ou ainda, uma filosofia da corporeidade<sup>105</sup>. De fato, como observa Luciano Santos:

Desde a descoberta da intencionalidade sensível em Husserl, passando pela recuperação do estatuto ontológico da corporeidade em Gabriel Marcel (“eu não tenho um corpo, eu sou um corpo”), até a Ontologia sensível do último Merleau-Ponty – que já apaga qualquer vestígio de separação entre sujeito e objeto – e a Fenomenologia da *incarnação* de Michel Henry, vem-se consolidando no pensamento contemporâneo o reconhecimento de um *logos sensível* [...], e de um *sujeito sensível*, segundo o qual é gozando-padecendo a totalidade vivente de sua carne, e relacionando-se com a carne de outrem, que o homem ensaia a descoberta de sua medida.<sup>106</sup>

No entanto, é mister observar, como já afirmou Paul Ricoeur, que historicamente o desenvolvimento da Fenomenologia husserliana é marcado, em larga medida, por um posicionamento crítico de seus continuadores.<sup>107</sup> Em vista disso, não haveremos de nos surpreender pelo fato de que a sensibilidade em Lévinas ganhe novos contornos. Para o autor, ela está ligada à imediatez do gozo, do sofrimento e do contato, a tal ponto de ser interpretada propriamente como vulnerabilidade, já na maturidade de seu pensamento (Cf. AE, p. 81).

Partindo, pois, da fenomenologia de certos aspectos da corporeidade, que vão do gozo à vulnerabilidade, é mister notar – dada a presença destes elementos em boa parte do projeto filosófico – que a ética da alteridade está intimamente vinculada às análises do autor

---

<sup>105</sup> Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *A sabedoria da carne no itinerário de Emmanuel Lévinas*, 2013, onde o autor desenvolve uma investigação sobre o corpo e a *incarnação*, refazendo o percurso filosófico de Lévinas, dos escritos no cativeiro até os da maturidade. Neste caso, uma subjetividade *incarnada*, é aquela que se dá na e pela carne, por meio da sensibilidade e vulnerabilidade do *mesmo*, no contexto da proximidade de *outrem*.

<sup>106</sup> SANTOS, Luciano. *O sujeito encarnado: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Lévinas*. Ijuí: UNIJUI, 2009, p. 24-25.

<sup>107</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1980, p. 156.

sobre as questões ligadas ao corpo. Nesta ótica, a vulnerabilidade que emerge nos escritos da maturidade está para o gozo primário da sensibilidade, como uma outra face de uma mesma moeda.

De fato, a sensibilidade como vulnerabilidade não se opõe à abordagem dos primeiros escritos a respeito do gozo, embora altere radicalmente a compreensão que, de início, a ontologia heideggeriana lhe inspirava. Como se observa em *Autrement qu'être*, além do aspecto de “para si” que é inerente ao gozo, o autor reforça o caráter de exposição, que é próprio da feição *pathétique* e vulnerável da sensibilidade. E neste sentido, o eu que se desperta no gozo e na fruição do mundo, é também o eu afetado, destituído de sua primazia em relação à exterioridade que o cerca.

Um outro ponto a ser considerado é sobre a imediatez da experiência do vivido, que em Lévinas não corresponde mais à intencionalidade sensível husserliana. Para Lévinas, mesmo nas análises de Husserl, *a estrutura da intencionalidade continua a ser a mesma do pensamento e da compreensão, o afectivo continua a ser informação* (AE, p. 85). Entretanto, o autor antevê uma saída do domínio da Ontologia, por meio das ideias de Husserl. Trata-se de um *desejo*, que no pensamento de seu mestre, ainda é da ordem da intenção, mas de um modo já bastante diferenciado em relação à gnosiologia (AE, p. 86).

Com efeito, o autor se apropria da noção husserliana de *desejo* – como um indicativo do elemento essencial para a experiência do corpo sensível – todavia, abstendo-se da ideia de intencionalidade. Para operar neste sentido, Lévinas retoma ao caráter diacrônico que a sensibilidade, como proximidade, comporta. Por isso, afirma que:

[...] é necessário remontar à própria diacronia, que na proximidade é um-para-o-outro; não esta ou aquela significação, mas a própria significação da significação, o um-para-outro outro em jeito de sensibilidade, ou de vulnerabilidade; passividade ou susceptibilidade pura, passiva ao ponto de se fazer inspiração, isto é, precisamente alteridade-no-mesmo, tropo do corpo animado pela alma, psiquismo sob a forma de uma mão que dá até o pão arrancado à sua boca. Psiquismo como corpo maternal (AE, p. 86).

Diante do exposto, convém destacar alguns pontos que reluzem no pensamento levinasiano. Em primeiro lugar, se compreendemos a questão do *desejo* de que fala Husserl, como fundamento da experiência sensível, é mister interpretá-lo à luz do gozo e da fruição presentes no início do projeto filosófico levinasiano. Todavia, para o filósofo de Kaunas, *é porque a sensibilidade nasce como para-si no gozo, como fruição de si ou como ‘vida que*

*ama a vida', que a ex-posição e o arrancamento da fruição de si é trauma e sofrimento além da razão.*<sup>108</sup>

Noutras palavras, é graças ao aspecto diacrônico da chegada de *outrem*, que a sensibilidade – como traumatismo e vulnerabilidade – pode ser compreendida para além do conceito de intenção. Neste sentido, Lévinas procura demonstrar que ela é a própria significação. Isto somente é possível pelo fato de que o psiquismo é o outro em mim (Cf. AE, p. 88).

Assim, na identidade do corpo exposto, a dimensão da alteridade em mim, pode ser entendida como o *pneuma do psiquismo* (AE, p. 88). Para compreender esta abordagem é preciso recordar o aspecto da proximidade como linguagem (Cf. DEHH, p. 265ss), no contexto do projeto levinasiano. De fato, o autor afirma que *a proximidade do próximo no seu traumatismo não só me fere, como me exalta e me eleva no sentido literal do termo, me inspira. Inspiração, heteronomia – o próprio pneuma do psiquismo* (AE, p. 141).

Neste ponto, o binômio *Dizer-Dito* cumpre o papel de explicitar uma reflexão desta ossatura. Recorrendo a eles tem-se que, por um lado, o psiquismo aqui se relaciona à significância do *Dizer* que só é possível pela diacronia da *incarnação* (Cf. AE, p. 88). Pois, de fato, a significação que anima o afetivo não diz respeito à tematização ou ao saber gnosiológico, mas à proximidade como linguagem que produz o *um-para-o-outro* (AE, p. 88). Linguagem que, por sua vez, ainda não é o *Dito*, mas que provém *de um psiquismo prévio, de uma significação por excelência* que é fruto do contato com *outrem*. No entanto, esta espécie de proto-linguagem da pele, se traduz no *Dito* ao ser enunciada (Cf. AE, p. 89). Isto não significa, contudo, que seja no *Dito* que o psiquismo se estabeleça, ainda que seja por meio do primeiro que este último se manifeste.<sup>109</sup>

Em segundo lugar, merece destaque a menção à maternidade que o autor atribui ao corpo psíquico, da qual nos ocuparemos nos parágrafos a seguir.

### 3.2.1 Erótica, feminilidade e maternidade

Em *Autrement qu'être*, o autor afirma que na relação com o *outro sou responsável até ao ponto de ser refém, e [...] minha responsabilidade me despoja e não para de me*

---

<sup>108</sup> MATOS, Luciano. *O sujeito encarnado*. 2009, p. 26.

<sup>109</sup> Voltaremos à esta temática quando tratarmos da questão da subjetividade no sujeito levinasiano.



*despojar. [...] numa responsabilidade irrecusável, eu me ponho como deposto da minha soberania* (AE, p. 79).

É necessário atentar-se para este caráter *irrecusável* da responsabilidade, que provém da anterioridade que o *outro* traz consigo, uma vez que a relação com *outrem* se dá na diacronia do tempo. Com efeito, o passado imemorável que emerge no contato com o *outro*, contradiz a noção de um eu pretensamente originário, conduzindo à uma sujeição que se estabelece antes mesmo que o eu possa pensá-la em termos de uma aceitação ou recusa.

Nesta ótica, os conceitos de substituição, deposição, ou despojamento expressam a oposição ao primado do eu. O eu deposto é, portanto, esse eu des-nucleado, compreendido a partir do con-tato e da proximidade de *outrem*. Não se trata de uma antropologia, ou de uma abordagem meramente psicológica ou sociológica, mas de um novo posicionamento filosófico, tecido na intriga que se estabelece entre, de um lado, a corporeidade e sensibilidade humana, e, de outro, a aproximação do *outro*.

No entanto, este pensamento que visa a anterioridade da gnosiologia (Cf. AE, p. 79), necessita sucumbir-se ao *Dito*, traindo-se em conceitos que se aproximam da ideia a ser comunicada, mas que são também ditos e desditos, em função da originalidade anárquica do *Dizer*, como proto-linguagem da pele, anterior aos jogos de poder do Ego transcendental.

Por conseguinte, as metáforas utilizadas pelo autor, são uma forma de refletir – no *Dito* – sobre os efeitos dessa proximidade não tematizada, e na qual a experiência sensível é desde sempre a própria experiência da *incarnação* (AE, p. 95). E é neste cenário, que urge destacar a noção de maternidade relacionada ao sujeito presente no pensamento levinasiano.

A julgar pelos primeiros escritos, nomeadamente em *De l'existence à l'existant* e *Le temps et l'autre*, o feminino em Lévinas se associa a *outrem*.<sup>110</sup> Em sua breve fenomenologia do Eros (Cf. TA, p. 140ss), o filósofo descreve o feminino como oposição à virilidade do eu, para expressar o caráter absoluto da alteridade de *outrem*. Nesta ótica, o feminino é ausência e mistério, que se furta à luz da cognoscibilidade devido a seu pudor (Cf. TA, p. 142). Contudo, em *Totalité et Infini*, esclarece que neste mistério o feminino é da ordem da concretude, graças a corporeidade presente nas dimensões do *mesmo* e do *outro* (Cf. TI, p. 257).

---

<sup>110</sup> Para um aprofundamento sobre a questão de gêneros na obra levinasiana e o posicionamento crítico de vários interlocutores, cf. HUTCHENS, B. C. Erotismo e Gênero. In: *Compreender Lévinas*, 2004, p. 200-213.

Convém salientar que *Totalité et Infini* contém esclarecimentos importantes sobre a dimensão do feminino ligado à alteridade de outrem. Em primeiro lugar, o autor descreve uma ambiguidade do amor, de modo que *o acolhimento a outrem, a hospitalidade – Desejo e linguagem – não se cumpre como amor. Mas a transcendência do discurso* [sinônimo de proximidade] *está ligada ao amor* (TI, p. 253). Com isso, procura garantir que, no amor, o *mesmo* visa outrem não como objeto amado, mas em sua condição de ausência que é, a seu turno, sinônimo da alteridade de *outrem*, e não um indicativo de sua inferioridade (Cf. TI, p. 254).

Em segundo lugar o feminino é a expressão da *fragilidade extrema* (TI, p. 255) de *outrem*, frente à agressividade do poderio do eu em seu mundo. Por isso, a feminilidade aqui, invoca a *incarnação no limite do ser e do não ser, [...] uma existência sem maneiras, sem rodeios, de uma espessura não significante e crua, de uma ultramaterialidade exorbitante* (TI, p. 255). Enfim, a noção de feminilidade no contexto da fenomenologia do Eros de *Totalité et Infini*, expressa o concreto da materialidade de *outrem*, isto é, sua corporeidade mesma, sem, contudo, mirá-lo como objeto da representação do *mesmo*. Pelo contrário, o apelo à esta noção de feminilidade, leva a compreensão de que *outrem*, como o *essencialmente escondido, lança-se para a luz, sem se tornar significação* (TI, p. 255). Isso coloca o *outro* levinasiano no limiar entre o ser e o *não-ser-ainda* (TI, p. 255). Noutras palavras, no feminino o autor expressa o *outro* enquanto tal, ainda livre de qualquer narrativa tematizante, que o considera *enquanto isso* ou *enquanto aquilo* (Cf. DEHH, p. 266). E nesse caso, o acesso ao *outrem* não se dá pela via do cognoscível, mas pela *complacência da carícia. E a carícia, tal como o contato é sensibilidade, [...] não como uma intencionalidade de desvelamento, mas de procura* (TI, p. 256).

Em terceiro lugar, convém ainda destacar que a noção da corporeidade de *outrem* – sem a qual não se poderia afirmar o contato, a carícia – nos desvencilha de um engano primordial. Na materialidade do sensível, o *outro* é um *outro eu*. Isso não significa que Lévinas sucumba ao alreigo do pensamento husserliano. Trata-se de afirmar que o *outro* não é da ordem da irrealidade, não é um simples sentido e *nem um acidente gnosiológico que acontece a um ser* (TI, p. 255). O *outro* não é nem pessoa, no sentido psicológico ou antropológico do termo, nem coisa, mas um ente que se define na exterioridade, que conta como tal (Cf. TI, p. 261; Cf. EN, p. 26). Logo, sua significação não é dada pelo *mesmo*, ela é a sua expressão – seu *rosto* – o seu apresentar-se, *e todo o corpo pode exprimir-se como o rosto* (TI, p. 261).

No contexto de *Totalité et infini* o *rosto* é feminino porque reúne a claridade de sua apresentação, ao mesmo tempo em que é mistério e sombra, graças a sua resistência ética. Além disso, enquanto ente por excelência, a relação que ele estabelece com o *mesmo* é primeiramente dual e não social, já que o *outro é refratário à sociedade, membro de uma sociedade a dois, de uma sociedade íntima* (TI, p. 264), ainda que o *outro* seja separado do *mesmo*. Neste encontro, *o mesmo e o outro não se confundem, mas precisamente – para além de todo projeto possível, para além de todo o poder inteligente e com significado – geram o filho* (TI, p. 265).

Por sua vez, o conceito de filiação vem recordar a ideia do Infinito. Um filho, *ao mesmo tempo meu e não meu, uma possibilidade de mim mesmo, mas também possibilidade do Outro, da Amada, é o meu futuro que não entra na essência lógica do possível* (TI, p. 266). Em vista disso, o autor afirma que a relação sensível – expressa por termos como carícia, volúpia, erotismo – é da ordem da fecundidade e não do poder (Cf. TI, p. 267).

Ora, ao equiparar a filiação com a ideia do Infinito, Lévinas indica que sua fenomenologia do Eros está intimamente ligada ao cerne de seu projeto filosófico sobre a alteridade. De fato, desde os primeiros escritos, a própria paternidade não indicava uma noção de causalidade em relação ao filho, mas uma dimensão pela qual, na alteridade, o *eu* se relaciona com um *não-eu* que não é um estranho (Cf. TA, p. 152). Neste aspecto, as categorias de poder e de ter são insuficientes para explicitar a relação com o *outro*, assim como o filho não é simples obra do pai, como se fosse um objeto ou um poema (Cf. TA, p. 153). Por conseguinte, os conceitos de paternidade e filiação indicam aqui a intriga da relação ética entre o *eu* e *outro*, indicando o modo como tal relação pode ser expressa em termos de fecundidade.

No entanto, em *Totalité et Infini*, o filósofo vai da paternidade à fraternidade, ao tratar a relação entre o *mesmo* e *outro* e, neste contexto, o conceito de maternidade é apenas esboçado (Cf. TI, p. 276). Já em *Autrement qu'être*, na sensibilidade afetada pelo *outro*, o psiquismo que surge agora como *corpo maternal*. Deste modo, o sujeito sensível não é somente vulnerabilidade, mas é corpo que padece amorosamente com a chegada de *outrem*. Em decorrência disso, nas palavras de Marcelo Fabri, a sensibilidade como contato, não repousa sobre si mesma, pois *seu modelo é o da maternidade. E neste modelo a responsabilidade se significa*.<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia*, 1997, p. 157.

Possivelmente nenhuma outra metáfora como a da maternidade, esclareça tão bem a expressão das primeiras páginas de *Totalité et Infini*, em que o autor afirma *somos o mesmo e o Outro* (TI, p. 26. Grifo nosso). Aqui, a conjunção “e” é reveladora da diferenciação entre os dois entes. No escrito de 1961, esta diferença devia exprimir a separação entre o eu, poderoso e viril, e o *outro* a quem o filósofo relacionou com o feminino, o mistério.

Em *Autrement qu'être*, porém, na vulnerabilidade do eu deposto, o corpo sensível torna-se materno. Por conseguinte, nessa inversão a respeito do lugar da feminilidade, que vai do feminino como *outro*, ao feminino da maternidade do sujeito sensível, é possível vislumbrar como o autor passa do *mesmo* separado de *outrem*, para o *outro-no-mesmo* sem perder de vista a ideia de separação.

Ora, de fato, em *Totalité et Infini* a relação de separação entre o *mesmo* e o *outro* já se encontra expressa em termos de linguagem, proximidade. O escrito da maturidade, entretanto, não elimina a conjunção sempre inconclusa, mas indica que a proximidade é a fonte de uma intriga pela qual, embora separados e distintos, o *outro* está no *mesmo*, assim como o filho no corpo materno. Como afirma Catherine Chaliier, *nem jogo de pura consumação e nem empreendimento em pura perda, aceitando o tempo da ética, a subjetividade é obra maternal*.<sup>112</sup>

Isto exposto, é possível concluir que:

[...] a sensibilidade – a proximidade, a imediatez e a inquietude que nela significam – não se constituem a partir de uma qualquer apercepção que coloque a consciência em relação com o corpo. [...]. O sensível – maternidade, vulnerabilidade, apreensão – ata o nó da *incarnação* numa intriga mais ampla do que a apercepção de si. [...] A experiência sensível enquanto obsessão por outrem – ou maternidade – é já a corporeidade que a filosofia da consciência quer constituir a partir dela. [...] O sujeito dito incarnado, não resulta de uma materialização. [...] É porque a matéria é o próprio lugar do um-para-o-outro, a forma pela qual a significação significa antes de se mostrar no *Dito* no sistema do sincronismo – no sistema linguístico –, é por isso que o sujeito é carne e osso, homem que tem fome e que come, entranhas numa pele e, portanto, susceptível a data o pão da sua boca ou de dar a sua pele (AE, p. 95).

Por conseguinte, o corpo aberto e responsável expressa-se como maternidade na qual o *Dizer* se anuncia, significa, antes mesmo de traduzir-se no *Dito*. Disso resulta que o corpo, tal como o corpo materno, é doação e desejo amoroso. Graças ao corpo, a

---

<sup>112</sup> CHALIER, Catherine. Figures du féminin. Apud: MENEZES, Magali de Mendes. *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 227.

*subjetividade humana descobre-se em sua não-indiferença, na inquietude ética que a si mesma se anuncia pelo 'estremecimento de suas entranhas'* [HAH, p. 98].<sup>113</sup> Diante do exposto, convém abordar a seguir, partindo da imediatez desta maternidade, a relação entre a sensibilidade e a subjetividade no projeto filosófico levinasiano.

### 3.2.1 Sensibilidade e subjetividade

As metáforas da vulnerabilidade e da maternidade, entre outras, indicam o modo como o eu – sem ainda o saber – se envolve em uma trama de responsabilidade para com *outrem*. Esta responsabilidade advinda do contato no âmbito da proximidade como linguagem não vem de uma tomada de consciência sobre a *experiência da proximidade*, [ou] *um saber que o sujeito tem do objeto* (AE, p. 94). Na sensibilidade, a experiência da proximidade em si mesma já é dotada de significação, isto é, ela é *Dizer* (Cf. AE, p. 95).

Para Lévinas, o *Dizer* é apelo à uma responsabilidade irrevogável, e *é a própria identidade do sujeito, [...] inteligibilidade antes da luz, antes do presente da iniciativa* (AE, p. 96). Por conseguinte, a proximidade de *outrem* instaura no *mesmo* a subjetividade inseparável da corporeidade, que começa pela carnalidade sensível.

É mister destacar, portanto, como a subjetividade que se dá na e pela sensibilidade da carnalidade humana se difere profundamente da visão empregada em larga escala na filosofia ocidental. Neste caso, o *outro* participa ativamente da constituição do sujeito, operando na e por meio da carnalidade, que corresponde ao aspecto material do *corpo vivo*. Deste modo, a subjetividade não nasce como um modo de certeza de si, mas como *alienação do eu (isolamento enquanto interioridade) pelo hóspede que lhe é confiado* (AE, p. 97).

Neste caso, um outro conceito já explorado no projeto filosófico, o de hospitalidade, vem enriquecer as ideias contidas em *Autrement qu'être*. Em *Totalité et Infini*, ele surge ligado à noção de morada/habitação, não como finalidade, mas como condição e início da atividade humana (Cf. TI, p. 144). A casa representa a permanência do eu no mundo, no qual encontra uma casa. *Habitar é a própria maneira de se manter, não como a famosa serpente que se agarra mordendo sua cauda, mas como o corpo que, na terra, exterior a ele, se aguenta e pode* (TI, p. 24). A casa é o lugar em que os utensílios e meios estão postos, o

---

<sup>113</sup> VILA-CHÃ, João. *Enigma da transcendência: elementos para uma Ontologia do exílio segundo E. Lévinas*. In: SUSIN, Luiz Carlos et al. *Éticas em diálogo: Lévinas e o pensamento contemporâneo. Questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 37.

que marca o lugar do *poder ser* do mesmo. Mas ela é também o lugar da individualidade e do recolhimento. Neste aspecto o corpo é a morada do eu, não como receptáculo, mas como ponto de separação, intimidade que é *solidão num mundo já humano* (TI, p. 147).

O corpo como corpo nu não é a primeira posse, está ainda fora do ter e do não ter. Dispomos do nosso corpo conforme suspendemos já o ser do elemento que nos embebe, *habitando*. O corpo é a minha posse conforme o meu ser se mantém numa casa no limite da interioridade e da exterioridade. E a extraterritorialidade de uma casa condiciona a posse do meu corpo (TI, p. 155).

Por isso, a presença de *outrem* é a de um estrangeiro, em relação à casa do *mesmo*. O eu é presença no mundo, ao passo que *outrem* é da ordem da ausência. Convém recordar que, para o autor, a ausência é uma atribuição do feminino, o que faz com que o discurso sobre a morada e o acolhimento (hospitalidade) de *outrem*, esteja ainda uma vez associado a questão da intimidade e da erótica presentes em seu projeto filosófico. No entanto, é devido à aproximação do *outro* que o autor pode falar em casa, habitação, já que:

[...] o simples *viver de*, o gozo espontâneo dos elementos, não é ainda a habitação. E a habitação não é ainda a transcendência da linguagem. Outrem que acolhe na intimidade não é o *vós* do rosto que se revela numa dimensão de altura – mas precisamente o *tu* da familiaridade: linguagem sem ensino, linguagem silenciosa, entendimento sem palavras, expressão no segredo. O eu-tu em que Buber descobre a categoria da relação inter-humana não é relação com o interlocutor, mas com a alteridade feminina (TI, p. 158).<sup>114</sup>

Assim, sem a exterioridade do *outro* o corpo permanece ainda apenas na fruição pela posse. Somente a separação, como um *adiamento que é o próprio tempo, o futuro em que a memória se apoderará de um passado que existiu antes do passado, do profundo outrora* (TI, p. 164) é capaz de despertar no *mesmo* a intencionalidade. Ora, como na ótica de *Totalité et Infini*, o *mesmo* não deixa a casa para encontrar-se com *outrem*, mas é esse *outro* que lhe visita, logo, é graças à este *outrem* que o *mesmo* passa da fruição à consciência (moral), que neste caso se traduz como hospitalidade. Pois a hospitalidade, no contexto do escrito de 1961

---

<sup>114</sup> Cf. HUTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas*, 2004, p. 202. Além de falar do feminino em referência ao *outro*, o filósofo também se refere expressamente à mulher. A utilização desta última metáfora se explica pela visão levinasiana de que a mulher é indispensável na constituição do lar. Vários autores e autoras fazem críticas mordazes a este posicionamento de Lévinas em relação aos gêneros. Nomeadamente Derrida se pergunta se a erótica levinasiana poderia ser descrita do mesmo modo por uma mulher (Cf. AED, p. 32). Quanto a nós, reconhecemos a necessidade de explicitar as metáforas de acordo com o que cada conceito representa para o autor, partindo do princípio que não se trata de uma Fenomenologia dos gêneros, mas de modos de expressão acerca da alteridade de *outrem*.

é concomitantemente *o fato concreto e inicial do recolhimento humano e da separação*, [e] *coincide com o Desejo de Outrem absolutamente transcendente* (TI, p. 166).

No entanto, em *Autrement qu'être* a hospitalidade adquire ainda novos contornos, porque se expressa em conjunto com a posição de *eu refém* do sujeito sensível. Neste caso, a proximidade e o acolhimento de *outrem* surgem como características do humanismo ético levinasiano (Cf. AE, p. 98-99). Mas esta humanidade não deve ser confundida com a consciência, pois não se trata aqui de se afirmar um ser dotado de saber. Trata-se, antes, da humanidade como obsessão por *outrem*, isto é, de uma subjetividade obcecada pelo próximo. Nela, o eu *está sujeito à afecção por outrem* (AE, p. 101). Neste sentido, a subjetividade própria do sujeito sensível é simultaneamente o termo da relação e a relação mesma (Cf. AE, p. 103). Frente a este quadro, é mister destacar alguns pontos.

Em primeiro lugar a proximidade surge como o *locus* de toda a significação, por isso é a origem da subjetividade. Proximidade como linguagem que se dá no contato como sensibilidade, posição na qual o sujeito sensível *está* exposto a *outrem*. Neste cenário, o *Dizer* é a subjetividade que significa o próximo. Mas esta significação é, paradoxalmente *passividade mais passiva que toda receptividade* (AE, p. 68). Trata-se de uma significação que é dada na pele, isto é, na corporeidade. Noutras palavras, o *Dizer* é a sensibilidade enquanto essa acontece. Importa ressaltar, com isso que o *Dizer* não é doador de signos, mas vulnerabilidade frente a *outrem*. Por isso, *a subjetividade do sujeito é vulnerabilidade, exposição à afecção, sensibilidade, passividade mais passiva que toda a passividade, tempo irre recuperável, exposição* (AE, p. 70).

Em segundo lugar, a obsessão que se produz no sujeito não é consciência. Pois, na consciência a afecção de determinado objeto se inverte em assunção, ao passo que no contato com o próximo, quem se manifesta é o *rosto*. Ora, o encontro com o *rosto* não se dá na sincronia que permite a representação, pois o *rosto* é da ordem do anacrônico, do passado imemorial. Mas o *rosto é também o contato de uma pele, [...], intervalo entre o visível e o invisível* (AE, p. 107). Graças ao seu caráter de transcendência, a exposição à pele, isto é, *a proximidade, não entra neste tempo dos relógios que torna possível os encontros. Ela é perturbação* (AE, p. 106).

Enfim, pelo anacronismo presente no contato com o *rosto*, a proximidade diz respeito ao Infinito, isto é, àquele que não é abarcado em nenhum sistema. Mas o *rosto* não representa um signo de temas ligados à transcendência, porque a aproximação neste caso já

seria da ordem da representação e do *Dito*. Por isso a importância de frisar que a proximidade com o *rosto* é proximidade sensível, de pele a pele, *carícia que se faz Dizer* (AE, p. 11).

### 3.3 Sensibilidade e linguagem

Retomando a temática da linguagem como proximidade, abordada no capítulo II da presente dissertação à luz de DEHH, torna-se possível compreender a importância da sensibilidade frente à uma *linguagem original, linguagem sem palavras nem proposições, pura comunicação* (DEHH, p. 279), da ordem da ternura e do toque, no concreto da imediatez. Pois é mister que, ao analisar este tipo de comunicação que não se resolve em imagens, e nem pela exposição de um tema, o filósofo apresente o meio pela qual a mensagem transmitida pode circular entre os sujeitos.

Em vista disso, Lévinas ressalta a sensibilidade, não como saber, mas como o *locus* da proximidade (Cf. AE, p. 116). Na sensibilidade estamos ainda no para-além, ou, no para-aquém da essência, onde o *Dizer* – que se recusa ao tema – ainda não se mostra no *Dito*. É por meio dela que o sujeito sensível se encontra em relação com a singularidade do *rosto*, *sem a mediação de qualquer princípio, de qualquer idealidade* (AE, p. 117).

Em decorrência disso, o autor utiliza-se de metáforas para se aproximar de uma realidade que é pré-predicativa. Deste modo, juntamente com o conceito de obsessão, utilizado para versar sobre a relação entre sensibilidade e exterioridade, o autor recorre ainda a um *Dito* empregado no campo das paixões e do padecimento que o desejo pode provocar. Nesta ótica, o obcecado é, em certo sentido, um enfermo, isto é, um doente de amor. Com isso, o filósofo de Kaunas explica que no plano da sensibilidade, há um sofrimento tão radical, que sequer consegue tornar-se palavra, discurso. Ele se equipara, ao sofrimento de expiação do justo da tradição religiosa que é que diz *‘eu sou doente de amor’ no Cântico dos Cânticos*, [...], *sofrimento por amor aos quais se mistura o tema da expiação pelos outros*. (EN, p. 104).

Ora, nesta obsessão *pathética* é o corpo que deseja *outrem*, a ponto de alienar-se de si, pois sua subjetividade é *já imputação, como uma extrema urgência – obrigação anacronicamente anterior a qualquer compromisso* (AE, p. 117). Graças à esta anterioridade, a subjetividade do *sujeito sensível* levinasiano não se esgota no saber de si.

Essa visão está na contramão daquela identidade habitual do sujeito para a Ontologia, na qual a subjetividade e consciência se equivalem. No contexto do pensamento levinasiano, não é o sujeito – como um *si mesmo* – que se faz, *ele já está feito de passividade*



*absoluta e, neste sentido, vítima de uma perseguição que paralisa qualquer assunção que pudesse nele despertar para pô-lo para si* (AE, p. 121).

Noutros termos, o *si mesmo* surge como um novo tipo de hipóstase, isto é, como evento desencadeado pelo encontro com o *outro*, com o passado imemorial, que é afecção, inquietação, *fora de todos os tropos da essência* (AE, p. 125-126) e, portanto, identidade fora do jogo habitual entre o particular e o universal. Neste sentido, o *si mesmo* não se auto-revela. Sua identidade *se individua como única sem recorrer a qualquer sistema de referências* (AE, p. 128), apreendida no rastro do contato com *outrem*.

### 3.3.1 Substituição e ética

Todavia, ao apresentar o si mesmo como uma identidade forjada pela passividade no contato com o *rosto* de *outrem*, Lévinas antevê no quarto capítulo de AE que, por detrás da passividade do *eu-refém*, deveria haver uma atividade ainda que *clandestina e dissimulada* (AE, p. 129). Sem esta atividade, toda a concretude de sua reflexão sobre o sujeito sensível não seria mais que um simples jogo de palavras. Mas essa admissibilidade de um *em si da subjetividade perseguida* na anterioridade do *Dizer*, parece colocar em questão a própria intriga acerca da sensibilidade e da subjetividade tal como tratada nas obras da maturidade.

Com efeito, o filósofo afirma que:

[...] na responsabilidade por outrem, a subjetividade não é senão uma passividade ilimitada de uma acusativo que não é o resultado de uma declinação que ele teria sofrido a partir do nominativo. Acusação que só pode reduzir à passividade do Si como perseguição, mas também perseguição que se inverte em expiação (AE, p. 128).

Vale destacar que o Si da passividade se difere do eu, tal como estabelecido pela Ontologia. Sob o efeito do traumatismo e da perseguição, o *mesmo* não se anula, mas seu psiquismo é materno, despojado, refém. Por isso, Lévinas afirma que *o psiquismo é o outro no mesmo* (AE, p. 128) em sua pele exposta, ao mesmo tempo acolhedora e obcecada. Noutros termos, na proximidade do contato o psiquismo encontra-se forjado por *outrem* na carne do *mesmo* que por sua vez constitui a materialidade do *corpo vivo*. Neste caso, a passividade do sensível desponta como o começo de uma subjetividade que é anterior à consciência. Graças a significação de *outrem*, que pela diacronia do tempo expõe a carnalidade do *mesmo* àquilo que ainda não é presente, a subjetividade se inicia, portanto, no encontro desmesurado entre a pele sensível e vulnerável e a pele e *rosto* de *outrem*.

Ora, para a compreensão deste pensamento que se furta à Ontologia, faz-se necessário o resgate da ideia de criação, na qual o criado *é pensado em si como criatura, numa passividade mais passiva que a passividade da matéria, ou seja, alguém da consciência virtual de um termo consigo mesmo* (AE, p. 130)<sup>115</sup>. Aqui, a expressão “fora da matéria” pode ser entendida como *fora da noção de coincidência substancial de si consigo* (AE, p. 130).

A este respeito, convém recordar uma argumentação presente em *Totalité et Infini*, a saber, a noção de que o privilégio da filosofia consiste para o filósofo justamente em *pôr-se em questão, em penetrar neste alguém da própria condição* (TI, p. 49). Algo somente possível para o ser que *reconhece sua origem para alguém da própria origem, que é criado* (TI, p. 48. Grifo nosso). Isso não autoriza uma teologia envolvendo o sujeito sensível, pois isso já seria voltar-se ao *Dito*, ao passo em que *a palavra criatura designa uma significação mais antiga do que o contexto tecido em torno deste nome* (AE, p. 129). Neste sentido, a subjetividade que nasce do contato, é uma resposta anterior a todo *Dito*, é *Dizer*, de tal forma que a *recorrência a si* (AE, p. 130) revela um *alguém de si*, no qual o eu é um *eis-me* (AE, p. 157).

Entretanto, urge perguntar pelo modo como tal *recorrência a si* torna-se identidade no *para lá do ser* (AE, p. 130). A resposta é dada pela presença do *outro* na constituição do sujeito sensível levinasiano. Pois, nesta perspectiva, o sujeito é aquele que tem *o-outro-na-sua-pele* (AE, p. 130). Por conseguinte, o sujeito que se presentifica no *corpo vivo*, é forjado pela proximidade de outrem na materialidade de sua própria carne, isto é, em sua sensibilidade. Assim, no lugar de se deparar com um eu puro, ou com uma consciência originária de si,

[...] a recorrência a si não pode parar em si, mas tem que ir além de si. [...]. Longe de reconhecer-se na liberdade da consciência que se perde e se reencontra, que, enquanto liberdade, distende da ordem do ser para reintegrá-lo na livre responsabilidade, a responsabilidade da obsessão sugere a passividade absoluta de um *si* [...]. A responsabilidade por outrem, que não é o acidente que acontece a um Sujeito, mas que precede nele a Essência, não esperou pela liberdade na qual teria assumido o compromisso com outrem. Eu nada fiz e sempre estive em causa (AE, p. 130).

Neste caso, a identidade – em decorrência da abertura a *outrem* – se equivale à uma *inspiração* (AE, p. 141). Este é um *dito* que sugere a ideia da inabitação do *outro*, que já

---

<sup>115</sup> Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *A sabedoria da carne no itinerário de Emmanuel Lévinas*, 2013, p. 83ss.

não se compara mais à hospitalidade descrita em *Totalité et Infini*. Pois, no contexto da *incarnação como sensibilidade* – uma vez que *a experiência sensível é desde sempre a própria experiência da incarnação* (AE, p. 95) –, a proximidade anima o *corpo vivo*, dando origem à sua subjetividade ou psiquismo<sup>116</sup>. Noutras palavras, a proximidade de *outrem*, não apenas afeta, mas altera o *mesmo* inculcando-lhe a condição de *refém* – em função da *tensão extrema do mandamento exercido em mim por outrem* (AE, p. 157) – enquanto *lhe* constitui a subjetividade. Por isso, Lévinas afirma que na sensibilidade, a proximidade – e aqui convém recordar a conotação de linguagem que o termo engloba – inspira, sendo *o próprio pneuma do psiquismo* (AE, p. 141).

Convém esclarecer, a exemplo de Marcelo Pelizzoli, que:

[...] o psiquismo não é sinônimo de aparelho psíquico ou economia do eu auto-reflexivo – pois a causalidade é *an-àrquica* e, em vez do reforço do sujeito autônomo, dá-se o resgate e esvaimento de si na paciência do tempo, no *pathos da incarnação*.<sup>117</sup>

Frente a este quadro, nos convém reforçar que o pensamento levinasiano refuta qualquer dualidade presente nas teses sobre o corpo e alma. Deste modo, ao propor a *incarnação* na e pela *sensibilidade*, o autor testemunha, no contexto da proximidade de *outrem*, a anterioridade da carnalidade na constituição do sujeito ético levinasiano.<sup>118</sup> De fato, a vulnerabilidade, ou a maternidade do sujeito sensível descrito em *Autrement qu'être*, implicam a noção de *o outro em mim, no seio de minha própria identificação* (AE, p. 141). Por conseguinte, não se trata de dotar o eu com qualidade morais, mas *de sua sujeição a tudo, de substituição, o fato, para o ser, de se desprender, de se esvaziar do seu ser, de se por do avesso* (AE, p. 132. Grifo nosso.).

Neste sentido a substituição é *des-interessamento*, ou ainda, a condição de ser sujeito-refém, já que a relação com *outrem* precede toda a relação com o si mesmo. Por meio desta metáfora, o autor enfatiza o aspecto *pathético* da corporeidade do sujeito sensível. Pois o *um-para-o-outro* não é um compromisso (Cf. AE, p. 152), mas desprendimento (Cf. AE, p. 154). Deste modo, a substituição é uma *reivindicação do mesmo pelo outro no coração de*

---

<sup>116</sup> Cf. PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*, 2002, p. 166.

<sup>117</sup> Ibidem, p. 166.

<sup>118</sup> Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *A sabedoria da carne no itinerário filosófico de Lévinas*, 2013, p. 257ss.

*mim mesmo, tensão extrema do mandamento exercido em mim por outrem sobre mim, ascendência traumática do Outro sobre o mesmo* (AE, p. 156-157).

Com isso, vemos que por meio de sua Fenomenologia do sensível o autor reafirma seu posicionamento ético, por meio da articulação entre corporeidade e linguagem. Ao voltar-se para o *Dizer* da *incarnação*, consegue pensar seu sujeito a partir do reconhecimento da exterioridade e não mais pela anfibologia do par ser-ente. Por sua vez, tal exterioridade é da ordem do Infinito. Ora, no projeto levinasiano o Infinito significa *outrem*, com seu interdito e em sua absoluta alteridade.

Enfim, o sujeito levinasiano é ético, antes mesmo de ter consciência disso. Sua sincronização no tempo, nas memórias e na história são precedidas pela substituição, isto é, pela responsabilidade com que o corpo sensível se faz dom para *outrem* (Cf. AE, p. 156). Convocado e insubstituível, esse sujeito é constituído enquanto paixão e obsessão pelo *outro*, graças à inabituação que, longe de fazê-lo alienar-se em *outrem*, lhe arranca uma resposta: *Eis-me!* (AE, p. 157).

### 3.4 Sinceridade e Infinito

A inspiração, presença de *outrem* no *mesmo*, anima o psiquismo por meio da substituição, que é a própria reivindicação do *mesmo* pelo *outro*. Com efeito, o psiquismo como responsabilidade, é a subjetividade do sujeito encarnado, cuja identidade é acusação e inquietação, perseguição e devoção a *outrem*. *Passividade da passividade, esta dedicatória ao outro, esta sinceridade é o Dizer*. Em sua anterioridade, o *Dizer* é a tensão da linguagem como proximidade, pura significação ou, *resposta mantida para o outro, sem qualquer tomada de atitude, responsabilidade como irritabilidade celular, impossibilidade de calar-se, escândalo da sinceridade* (AE, p. 158).

Esta sinceridade não é atribuída ao *Dizer*, mas o seu cumprimento. Noutros termos, a sinceridade é o *Dizer* sem o *Dito*, isto é, proximidade que significa a própria significação, sem depender do ôntico ou ontológico, pois está além ou aquém de qualquer signo ou sistema (Cf. AE, p. 159). Ferimento que revela o *para-além* ou *para-aquém de si*, constituindo uma identidade pré-original e anárquica que não é consciência de si mas *extrema exposição à intimação que entrou em mim* (AE, p. 60).

Trata-se, por conseguinte, do corpo (Leib) exposto e obcecado pelo *outro*, corpo que é dom e neste sentido o corpo é ele mesmo um *eis-me*, uma oferta. Na esteira da proximidade que afeta a sensibilidade como vulnerabilidade, e não como simples fruição, a

subjetividade surge de imediato como substituição. O vocabulário empregado pelo autor procura dar conta desta dimensão da carnalidade tocada por outrem: *estive exposto desde sempre à intimação da responsabilidade, como que situado sob um sol de chumbo, sem sombra protetora [...] e com a face estendida para o golpe que já fere* (AE, p. 160).

Deste modo, a sinceridade dá testemunho da exterioridade do Infinito, testemunho que não é em absoluto uma representação, pois neste nível da relação o *Dizer* ainda não se traiu em nenhum *Dito*. Na *incarnação* rendida a *outrem*, o *Dizer* é precisamente o modo como o Infinito, embora afirmado no mesmo, sempre lhe escapa. Por isso, essa relação imediata é sempre uma anterioridade ética. Por meio dela, *o infinito ordena-me o 'próximo como rosto', sem a mim se expor* (AE, p. 165) como tema.

Mas as implicações do pensamento de Lévinas acerca do sujeito sensível, vão além da constatação de que o Infinito não seja tematizável. É o próprio filósofo de Kaunas quem comenta que *a implicação do sujeito na significação mostrada a partir da proximidade, não equivale à oscilação da significação do lado objetivo, à exibição dos seus termos [...] em virtude da sua aparição no ser* (AE, p. 147).

Ora, aprofundando esta afirmação, convém observar que, de fato, no âmbito da manifestação do ser o *outramente que ser* é formalmente pensado a partir da indiferença, ou da *referência puramente negativa, do sistema em relação ao que se passa fora dele* (AE, p. 147). No entanto, Lévinas defende que há um acontecimento do saber fora do sistema. Com efeito, é no contexto da proximidade que institui o *eu-refém*, anterior a qualquer liberdade e a qualquer pensamento do *mesmo* (Cf. AE, p. 152), que se desenvolve a trama deste saber que é anterior a todo o *Dito*.

Para o autor, este saber é da ordem *da bondade e do Bem – fora da consciência, fora da essência – intriga excepcional da substituição traída pelo Dito nas suas verdades dissimuladas* (AE, p. 153). E nesta intriga, o sujeito *inspirado por outrem*, não é *trans-subsbtanciado no outro, mas para-o-outro, segundo a descontinuidade ou a diacronia da significação ainda não instalada no tema* (AE, p. 156).

Nesta relação que se dá na diacronia do tempo, a proximidade antes de ser traída no *Dito* é da ordem de um *Dizer* que não se revela por meio de um tema, mas como *testemunho*. Por conseguinte, o Infinito *se escapa no Dizer* (AE, p. 162), todavia, não como uma expressão ou um sintoma como se o *mesmo* fizesse uma experiência do Infinito e a comunicasse no *Dizer*. O que há é a glorificação, que é precisamente a *responsabilidade pelo próximo* (AE, p. 163). Noutros termos, a glória do Infinito é o que se glorifica no *Dizer*, de

modo que o Infinito se glorifica na glorificação de sua glória, isto é, na resposta dada ao *outro*, na responsabilidade até a substituição. Não se trata, pois, de um Infinito invisível aos sentidos, mas à tematização. Por conseguinte, o Infinito no *mesmo* não é um conhecimento adquirido pela consciência, nem a repercussão de uma experiência.

Lévinas explica que, todavia, é na subjetividade que o Infinito tem sua glória, que se dá *pela aventura humana da aproximação ao outro, pela substituição ao outro, pela expiação* (AE, p. 163). Neste contexto, *a maneira como o outro ou o Infinito se manifesta na subjetividade é o próprio fenômeno da inspiração e, por consequência, define o elemento pneumático do psiquismo* (EI, p. 91. Grifo nosso). Frente a isso, haveremos de destacar dois pontos fundamentais. Em primeiro lugar, *a exterioridade do Infinito, torna-se, de algum modo, interioridade na sinceridade do testemunho* (EI, p. 92). Em segundo, merece destaque a aproximação que o autor faz entre o *outro* e o Infinito, corroborando com a ideia apresentada em DEHH, onde o Infinito levinasiano é *radicalmente o absolutamente outro [...]. A ideia do infinito está ligada à relação com Outrem. Ela é a relação social* (DEHH, p. 209-210)

Por conseguinte, a proximidade do *outro*, que resulta na inspiração do sujeito sensível em virtude do *outro-no-mesmo*, corresponde *ao espaço onde o Infinito entra na linguagem, mas sem se deixar ver* (EI, p. 88). Assim, o *testemunho* do Infinito é dado na condição ética do *eu-refém*, obcecado e responsável pelo *outro*. Neste sentido, a ética não diz respeito à uma experiência, mas *ao paradoxo de um Infinito em relação com o finito que não se desmente nesta mesma relação*. (AE, p. 163) que, por sua vez, é da ordem de uma *sabedoria da carne*<sup>119</sup>, anterior à tematização. Com efeito:

[...] enquanto uma testemunha é aquela a quem, na qualidade de espectador, algo aparece à consciência, como um Dito, capaz de ser posteriormente reproduzido, ao invés, o testemunho é aquele que se substitui àquilo de que é testemunho, como seu sinal, de tal modo que ser testemunho do Infinito é já fazer parte de sua glorificação e esta, em última instância, traduz-se na inversão de direção do olhar que, numa primeira instância, se dirigia para Deus e que passa a centrar-se no outro homem (AE, p. 19).

Por fim, vale destacar que o vocabulário extraído da tradição profética para expor um entendimento acerca da ideia do Infinito no sujeito sensível, parece apontar para alguns traços de uma filosofia como *sabedoria do amor*, que de certo modo contrastam com a noção de uma preocupação com o ser ou de um *amor à sabedoria*, posturas que comumente caracterizam a filosofia do Ocidente. Nesta ótica, o profetismo corresponde a uma *inversão*

---

<sup>119</sup> RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *A sabedoria da carne no itinerário de Emmanuel Lévinas*, 2013.

na qual a percepção da ordem coincide com a significação desta ordem feita por aquele que a ela obedece (AE, p. 164). Ora, como afirma Ribeiro Junior, *Autrement qu'être é, nesse sentido, uma obra que contesta o poder do ser humano sobre outro.*<sup>120</sup> Logo, voltando-nos aos aspectos sociais do humanismo levinasiano, nos resta perguntar sobre o modo como o autor compreende o *nascimento latente do conhecimento e da essência; [...] e o nascimento latente da questão da responsabilidade* (AE, p. 171. Grifo nosso).

### 3.4.1 A questão do terceiro e a justiça

No *Dito*, o *Dizer* – linguagem sem palavra; proto-linguagem da sensibilidade, inaugura o tempo que vai da sabedoria ética ao pensamento, do *Dizer* ao *Dito*. Afinal, o sujeito sensível não está orientado apenas ao próximo. Existe o terceiro, isto é, o *outro* além do próximo,<sup>121</sup> que introduz no *Dizer* a questão da coexistência e da justiça, dando visibilidade aos *rostos*.

O terceiro traz consigo o tempo da ponderação, de correção da desmesura que a substituição, na proximidade de *outrem* propõe. Pois, na diacronia estabelecida com o contato, o mesmo é obcecado pelo *outro* que o habita, a ponto de que a subjetividade nascente seja o imediato da substituição. É somente na presença do terceiro – de *toda a humanidade, nos olhos que me observam* (TI, p. 191) – que o *mesmo* se torna um *outro* para *outrem*.

Neste contexto, urge perguntar sobre o modo como a justiça é feita a todos os *outros*, e inclusive ao *mesmo*, de modo que sua substituição ao *outro*, sua condição de eu refém, seja moderada, medida, fazendo florescer assim um equilíbrio onde antes havia apenas a desmesura da obsessão. Por conseguinte, é pelo terceiro, isto é, pela vida em sociedade, que se faz necessário o tempo da representação. Aqui, *o Dizer fixa-se em Dito, escreve-se precisamente, faz-se livro, direito e ciência* (AE, p. 173), pois este é *o nascimento do pensamento, da consciência, da justiça e da filosofia* (AE, p. 168).

Assim, a consciência emerge com a presença do terceiro e neste caso, o seu fundamento é a justiça (Cf. AE, p. 174). Neste cenário, o sujeito sensível passa da responsabilidade ao problema e aqui reside a grande diferença do pensamento levinasiano frente a outras propostas filosóficas. Pois, o problema, ou seja, a reflexão não provém da

---

<sup>120</sup> RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz*, 2009, p. 52.

<sup>121</sup> Para Lévinas, o terceiro pode ser dito em relação ao próximo, como o *outro* do meu próximo, mas igualmente no fato de que o próximo é terceiro em relação a um outro.

ôntica nem parte do ontológico, mas se origina da própria proximidade (Cf. AE, p. 175). Deste modo, a filosofia é entendida de fato como *a medida levada até ao infinito do ser-para-o-outro da proximidade, como que a sabedoria do amor* (AE, p. 175).

Com efeito, para o filósofo o *rosto* de outrem é o princípio da Filosofia (EN, p. 130). Ela não começaria, portanto, pela experiência da finitude, mas pela relação entre sensibilidade e Infinito, relação de proximidade que se abre à atitude teórica com a chegada do terceiro. Mas a vivência, isto é, a relação com o *rosto* se traduz como maternidade, vulnerabilidade, responsabilidade anterior a toda representação. O autor a classifica, como *o nome grave do que se chama amor ao próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência* (EN, p. 130).

Não obstante, Lévinas considera a palavra amor *gasta e adulterada* (EN, p. 130). Contudo, se a responsabilidade que nasce da relação originária é amor, então dele é que brotam a justiça e a filosofia (EN, p. 135). Se este amor originário não é citado explicitamente, as metáforas de *Autrement qu'être* são o seu correlativo. Porque de fato, ao longo de todo o projeto filosófico, o amor desponta ora como eros, ora como acolhimento, ora como maternidade, mas o que está em jogo é o caráter fundamental da responsabilidade do sujeito deposto descentralizado, perante a súplica do *rosto* que a sensibilidade do vulnerável é capaz de captar. De qualquer forma, urge acrescentar que mesmo no âmbito da justiça e do *Dito*, seria impossível nomeá-la como tal se não fosse o *Dizer* e o *Infinito* que passa e se passa pelo próximo do próximo de meu próximo. Porque, de fato, mesmo no âmbito do *Dito*, esta implicada a anterioridade do *testemunho*, na qual o *Infinito* ordena o sujeito sensível à responsabilidade (Cf. EI, p. 91).



#### 4 - CONCLUSÃO

Ao término desta investigação sobre o papel da sensibilidade na formulação do projeto ético levinasiano, sempre às voltas com a noção de exterioridade e de Infinito e, especialmente, com a preservação da alteridade do *rosto* de *outrem*, é possível estabelecer alguns pontos que sintetizam os esforços da presente pesquisa.

Em primeiro lugar, convém destacar a inserção do filósofo de Kaunas nas inquietações filosóficas e culturais de seu tempo. Isso se evidencia por seu diálogo crítico e fecundo com Husserl e Heidegger e alguns dos mais notórios continuadores das reflexões destes mestres, no contexto do pensamento francês contemporâneo. Aliadas à sabedoria proveniente do judaísmo talmúdico do pensamento de filósofos desta mesma tradição, a fenomenologia husserliana e a ontologia heideggeriana permitiram ao autor repensar a *questão do ser*, e com ela, o próprio itinerário filosófico do ocidente, em vista do esquecimento da *questão do outro*. Havemos de fazer jus também a noções extraídas do pensamento de Platão e de Descartes sobre o *Bem além do ser* e a *ideia de Infinito*, que contribuíram para que a reflexão levinasiana se desenvolvesse no seio da própria filosofia.

Neste sentido, considerando o fato de que *Totalité et Infini* condensa as principais ideias filosóficas desenvolvida por Lévinas até aquele momento, é mister salientar o modo como a crítica derridiana levou o autor a repensar a linguagem utilizada em seu projeto filosófico. Tais esforços resultam em uma nova visão sobre a subjetividade, alicerçada na temática da corporeidade, tal como o filósofo a percebe. Não obstante, as questões relativas à existência corporal humana despontam já nos primeiros escritos, seja por meio da fenomenologia de vários estados corporais, seja pela visão crítica do autor à *ontologia fundamental* de Heidegger. De fato, na abordagem sobre o corpo de gozo, de fruição e trabalho, o autor vai delineando os traços de uma subjetividade que nos escritos da maturidade será apresentada como subjetividade ética. Haja vista ainda que o conceito de evasão – que marca o início da produção filosófica de Lévinas – encontra-se vinculada à uma necessidade de livramento do aprisionamento produzido pelo corpo, em virtude do peso provocado pelo anonimato do *há*, que decorre do posicionamento heideggeriano (Cf. DE, p. 80).

Em contrapartida ao posicionamento de seu mestre alemão, Lévinas compreende a hipóstase do existente por meio do evento da *incarnação*, desenvolvendo assim uma concepção de subjetividade que é ética por excelência. Com isso tocamos a centralidade de

*Autrement qu'être*. Trata-se de um passo além no seio de seu projeto filosófico, que vai da ideia de separação entre o *mesmo e o outro*, à noção de *outro no mesmo*, pela qual se dá o aparecimento da subjetividade do *corpo vivo* levinasiano. Merece destaque a importância da noção de *corpo vivo* que não apenas é o ponto zero das experiências sensíveis, mas que é constituído por elas. Por conseguinte, o *corpo vivo* não corresponde à posse de um ego, constituindo-se como um conjunto integrado entre as componentes física e psíquica do sujeito sensível.

Voltando à ideia do *outro no mesmo*, estamos aqui no tempo do *outro*, ou seja, na diacronia da qual emerge o passado imemorial trazido pelo *rostro*. Uma vez que não seria possível filosofar sobre este encontro entre o *mesmo* e o *outro*, sem que cada palavra significasse já uma *traição* da imediatez deste contato, em virtude de sua representação, Lévinas rearticula a linguagem para expressar a anterioridade do *outro* em relação à constituição do sujeito que a pensa. Com efeito, o autor afirma o *Dizer*, que anterior a todo *Dito*, nunca se esgota em um enunciado, embora se diga e de desdiga nas entrelinhas deste último.

A ideia do *outro no mesmo* é entendida em função da linguagem como proximidade: linguagem sem palavras, mas que é pura comunicação. Com efeito, no encontro com o *outro*, o *mesmo* se depara com os traços de um passado irrepresentável, por ser um tempo aquém do tempo presente da consciência. Aqui emerge a importância dada pelo autor à sensibilidade humana. Pela proximidade de *outrem*, na hipóstase compreendida como *corpo-evento* (TA, p. 61) – que corresponde a toda a materialidade humana, tanto sensível quanto vulnerável – o mandamento do *rostro* produz uma tensão extrema que clama por resposta. Neste cenário, o *mesmo* é um *eis-me* (EI, p. 67) em sua posição de responsabilidade por *outrem*.

Por conseguinte, da anterioridade deste contato com *outrem*, que se dá na e pela sensibilidade, desponta o sujeito *des-inter-essado* da obra levinasiana, animado e obcecado pelo *outro*. Há, neste caso, um caráter de singularidade deste pensamento em oposição à universalidade característica da Ontologia, em função de uma reflexão *de um outro modo que ser*. Com efeito, no âmbito do projeto levinasiano, a filosofia volta-se ao *pathos* do sujeito sensível em sua relação com o *rostro*. Trata-se de um pensamento da carne, na qual a proximidade tece uma subjetividade que anterior à consciência e ao saber. Com isso, o autor evita que as metáforas utilizadas em sua obra recebam outra conotação que não aquela de responsabilidade como substituição, já que o *mesmo* é *refém* antes mesmo de poder escolher

ou não ser responsável por *outrem*. Neste caso a corporeidade é dom e resposta, em sua sabedoria anterior à palavra e à racionalidade, pois a significância do *rostro* é anterior a qualquer outra significação.

Em tal contexto a sensibilidade é entendida por Lévinas como vulnerabilidade e susceptibilidade ao *outro*, ao mesmo tempo em que se revela como acolhimento maternal. Ela é também passividade de exposição que leva ao *arrancamento de si* (AE, p. 70). Por meio dela se estabelece o contato do *mesmo* com o *rostro* no contexto da proximidade/linguagem que anima/inspira o sujeito sensível provocando-lhe a responsabilidade frente a alteridade de *outrem*, algo que é próprio do *Dizer*. Assim, a sensibilidade em Lévinas não figura como simples conhecimento teórico inferior, mas se encontra no âmago da relação que é origem de todo o *Dito*, de toda expressão do saber.

Portanto, é graças à sensibilidade no contexto da proximidade do *outro* que o sujeito levinasiano se constitui na condição de *refém*, deposto do caráter de centralidade que a visão da Ontologia lhe confere. Em sua responsabilidade e devoção ao *rostro*, na anterioridade de toda a consciência, figura o *Dizer* do qual o *Dito* é tão somente uma expressão. Disso resulta afirmar que o *Dito* é da ordem da Ontologia, enquanto o *Dizer* não é um outro modo do *Dito*, mas uma outra linguagem *an-árquica* e original que se tece pelo contato do *rostro*, expressão do *outro* humano, de toda bondade e de todo o Bem *para além do ser*. Por isso o *Dizer* corresponde a um saber ligado à fraternidade e ao amor, antes mesmo que as palavras possam colocá-los em questão.

No entanto o *Dizer* se diz no *Dito*, *como contrapartida exigida pela manifestação* (AE, p. 28). Sem excluir o fato de que o *outro* significa a si próprio, o *Dizer* se faz *Dito* em decorrência de um terceiro, mas não sem antes dar *testemunho* da condição heteronômica do sujeito sensível: na intriga do contato entre a sensibilidade e o Infinito, o *Dizer* não testemunha a presença do Infinito, mas aponta que o sujeito sensível se encontra em sua glória que lhe inspira a ser: *eis-me*. Neste caso, o *Dizer* testemunha que **o corpo vivo é sensibilidade inspirada pelo Infinito da alteridade de outrem, de tal modo que o em si do sujeito não lhe remete à experiência de um eu puro, mas ao rosto.**

Vê-se como a abordagem levinasiana repropõe uma nova visão sobre a identidade dos indivíduos, por meio de uma noção de criaturalidade que é a marca dessa irrupção do *outro* no *mesmo*, uma vez que *a multiplicidade de eus não é mero acaso, mas a estrutura mesma da criatura* (EN, p. 39). De fato, na significação do encontro com o *rostro*, o sujeito sensível tanto mais é *si* quanto mais o for *para-o-outro*. Neste enfoque revela-se, portanto, a

desmesura da relação ética, em seu *an-arquismo* e originalidade, e que é a marca do projeto filosófico levinasiano. Ao analisá-la sobre a ótica da sensibilidade, a ética encontra-se na constituição mesma do sujeito e este seu posicionamento inverte a ordem do estatuto ontológico, pelo qual o eu frequentemente visto como soberano, e sua liberdade é anterior a qualquer estatuto ou posicionamento ético-social.

Enfim, no que tange a tese do papel da sensibilidade na explicitação do projeto ético-filosófico de Lévinas, vemos que ela se encontra no âmago de uma intriga entre a materialidade do corpo exposto e vulnerável e a proximidade do *rostro*, no contato de onde emerge o sujeito sensível. Esta visão denota uma compreensão da subjetividade da pessoa humana que se difere de várias linhas filosóficas precedentes. Pois, não se trata de um sujeito absorvido pelo pensamento universal que o pensa e o propõe, senão que o corpo mesmo é, ambigualmente, receptáculo e doador de sentido. Neste contexto, é importante estabelecermos a relação entre a sensibilidade humana e o Infinito que a anima, inspira. No lugar de assumirmos que o sujeito sensível faz experiência do Infinito, devemos concluir que o Infinito, por meio da proximidade do *rostro*, produz o *Dizer*, sinônimo da responsabilidade ética por *outrem*, e com isso, na imediatez do contato, o Infinito produz na sensibilidade da carne humana a subjetividade que dá testemunho de sua anterioridade, alteridade e glória. Com efeito, quanto mais clara se torna a relação entre a sensibilidade e o Infinito, tanto mais se afirma por um lado a separação entre este último e o sujeito sensível e, por outro lado, se evidencia o caráter de inspiração que se dá na e pela corporeidade, graças à proximidade estabelecida entre *outrem* – da ordem da desmesura do Infinito – e a sensibilidade da materialidade do *corpo vivo*.

Diante disso, e considerando que toda a ética da alteridade levinasiana encontra-se às voltas com a ideia de Infinito, concluímos que a sensibilidade em *Autrement qu'être*, nos remete à continuidade da reflexão presente em todo o projeto filosófico do autor, no que tange à elevação da questão do *outro* em detrimento da primazia do ser. Deste modo, a sensibilidade é uma chave de leitura não apenas para uma compreensão acerca da noção de corporeidade em Lévinas, mas igualmente para sua proposta ética que aponta novos caminhos para a filosofia e para a ordem social na atualidade. De fato, como já afirmou Derrida, nosso autor mudou o *curso da reflexão do nosso tempo, e da reflexão da filosofia sobre o que a ordena à*

*ética, a um outro pensamento da ética, da responsabilidade, da justiça, do Estado [...] ordenando-os à anterioridade absoluta do rosto de outrem.*<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> DERRIDA, Jacques. *Àdieu à Emmanuel Lévinas*, 1997, p. 26 (Trad. nossa).



## 5 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### ESCRITOS LEVINASIANOS

LÉVINAS, Emmanuel. *Theorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Alcan, 1930.

———. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1974; *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

———. *Carnets de captivité et autres inédits*. Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 2009; *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

———. *De l'évasion. Recherches philosophiques (1935-1936)*. Montpellier: Fata Morgana, 1982.

———. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1947. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998.

———. *Difícil Libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Trad. Juan Haidar. Madrid (ES): Caparrós Editores, 2004.

———. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1949; *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

———. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991; *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

———. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1998.

———. *Éthique et infini: Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio France, 1982; *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

———. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

———. *Le temps et l'autre*. Paris: Arthaud, 1947; *Le Temps et l'autre - Čas a jiné*. Praga: Dauphin, 1997.

———. *Nomes propres*. Paris: Fata Morgana, Livre de Poche, 1987.

———. *Peace and Proximity*. Basic Philosophical Writings, Editado por Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley e Rober Bernasconi, Bloomington: Indiana University Press, 1996.

———. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934). Paris : Éditions Payot & Rivages, 1997.

———. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961; *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

## OUTROS ESCRITOS

BALSEMÃO, Edmundo. A realidade do tempo segundo Lévinas, In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 47, 1991, p. 117-177.

BECKERT, Cristina. *Emmanuel Lévinas: da Ética à Linguagem*. In: *Philosophica*, n. 2, Lisboa: CFUL, 1993.

———. *Subjetividade e diacronia no pensamento de Lévinas*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1988.

BELLINGRERI, Antonio. Pedagogia dello sguardo: in dialogo com Lévinas. In: ———. *Scienza dell'amor pensoso: saggi di pedagogia fondamentale*. Milano: Vita e Pensiero, 2007.

BENSUSSAN, G. *Ética e experiência: a política em Lévinas*. Passo Fundo: IFIBE, 2009.

BERNARDO, Fernanda. Lévinas e Derrida: um contacto no coração de um quiasma. *Revista Filosófica de Coimbra*, publicação semestral do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra / Dir. Edmundo Balsemão Pires, v. 17, n. 33, mar. 2008, p. 39-78.

BRITO, José Henrique Silveira. *De Atenas a Jerusalém: a subjectividade passiva em Lévinas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Filosofia, 2002.

BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética: a relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

CARRARA, Ozanan Vicente. *Lévinas: do Sujeito Ético ao Sujeito Político – Elementos para Pensar a Política Outramente*. Aparecida: Ideias e Letras, 2010.

CASTRO, Mauro César de. *Grandeza e falsidade da arte: a questão estética na obra de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: PUCRS, 2007.

CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Trad. Caesar Souza, 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Dir.) et al. *Lévinas*. Paris: L'herne, 2006.

CIARAMELLI, Fabio. *Transcendance et éthique: essai sur Lévinas*. Bruxelles: Ousia, 1990.



- CINTRA, Benedito E. Leite. *Pensar com Lévinas*. São Paulo: Paulus, 2009.
- DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Trad. Fabio Santos, 2.ed. RJ: Vozes, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- . *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.
- .; LABARRIERE, Pierre-Jean. *Alterités*. Paris: Editions Osiris, 1986.
- DI CASTRO, Raffaella. Un'estética implícita: Saggio su Lévinas. In: ———. *Il divieto di idolatria tra monoteismo e iconoclastia: una lettura attraverso Emmanuel Lévinas*. Milano: Guerini, 2006.
- DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: um elegante desacordo*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- DUARTE, André. Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo. In: *Natureza Humana* 4 (1): p. 157-185, jan/jun. Curitiba: UFPR, 2002.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- . Distância e Proximidade: Lévinas e a Hermenêutica. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 3 n. I, p. 53-68, jan/jun. 2000. Disponível em <https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen> (Acesso em 20/03/2016).
- FARIAS, André Brayner. O infinito pode ser estético: entre o silêncio e o dizer. Itinerários da obra de arte em Emmanuel Lévinas. In: ———. SOUZA, Ricardo Timm, FABRI, Marcelo (orgs). *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008
- GILLES, Thomas Ranson. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo: v. 1, EDUSP, 1975.
- GONZALEZ, Tania Checchi. *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas*. Santa Fé: Universidad Liberoamericana, 1997.
- GUIBAL, Francis. *Approches d'Emmanuel Lévinas: L'inspiration d'une écriture*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- HAYAT, Pierre. *Emmanuel Lévinas, Ethique et Societé*. Paris: Editions Kimé, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcanti Schuback, 13.ed. São Paulo: Vozes, 2005.

- . *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HUNTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas*. Trad. Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2004.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy II*. Trad. R. Rojcewicz e A Schuwer. Dordrecht: Kluwer, 1989.
- . *Investigações Lógicas: 6ª Investigação*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- . *Experiencia y juicio: investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Trad. Jas Reuter. Ciudad del Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- JOSGRILBERG, Rui. *O último Husserl e a linguagem*. In: SOUZA, Ricardo Timm. OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (orgs.). *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002
- MALKA, Salomon. *Emmanuel Lévinas: la vida y la huella*. Trad. Alberto Sucasas. Madrid: Trotta, 2006.
- MARION, Jean-Luc; NANCY, Jean-Luc (org.). *Emmanuel Lévinas: oeuvres complètes (Tome 1)*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2009, (Preface).
- MARTINOTTI, Giovanni. *Fenomenologia della corporeità: dalla psicopatologia alla clinica*. Roma: EUR, 2009.
- MATTÉI, Jean-François. Lévinas e o retorno à ética (texto de prefácio). In: HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2006.
- MELO, Nélio Vieira de. Entre eles: proximidade entre Lévinas e Derrida. In: SUSIN, Luiz Carlos et al. *Éticas em diálogo. Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- MENEZES, Magali de Mendes. *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- MORO, Ulpiano V. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1982
- MURA, Gaspare. *Emmanuel Lévinas: ermeneutica e separazione*. Roma: Città Nuova Editrice, 1982.
- OLIVEIRA, Manfredo de Araujo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

OUAKNIN, Marc-Alain. *Méditations érotiques: essai sur Emmanuel Lévinas*. Paris: Editions, Balland, 1992.

PAIVA, Márcio Antônio; DIAS, Luiz Fernando Pires. A metafísica da alteridade em Emmanuel Lévinas. *Revista Sapere Aude*, Belo Horizonte: Depto. de Filosofia da PUCMINAS, v. 6, n. 12, Julho/Dez. 2015, p. 465-483.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

———. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

———. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

RENAUT, Alain. *L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité*. Paris: Gallimard, 1989.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Lévinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

———. *A sabedoria da paz: ética e teológica em Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

———. *A sabedoria da carne no itinerário de Emmanuel Lévinas*. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia), Faculdade de Filosofia – Universidade Católica Portuguesa: Centro Regional de Braga, 2013.

RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. p. 156. Paris: Vrin, 1980.

ROLLAND, Jacques. Sair do ser por uma nova via. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Da Evasão*. Trad. André Veríssimo. Porto (PT): Estratégias Criativas, 2001.

SOUZA, Ricardo Timm, *Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDUPUCRS, 1996.

———. *Sujeito, ética e história: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

#### BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

BECKERT, Cristina. *Lévinas entre nós*. Lisboa: CFUL, 2006.

COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona: Herder, 1990.

———. *Psyché: inventios de l'autré*. Paris: Galilée, 1987.

- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- DESMOND, Willian. *A filosofia e seus outros*. São Paulo: Loyola, 2000.
- GRESSLER, Lori Aline. *Introdução à pesquisa: projetos e relatórios*. São Paulo: Loyola, 2003.
- GRZIBOWSKI, Silvestre. *Transcendência e ética*. Curitiba: Oikos, 2010.
- GUERIZOLLI, Rodrigo. Compreensão do ser como barreira ao outro? Lévinas, Ser e tempo e o segundo Heidegger. In: *Natureza Humana: Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. v. 7, n. 1, São Paulo: DWW, jun. 2005.
- HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- . *Le primat de la perception*. Paris: Verdier, 1996.
- LYOTARD, Jean-François. *A Fenomenologia*. Trad. Armando Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1954.
- MURAKAMI, Y. *Lévinas Phénoménologue*. France: J. Millon, 2002.
- MORO, Ulpiano Vasquez. *El discurso sobre Dios em la obra de E. Lévinas*. Madrid: UPCM, 1982.
- NUNES, Benedito. *A questão do outro em Heidegger*. In: *Natureza Humana: Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*, v. 3, n. 1, São Paulo: DWW, jun. 2001.
- PELIZZOLI, Marcelo. *A relação ao outro: Husserl e Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- . *A reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- POIRIÉ, Francois. *Emmanuel Lévinas: Qui êtes-vous*. Lyon: La Manufacture, 1987.
- PUNTEL, Lorenz Bruno. *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com o pensamento de M. Heidegger, E. Lévinas e J.-L. Marion*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2011.
- RICOEUR, Paul. *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986.
- . *Soi-même comme un autre*. Paris: Le Seuil, 1990.
- . *Autrement: Lecture d'Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*. Paris: PUF, 1997.

- ROLLAND, Jacques. *Lévinas: l'Étique comme philosophie première*. Paris: Cerf, 1993.
- ROSENZWEIG, Franz. *L'Étoile de la Rédemption*. Trad. para o francês de Alexandre Derczanski e Jean-Louis Schlegel. Paris: Seuil, 1982.
- SEBBAH, Francois-David. *Lévinas*. Paris: les Belles lettres, 2009.
- SODRÉ, Olga. Percurso filosófico para a concepção de alteridade. In: *Síntese, Revista de Filosofia*, v. 34, n. 1, set. Belo Horizonte: FAJE, 2007.
- SOUZA, Ricardo Timm et al. *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos do nascimento de Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EST/ Vozes. 1984.
- . et al. *Éticas em diálogo: Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- VAZ, Pe. Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica I*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- VERGANI, Mario. *Lévinas Fenomenologo*. Roma: Morcelliana, 2011.