

José Silva Figueiredo

**A JUSTIÇA NA FILOSOFIA DA ALTERIDADE
DE EMMANUEL LEVINAS**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2017

José Silva Figueiredo

**A JUSTIÇA NA FILOSOFIA DA ALTERIDADE
DE EMMANUEL LEVINAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia
2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia

Figueiredo, José Silva

F475j A justiça na filosofia da alteridade de Emmanuel Levinas /
José Silva Figueiredo. - Belo Horizonte, 2017.
103 p.

Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso

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

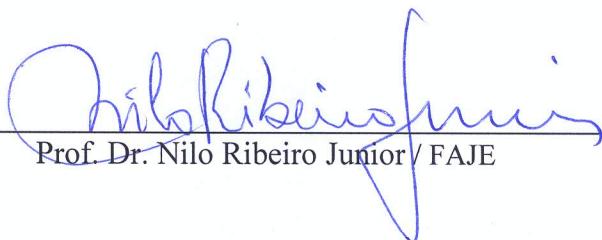
1. Ética. 2. Alteridade. 3. Justiça. 4. Levinas, Emmanuel. I.
Cardoso, Delmar. II. Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia.
Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

Dissertação de José Silva Figueiredo defendida e aprovada, com a nota 7,5
(sete e meio) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Delmar Cardoso / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior / FAJE



Prof. Dr. Maria da Penha Villela-Petit / CNRS, Paris (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 31 de março de 2017.

AGRADECIMENTOS

A Deus por me ter concedido saúde, disposição e oportunidade, nesse tempo precioso de realização dos meus estudos.

À minha família, meus pais e irmãos e todos familiares e amigos. Aos meus avós maternos José (dia primeiro de maio do corrente ano, completará um século de vida) e Ana (*in memoriam*) e paternos Hermínio e Argentina, *in memoriam*.

Ao meu orientador Professor Dr. Delmar Cardoso, pela sua valiosa orientação.

Aos colegas, professores e funcionários da FAJE, pela amizade, colaboração, dedicação e serviços prestados. À CAPES pelo apoio financeiro. A todos os membros do Grupo de estudo de Levinas.

À Diocese de Caetité, na pessoa de Dom Ricardo, por me ter permitindo “este tempo de estudo”, e aos padres e leigos que acreditam, motivam e apoiam essa iniciativa.

Aos padres Cleonídio, Gilvan e seminaristas, pela acolhida fraterna no seminário em Belo Horizonte.

À paróquia Santa Mônica, da Arquidiocese de Belo Horizonte, nas pessoas dos padres Francisco e Lucas pelo acolhimento, confiança, colaboração e apoio.

Enfim, agradeço a todos (as) que de uma forma ou de outra contribuíram para que fosse possível realizar meu estudo. Meus sinceros agradecimentos a todos!

“... sou responsável pelas perseguições que sofro. Mas apenas eu! Os ‘meus próximos’ ou ‘o meu povo’ são já os outros, e, para eles, reclamo justiça” (LEVINAS, 2013, p.82).

RESUMO

Esta dissertação demonstra ser possível encontrar na filosofia da alteridade levinasiana elementos para refletir e pensar um outro *sentido de justiça*. Levinas inverte a compreensão de justiça, uma vez que a filosofia ocidental em suas raízes tende a “englobar o Outro no Mesmo”. A filosofia levinasiana da alteridade contrapõe-se à “filosofia do poder” que, pelo fato de não pôr em questão o Mesmo, é concebida como uma “filosofia da injustiça”. Desenvolveremos nosso percurso em três etapas. Na primeira, discorreremos acerca da centralidade do rosto no pensamento filosófico de Levinas. Na concepção levinasiana, o rosto constitui-se como categoria-chave para pensar e refletir acerca da ética da alteridade. Pelo fato de o rosto ser da ordem da nudez e da palavra, ele provoca no sujeito um apelo ético: “tu não matarás”. Na segunda etapa, explicitaremos como na concepção levinasiana, emerge, a partir do rosto, a responsabilidade pelo outro. Levinas formula assim a inversão da ontologia para a ética como filosofia primeira. Trata-se de afirmar a própria identidade do eu (sujeito) humano a partir da responsabilidade. E, por fim, na terceira etapa, explicitaremos a chegada do terceiro com a qual se abre a possibilidade de pensar de forma plural a realidade humana, enquanto relação social estabelecida entre o eu e o outro, e a relação deles com todos os outros da comunidade. Isso se dá como um movimento feito num percurso que parte da vida ética para chegar à justiça. Nesta etapa, vem à tona a noção de separação, na qual se encontram estreitamente ligadas as noções de verdade e justiça. É dessa concepção de separação que se extrai a ideia de infinito.

Palavras-chave: Ética. Alteridade. Rosto. Responsabilidade. Justiça.

RÉSUMÉ

Cette dissertation entend montrer qu'il est possible de trouver, dans la philosophie de l'altérité lévinassienne, des éléments nous permettant de réfléchir et penser à un autre *sens de la justice*. En inversant la compréhension de la justice, Lévinas s'oppose à la philosophie occidentale qui, dès son origine, tend à « *englober l'Autre dans le Même* ». La philosophie lévinassienne de l'altérité fait contrepoids à la « *philosophie du pouvoir* » qui, parce qu'elle ne remet pas en cause la question du Même, est conçue comme une « *philosophie de l'injustice* ». Notre parcours se fera en trois étapes. La première étape traitera de la centralité du visage dans la pensée philosophique de Lévinas, pour qui le visage se constitue comme catégorie-clé pour penser l'éthique de l'altérité. Le visage étant de l'ordre de la nudité et de la parole, il provoque chez le sujet un appel éthique : « tu ne tueras point ». La deuxième étape explicitera comment la responsabilité pour l'autre émerge, dans la conception lévinassienne, à partir du visage. Par cette inversion de l'ontologie, l'auteur place donc l'éthique comme philosophie première. Il s'agit d'affirmer la propre identité du moi (sujet) humain à partir de la responsabilité. Finalement, la troisième étape s'intéressera à l'arrivée du tiers avec qui s'ouvre la possibilité de penser de forme plurielle la réalité humaine, en tant que relation sociale établie entre le moi et l'autre, relation s'étendant à tous les autres de la communauté. Le parcours de ce mouvement part de la vie éthique pour arriver à la justice. Dans cette dernière étape, surgit la notion de séparation dans laquelle s'entrelacent les notions de vérité et de justice. C'est de cette conception de séparation que naît l'idée d'infini.

Mots-clés :Éthique. Altérité. Visage. Responsabilité. Justice.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 EPIFANIA DO ROSTO NA FILOSOFIA DA ALTERIDADE LEVINASIANA .	14
1.1 A vida filosófica de Levinas.....	14
1.1.1 Levinas influenciado pela fenomenologia de Husserl e pela ontologia de Heidegger.....	15
1.1.2 Da ontologia à ética como filosofia primeira	18
1.1.3 Por uma ética do infinito	21
1.1.4 Filosofia inédita: articulação entre ética e religião	24
1.2 A filosofia da alteridade levinasiana	27
1.2.1 Alteridade como desejo	30
1.2.2 Alteridade como rosto	32
1.3 A epifania do rosto como responsabilidade e linguagem	34
2 A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE POR OUTREM	38
2.1 O itinerário da ética como filosofia primeira	38
2.1.1 Saindo da malha da ontologia.....	40
2.1.2 A subjetividade: rosto e sensibilidade.....	43
2.1.3 A subjetividade: ética da responsabilidade por outrem.....	50
2.2 Rosto como linguagem ética que responsabiliza pelo outro.....	52
2.2.1 Rosto como ética do infinito	55
2.2.2 Desejo como responsabilidade ética pelo rosto do outro.....	58
2.3 A primazia da responsabilidade pelo rosto do outro.....	59
3 A CHEGADA DO TERCEIRO RECLAMA POR JUSTIÇA	63
3.1 Separação, verdade e justiça.....	63
3.1.1 Noção de separação.....	66
3.2 Verdade e justiça.....	69
3.2.1 Primazia da justiça sobre a verdade	71
3.2.2 Noção de verdade	75
3.3 A chegada do terceiro reclama por justiça	77
3.3.1 Noção de justiça na filosofia da alteridade de Emmanuel Levinas	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
REFERÊNCIAS	100

INTRODUÇÃO

Nosso intuito nesta dissertação consiste em lançarmo-nos na aventura de realizar uma investigação sobre a justiça na obra do pensador judeu Emmanuel Levinas (1906-1995). Entendemos que o ponto de partida da filosofia levinasiana consiste na constatação de que a tradição filosófica foi no Ocidente uma ontologia e que esta “como filosofia primeira é uma filosofia do poder”. Para Levinas, não importa somente fazer uma crítica a essa tradição filosófica. A ele interessa também buscar outros caminhos no tocante à compreensão da existência ou sentido da realidade humana. Nosso filósofo está convencido de que, além da ontologia, deve existir outra maneira de apreensão do ser, de modo que este não se torne fechado a uma totalidade. A esta possibilidade de abertura na abordagem do ser, Levinas chama metafísica.

Esta outra forma de abordagem do ser, ou seja, metafísica, compreende a ética como fenômeno primordial da existência. Em outras palavras, para a ética a metafísica torna-se importante, pois significa o primeiro contato ou relação mais original do sujeito com a exterioridade dele ou alteridade. Nesse sentido, a ética é mais original que o conhecimento e, por isso, a ética é considerada *filosofia primeira*. Por conseguinte, não é possível haver separação entre ética e metafísica que, na concepção levinasiana, são sinônimas.

Esta concepção filosófica tem sido alvo de muitos comentários, em diversas perspectivas que vão da estética à ética, da política à sociologia. A formulação da ética como filosofia primeira tem sido objeto de pesquisa nas academias nos mais diversos níveis, principalmente no que tange à crítica à ontologia. Neste contexto é que a noção de responsabilidade ganha centralidade, ao ponto de ser pensada em sua assimetria, isto é, não há como desresponsabilizar o eu da sua responsabilidade pelo outro. Em outros termos, não importa a responsabilidade por parte do outro, mas o que importa mesmo é que a responsabilidade do eu (sujeito) seja sem limites.

Na maturidade da obra de Levinas, aparece outro elemento que faz uma espécie de mediação na relação do sujeito com a sua exterioridade que é denominado terceiro. Desse modo, vislumbra-se a possibilidade de um outro modo de relação que se estabelece entre o eu e o outro. Trata-se de uma relação puramente ética. Essa passagem para outro modo de relação, isto é, da relação que se dá com a chegada do terceiro, na concepção levinasiana, pode ser identificada com a possibilidade de um discurso ético. Por conseguinte, a partir da chegada do terceiro no discurso, abre-se a possibilidade de tratar a *noção de justiça*.

Nessa dissertação pretendemos mostrar que se encontra no pensamento filosófico levinasiano elementos para se fundamentar um discurso eminentemente ético concernente às questões sociais na contemporaneidade. É possível perceber que neste pensamento filosófico existe uma preocupação com a realidade do cotidiano das pessoas, dos homens, mulheres e crianças, etc., em seus modos de relações. Assim, concebe-se que pensar ética e justiça exige uma relação em que ambas se tangenciam. Por outras palavras, não é possível haver separação entre ética e justiça na concepção levinasiana.

Contudo, não pretendemos afirmar que existe uma teoria de justiça em Levinas, isto é, que ele tivesse desenvolvido tal teoria como escopo de sua filosofia. Mas, procuraremos mostrar a grandiosidade desse pensamento filosófico, inclusive no tocante à problemática social, que vai além da relação ética. Em suas especulações filosóficas, Levinas, partindo da relação do “eu” e do “outro”, procura chegar ao terceiro. Este, por sua vez, exige que a responsabilidade alcance o sujeito no que se refere à responsabilidade dele para com as pessoas concretas, o pobre, a viúva, o órfão, o estrangeiro e todos os que com ele estabelecem relação. Desta maneira, encontra-se abertura no pensamento filosófico levinasiano para refletir sobre a dimensão social.

Nossa dissertação se desenvolve em três capítulos. Nestes capítulos apresentaremos de forma reflexiva elementos da filosofia levinasiana que dão sustentação ao escopo da nossa pesquisa, a saber: *estabelecer um diálogo entre o pensamento filosófico levinasiano e a contemporaneidade, tendo em vista uma abordagem reflexiva acerca do enfrentamento de importantes questões éticas de nossa cultura, especialmente no que concerne ao problema da justiça*. Esta hipótese de trabalho, suscita-nos as seguintes indagações: como pensar a justiça no contexto da exclusão social presente na conjuntura da sociedade globalizada e do neoliberalismo, do privado em detrimento do coletivo, em que o outro é relegado ao esquecimento? É possível pensar a justiça de outro modo, isto é, é possível pensar a justiça de forma diferente da concepção que ficou consolidada na tradição da democracia ocidental?

No primeiro capítulo, temos como tema “A epifania do rosto na filosofia da alteridade levinasiana”. Neste capítulo, discorreremos sobre a centralidade do rosto no pensamento filosófico de Levinas. Em sua concepção, rosto constitui-se como categoria-chave para pensar e refletir sobre a ética da alteridade. Pelo fato de o rosto ser da ordem da nudez e da palavra ou da linguagem, ele provoca no sujeito um apelo ético. Partiremos de um breve histórico da vida do filósofo, mostrando as influências do contexto histórico em que ele viveu e sua aproximação com a literatura clássica russa e europeia, bem como seu contato com a Bíblia

(Talmude) e com a Filosofia. Tratamos de apresentar como Levinas propõe em sua trajetória filosófica uma inversão na ordem do pensamento filosófico, isto é, da preponderância da ontologia na tradição filosófica ocidental para a ética como filosofia primeira. A este respeito fica evidente que Levinas encontra em Husserl e Heidegger seus principais interlocutores, mas opondo-se a eles.

Ainda no primeiro capítulo, apresentaremos a concepção filosófica da alteridade segundo Levinas. Para ele, alteridade supõe abertura para o acolhimento do outro e, nesse sentido, alteridade constitui-se dimensão fundamental do ser humano. Na concepção levinasiana é a abertura para o outro como sujeito (subjetividade) que impulsiona a alteridade. Tal abertura para o outro se expressa como desejo, vale dizer, desejo do outro que se constitui como desejante. É o desejo que abre ao ser a procura do seu ser, de um ser nunca acabado e sempre em busca de ser. É o desejo que nessa condição de abertura e acolhimento do outro possibilita a conciliação da contingência humana no mundo.

O segundo capítulo se intitula “A ética da responsabilidade por outrem”. Nele explicitaremos como na concepção levinasiana, a partir do rosto, emerge a responsabilidade pelo outro. É a partir da responsabilidade pelo rosto do outro que Levinas formula a inversão da ontologia para a ética como filosofia primeira. Trata-se de afirmar a própria identidade do eu (sujeito) humano a partir da responsabilidade. Apresentaremos também a concepção levinasiana de responsabilidade percebida como estrutura fundamental da subjetividade. Trata-se de abordar a subjetividade como ética, ou seja, ética compreendida como responsabilidade, pois é nela que se encontra o próprio laço da dimensão subjetiva. Segundo Levinas, a responsabilidade pelo outro como subjetividade determina uma incumbência que se constitui como um movimento que leva o eu a responsabilizar-se pelo outro. A subjetividade advém como uma espécie de refém. Nesse sentido nosso filósofo afirma que “sou responsável pelas perseguições que sofro”, ou seja, trata-se de uma “substituição por outrem”. Na ótica levinasiana, a palavra rosto constitui-se como uma categoria-chave para pensar e refletir sobre a ética da responsabilidade pelo outro.

No terceiro e último capítulo, temos como tema “A chegada do terceiro reclama por justiça”. Aqui, mostraremos que com a chegada do terceiro vem à tona a possibilidade de pensar de forma plural a realidade humana, ou seja, pensar o humano além da relação do eu e do outro. Por outras palavras, o terceiro abre o caminho que conduz para uma relação ética ou da responsabilidade do eu (sujeito) na sociedade. Trata-se de pensar a possibilidade de uma relação social estabelecida entre o eu com o outro, e deles com todos os outros da

comunidade. De acordo com Levinas, isso se dá como um movimento feito num percurso que parte da vida ética para chegar à justiça. Percebe-se aqui uma inversão da noção de justiça, provocada pela irrupção do outro e com a chegada do terceiro, vale dizer, a chegada do outro do outro. Isso sugere uma nova forma de pensar a justiça.

Traremos nesta etapa do nosso estudo a noção de separação, algo central na filosofia levinasiana. Nesta noção, encontram-se estreitamente ligadas as noções de verdade e justiça. Para Levinas não é possível haver verdade sem antes ter havido a separação e, da mesma maneira, “sem separação, não teria havido verdade, apenas teria havido ser”. Por essa análise, fica evidente o intuito do filósofo em mostrar que não existe uma coincidência entre a verdade e o ser. Na concepção levinasiana da noção de separação é que extrai-se a ideia de infinito, outra categoria-chave na filosofia levinasiana. É preciso a separação da totalidade, pois de outro modo não se poderia falar do sujeito, mas somente do “ser anônimo” ou de algo abstrato e impessoal: nas palavras de Levinas, o há (*Il y a*). Pode-se inferir daí que a noção de separação constitui condição básica para que possa haver relação, na qual a verdade é concebida como justiça.

Resumindo: primeiramente partimos da epifania do rosto; num segundo momento abordamos a ética da responsabilidade por outrem; e, finalmente, tratamos da justiça com a chegada do terceiro. Neste percurso mostramos que a filosofia da alteridade de Emmanuel Levinas traz contribuições significativas para a reflexão da ética filosófica contemporânea no tocante à problemática da justiça. É preciso, porém, esclarecer que nossa hipótese de trabalho não consiste em provar se existe ou não uma teoria de justiça no pensamento filosófico levinasiano. Entretanto, quanto a essa questão, é possível afirmar que de fato, na filosofia levinasiana, não existe uma teoria de justiça, pelo menos no sentido clássico e cabal do termo. Para muitos comentadores de nosso filósofo, falar de uma teoria de justiça no sentido corrente do termo estaria longe do que é a proposta do seu pensamento filosófico acerca da justiça.

Contudo, de acordo o que exporemos como resultado de nossa pesquisa, fica claro que a filosofia da alteridade levinasiana tem muito a oferecer ao campo da ética contemporânea no que concerne a uma nova forma de pensar e refletir sobre o *sentido de justiça*. Deste modo, é que se pode afirmar: o pensamento filosófico de Levinas traz contribuições à problemática da justiça, presente no contexto da sociedade globalizada e do neoliberalismo, da primazia do privado em detrimento do coletivo, em que o outro é relegado ao esquecimento.

Nesta dissertação procuramos mostrar que é possível encontrar na filosofia da alteridade levinasiana elementos para refletir e pensar filosoficamente a formulação de uma

outra maneira de pensar a justiça. Neste sentido, encontra-se aqui, argumentos filosóficos que podem contribuir no campo da ética contemporânea, oferecendo embasamento para uma nova teoria de justiça. Aventa-se que diante da problemática da crise e falta de referenciais éticos e de toda conjuntura geradora de exclusão social, urge buscar caminhos novos. Nesta perspectiva, de acordo com a nossa investigação filosófica, a obra de Levinas traz elementos instigantes e contribuições expressivas que nos fazem pensar a justiça de *outro modo*, isto é, possibilita-nos pensar uma nova abordagem ao tema da justiça.

Por fim, à guisa de conclusão, retomaremos o percurso trilhado e os resultados obtidos no trabalho. Neste ponto do nosso texto, apresentaremos um apanhado de elementos que mostram com evidência que a filosofia levinasiana trouxe contribuições para o campo da ética contemporânea, mais especificamente no que concerne à problemática da justiça. Assim, a partir da filosofia da alteridade levinasiana, sugerimos outra maneira de abordagem da compreensão acerca da justiça. Em outras palavras, entendemos que, pelo fato de ter colocado acento na aparição do rosto do outro no núcleo da sua reflexão filosófica, Levinas possibilita trilhar um caminho diverso daquele que relegou o outro ao esquecimento. E, a partir desse percurso filosófico, Levinas nos ajuda a pensar um outro modo de justiça, diferente daquela compreensão de justiça que foi consolidada na cultura ocidental.

Nesta dissertação seguimos a metodologia de revisão bibliográfica, servindo-nos das obras de Emmanuel Levinas, principalmente de *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade, publicada em 1961, considerada a primeira grande obra de nosso autor. Também apropriamo-nos da obra *De outro modo que ser, ou além da essência*, esta de 1974; entre outros livros e escritos. Julgamos importante destacar, entre as diversas leituras que realizamos, o estudo da entrevista concedida a Philippe Nemo, publicada em 1981, sob o título *Ética e Infinito*. Esta entrevista contribuiu sobremaneira e influenciou-nos na escolha e abordagem da temática tratada em nosso estudo. Esta entrevista também nos ajudou a traçar o roteiro do nosso trabalho e contribuiu com seu conteúdo, uma vez que evidencia os textos do próprio Levinas, com a sua originalidade acerca de temas complexos e de difícil acesso.

Também nos servimos de alguns trabalhos de comentadores do nosso autor, entre livros, teses, dissertações e artigos. Através destas leituras, tornou-se possível uma melhor familiaridade com os escritos de Levinas e, por conseguinte, uma melhor apropriação do seu pensamento filosófico, facilitando a elaboração do nosso trabalho. Bastante úteis também foram as anotações realizadas num curso de Introdução a Emmanuel Levinas, com o Professor Nilo Ribeiro Jr., na FAJE, na graduação de filosofia, no segundo semestre de 2014.

Neste estudo não adotamos uma demarcação metodológica acerca da obra de Levinas, como o fazem alguns estudiosos do pensamento levinasiano. Entre alguns destes estudiosos, uns afirmam que existem três fases na obra de nosso autor, outros sustentam que existem quatro. Contudo, em nossa exposição apresentamos apenas uma referência à proposta apresentada por Ulpiano Vázquez, que divide a obra levinasiana em três fases, a qual consideramos suficiente para o objetivo do nosso estudo.

CAPÍTULO I

1 EPIFANIA DO ROSTO NA FILOSOFIA DA ALTERIDADE LEVINASIANA

O Outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialético, mas o primeiro ensino racional, a condição de todo o ensino. [...] Pensar é ter a ideia do infinito ou ser ensinado. O pensamento racional refere-se a esse ensino [...] Remete, consequentemente, para um ‘conhecimento’ de uma estrutura nova. Tentamos fixá-la como ligação com o rosto e mostrar a essência dessa relação. O rosto é a evidência que torna possível a evidência, tal como a veracidade divina que fundamenta o racionalismo cartesiano (LEVINAS, 1980, p.182-183).

1.1 A vida filosófica de Levinas

Emmanuel Levinas, considerado atualmente como um dos maiores pensadores europeus contemporâneos, nasceu no dia 12 de janeiro de 1906, em Kovno na Lituânia. Ainda em sua infância sua família emigrou para a Rússia e depois, no ano de 1923, deixou este país para instalar-se na França. Entre os anos de 1923 e 1929 estudou filosofia na Universidade de Estrasburgo e em Friburgo (Alemanha), onde teve um profícuo encontro com Maurício Blanchort. Em 1930 defendeu sua tese de doutorado: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Neste período se naturalizou francês. Somente em 1961, após a publicação de *Totalidade e Infinito*, tornou-se professor da Universidade de Poitiers. Levinas terminou sua carreira universitária na Sorbonne. E faleceu em Paris, no dia 25 de dezembro de 1995.

Levinas desde a infância teve contato com a leitura da Bíblia hebraica. E muito cedo leu os clássicos da literatura russa – Tolstói, Dostoiévski, Gogol, Pushkin, entre outros – e também os grandes escritores da Europa Ocidental, principalmente, Shakespeare. Considera que seu contato muito cedo com estes escritos foi uma boa preparação para a leitura de Platão e Kant e de muitas outras obras indispensáveis na seara filosófica. Depois da Segunda Guerra, tornou-se diretor da École Normale Israélite Orientale, em Paris, onde ensinava filosofia e, aos sábados, comentava passagens de Rachi. Este fato parece ter adquirido grande relevância em sua vida e obra, sendo atribuída pelo próprio Levinas em seus escritos filosóficos como relação estabelecida, em situação de ensino, entre mestre e discípulo.

Iniciou-se durante estes anos na leitura talmúdica com Monsieur Chouchani, a quem considera mestre. Encontra-se no mais íntimo da vida de Levinas o judeu e o grego, ou melhor, o talmudista e o professor de filosofia. Para nosso filósofo, a Bíblia é o *Livro dos*

Livros, considerando que os textos dos grandes filósofos parecem mais próximos do que distantes a ela. Ele nada encontra entre estes escritos que esteja substancialmente em oposição um ao outro. Entretanto deixa claro que sua intenção não é harmonizar ou conciliar essas duas grandes tradições. Levinas afirma que “a tradição filosófica ocidental sempre manteve o direito à última palavra”, mas pondera: “talvez, ela não seja o lugar do primeiro sentido dos seres, o lugar em que o sentido começa” (LEVINAS, 2013, p.13-14).

Sobre sua biografia, escreve o próprio Levinas: “Toda ela está dominada pelo pressentimento e recordação do horror nazista” (2004, p.361). Contudo, sua obra não deve ser limitada a uma espécie de resposta ao traumático horror nazista, ainda que não se pode deixar passar despercebido as marcas de tal horror em sua vida, o que mais importa é saber valorizar o sentido desse acontecimento no bojo de uma visão geral da história (SEBBAH, 2009, p.23-24).

1.1.1 Levinas influenciado pela fenomenologia de Husserl e pela ontologia de Heidegger

O contato com Husserl e com Heidegger marcou sobremaneira a trajetória do filósofo Emmanuel Levinas, uma vez que não só teve acesso ao pensamento desses autores, mas também contato pessoal com eles. Na Universidade de Friburgo foi aluno desses dois importantes filósofos. Ao comentar em que consiste, *grosso modo*, a diferença entre os dois pensadores afirma: enquanto que a proposta de Husserl parece ter sido um “programa transcendental à filosofia”, Heidegger apresenta uma clara definição “à filosofia em relação aos outros modos de conhecimento como ontologia fundamental” (LEVINAS, 2013, p.24).

A principal admiração de Levinas (2013, p.23) por Heidegger deve-se a *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*), considerando-o uma obra insuperável e entre as mais importantes e belas da história da filosofia. Levinas defende a ideia que em Heidegger se encontra uma viragem no âmbito da fenomenologia, pois não é a “consciência” enquanto tal, mas é a existência que deve “fenomenizar-se”. A existência aparece tal como um dom que, por sua vez, evoca a experiência na qual a consciência está jogada.

Deste modo, na concepção heideggeriana a condição de todo o conhecimento é ontológica, ou seja, tem a ver com uma compreensão do verbo ser. Desta forma para Levinas (2013, p.24), a palavra *ser* ganha uma espécie de versatilidade, sendo usada em situações diversas: “Como se as coisas e tudo o que existe se ocupassem em estar e ser [...] A filosofia teria assim sido – mesmo quando não se dava conta – uma tentativa de responder à questão do

significado do ser, como verbo”. E nesse caso fica estabelecido que é existindo que se comprehende o ser. Seria a ontologia a própria existência, pois o homem se encontra jogado nela. Portanto, a existência seria o seu próprio existir. Assim, o homem somente existiria tendo em vista a sua existência.

De acordo com Ribeiro Júnior¹, nesta formulação filosófica, o verbo existir ganha um sentido ativo e toda filosofia de Heidegger consiste em considerar este verbo como um verbo transitivo – à descrição dessa transição é, em suma, consagrada toda sua obra –, sendo, pois, a noção de compreensão o agente de toda a filosofia heideggeriana. E deste modo todo o acesso ao objeto e todo o conhecimento ôntico apenas se torna possível através do conhecimento do ser dessa coisa, ou seja, conhecimento ontológico. Eis em que consiste para Heidegger o problema filosófico fundamental: o que é ser?

Para Levinas (1997, p.101-102) o problema ontológico é o único que preocupou Heidegger: trata-se de reconduzir à discussão a questão da existência humana. Tal preocupação não diz respeito à existência do homem, mas refere-se especialmente ao ser, em seu conjunto e enquanto tal. Neste sentido argumenta: “A excelência da existência humana entre os objetos que nos rodeiam deve-se ao fato do homem existir ontologicamente. A sua essência, *Aquilo* que ele é, a sua quididade, consiste em existir”. Pode-se afirmar que a essência do *Dasein* consiste em existir.

Entretanto, a concepção levinasiana apresenta um elemento de fuga, sendo “caracterizada positivamente na relação entre o homem e a sua existência”. A fuga nesse caso é considerada como uma qualidade de uma existência autêntica e que, segundo Levinas (1997, p.103), se realiza como um salto. Um salto é dado não no sentido de uma espécie de hipóstase intelectual, mas como um evento da existência mesma, numa espécie de “passagem à maneira de existir autêntica”. Para o filósofo “a existência caracteriza-se essencialmente pela transcendência”, sendo ela que define o ato e a busca filosófica.

Portanto, de acordo com a concepção levinasiana não existe dicotomia entre a busca filosófica e o ato de existir, assim como não é possível haver separação entre existência e transcendência. Por conseguinte, argumenta: “Filosofar é transcender. Mas, por outro lado, existir é transcender. Existir é filosofar. O elo entre a existência e a filosofia é, pois, dos mais

¹Este parágrafo foi escrito a partir de um resumo feito com anotações em aula, no primeiro semestre de 2015, no mestrado de Filosofia, na FAJE, no curso Ética e Religião em Emmanuel Levinas, ministrado pelo Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior.

estreitos. Já não se pode dizer *primum vivere...* A filosofia é a condição da vida, ela é o seu acontecimento íntimo" (LEVINAS, 1997, p.104).

Levinas (2013, p.25) admite que sua pesquisa realizada acerca da *teoria da intuição*, tenha sido influenciada por *Sein und Zeit*, uma vez que Husserl tendo percebido "o problema ontológico do ser, a questão do *estatuto* mais do que a da *quididade* dos seres". Nas análises fenomenológicas husserlianás acerca da consciência não aparece a preocupação com questões transcendentais, nem com o "significado do ser dos entes". Afirmava ainda que em Heidegger suas buscas filosóficas consistem

Nas análises da angústia, da preocupação, do ser-para-a-morte de *Sein und Zeit*, assistimos a um exercício soberano da fenomenologia. Este exercício é extremamente brilhante e convincente. Visa descrever o ser ou o existir do homem – não a sua natureza. O que se chamou o existentialismo foi, certamente, determinado por *Sein und Zeit* (LEVINAS, 2013, p.25).

Segundo Ribeiro Júnior² a fenomenologia desponta como uma das primeiras teorias de Levinas. Ela aparece como possibilidade de formular perguntas existenciais. Levinas deve ao filósofo Husserl seus primeiros contatos com a fenomenologia enquanto método e atitude (estilo) da própria filosofia levinasiana. Há a primazia do aparecer (*phenomenon*), do advento ou acontecimento em relação ao ser (aquilo que é), como rosto humano.

Embora não se pode deixar de reconhecer a forte influência de Husserl e Heidegger na trajetória do pensamento filosófico levinasiano, de igual modo, não se deve esquecer a sua crítica radical da ontologia heideggeriana e do rompimento com a visão husserliana no tocante ao conteúdo do seu método fenomenológico³, especificamente no que concerne à consciência do sujeito (subjetividade). Com relação a Heidegger, Levinas procura recuperar a filosofia da hermenêutica, porém enfrentando problemas com a ontologia (ser), assumindo uma drástica ruptura e propondo como solução para a busca de uma filosofia primeira (ética) enquanto

² Sou devedor da exposição em aula feita pelo Professor Nilo Ribeiro Júnior no segundo semestre de 2014, na graduação em Filosofia na FAJE, no curso de Introdução a Emmanuel Levinas.

³ Nilo Ribeiro Júnior apresenta em linhas gerais três ideias fundamentais como pressupostos da fenomenologia de Husserl: a) A fenomenologia inaugura um novo estilo de filosofar. Novidade da fenomenologia de Husserl em relação a Descartes. Husserl não segue o caminho de Kant e Hegel, porque estes fundam o conhecimento (nas condições do pensamento) no sujeito sem mundo, numa filosofia mundana (em que sujeito constitui objeto). b) Filosofia primeira – consciência transcendental/querigmática – rompe com a filosofia reflexiva/*cogito* – a subjetividade se descobre como oposta ao mundo (natural), mas em profunda relação com o "mundo da vida" que é anterior e subjaz ao mundo natural. Estabelece aqui o fenômeno (*phenomenon*) que se dá como relação da subjetividade do "mundo vivido" (ruptura da relação sujeito-objeto). Concomitância entre subjetividade (intelectualidade sensível) / objetividade (mundo vivido).

c) Fenomenologia – escola que visa a "reabilitar" a fenomenologia do "real" tal como ele aparece e se nos dá. Descartes é quem primeiro coloca a questão da fenomenologia sem se dar conta do sujeito. É Husserl que percebe a questão do sujeito.

evasão do ser. O filósofo procura trilhar um caminho inédito na história da filosofia ocidental que, segundo ele, sempre teve seu pensamento aprisionado pela ontologia.

Levinas, procurando ir além de seus mestres, apresenta em sua análise filosófica em que a significação da relação com o outro se constitui na epifania do rosto como relação ética. Neste caso, todo o esforço da filosofia consiste em compreender o sentido da relação com o outro, como sendo original e fundamento de toda relação com o ser. Na perspectiva levinasiana a relação com o outro se manifesta como alteridade a partir do rosto. Deste “lugar” se torna possível filosofar, ou seja, buscar a verdade.

A busca filosófica primordial na ótica levinasiana consiste em situar no âmbito do pensamento o “lugar” como seu ponto de partida na epifania do rosto. A ética é a filosofia primeira e consiste no esforço principal do filósofo. Assim, o pensamento filosófico construído dessa maneira possibilita manter distância do subjetivismo herdado na modernidade, uma vez que a posição do sujeito é ainda soberana e constitutiva de todo sentido possível. Nesta perspectiva situada, a filosofia da alteridade levinasiana, em vez de ontologia, coloca a ética como filosofia primeira.

1.1.2 Da ontologia à ética como filosofia primeira

Levinas parece ter buscado inspiração para a construção do seu pensamento em duas grandes figuras emblemáticas, a saber: Abraão e Ulisses. O primeiro guardou a fidelidade ao seu Deus e o segundo, à sua pátria. Levinas lastima o fato de que a filosofia ocidental esteja circunscrita apenas na órbita ontológica do exílio e do retorno, tendo deixado no esquecimento a experiência do nomadismo e da errância. O que deve reger o percurso da filosofia não deveria ser o retorno do mesmo, mas certamente o exílio do outro que se encontra entranhado na história da humanidade (cf. HADDOCK-LOBO, p.24).

Assim, fez-se prevalecer o primado da ontologia no percurso filosófico do pensamento desde o seu nascedouro até a contemporaneidade. Levinas argumenta que essa trajetória do pensamento ocidental do encobrimento do ente, ou seja, do primado da posição privilegiada do ser foi realizada em detrimento do ente. Com outras palavras pode-se dizer que o ontológico foi instaurado em primeiro plano, enquanto que a ética foi deixada em segundo. Levinas propugna inverter essa ordem, propondo a ética como filosofia primeira.

Na concepção levinasiana, o fato observado no decorrer do discurso filosófico trouxe consequências graves em relação à ordem da justiça, tendo esta sido subordinada à liberdade. Por isso, nosso filósofo critica a perspectiva ontológica, mais propriamente sua noção de

liberdade e de justiça. Ele expõe de maneira minuciosa o equívoco dessa ordem de pensamento, conforme podemos observar:

Se a liberdade denota a maneira de permanecer o Mesmo no seio do Outro, o saber (em que o ente, por intermédio do ser impessoal, se dá) contém o sentido último da liberdade. Ela opõe-se-ia à justiça que comporta obrigações em relação a um ente que recusa dar-se, em relação a Outrem que, neste sentido, seria ente por excelência [...] A liberdade surge a partir de uma obediência ao ser: não é o homem que detém a liberdade, mas a liberdade que detém o homem. Mas a dialética que concilia assim a liberdade e a obediência, no conceito de verdade, supõe a primazia do Mesmo, a que conduz toda a filosofia ocidental e pela qual ela se define (LEVINAS, 1980, p.32-33).

De acordo Levinas esta é a concepção patente na filosofia contemporânea, ainda que esta insista na anterioridade da existência em relação à essência, pois

em Heidegger, a “gratidão” para com o ser e a “obediência” se substituam à contemplação, a filosofia contemporânea se compraz na multiplicidade das significações culturais; e no jogo infindável da arte, o ser exime-se de sua alteridade. A filosofia conduz-se como uma forma sob a qual se manifesta a recusa de engajamento no Outro, a expectativa preferida à ação, a indiferença em relação ao outros, a alergia universal da primeira infância dos filósofos. O itinerário da filosofia permanece sendo de Ulisses cuja aventura pelo mundo nada mais foi que um retorno a sua ilha natal – uma complacência do Mesmo, um desconhecimento do Outro” (LEVINAS, 2012, p.43-44).

Contudo, é preciso fazer jus ao pensamento levinasiano, no sentido de entender com clareza sua interlocução filosófica especialmente com Heidegger. Não se deve esquecer que Levinas notoriamente é um admirador do pensamento heideggeriano. Não obstante sua dura crítica dirigida contra a ontologia. Por isso deixa de lado tal pensamento, objetivando estabelecer a noção da ética como filosofia primeira.

Daí todo esforço de Levinas em buscar edificar seu pensamento filosófico com fundamento na relação com o outro, ou seja, com a outra pessoa sem que esta seja reduzida à compreensão, tendo em vista que esta não cabe num conceito. Por isso que, a relação com o outro se dá no face-a-face, como abertura que possibilita pensar a alteridade e a transcendência.

Percebe-se nesse sentido um choque de posicionamento entre a filosofia levinasiana e a filosofia heideggeriana. No pensamento de Heidegger desvia-se completamente a atenção das coisas simples do dia-a-dia, pois o que importa mesmo é a questão do ser. Já em Levinas dá-se uma inversão na forma metafísica de pensar, isto é, do filosófico para o cotidiano, há uma inversão que propõe pensar o ser humano concretamente. Neste caso na concepção

levinasiana a questão central é a relação ética com o outro ser humano, constituída como filosofia primeira (cf. HADDOCK-LOBO, 2006, p.17).

Seguindo essa linha de pensamento, entende-se que entre os filósofos existem modos diversos de conceber as outras pessoas. Em Heidegger a outra pessoa é apenas um entre muitos, que forma uma massa, uma multidão, um rebanho. E nesse caso, o outro torna-se só mais um colega, um camarada, mas nunca se tornará alguém digno de admiração e de compaixão. Diferente é a concepção de pessoa em Levinas, pois para ele nossas relações precisam ser sustentadas pela ética no trato com os outros, do contrário não seríamos capazes de reconhecer a humanidade da pessoa do outro.

Segundo Levinas, não ter tratado o outro como pessoa, mas como coisa ou objeto foi o que levou à situação ocorrida nas diversas calamidades do século XX, nos acontecimentos que trouxeram na vida de pessoas marcas terríveis. Acontecimentos que deixaram rosto desfigurados, ou seja, como alguém que vai e que vem, sem nenhuma expressão de significação e que vivo ou morto, torna-se indiferente como na situação do holocausto da Segunda Guerra Mundial (cf. HADDOCK-LOBO, 2006, p.17).

Na concepção levinasiana a relação ética guarda distância e implica respeito pela outra pessoa. Constata-se que esse tipo de relação ética se perdeu no caso do anti-semitismo do nacional-socialismo e que se tornou discurso na filosofia heideggeriana. Este fato influenciou sobremaneira Levinas a abandonar a tradição grega e a filosofia heideggeriana e buscar âncora numa outra fonte de pensamento que não relegasse no esquecimento o outro do ser humano. Ele encontra na fonte do pensamento bíblico o respeito incondicional pelo ser humano. Este pensamento não deixa o outro ser esquecido, ou se perder no anonimato da multidão, sem perder sua transcendência, ou seja, a transcendência da outra pessoa, sendo esta absolutamente do mundo (cf. HADDOCK-LOBO, 2006, p.19).

Em síntese pode-se afirmar que, enquanto para Levinas a ética é colocada em primeiro plano, em Heidegger ela fica em segundo, sendo colocada a ontologia (ser) em primeiro. Em outras palavras se poderia dizer que a relação com o outro é apenas uma etapa da busca filosófica, mas sua verdadeira intenção consiste na questão fundamental da metafísica. E nesse caso correndo o risco de deixar o outro esquecido em sua busca da verdade metafísica, ou da ética como filosofia primeira.

1.1.3 Por uma ética do infinito

A proposta apresentada por Levinas consiste em manter-se fiel à ordem do pensamento, pois reconhece que de modo contrário sairia da trilha filosófica, porém sem se prender à correlação entre sujeito-objeto. Levinas leva em conta que o esquema ontológico não é a última dimensão do homem e que existem outras possibilidades de adentrar na esfera da subjetividade, além da conhecida e explorada pela tradição filosófica ocidental. Tal busca filosófica se estabelece como abertura na relação da realidade humana, ou seja, na relação da imanência com a transcendência. E isso configura-se concretamente na dimensão ética como infinito ou como uma ética do infinito.

Encontra-se desta maneira diante de uma situação paradoxal, em que por um lado procura manter a transcendência e, por outro, afirma um novo sentido no âmbito da relação social vivida eticamente. Pensa-se para a conciliação destes polos contrastantes um outro léxico capaz de encontrar uma linguagem nova, em que se comprehende que, ao *descontaminar Deus do ser*, o liberta da imanência produzida pela consciência transcendental. Levinas procura trilhar esse caminho formulando uma linguagem independente da ontologia como se observa em sua argumentação:

não se entendem a significância, a racionalidade e o racionalismo da transcendência; se para além do ser não se mostraria um sentido cuja prioridade traduzida em linguagem ontológica se dirá prévia ao ser [...] Nada se opõe menos à ontologia que a opinião da fé. Perguntar-se, como tentamos fazê-lo aqui, se Deus pode ser enunciado num discurso sensato (*raisonnable*), que não seria nem ontologia nem fé, é implicitamente duvidar da oposição formal estabelecida por Yehuda Halévi e retomada por Pascal, entre o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, invocado na filosofia na fé, por um lado, e o deus dos filósofos, por outro; é duvidar que esta oposição constitua uma alternativa (LEVINAS, 2008, p.88).

É notória a oposição entre ontologia e fé por parte da filosofia racionalista. Porém, para Levinas trata-se de posições diversas, mas não se deve descartar a alternativa de torná-las conciliáveis. Desta forma torna-se possível pensar a relação com Deus de forma completamente nova, no sentido de não confundir Deus com o ser, mas pensá-lo como *outro que ser*. Nesse caso acontece uma espécie de desconstrução do pensamento filosófico, buscando uma evasão da ontologia como possibilidade de pensar a transcendência a partir da ideia do infinito ou Deus como o *outro que ser*.

A filosofia levinasiana encontra-se dessa forma em contraposição ao pensamento da tradição filosófica ocidental dominante ao longo da história, desde os gregos até alcançar em Heidegger o ponto mais alto. É com Heidegger que na seara da reflexão filosófica

contemporânea Levinas estabelece uma interlocução e assume uma crítica radical, especialmente no tocante à questão da Ontoteologia. Esta crítica se deve ao fato de não ser possível conciliar um discurso na dimensão da fé com a linguagem ontológica, tendo em vista que esta somente reconhece seu parâmetro de racionalidade. E nesse caso não haveria espaço para se pronunciar sobre a questão de Deus sem fugir da racionalidade dos filósofos.

Para Levinas é importante numa primeira aproximação fazer uma diferenciação entre o que se concebe como pensamento e como ontoteologia. Uma vez que esta, ainda que de certo modo seja um pensamento, não deve ser considerada como um pensamento suficientemente pensado, porque é pensada de acordo com parâmetros da racionalidade filosófica ocidental. Nesse caso é preciso abrir-se à possibilidade de pensar não só o ser, mas além do ser, procurando preservar a transcendência na relação com o outro. Portanto, pensar Deus conforme tal paradigma é pensá-lo de maneira equivocada. Pois, nesse caso Deus estaria sendo reduzido à condição de objeto. Entretanto, na concepção levinasiana a palavra Deus deve ser considerada além do problema da existência ou não de sua existência (cf. LEVINAS, 2008, p.11).

Essa corrente de pensamento atua na história como racionalização crescente do subjetivismo, chegando a atingir a absolutização da razão prática e eficiente. Tal concepção filosófica tornou-se alvo de suspeita como sendo ideologia. Assim argumenta Levinas: “pode-se pensar que a estranha noção de uma razão suspeita não surgiu de um discurso filosófico que simplesmente se deixou levar por suspeitas ao invés de produzir provas” (LEVINAS, 2008, p.20).

Fica exposta desta maneira sua crítica diretamente dirigida aos chamados *mestres da suspeita*, Marx, Nietzsche e Freud, quanto às pretensas novidades trazidas ao campo filosófico. Na ótica levinasiana, não passam de aparência de racionalidade e paralogismo: “que seus poderes de mistificação se dissimulem a ponto de a arte lógica não satisfazer à desmistificação e que a mistificação mistifique os mistificadores, provindo de uma intenção inconsciente de si mesma – eis a novidade dessa noção” (LEVINAS, 2008, p.20).

Ademais, essa concepção ideológica provoca uma espécie de relativismo na esfera moral, trazendo consequências nefastas ao pensamento ocidental, sendo na visão levinasiana comparada a um terrível e dilacerante golpe fatal:

A ideologia usurpa as aparências de ciência, mas o enunciado de seus conceitos arruína o crédito da moral. A suspeita de ideologia desfere na moral o golpe mais duro que ela jamais recebeu; ela marca, provavelmente, o fim de toda uma ética dos homens e, em todo o caso, desconcerta a teoria do dever e dos valores (LEVINAS, 2008, p.19).

Nesse caso, a ideologia pode representar o fim da ética dos homens, tendo certamente desmontado a teoria do dever e dos valores. De acordo com Levinas, é preciso estabelecer uma inversão na ordem do pensamento ideológico, pois ao contrário a ética corre o risco de ser submetida a uma relatividade histórica:

por suas desenvolturas normativas que se diz regressivas, a ética é a primeira vítima da luta contra a ideologia que ela suscita. Ela perde seu estatuto de razão por uma condição precária na Astúcia [...] Sua racionalidade, de puro disfarce, é astúcia de guerra de uma classe oposta à outra ou refúgio de seres frustrados, feixes de ilusões comandadas pelos interesses e necessidades de compensação (LEVINAS, 2008, p.21).

Levinas contrapõe-se ao pensamento do *mesmo* e do esquecimento do *outro*, através da filosofia da *heteronomia* que se apresenta na perspectiva da alteridade. Ele inverte deste modo os polos no campo filosófico ocidental, de uma ontologia para se pensar a ética como *filosofia primeira*. Segundo Levinas a corrente filosófica da “morte de Deus” e também da “morte do homem” estende suas raízes na esteira filosófica chamada ontologia. Observemos sua argumentação:

Não é sempre verdadeiro que o não filosofar é sempre filosofar. A força de ruptura da ética não atesta um simples relaxamento da razão, mas o fato de pôr em questão o filosofar, questionamento que não pode recair em filosofia. Mas que singular reviravolta! (LEVINAS, 2008, p. 20-21).

Esta nova concepção põe em risco o Sagrado. Ele sofre uma espécie de dessacralização, como faz notar o próprio Levinas, referindo-se a uma passagem talmúdica: “Deus nunca desceu no Sinai, Moisés nunca subiu ao céu. Porém Deus dobrou o céu como uma manta, cobriu com ela o Sinai e, deste modo, encontrou-se na terra sem deixar o céu” (LEVINAS, 2004, p.37). Assume-se nesse caso uma radical oposição à ontologia em que toda relação direta e imediata com Deus desaparece, cedendo lugar à relação ética, ou seja, à relação face a face com o outro homem.

Esta relação ética é constituída na relação face a face com o outro homem como ideia do infinito. É possível conceber a relação da humanidade com Deus somente na ordem do infinito. É nesse sentido que na filosofia levinasiana se estabelece um ponto de tangência entre ética e religião, que se articulam como relação com o infinito. Eis um aspecto inédito na seara filosófica contemporânea, pois se dá uma inversão na ordem do pensamento, da ontologia para a ética como filosofia primeira, concebida por Levinas como ética do infinito.

1.1.4 Filosofia inédita: articulação entre ética e religião

Em *Totalidade e Infinito*, um dos livros mais importantes do filósofo, encontramos uma ferrenha crítica ao pensamento filosófico ocidental, por ter englobado o outro no mesmo e desta maneira se fechado e, assim, perdido a dimensão da alteridade. Para Levinas a abertura à dimensão da alteridade se dá na relação com um rosto concreto como expressão do infinito. Quando o rosto se torna conteúdo, ou seja, enquadrado como totalidade, então o outro é esquecido. A abertura na dimensão da alteridade se concretiza na aparição do rosto como ideia do infinito. Ou seja, da ética como filosofia primeira ou ética do infinito.

Ao opor-se à filosofia da autonomia, que reduz o *outro ao mesmo*⁴, Levinas (1997, p.202) propõe superar a linguagem ontológica, apresentando uma ética hiperbólica. Deste modo pretende levar a cabo o que foi denominado de hipocrisia da filosofia ocidental⁵, pois, depois de ter “usado e abusado da religião”, a filosofia desprezou a religião, sendo descartada como da ordem da “doxa”. Propondo uma espécie de viragem, nosso filósofo defende uma leitura *pancrônica* da questão da ética e da religião, constituindo um novo léxico como forma de falar para além da essência, ou seja, além da linguagem da ontologia.

Levinas chama a atenção para a distinção entre a concepção do Deus dos filósofos e o Deus dos profetas. Na ótica do filósofo, isso ocorre pelo fato de não ser possível enquadrar Deus em conceitos. Mostra que existe uma espécie de divórcio entre estas duas concepção, como se tornassem inconciliáveis na ordem racional,

E não é por azar que a história da filosofia ocidental foi uma destruição da transcendência. A teologia racional, radicalmente ontológica, procura fazer valer, no domínio do ser, a transcendência [...] pode-se dizer que o Deus da Bíblia não tem sentido, quer dizer, não é pensável [...] prolongando uma alta linhagem do racionalismo que se recusa a acolher a transcendência do Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó entre os conceitos sem os quais não haveria pensamento (LEVINAS, 2008, p. 87).

Nosso filósofo propõe uma síntese entre essas duas grandes tradições: a Bíblia (Talmude) e a Filosofia grega. Levinas aponta a ética como anterior à ontologia, ainda que não prescindindo da racionalidade filosófica. Ele também inverte a lógica da ontologia e não

⁴ De acordo com Haddock-Lobo (2006, p.22) as categorias de Mesmo e de Outro que tanto aparecem nas obras de Levinas procedem do *Sofista*, orientam de modo permanente sua investigação, paralelamente com a *épēkeina* da *República*. Há como um deslocamento que parece transpor o canto natural da ética pela tonalidade mais sombria da ontologia. Encontramos também em *Totalidade e Infinito* a seguinte referência: “O primado do mesmo foi lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é a Razão” (LEVINAS, 1980, p.31).

⁵ Apropriamo-nos das aulas do Professor Nilo Ribeiro Júnior, no segundo semestre de 2015, na pós-graduação em filosofia da FAJE, no curso de Ética e Religião em Emmanuel Levinas.

apenas o reconhecimento do outro através da relação ética, como possibilidade de pensar de outra maneira ou outra maneira de pensar, além da razão ontológica. Nesse sentido, a proposta levinasiana aparece na arena filosófica como sendo inédita.

Rompe com essa dicotomia do pensamento ocidental ao criar um novo estatuto que estabelece um ponto de tangência entre as duas grandes tradições. Assim, a filosofia levinasiana confere um novo sentido à religião como responsabilidade com o outro e como possibilidade de relação ética. Nesse sentido escreve: “Propomos que se chame religião ao laço que se estabelece entre O Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade” (LEVINAS, 1980, p.28).

Para Levinas a religião emana da relação ética, ou seja, da responsabilidade com o outro, numa relação de alteridade, como podemos perceber em sua argumentação: “A ética não é o corolário da visão de Deus, mas é esta própria visão. A ética é uma ótica. De modo que tudo o que sei de Deus, tudo o que posso entender de Sua palavra e razoavelmente dizer-lhe deve encontrar uma expressão ética” (LEVINAS, 2004, p.37). Levinas propõe que a relação entre a ética e religião se constitua a partir de um ponto de tangência, ou seja, numa relação em que outrem, sendo outrem e separado, não se encontra sob o domínio ou *meu poder de poder*. Eu que não mantendo o domínio sobre o outro e não posso também torná-lo objeto de manipulação.

Nesse caso fica patente a necessidade de abertura da relação entre ética e religião, para que ambas mantenham sua originalidade. Como podemos perceber nas palavras do filósofo: “Há o recurso à noção de uma religião horizontal que permanece sobre a terra dos homens e que deveria se substituir à vertical que aponta para o Céu, para se referir ao mundo, porque é a partir do mundo que se continua a pensar os próprios homens” (LEVINAS, 2008, p.147).

Levinas dá um salto e inverte a lógica da ontologia, não apenas no reconhecimento do outro através da relação ética, mas também como possibilidade de outra maneira de conceber a religião para além da ontologia ou da razão. Fica explícito dessa forma o rompimento, por meio da ética, da concepção de religião associada à ontologia. Abre-se a outro modo de saber que reconduz a religião para sua dimensão infinita, ou seja, para além dos dogmas que tentam aprisioná-la. Constatata-se que a religião para além das doutrinas dogmática e ontológica, constitui-se como relação de responsabilidade e cuidado com o outro, isto é, constitui-se como ética. Deste modo, rejeitando o léxico tradicional do conceito de religião, Levinas confere-lhe um novo sentido (cf. PAIVA; ESTEVAM, 2010, p.385).

Destarte, rejeitando o léxico no qual é ancorado o tradicional conceito de religião, Levinas confere-lhe um sentido ético. A religião é concebida como movimento das relações humanas, no acolhimento do outro como transcendência advinda da própria imanência e não numa realidade distante e insensível. Tal concepção possibilita uma ruptura com a ontologia, pois a relação com o outro não se dá na ordem da representação, mas da invocação, no face a face como podemos conferir nessa afirmação: “A relação com outrem, portanto, não é ontologia. Este vínculo com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas a sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a religião” (LEVINAS, 2010, p.28).

Para Levinas é preciso uma abertura da ética em direção à religião para que estas se livrem das armadilhas da teologia racional. Uma religião dissociada da ética não deve ser reconhecida como religião, conforme consta seu novo estatuto. Nesse sentido escreve:

Através da teologia dos atributos analógicos na Idade Média, esta tese remonta à concepção da unidade apenas analógica do ser em Aristóteles, que se encontra em Platão, na transcendência do Bem em relação ao ser [...] A totalidade e o amplexo do ser ou ontologia não detém o segredo último do ser. A religião em que a relação subsiste entre o Mesmo e o Outro, a despeito da impossibilidade do Todo – a ideia do Infinito – é a estrutura última (LEVINAS, 1980, p.66).

Por isso, para que seja assegurada a originalidade tanto da ética, quanto da religião, no sentido que sejam livres das amarras dos conceitos ontológicos ou das correntes racionais, Levinas afirma:

E se a religião coincide com a vida espiritual é necessário que a religião seja essencialmente ética. Inevitavelmente um espiritualismo do Irracional é uma contradição. Aderir ao sagrado é infinitamente mais materialista que proclamar o valor – incontestável – do pão e da carne na vida dos seres humanos (LEVINAS, 2004, p.24).

Deste modo, a religião desvinculada do registro da ontologia e da teologia abre-se em sua dimensão ética à antropologia como anterior ao pensamento, considerando sua alteridade. Levinas quer manter a originalidade da religião. Esta consiste em sua relação ética de serviço ao outro, tornando plausível sua dimensão de abertura ao infinito. Deste modo, compreende-se que não se pode falar numa relação ética, sem pressupor a alteridade do rosto como abertura ao infinito.

A alteridade que consiste na abertura ao infinito é o mesmo que desejo pelo outro. Eis a novidade da filosofia levinasiana: articular a ética a partir da ideia do infinito. Trata-se do infinito desejo que se torna concreto no rosto do outro, na alteridade. Alteridade é desejo a partir do rosto do outro. Nossa propósitos, neste ponto, consiste em mostrar que existe uma

estreita relação entre ética e religião, de tal maneira que não é possível estabelecer uma dicotomia entre as duas coisas, pois ao contrário tanto uma quanto a outra perderia sua originalidade.

Portanto, tomando essas diversas passagens citadas e comentadas, no texto acima, extraídas do pensamento levinasiano, em períodos diferentes, fica patente que o tema da ética articulado com a religião é central em sua obra filosófica. E, da mesma maneira, deve-se considerar que, ao tratar de outros temas na filosofia levinasiana, é importante levar em conta sua trajetória, pois no mais íntimo da vida de Levinas convive o judeu e o grego, ou melhor, o talmudista e o professor de filosofia.

Assim, o tema da alteridade na filosofia levinasiana precisa ser também formulado nesta direção, ou seja, é preciso levar em conta esses pressupostos, pois de outra maneira se corre o risco de perder a sua singularidade, conforme é tratada na ótica do filósofo.

1.2 A filosofia da alteridade levinasiana

Levinas não foi o único filósofo a pensar acerca da alteridade⁶. Entretanto, no contexto do pensamento ocidental da modernidade fica notória a centralidade do eu em sua condição racional, uma vez que a dimensão da alteridade ficou praticamente esquecida no conjunto da trajetória construído nesse sistema filosófico. Nossa filósofo apresenta a alteridade como filosofia primeira, conferindo sentido pleno ao conjunto de sua obra. Em Levinas o outro é pensado como o ser da pessoa e da sociedade, numa perspectiva inédita e singular.

Portanto, o que pretendemos mostrar neste ponto não é que a questão da alteridade tenha sido desconsiderada ao longo da história da filosofia, uma vez que o outro de certa

⁶ A questão não é que o outro seja uma categoria completamente ausente da filosofia ocidental. Muitos filósofos também perceberam a importância de incluir tal categoria em suas obras. Nesta direção é importante fazer jus a pensadores como Aristóteles que faz referência à alteridade, por exemplo quando trata do tema da justiça no livro V da *Ética a Nicômaco*. Ao tratar deste tema, Aristóteles parece destacar a virtude da justiça das demais virtudes, porque a justiça existe em relação ao outro, ou seja, a justiça exige a presença do outro. A justiça não se aplica como virtude para si mesmo. Ela é virtude em relação ao outro. E por isso é considerada como sendo a virtude perfeita, uma vez que não pode ser autoaplicada, mas exige a relação com o outro. Depois, em Descartes, em que se ilustra muito bem o eu como categoria filosófica na modernidade. Contudo, o filósofo moderno, ao destacar a ideia do Infinito, supera o próprio eu. O Infinito na filosofia cartesiana é uma ideia clara e distinta que transcende o eu. O Infinito é uma ideia que se apresenta ao Eu como um Outro que, mesmo que evidente, não pode ser reduzido ao eu. Por isso o filósofo imagina o Infinito como um Outro que existe necessariamente. Também em Kant, filósofo que muita influência exerceu sobre a modernidade, não podemos deixar de considerar a presença da alteridade em seu pensamento. Pois, como podemos perceber em uma de suas máximas: “age de tal modo que utilizes a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa do outro, sempre como um fim ao mesmo tempo e nunca só como um meio”. Em tal formulação não fica dúvida que este filósofo não tenha levado em conta a alteridade, incorporando-a desta maneira na sua ética desde uma dupla perspectiva: o outro deve ser reconhecido como critério da ação da ética; o outro, de certa maneira, torna-se referência para a avaliação ética.

maneira se fez presente também em diversas abordagens filosóficas. Iremos apresentar a novidade acerca da alteridade conforme a concepção levinasiana, uma vez que seu pensamento tornou-se conhecido como filosofia da alteridade. Aqui, nosso intuito é mostrar em que consiste a novidade da filosofia da alteridade levinasiana. E em que sentido ela pode contribuir para o campo da reflexão filosófica contemporânea.

Numa primeira aproximação, é mister reconhecer que a questão do outro não ficou completamente fora da filosofia ocidental. É preciso lembrar que, *grosso modo*, a alteridade foi concebida como categoria filosófica marginal ou, quando muito, entendida como complemento de determinados sistemas filosóficos. Tendo sido considerada na arena da reflexão filosófica como secundária, em relação a outras questões colocadas como de maior importância em termos da conjuntura do seu sistema.

Essa presença marginal do outro, no âmbito da tradição ocidental, conferiu à alteridade apenas funções instrumentais sem contar com o potencial filosófico que se constitui como categoria fundamental na construção do pensamento de uma determinada cultura. De acordo com Bartolomé, a dimensão metafísica da alteridade ficou totalmente esquecida nesta perspectiva filosófica:

A presença diluída da alteridade humana nos corolários da filosofia tem contribuído para considerá-la como uma categoria residual no pensamento filosófico [...] A função da alteridade foi a de coroar de modo acidental reflexões de caráter ético, político ou teológico, mas não se lhe reconheceu o potencial filosófico de ser uma dimensão fundante de um pensamento, nem se pensou a alteridade como uma categoria filosófica sobre a qual se poderia construir o conjunto de uma cultura. Não se imaginou que a alteridade pudesse ter uma dimensão metafísica que possibilitasse entender o ser humano, a sociedade e a história a partir do outro (BARTOLOMÉ, 2008, p.119).

A crítica levinasiana à modernidade – de que esta realizou o esquecimento do outro – fez-se através da concepção da ética como filosofia primeira e como fundamento de um novo modo de ser pessoa, sociedade e cultura. Neste sentido é possível também pensar uma concepção de alteridade numa perspectiva de justiça e liberdade capaz de suplantar a egolatria dominante na civilização da modernidade. Em comunhão com essa concepção, diversos autores contemporâneos contribuíram no sentido de pensar a alteridade humana como contraposição ao paradigma individualista e egocêntrico dominante. Por isso, sem esquecer a importância de autores como Martin Buber, Gabriel Marcel e Paul Ricoeur, entre outros, importantes para construir um conceito de alteridade humana alternativa ao eu moderno, é preciso considerar que a filosofia levinasiana, nesse sentido, é singular (cf. BARTOLOMÉ, 2008 p.133).

Isso porque a concepção defendida por Levinas provocou uma inversão na ordem do pensamento moderno, no que concerne a autonomia do eu (autossuficiente). Neste sentido argumenta Bartolomé:

Um eu existente em si e por si, como se fosse um dado natural a partir do qual deveriam pensar-se as relações com o outro e o conjunto das relações sociais. Levinas inverte o sentido do eu moderno, vira-o pelo avesso e coloca seu ser como uma existência relativa a um outro. Levinas denuncia e argumenta que a existência do eu moderno é uma ficção de nossa cultura ocidental (BARTOLOMÉ, 2008, p.133).

Contestando a noção do eu forjada na modernidade, nosso filósofo atesta que não é possível conceber uma natureza do eu sem a relação com o outro. Ao contestar a natureza do eu moderno, Levinas argumenta que o eu só existe como subjetividade histórica, sendo esta estabelecida a partir da relação com o outro. É a partir do outro que a subjetividade é constituída. Sendo o outro a condição da subjetividade, esta não teria possibilidade de ser, quando o outro fica esquecido.

Esta nova ótica torna evidente que o eu se constitui a partir da relação com o outro. E assim, a alteridade proporciona a condição fundamental da subjetividade. Em outras palavras pode-se afirmar que o outro é necessário para a subjetividade se concretizar na história (cf. BARTOLOMÉ, 2008, p.134).

Em contraposição ao pensamento moderno, Levinas defende em sua argumentação que o outro é sempre anterior ao eu, pois este deve ser concebido como abertura para o ser. Portanto, o eu é visto como algo ainda não concluído e que precisa do outro para se constituir como existência histórica. Neste sentido Levinas argumenta:

O outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo (LEVINAS, 1980, p.26).

Deste modo, a condição da subjetividade do eu passa necessariamente e em primeiro plano pela relação com o outro. Neste caso, a lógica do pensamento moderno acerca do eu inverte-se, passando a dar primazia à alteridade como dimensão fundamental do ser humano. E neste caso, a alteridade como abertura para a acolhida do outro é concebida como relação ética.

Assim, Levinas propugna a ética como filosofia primeira. Esta se constitui como fonte de onde emana a condição antropológica da existência humana. Na relação com o rosto do outro é forjada a identidade do sujeito. Ou seja, a identidade apenas se torna possível na relação com o outro, isto é, a partir daí se estabelece a identidade do sujeito humano. E nesse caso, dá-se uma inversão na ordem do pensamento filosófico moderno, tendo este centralizado a relação no eu (individualidade), enquanto que na análise levinasiana, o ponto de partida e referencial é o outro (subjetividade). O outro como subjetividade, ou seja, como alteridade e como desejo, somente assim é possível conceber a relação ética.

1.2.1 Alteridade como desejo

A abertura para o outro como subjetividade impulsiona o eu à alteridade. Essa abertura expressa como desejo pelo outro se constitui como infinito ou desejante. O sujeito é desejante, porque se encontra em estado de abertura para tornar-se da ordem do infinito. Portanto, paradoxalmente, há a manifestação da incompletude do ser, pois é o desejo que se abre ao ser que procura o seu ser. É a busca de um ser nunca acabado e sempre em busca de ser. É o desejo que nessa condição de abertura e acolhida do outro possibilita a conciliação da contingência humana no mundo. Alteridade é desejo do outro, desejo do infinito. A alteridade como desejo é abertura ao infinito.

Na concepção de Bartolomé (2008, p.139) a situação paradoxal pela qual é marcada o desejo do homem consiste em que este não se sacia com a posse ou fruição, exatamente como acontece no caso das necessidades naturais e pulsões instintivas que se extinguem quando se usufrui daquilo que se deseja. Nesse caso não se deve confundir desejo e necessidades, pois estas, uma vez satisfeitas, deixam de existir. Já o desejo permanece sempre insaciável.

O desejo na concepção levinasiana nunca pode ser saciado completamente, pois está sempre em abertura por ser. Este é um desejo que não pode ser saciado, uma vez que a relação com o outro abre cada vez mais o ser da subjetividade para a acolhida. Este desejo metafísico, como é chamado por Levinas, “tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro” (1980, p.21).

O desejo do outro não se confunde com uma mera necessidade de consumo estimulada pela propaganda comercial da moda ou da cultura. O desejo da alteridade é um desejo insaciável. O sujeito é um ser desejante de uma harmonia nunca alcançada. O desejo é inerente ao ser da subjetividade (cf. BARTOLOMÉ, 2008, p.140).

O desejo apenas poderia ser saciado plenamente na abertura ao Infinito, pois para Levinas “a alteridade, inadequada à ideia, tem um sentido. É entendida como alteridade de Outrem e como a do Altíssimo. A própria dimensão da altura é aberta pelo Desejo metafísico” (1980, p.22). Deste modo, o desejo humano pelo infinito é instaurado através da abertura metafísica em busca da alteridade. Tal abertura constitui-se condição do ser humano como ser histórico, qualificada como dimensão metafísica do ser, ao mesmo tempo que é condição primeira pela qual o ser se exprime como existente.

Nesse sentido para Levinas a alteridade é relação estabelecida entre a subjetividade e a alteridade como condição primeira do seu ser. Por isso, essa relação metafísica é ética. E a ética é a filosofia primeira pela qual o ser humano existe enquanto ser e através da qual ele realiza seu ser, como um ser histórico aberto à alteridade. Daí surgir um questionamento colocado à perspectiva da filosofia levinasiana da alteridade: Ela não se torna também uma abstração de caráter universalista, como qualquer outra categoria metafísica? Neste caso não se corre risco o de cair exatamente naquilo que pretende criticar, ou seja, a alteridade enquanto dimensão primeira do ser, seria tão formal como o sujeito transcendental de Kant, ou o *cogito* de Descartes? (cf. BARTOLOMÉ, 2008, p.141).

Questiona-se como a crítica levinasiana se encontra cheia de boas intenções, mas se mostra pouco eficiente ou inútil. Isso é devido ao fato de encontrar dificuldade em pensar o comportamento ético do dia-a-dia do sujeito (pessoas), por não oferecer respostas em seus diversos conflitos éticos. A alteridade, invocada na sua historicidade, teria recaído numa espécie de transcendentalismo, ainda que não racionalista, é tão abstrata como todos os universalismos da ontologia racionalista (cf. BARTOLOMÉ, 2008, p.141).

É importante notar que o próprio Levinas, percebendo esse perigo, procura tratar a questão da alteridade numa perspectiva muito distante de ser uma mera abstração metafísica. Para o filósofo a alteridade não existe em si, como se se tratasse de uma categoria transcendental e lógica. Para ele, a alteridade só é possível na relação com o outro. O ser da alteridade não preexiste à existência histórica do sujeito. É a experiência histórica da relação com o outro que constitui o ser da alteridade humana. O outro não é uma espécie de abstração, mas o outro sempre tem um rosto. É este rosto humano que impede a alteridade de se transformar numa categoria de pensamento, pois a alteridade só existe como experiência de acolhida e proximidade com o rosto do outro (cf. BARTOLOMÉ, 2008, p.142).

1.2.2 Alteridade como rosto

O outro sempre é um sujeito histórico que tem rosto. A alteridade só é possível a partir de um encontro com um rosto concreto. Nesse caso, não se deve conceber a alteridade como um momento antes do reconhecimento do rosto do outro. Por isso, a alteridade não deve ser pensada como uma categoria conceitual metafísica, mas como uma dimensão do ser.

Na concepção levinasiana a alteridade apenas pode existir como experiência de encontro quando visitada por um rosto. A visitação do rosto não é, portanto, o desvelamento de um mundo. No concreto do mundo, o rosto é abstrato ou nu, sendo desrido de sua própria figura. O rosto aparece desfigurado, porque se mostra em sua nudez, sem nenhuma máscara. “É somente pela nudez do rosto que a nudez em si chega a ser possível no mundo” (LEVINAS, 2012, p.51).

No sentido levinasiano rosto não é o que aparece em sua forma externa, ou seja, os traços físicos. Não é o que aparece através da cor da pele ou dos olhos, do formato da boca ou do nariz, o rosto do qual fala Levinas não se refere a estas características físicas. O rosto em que manifesta a alteridade humana também não se identifica com as máscaras sociais, com as quais convivemos cotidianamente, porque elas impedem de perceber o verdadeiro rosto do outro. As máscaras do seu visual externo ocultam o verdadeiro rosto. O rosto não aparece através de uma exterioridade, mas nele se mostra o que pode estar ocultado no interior de uma pessoa ou de uma determinada realidade humana.

A revelação singular do outro é seu rosto. No rosto manifesta a pessoa do outro como alguém único. Seu ser nunca é igual a outros, por isso nunca deve ser reduzido a uma identidade coletiva, nem a um conjunto social, ainda que tenha identidade histórica e ligação com grupos humanos. Levinas chama rosto o modo como o outro se manifesta, seu modo histórico de ser sujeito. Nesse sentido escreve: “O modo como o outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de facto, rosto [...] O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa...” (LEVINAS, 1980, p.37).

É o outro que sempre se revela, pois a iniciativa do reconhecimento do rosto é sempre do outro. Por isso, a manifestação do outro como rosto é graça, pois sem essa abertura à gratuidade não seria possível o estabelecimento da alteridade. Tal identidade do outro não pode ser fabricada pelo eu, assim o rosto perderia as feições da singularidade do sujeito e se tornaria uma máscara. Sem a gratuidade da revelação do outro, só resta a incomunicação, terminada sempre em violência. Portanto, a aparição do rosto não se dá porque eu o desvelo,

mas porque em sua nudez, o rosto se oferece a mim, aos meus poderes, aos meus olhares e percepções, sem se tornar posse ou conteúdo e sem se deixar dominar. A sua própria nudez é o seu voltar em minha direção por si próprio. O rosto não é rosto por referência a um sistema, mas por si mesmo (cf. LEVINAS, 1980, p.61).

De acordo com Levinas, a entrada do outro na minha existência se dá pela abertura metafísica da relação, especialmente, através do outro que sofre e que traz consigo uma interpelação. Isso quer dizer que as circunstâncias do outro me afetam, me interpelam e principalmente me responsabilizam. Nesse caso, o outro deixa de ser um estranho para se tornar meu próximo. Alguém por quem me responsabilizo, sem que haja uma escolha prévia, mas que apenas me torno responsável por ele, independente de um contexto ou conjuntura social. É uma incumbência que chega de fora, sem consulta da vontade de recebê-la ou não e pela qual não exerço nenhum domínio nem poderes.

Na filosofia levinasiana o rosto concretiza o ser e o sentido da alteridade humana. Por isso, na acolhida e na epifania do outro no seu rosto, que existe sempre como expressão histórica, nenhuma abstração se torna possível. O rosto do outro aparece como interpelação. Ele é um apelo permanente para reconsiderar meu modo de ser e viver. Entende-se que ao fechar os olhos e dizer que eu não tenho nada a ver com o sofrimento do outro, já estou dando de certa forma uma resposta, pois nesse caso a própria indiferença com o outro é uma possibilidade de escolha.

Portanto, o outro que me interpela não é nenhuma categoria transcendental, mas um rosto que me provoca dor, trazendo-me um apelo pela compaixão e pela responsabilidade. Tal responsabilidade precede a liberdade e nesse sentido inverte toda a lógica da modernidade, ou melhor, a desconstrói. Ao propor uma interpelação ética do rosto do outro como instância primeira e como fundamento e sentido de toda liberdade, Levinas coloca em cheque os conceitos de uma cultura fundamentada no eu natural. Por isso, a interpelação é prévia à minha liberdade; e a resposta, mesmo que seja a indiferença, é inevitável.

Assim, a filosofia levinasiana, ao trazer a alteridade para a dimensão primeira do ser humano, inverte a lógica impregnada ao pensamento da modernidade, no que concerne à autonomia ao sujeito, como aquele que decide acerca da liberdade, tendo esta como impulso primário que determina se quer ou não acolher o outro, o diferente.

1.3 A epifania do rosto como responsabilidade e linguagem

Na filosofia da alteridade de Levinas, o rosto encontra-se “presente na sua recusa de ser conteúdo”, não poderá ser compreendido, nem se deixará englobar. Por isso, o rosto nem pode ser visto, nem tocado, “porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo” (LEVINAS, 1980, p.173). Deste modo, o rosto está presente em sua recusa de “posse e aos meus poderes”.

Recusando os meus poderes e totalmente resistente à apreensão, o rosto como expressão “não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder” (LEVINAS, 1980, p.176). Assim, a expressão que o rosto apresenta como interpelação não tem paralelo com o poder que o homem exerce no mundo.

Para Levinas o rosto é a epifania singular do outro, sua revelação mais íntima, a manifestação única e irrepetível da pessoa. O rosto aproxima o outro de mim sem que o próximo se torne um mero indivíduo, ou um dado estatístico, um sujeito de massa, pois “a significação ou a inteligibilidade não está ligada à identidade do Mesmo que permanece em si, mas ao rosto do Outro que faz apelo ao Mesmo” (LEVINAS, 1980, p.83).

Nesta concepção, o rosto fala e sua primeira palavra é:

tu não matarás [...] é uma ordem. Há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto primeira pessoa, sou aquele que encontra processo para responder ao apelo (LEVINAS, 2013, p.72).

O rosto da vítima descontrói qualquer abstração, porque impacta imediatamente a consciência do sujeito e lhe interpela a se responsabilizar. Nesse sentido escreve o filósofo:

A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é minha identidade inalienável de sujeito (LEVINAS, 2013, p.84).

Segundo a filosofia levinasiana, no aparecimento do rosto há um apelo à responsabilidade pelo outrem que se irrompe como “sujeição total” em nós (sujeito humano). A epifania do rosto do outro aparece como invocação, saudação, eleição. Por isso, no rosto se assume a responsabilidade da consciência de si e, por conseguinte, se assume a responsabilidade pela injustiça, pela usurpação do eu antes do outro. Nossa filósofa, ao acentuar como núcleo de sua reflexão a aparição do rosto do outro, permite trilhar um caminho diverso daquele da *filosofia da autonomia*, que provoca o esquecimento do outro,

pois *engloba o outro no mesmo*, e desta maneira, dá a primazia ao privado em detrimento do coletivo.

Ora, Levinas propugna apresentar o rosto do outro como aquele interpelador e questionador da concepção de sujeito veiculada pelas sociedades de indivíduos. A novidade do seu pensamento está, em primeiro lugar, no rosto que interpela. O rosto interpela porque se expõe na sua nudez e na sua vulnerabilidade extrema. Por outro lado, o rosto não se reduz à mera particularidade de uma “face” material. Antes, do rosto procede a “palavra” que sai da boca do outro como quem dá uma ordem: não me mates! Sendo essa palavra do rosto que suscita a responsabilidade pelo outro.

Deste modo, pelo fato de o rosto ser da ordem da nudez e da palavra, na concepção levinasiana, o rosto provoca em nós (sujeitos) uma preocupação ou um apelo para o cuidado com o outro. Por isso, na filosofia levinasiana a palavra ética recebe um significado inédito trazido pela epifania do rosto que

suscita a possibilidade de medir o infinito da tentação do assassínio, não como uma tentação de destruição total, mas como impossibilidade – puramente ética – dessa tentação e tentativa. Se a resistência ao assassínio não fosse ética, mas real, teríamos uma percepção dela com tudo aquilo que na percepção redundava em subjetivo [...] A epifania do rosto é ética (LEVINAS, 1980, p.178).

É graças à epifania do rosto do outro que se estreita a relação entre responsabilidade e justiça, uma vez que o eu deve tudo ao outro e que se torna responsável pelo outro, antes mesmo de ser livre. Pelo fato de o rosto aparecer em sua nudez, a relação com outrem se configura de maneira assimétrica. Assim, o risco da “exclusão social” aparece em função da própria condição que se exprime no rosto do outro. Da sua nudez e vulnerabilidade, o rosto exposto parece ameaçado por diversas formas de injustiças.

A suprema dignidade é própria da responsabilidade que insurge na irrupção do rosto do outro. De uma parte, o rosto do outro deve ser protegido da “violência dos poderosos”, do “meu poder de poder” e de toda forma de exclusão social. De outra parte, deve ser promovido como um descentramento, com a atenção voltada para a acolhida de outrem. Deste modo se estabelece uma relação altruísta, ou seja, uma relação como busca de cuidado pelo rosto do outro homem. O rosto torna-se percebido de fato como rosto humano, quando por meio da responsabilidade se promove o outro, não permitindo seu esquecimento ou sua exclusão.

De acordo com Levinas o rosto aparece primeiramente despidos e sem defesa, na sua fragilidade, ou seja, exposto na sua integridade à violência. Depois, emerge em sua dimensão fecunda como palavra que ordena ou proíbe. Desta maneira, o rosto é exposto em sua

fraqueza ou força, como abertura de acolhimento, de cuidado ou possibilidade de ser violentado. Aparece-nos a vulnerabilidade do rosto do outro, como indefeso e entregue aos olhares, discriminação, preconceitos, exclusão e risco de ser assassinado. Podemos perceber isso no argumento do filósofo:

A pele do rosto é a que aparece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial; a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um ato de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar (LEVINAS, 2013, p.69-70).

Na nudez do rosto, entendida não em sentido estético, mas sobretudo em seu caráter absoluto e desprovido de todo aparato externo, surge a palavra que procede como um mandamento: “não matarás”. Do rosto aparece, ao mesmo tempo, a força do outro, graças à sua palavra e à sua fragilidade, pois o rosto remete sempre à sua pobreza essencial, promovida pela ordem da santidade que nele habita, protegendo-o do assassinio. Essa força, proveniente do dom do próprio rosto, é que protege o outro da violência, da exclusão social e, ao mesmo tempo, lhe abre possibilidades para a responsabilidade e o cuidado, favorecendo o desabrochar fecundo da vida em seu pleno vigor.

A responsabilidade eclodida do rosto, sendo da ordem da nudez e da santidade, suscita cuidado pelo outro, pois do rosto brota o cuidado advindo em sua dimensão fecunda, propícia ao aparecimento e desenvolvimento pleno do outro. Desta perspectiva levinasiana da responsabilidade em relação ao outrem, como relação de cuidado com toda a humanidade que nos observa e interpela, parece sugerir uma nova noção de justiça, que brota da epifania do rosto como linguagem que abre a humanidade:

O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro; mas essa pobreza e esse exílio que apela para os meus poderes visam-me, não se entregam a tais poderes como dados, permanecem expressão do rosto [...] A presença do rosto [...] é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande. Por isso, a relação com outrem ou discurso é não apenas o pôr em questão da minha liberdade, o apelo que vem do Outro para me chamar à responsabilidade..." (LEVINAS, 1980, p.190-191).

Segundo Levinas, a relação com o rosto situa o acontecimento da justiça, somente alcançada quando movida pelo terceiro, que se dá com a aparição do rosto. É preciso, pois, acontecer a ordem da justiça para que se estabeleça igualmente o limite da responsabilidade. Tal ordem de justiça dos indivíduos acontece através da responsabilidade oferecida uns pelos outros, porém, não no sentido do restabelecimento de uma relação recíproca entre o eu e seu outro, mas manifestada na relação com o terceiro. Dessa forma se reconhece a íntima relação

entre responsabilidade e justiça, sendo que o eu deve tudo ao outro, pois mesmo antes de ser livre diante dele já se torna responsável por ele. Para Levinas é na epifania do rosto como responsabilidade por outrem que emerge a justiça.

CAPITULO II

2 A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE POR OUTREM

A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito. É precisamente nesse sentido que Dostoevsky afirma: Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros (LEVINAS, 2013, p.84).

2.1 O itinerário da ética como filosofia primeira

Neste segundo capítulo, em que trataremos da responsabilidade numa perspectiva ética, procuramos trilhar o itinerário filosófico levinasiano dividindo-o em três períodos. Esses períodos, embora sendo distintos como aparece em suas obras, encontram-se entrelaçados e articulados por uma coerente lógica interna, de tal forma que não se percebe ruptura, mas ao contrário uma sequência formando um conjunto harmonioso do pensamento do filósofo Levinas.

Com o objetivo de trilhar este percurso filosófico nos servimos da divisão apresentada por Nilo Ribeiro⁷: o primeiro, em que Levinas busca evadir do ser. É o período *ontológico*. Vai de 1929 até 1951, sendo os principais escritos *Da existência ao existente*; *O Tempo e o outro*; e *Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger*. É o momento em que surge a concepção levinasiana da tomada de posição do existente na existência em detrimento ao anonimato do existente no ser, ou seja, trata-se do posicionamento do sujeito em relação ao ser. Tal momento se configura como hipóstase, que se constitui elementos fenomenológicos a exemplo do cansaço, a preguiça e a insônia.

O segundo período compreende os anos de 1952 até 1961. É conhecido como período *metafísico*, em que o filósofo se ocupa intensamente do pensamento judaico. Nele foi publicada a sua principal obra, *Totalidade e Infinito* (1961). Nesta altura de sua trajetória filosófica, Levinas estabelece uma ruptura com a ontologia e, desse modo faz emergir as bases da subjetividade. Nesta obra aparece a análise do rosto, vale dizer do rosto do outro. Isso constitui a responsabilidade e configura a ética como filosofia primeira. Neste caso, dá-se

⁷ Para maior aprofundamento deste estudo consultar RIBEIRO Jr., 2005, p.18-24. Tal divisão é uma apropriação elaborada por Ulpiano Vázquez Moro. Porém, existem de acordo com outros autores, diversas possibilidades de divisão da obra levinasiana. Optamos por essa divisão por acreditar que esteja de acordo como o objetivo do nosso estudo.

uma inversão na ordem do pensamento filosófico, uma vez que se estabelece a primazia da ética sobre a ontologia.

Portanto, é neste período que se inaugura com *Totalidade e Infinito* a consolidação do pensamento filosófico de Levinas. A partir daí o filósofo configura dentro do seu projeto filosófico a gênese da subjetividade como sensibilidade. O desabrochar da filosofia levinasiana rompe com a ordem do *logos*, ou seja, da totalidade. Levinas procura gestar um outro modo do sentido do humano, adotando o método *espiral*, em oposição ao método dialético, que consiste num esforço de articular seus escritos sobre o judaísmo e os filosóficos.

O terceiro período é denominado ético e se caracteriza pelo abandono da linguagem ontológica. Compreende os anos de 1964 a 1995 e tem como principal livro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Esta fase foi marcada sobremaneira por dois acontecimentos históricos, a saber: o primeiro, a Guerra dos Seis Dias, no ano de 1967. Trata-se dos conflitos que estouraram entre os israelenses e árabes, fomentando aos judeus o sentido de pertença e a busca do fortalecimento do Estado de Israel. E o segundo acontecimento diz respeito ao movimento de maio de 1968, na França, quando estouraram os movimentos da juventude estudantil, em defesa da liberdade por meio da revolução.

Para Levinas, a anarquia expressa de forma contundente a contradição do humanismo, pois, essa movimentação naquela conjuntura europeia, para ele não deixava dúvida do significado do subjetivismo exacerbado, ou seja, o ser humano se mostrava escravo de uma forma de razão. Nesse caso se evidencia a face real da crise da subjetividade, em que o homem cai no esquecimento:

O humanismo produziu um ser desumanizado, assimilado pela desmedida da racionalidade técnica ou da racionalidade política. Justifica-se assim a crítica levinasiana de que a crise do *humanismo* em nossa época tem talvez sua fonte na experiência da ineficácia humana, uma vez que a razão conta com a própria abundância de nossos meios de agir. E desta maneira, no humanismo se mostra a face real da crise da subjetividade (RIBEIRO, 2008, p.25).

Em sua principal obra deste período, *De outro modo que ser, ou além da essência*, Levinas contrapõe fundamentalmente a noção ontológica heideggeriana, defendida em *Ser e Tempo*. Ele rechaça o léxico do *dizer* e propugna o *dizer ético* e propõe a construção da linguagem ética e da constituição da subjetividade como sensibilidade. Nesse sentido, o pensamento levinasiano percorre as bases da subjetividade como chave de leitura da ética e sua relação com a alteridade. Nesse percurso, Levinas endereça sua crítica à concepção de subjetividade em Husserl e Heidegger.

Procuramos em nosso estudo mostrar como se deu no percurso do pensamento levinasiano, isto é, a evolução desde a tentativa de saída da ontologia, em *Desconbrindo a Existência com Husserl e Heidegger*. Depois, passando por *Totalidade e Infinito*, em que é marcado pelo aparecimento do rosto como relação ética entre o outro e o sujeito. Em outras palavras da ética como filosofia primeira, mas que ainda se encontra presa nas malhas de uma linguagem ontológica.

Porém, a ruptura radical com a linguagem ontológica somente vai acontecer a partir da obra *De outro modo que ser*. Este livro constitui uma espécie de um novo léxico filosófico, em que, saindo do domínio da experiência ética, Levinas se lança na exposição ao outro como *des-interessamento*. Para isso, ele retoma a fenomenologia husseriana em vista de descobrir o sentido da linguagem ética, uma vez que aprofunda e desenvolve o conceito de *consciência de*, buscando opor-se à linguagem objetivante do ser (cf. RIBEIRO, 2015, p.98). É este itinerário filosófico que propomos seguir, isto é, da saída da malha da ontologia a ética como filosofia primeira.

2.1.1 Saindo da malha da ontologia

Em *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, iniciando seu percurso filosófico, Levinas procura estabelecer uma distinção do método fenomenológico em relação às correntes filosóficas do idealismo e do realismo. Seu esforço se direciona à concepção heideggeriana de existência e apresenta a transposição da fenomenologia de Husserl a Heidegger. Na ótica levinasiana, ao colocar o problema do estatuto do ser, Heidegger traz uma outra dimensão à fenomenologia no tocante à noção de existência. A fenomenologia é concebida como intenção. E nesse caso a existência como intenção adquire um sentido peculiar (cf. RIBEIRO, 2015, p.34-35).

Segundo Levinas, a fenomenologia na concepção heideggeriana parece ter dado um salto em relação o ensinamento de Husserl, pois para Heidegger não se trata da fenomenologia como uma descrição da natureza humana, isto é, da consciência ou do sujeito, mas como evento ontológico da verdade sobre o homem. Deste modo, percebe-se que o interesse dele se encontra direcionado para o ser em perspectiva da existência. O homem é constituído como ente, por excelência, no sentido que o acesso ao ser é oferecido por ele próprio (cf. RIBEIRO, 2015, p.34).

Para Heidegger a relação estabelecida entre o homem e o ser se firma como a própria condição da existência do homem. A existência é o lugar para onde o homem e o ser

convergem. O *Dasein* é a revelação do ser no homem. Trata-se da noção ontológica da verdade acerca do homem entregue ao ser. O *Dasein* existe transcendendo, ou seja, existir significa transcender: “A existência é uma transcendência, não em virtude de uma propriedade de que ela seria dotada ou revestida; o que existe consiste em transcender” (LEVINAS, 1997, p.124).

O homem é definido como compreensão do ser e dessa maneira estabelece a compreensão da intencionalidade ao limite. Portanto, a intenção da existência como transcendência consiste na apreensão do significado do ser como verbo. Essa concepção adotada por Heidegger diverge de Husserl, uma vez que este, concebe a intencionalidade da consciência voltada para o objeto, identificando pensar e existir. Já na visão heideggeriana, “existir é compreender a existência” (LEVINAS, 1997, p.126). Tal compreensão é oposta ao pensamento.

Para Levinas a concepção da existência em Heidegger é um tipo de “poder”, pois existir consiste para ele em *poder ser*. Ele entende a relação do homem como o ser nos seguintes termos:

colocar-se perante novas possibilidades de ser. É sempre ‘ter de ser’. A relação com os seus poder-ser que caracteriza a existência humana é, pois, o facto de ser exposto à aventura de ser, ter de a seguir. Existir é preocupar-se com a existência, existir é inquietar-se com a existência (LEVINAS, 1997, p.99-100).

O *Dasein* de Heidegger, nesse caso, na análise levinasiana mantém um poder sobre a própria existência. E esse poder se relaciona com o elemento da finitude presente na intencionalidade da existência. Porque jogado no mundo e projetado no horizonte da morte, o *Dasein* é caracterizado como finitude da existência (cf. RIBEIRO, 2015 p.36).

O poder constitui a mais forte característica na relação do homem com a sua existência. A morte é a expressão por excelência do poder, na visão heideggeriana, “o poder não é um pensamento – é a morte. O poder de ser finito é o poder de morrer. Sem a transitividade para a morte, a filosofia da existência teria voltado fatalmente a uma filosofia do pensamento” (LEVINAS, 1997, p.127). A intencionalidade estabelece um elo entre a finitude e a transcendência. A transcendência da existência se lança para a morte, pois existir para a morte em sua possibilidade excepcional é a possibilidade da impossibilidade da *Dasein* (cf. RIBEIRO, 2015, p.36). Assim, a finitude significa,

em suma, que ao inscrevermo-nos no ser inscrevemo-nos no nada. A finitude está no plano da relação do ser que nós somos com o ser enquanto verbo. É a finitude que é a condição da nossa transcendência. Heidegger abandona, de uma vez por todas, a teoria do *Timeu*, segundo a qual o tempo é uma imagem

comovente da eternidade imóvel, e que comandava a filosofia ocidental deste os eleatas. O tempo de Heidegger não se refere de forma alguma ao eterno (LEVINAS, 1997, p.111).

Deste modo, percebe-se que a concepção heideggeriana da fenomenologia abarca uma compreensão que vai muito além dos fenômenos. Nesta filosofia encontra-se uma nova concepção do tempo: o futuro como finito. O *Dasein* projeta para além de si no tempo. Na aparição do ser emerge a subjetividade, “a própria dimensão do subjetivo, é como que suscitada pelo ser para que se possa cumprir aquilo que se inscreve na revelação do ser, no esplendor da *physis* onde o ser existe de verdade” (LEVINAS, 1997, p.160).

Levinas formula sua crítica à fenomenologia de Husserl e Heidegger com base em sua abordagem acerca da subjetividade. Ele se propõe avançar em relação ao pensamento destes dois filósofos. O primeiro apontou o sentido dos fenômenos não como um dado *a priori*, mas constituídos em relação à consciência. E o segundo indicou que o sentido dos fenômenos se encontra para além da consciência, na relação do ente com o ser. Deste modo, tanto um como o outro contribuíram para o avanço da busca pelo sentido, porém Levinas pondera que eles não conseguiram evadir da esfera da totalidade e, desta maneira, trouxeram problemas à noção da subjetividade.

Levinas propugna apresentar a intencionalidade da sensibilidade como dimensão central da subjetividade, constitutiva da sua própria originalidade. Sendo a sua originalidade advinda não do ser, mas do sujeito diante do ser. A subjetividade do sujeito emerge não pelo ser, mas pelo outro que na filosofia levinasiana não é um “outro eu”. Esse não se identifica como aquele que aparece à sua frente com quem o sujeito faz contato corpo a corpo. O outro se mostra como exterioridade inapreensível, isto é, alteridade, pertencendo a uma esfera não abarcada pelo ser, ou seja, uma esfera que não é possível ser englobada (cf. RIBEIRO, 2015, p.38).

Deste modo, a alteridade provoca uma ruptura com a concepção do tempo cronológico constituído ontologicamente. Levinas contrapõe a análise heideggeriana do tempo original como advindo do futuro como possibilidade. Ele apresenta uma noção de tempo ligada à alteridade da morte, que para ele não se coaduna com a angústia ou com o nada. O tempo na concepção levinasiana,

contrariamente a todos os instantes da minha vida, que se estendem entre meu nascimento e a minha morte, e que podem ser evocados ou antecipados. A minha morte vem num instante sobre o qual, sob nenhuma forma, posso exercer o meu poder [...] a morte é uma ameaça que se aproxima de mim como um mistério; o seu segredo determina-a – ela aproxima-se sem poder ser assumida, de maneira que o tempo que me separa da minha morte, ao

mesmo tempo diminui e não deixa de diminuir [...] A última parte do caminho far-se-á sem mim, o tempo da morte corre para montante, e o eu no seu projeto para o futuro vê-se perturbado por um movimento de iminência, pura ameaça, e que me vem de uma absoluta alteridade (LEVINAS, 1980, p.213).

Assim, a alteridade configurada como tempo faz emergir a concepção do tempo, sucedido num passado imemorial. Esse se constitui tempo além do ser, ou seja, *de outro modo que ser*.

2.1.2 A subjetividade: rosto e sensibilidade

Ao tratar o tema subjetividade na ótica levinasiana retomamos, mais uma vez, seus dois principais interlocutores em *Totalidade e infinito*. Nesse caso não se deve esquecer de que Levinas oferece uma interpretação singular dos filósofos Husserl e Heidegger. Com relação à fenomenologia de Husserl deve-se lembrar a grandiosa contribuição que trouxe para a ontologia heideggeriana e não menos importante foi a sua influência exercida sobre a concepção ética levinasiana.

Para Levinas a fenomenologia não interessa tanto pelo seu conteúdo, mas pelo seu método⁸. Para ele, o método fenomenológico serve para identificar as críticas realizadas acerca da questão da intencionalidade husserliana. Nossa filósofa do mesmo modo opõe-se à concepção heideggeriana, uma vez que essa propugna excluir a categoria de subjetividade da ontologia em função da consolidação da compreensão do *Dasein* (ser-aí). Ele propõe a evasão do ser como início da efetivação da subjetividade⁹.

⁸ Para desenvolver a ideia sobre fenomenologia, servimo-nos das anotações do Seminário de Introdução à Emmanuel Levinas, ministrado pelo Professor Nilo Ribeiro Júnior, no segundo semestre de 2014, na FAJE. Procuramos sintetizar esse estudo assim: primeiro buscamos uma definição para a fenomenologia que desponta como uma das primeiras teorias levinasianas e que aparece como possibilidade de formular perguntas existenciais. Ao filósofo Husserl e à fenomenologia, Levinas deve seu método e atitude (estilo) filosóficos: primazia do “aparecer” (*phenomenon*), do evento/acontecimento em relação ao ser (aquel que é) “Rosto” humano. A fenomenologia do Existente como “posição”. Depois, são apresentados os passos da fenomenologia levinasiana na tentativa de sair da ontologia heideggeriana da evasão do Ser (*Dasein*): a) Da consciência ao corpo: retração/crispação/recuo/desfalecimento; b) Do corpo à hipóstase: “aparição” de um existente; c) Da hipóstase à “fruição” (viver de...); d) Da fruição ao trabalho, autoparticipação do Existente (economia/habitação/morada); e) Do trabalho ao sofrimento; f) Do padecimento ao prenúncio da morte; g) A morte e a alteridade; h) O face a face com o Rosto (humano). E ainda desdobrando a fenomenologia do Rosto do outro humano nos seguintes tópicos: a) Será que haverá uma alteridade que, sem destruir (“destruir o existente”), possibilita a relação com o mistério, sem que eu deponha a identidade contra o *Il y a?*; b) Alteridade do outro (outrem) Humano: relação como o outro – outro é aquele que não é da “esfera do eu” – outro é outrem: é aquele que vem de alhures (de outro lugar que não o lugar do eu); outro não é outro eu (alter ego); c) Concretude: rosto do outro. Ética é a Filosofia primeira; d) De outro modo que o Ser: para além da Existência.

⁹ Faz-se mister lembrar que no contexto filosófico ocidental o vocábulo *subjetividade* é derivado do termo *subjectum*. Traduzida literalmente, essa palavra significa *o que está por baixo*. Tomando a concepção aristotélica, a noção de sujeito pode ser traduzida por um modo de substância. Nesse caso, a palavra sujeito pode ser entendida como uma espécie de suporte que assegura a si mesmo sua realidade objetiva. Tal conceito passou

Husserl direciona seu esforço na busca de suplantar a dicotomia entre sujeito e objeto como reflexo do pensamento. É com este objetivo que ele elabora o método fenomenológico. Na análise husserliana da consciência, a intencionalidade é a relação entre o pensamento do sujeito e aquilo que ele pensa. À fenomenologia compete o dever de evidenciar o sentido do que o pensamento constitui. Ela busca no sujeito o sentido das coisas e como se estabelece a relação entre elas. Trata-se do movimento de “voltar às coisas mesmas”, para que o significado contido no sujeito apareça. Tal noção é fundamental, uma vez que supera o conceito do pensamento lógico e, desta forma, inverte a compreensão do sentido das coisas.

A noção de *subjetivo* implicada nas análises levinasianas encontra-se em conflito com o psicologismo da época:

a subjetividade não é abordada como um conteúdo da consciência, mas como uma noese que pensa alguma unidade objetiva, que a atinge em certa medida ou em certo sentido. A aritmética não se reduz a um jogo da causalidade psicológica, mas a unidade de sentido. Elas só se relacionam com o sujeito pelo seu sentido e na medida em que o sujeito é pensante (LEVINAS, 1997, p.15).

Na concepção husserliana os fenômenos deixam sinais sensíveis a partir da sua manifestação. E desta maneira a fenomenologia – a partir dos acontecimentos, ou seja, da maneira pela qual aparecem os fenômenos – procura refletir acerca do sentido da sua existência. Neste caso não se deve compreender que haja uma espécie de contraposição entre sujeito e objeto, mas ao contrário, trata-se do objeto contido no sujeito em si e em relação a ele. Em outras palavras o sujeito encontra-se envolvido por uma gama de significações.

Segundo Levinas no método husserliano é fundamental para o processo filosófico suspender o juízo (*epoché*) para que o mundo vivido possa aflorar. Caso contrário corria-se o risco da tematização dos fenômenos. É pela capacidade de descrição dos eventos que a fenomenologia manifesta sua vitalidade. Os fenômenos não são da ordem da tematização, uma vez que se dão a partir da experiência do sujeito no mundo.

Levinas critica a concepção da fenomenologia da intencionalidade husserliana que consiste

por mudanças fundamentais como a que se deu com a introdução do racionalismo cartesiano. Ao introduzir o conceito de *cogito*, Descartes exprime a noção do sujeito como pensante. O sujeito pensante constitui o princípio do pensamento e da própria realidade pensada. Com a mudança do conceito de subjetividade como consciência ou “eu”, abriu-se o caminho para Kant atribuir à subjetividade um caráter transcendental. O sentido de sujeito foi concebido como referência a si mesmo, ou seja, um sujeito com capacidade de reflexão sobre si mesmo, enquanto pensa e age. Com Hegel, ocorre uma radicalização no que concerne o sentido de subjetividade como “eu puro” da reflexão como pensamento da totalidade. Na concepção hegeliana é atribuída ao sujeito a característica essencial de ser a volta do pensamento ao pensamento (cf. RIBEIRO, 2015, p.22).

em identificar pensar e existir. A consciência não tem o pensamento como atributo essencial de uma coisa que pensa, ela é, se assim se pode dizer, substancialmente pensado. A sua obra de ser consiste em pensar [...] Quando Husserl nega que se possa dizer que a consciência existe em primeiro lugar e tende, em seguida, para o seu objeto – ele afirma, na realidade, que o próprio existir da consciência reside no pensar. O pensamento não tem condição ontológica, o próprio pensamento é a ontologia (LEVINAS, 1997, p.121-122).

Assim, é possível afirmar que com Husserl o objeto é tirado do esquecimento, ao passo que o ser encoberto nos fenômenos é desvelado. Em outros termos pode-se dizer que o objeto aparece frente à consciência como aparência e essência. O fenômeno não pertence apenas ao domínio do corpo, mas se manifesta personificado de forma transcendental, uma vez que aparece catalisado através da *consciência de*.

Contudo, não passa despercebido na análise levinasiana o interesse central da redução fenomenológica. Esta não consiste na busca da verdade lógica, nem do sujeito transcendental, mas em encontrar o sentido da sua presença no mundo. Por isso, para Levinas a redução fenomenológica constitui

uma operação pela qual o espírito suspende a validade da tese natural da existência para estudar o seu sentido no pensamento que a constituiu e que, ele próprio, já não é uma parte do mundo, mas anterior ao mundo. Voltando, assim, às primeiras evidências, encontro simultaneamente a origem e o alcance de todo o meu saber e o verdadeiro sentido da minha presença no mundo (LEVINAS, 1997, p.48).

Percebe-se dessa maneira que para Levinas é fundamental uma análise da intencionalidade voltada para a sensibilidade, pois esta constitui o caráter subjetivo do sujeito. Para o filósofo a análise husserliana da intencionalidade, ainda que considere o dado sensível da fenomenologia – a sensibilidade, nesse caso –, aparece dominada pela consciência transcendental. Desta forma se pode constatar que na concepção levinasiana a sensibilidade tem um sentido diverso do que foi formulado por Husserl.

Segundo Ribeiro Jr.¹⁰, a ontologia heideggeriana encontra-se enraizada na filosofia dos pré-socráticos. A partir desses filósofos Heidegger começa a desenvolver seu pensamento ontológico como a verdade do ser. Segundo a concepção heideggeriana é preciso tirar o ser do esquecimento, fazendo com que este se manifeste como *Dasein* (Ser-aí).

A análise levinasiana acerca da subjetividade no pensamento filosófico de Heidegger deriva da perspectiva da retirada do ser do esquecimento, ou seja, da manifestação do ser como *Dasein*. Tendo em vista que a pergunta fundamental da ontologia gira em torno do

¹⁰ Ver *Sabedoria da Paz: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2008, p.336-346. Apropriamo-nos dessa reflexão para desenvolver o tema tratado neste ponto.

significado do ser – em busca de responder: o que é ser? –, Heidegger estabelece uma distinção entre aquilo que existe (“o ente”) e aquilo que é (“o ser do ente”).

De acordo com Levinas, Heidegger estabelece inicialmente uma distinção entre o *ente* e o *ser do ente*. Eis a originalidade heideggeriana: O ente

cobre todos os objetos, todas as pessoas, em certo sentido, e até Deus. O ser do ente é o fato de todos os objetos e todas estas pessoas serem. Ele não se identifica com nenhum desses entes, nem mesmo com a ideia do ente em geral. Em certo sentido, não existe, se existisse, seria ente por seu turno, quando de alguma forma é a própria ocorrência do ser de todos os entes. Na filosofia tradicional, efetuava-se sempre um deslizar imperceptível do ser do ente em direção do “ente”. O ser do ente, o ser em geral, tornava-se um ser absoluto ou Deus. A originalidade de Heidegger consiste precisamente em manter essa distinção com uma constante clareza. O ser do ente é o “objeto” da *ontologia* (LEVINAS, 1997, p.72-73).

Percebe-se que há uma distinção entre *ente* e *ser*, uma vez que o ser não se identifica com o ente. Nesse caso o ser é o verbo, enquanto sentido para o ente, não se deixa exaurir nele. O ser não é um ente, apenas se mostra nele, porém escapando a sua apreensão ou significação. Ou seja, mostra como verbo do ente, mas não corresponde à abstração do seu sentido.

Para Levinas, Heidegger estabelece uma distinção entre ser e ente, e nesse sentido apresenta uma filosofia inédita. Com essa distinção, torna-se possível definir o ser do ente como “objeto” da ontologia. Por conseguinte, dessa concepção se constitui a condição humana como capaz de compreender o ser, isto é, o homem se caracteriza pela sua capacidade de se autocompreender.

Na análise levinasiana, Heidegger procura caracterizar o homem por sua condição de compreender, pois

se considerarmos o homem como um ente, a compreensão do ser constitui a sua essência. Mais precisamente – e aí está uma característica fundamental da filosofia heideggeriana – a essência do homem é, ao mesmo tempo, a sua existência. Aquilo que o homem é, é ao mesmo tempo, a sua maneira de ser, a sua maneira de existir, de se temporalizar (LEVINAS, 1997, p.75).

Assim, o modo de existir do ser humano coincide com a existência do homem. O homem é o ente por excelência, isto é, ele não é um ente qualquer, mas verdadeiramente o homem é verbo como ser. O ser que se revela como *Dasein* se mostra capaz de compreender a si mesmo como totalidade. O homem é o *Dasein* na concepção heideggeriana, ou seja, um ser jogado no mundo ou um ser-aí. A partir do *Dasein* a possibilidade de filosofar acerca da existência do homem.

Na filosofia heideggeriana existem duas possibilidades de conceber o *Dasein*, a saber: a autenticidade e a inautenticidade. A primeira se caracteriza a partir da existência, quando esta busca a verdade. E a segunda se configura num modo de ser que encobre a realidade. Essa última se refere às relações superficiais do ser com os entes (cf. RIBEIRO, 2015, p.29).

Trata-se de dois modos de existência que se manifestam numa tensão interna e na inquietação em que o *Dasein* exprime sua condição existencial. Assim, a compreensão do ser “consiste em existir de maneira a inquietar-se com a sua própria existência. Compreender é ficar inquieto. Como precisar essa compreensão, essa inquietação?”. Para Levinas a compreensão do ser nas análises heideggerianas aparece

como a característica fundamental da finitude do *Dasein*. É, pois, na finitude da existência do *Dasein* que se baseará a sua transcendência para com o mundo. Assim, a finitude da existência humana dará conta da noção de sujeito, tal como a conhecemos desde Descartes (LEVINAS, 1997, p.79).

Portanto, a inquietação é própria do *Dasein* como ser-no-mundo. A princípio, no mundo que nos rodeia nos deparamos com objetos que estão ao nosso alcance. Eles são passíveis de manipulação. Para Heidegger, os utensílios não são somente coisas dadas à sensibilidade, coisas que possam ser percebidas e contempladas, isto é, não são apenas objetos do conhecimento. Por conseguinte, segundo a concepção heideggeriana,

utensílios são, pois, objetos que o *Dasein* descobre por um modo determinado da sua existência: o manuseamento. Eles não são, portanto, coisas simples. O manuseamento é, de alguma forma, a realização do seu ser. Ele não determina aquilo que eles são, mas a maneira como eles encontram o *Dasein*, como são. O ser dos utensílios é a maneabilidade (LEVINAS, 1997, p.81).

Neste sentido para Levinas, a maneira como se estabelece a relação entre o *Dasein* e os utensílios é a mesma que se dá quando se manuseia os objetos. Nesse caso o que interessa é o fato da relação do *Dasein* e os objetos do mundo que se desvelam como um modo de compreensão. Daí tornar-se possível estabelecer a estrutura do *Dasein* em relação aos outros entes existentes como o único referente a si mesmo. Podemos conferir isso nesta passagem:

O *Dasein* descobre essa estrutura por meio da sua própria existência. A existência do *Dasein* consiste em existir com vista a si mesmo. Isto quer dizer também que o *Dasein* comprehende a sua existência. O *Dasein* comprehende, pois, desde já, esse “com vista a si mesmo” que constitui a sua existência. É em relação a esse “com vista a” inicial que o “com vista a” dos utensílios, a sua maneabilidade, pode surgir ao *Dasein*. O mundo não é mais do que esse “com vista a si mesmo” em que o *Dasein* está integrado na sua existência e em relação ao qual se pode encontrar o manejável (LEVINAS, 1997, p.83).

Deste modo, o *Dasein* é constituído como ser-no-mundo que se apresenta como compreensão de si, sendo aberto às possibilidades numa espécie de círculo hermenêutico. O ser-no-mundo provoca a abertura da subjetividade no sentido heideggeriano, uma vez que o *Dasein* constitui o espaço fundamental em que o ser se manifesta.

O ser-no-mundo encontra-se em um paradoxo de relações existenciais em que de forma positiva pode-se afirmar a possibilidade de escolha frente às alternativas da própria existência, pois as suas possibilidades são

estrutura que no mundo das coisas seriam inconcebíveis e que determina positivamente a existência do *Dasein*. *Ser-no-mundo* é ser as suas possibilidades. E o *em*, o “in-esse” envolve este paradoxo de *relação existencial com uma possibilidade*, sem que isso seja por meio de uma pura e simples representação dessa possibilidade. O que é *ser as suas possibilidades?* *Ser as suas possibilidades* é *compreendê-las*. Mas caracterizar pela compreensão essa relação íntima entre existência e as suas possibilidades não equivale a afirmar de uma maneira disfarçada que “*ser as suas possibilidades*” seja conhecê-las (LEVINAS, 1997, p.85-86).

O *Dasein* convive com a possibilidade de escolha, entre o regresso para si, como modo de uma existência autêntica ou se dispersar conforme os utensílios da vida cotidiana que corresponde ao modo inautêntico. No caso de o *Dasein* escolher a segunda via, não quer dizer que ele tenha abandonado a existência, mas que ele não tenha alcançado a sua verdade constituída como personalidade. Por outro lado, o *Dasein* na busca autêntica de si, se comprehende na sua possibilidade fundamental de ser-no-mundo. Entretanto, trata-se do mesmo *Dasein*, pois é ele que simultaneamente procura compreender as suas possibilidades de existência. Na filosofia heideggeriana, o *Dasein* que comprehende a si mesmo, não é outro do que aquele que descobre os utensílios no mundo (cf. LEVINAS, 1997, p.88).

Segundo Riberio Jr., Levinas utiliza o termo heideggeriano *derrelicção* (*Geworfenheit*)¹¹ para indicar que o *Dasein* como ser jogado ou *ser-aí* convive com a possibilidade de abandono. A possibilidade de afundar na existência inautêntica dos objetos do mundo, isto é, o regresso do *Dasein* à vida cotidiana como modo de esconder-se da angústia. O objeto da angústia é o nada.

¹¹ Nossa compreensão deste ponto da filosofia de Levinas é devedora do Prof. Nilo Riberio, no seu Seminário de Introdução a Emmanuel Levinas, na FAJE, no segundo semestre de 2014. Em síntese: A existência humana está marcada pela pré-ocupação do ser (existência). O fenômeno da inquietação caracteriza-se por três momentos: o *Dasein* não assume a existência ao começar ou “ao ser lançado” (*Geworfenheit*); o *Dasein* se projeta para aprender uma possibilidade; o *Dasein* tem possibilidade de queda na vida cotidiana (vive na temporalidade do ser no nada). O *Dasein* comprehende a sua existência como uma possibilidade projetada numa disposição afetiva em que se esboça já a sua queda no mundo dos objetos.

O *Dasein* é ser de angústia com a possibilidade de tratar os utensílios com indiferença. E desta maneira a angústia oferece ao *Dasein* a possibilidade de tornar-se autêntico. A angústia propicia ao *Dasein* diante de suas inquietações existenciais a busca da autenticidade. A angústia constitui a estrutura do *Dasein* que

é também o ser para a morte. Ela é a precipitação para a possibilidade do nada. Nela, o *Dasein* comprehende-se a partir de si mesmo e, por conseguinte, é livre. Mas sua liberdade é uma liberdade para a morte. Só a morte torna possível a sua liberdade ou a sua autenticidade (LEVINAS, 1997, p.108).

O *Dasein* se inquieta com sua finitude a partir de uma existência autêntica como compreensão de si e de suas possibilidades no mundo. Ele se realiza como existência enquanto ser-para-a-morte. O *Dasein* como ser de possibilidade se relaciona como as coisas em vista de estabelecer domínios sobre elas. Já “a relação ontológica da existência com a sua possibilidade de existir não poderia, pois, ter essa estrutura, mesmo que existir seja compreender o possível enquanto possível e que existir um possível não seja a mesma coisa que torná-la real” (LEVINAS, 1997, p.107).

A relação da possibilidade enquanto possibilidade mostra-se como um precipitar-se antecipadamente na possibilidade. O *Dasein* quando assume sua autenticidade deve ser afastado da possibilidade da morte, pois não permite possibilidades de realização de algo real. E neste caso a morte acontece como possibilidade da própria impossibilidade da existência. Na relação com a morte o *Dasein* se encontra em sua autenticidade. Nesse caso, a morte não deve ser pensada como fim da vida do homem. Ao contrário ela deve ser pensada como uma maneira de assumir a existência de forma autêntica. Para Levinas a existência autêntica do ser-para-a-morte é imprescindível para a subjetividade ontológica. A autenticidade configura-se como tempo que se estabelece como perspectiva de finito e transcendência.

O *Dasein* autêntico se manifesta no tempo, pois ele é temporalidade. A expressão mais evidente da inquietação do *Dasein* consiste em assumir a existência, existindo. Encontra-se na tensão entre o ente e o ser, numa dinâmica que aparece no tempo. Dessa forma, o tempo original é concebido na ótica heideggeriana, ele é o próprio movimento, ou seja, o dinamismo dessa relação do ente com o ser:

Eis por que Heidegger não diz de si que é, mas que se temporaliza. O tempo original não se estende entre objetos ou entre momentos psicológicos, mas entre o homem e a sua existência entre o ente e o ser [...] Poder-se-ia dizer que o tempo é o impulso pelo qual o homem se inscreve no ser, pelo qual o assume [...] Heidegger percebe uma tensão interna: a inquietação que o existente sente da existência a que está votado e que assume. É essa tensão que é a temporalização (LEVINAS, 1997, p.110).

Conforme ficou exposto, o *Desein* como ser por excelência para a morte, é tempo ou temporalidade. Esse não se referindo ao eterno, mas ao finito, pois nele se encontra o fundamento da subjetividade do sujeito. Em Heidegger o sujeito recupera o domínio próprio, sendo que a estrutura do *Dasein* ficou estabelecida como tempo finito em vista à compreensão de si e do ser manifestado no humano.

Assim, na concepção levinasiana concernente à ontologia heideggeriana dois aspectos podem ser destacados na seara filosófica, a saber: a concepção de temporalidade e a constituição da subjetividade. Nesta perspectiva pode-se perceber que a noção de tempo constitui como tema central, na discussão acerca da subjetividade do sujeito em relação a filosofia heideggeriana. E essa abordagem remete à relação entre a subjetividade e a morte.

2.1.3 A subjetividade: ética da responsabilidade por outrem

Levinas trata de forma minuciosa da questão da responsabilidade, em uma de suas principais obras: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (De outro modo que ser ou além da essência)*. Neste livro ele fala de responsabilidade no sentido moral. Apresenta uma compreensão diversa da dos seus dois principais interlocutores, a de Husserl que aborda a responsabilidade como uma responsabilidade pela verdade, e a de Heidegger que trata da responsabilidade como autenticidade.

Na concepção de Levinas, a responsabilidade é tratada como uma estrutura fundamental da subjetividade. A subjetividade é abordada por ele como ética. Essa é compreendida como responsabilidade, pois é nela que se encontra o próprio laço da dimensão subjetiva. Levinas entende a responsabilidade como “responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito, é por mim abordado como rosto” (LEVINAS, 2013, p.79).

O filósofo da alteridade descobre o outro no rosto como aquele por quem se deve responsabilizar. O rosto nesse caso não aparece de forma negativa, por isso, não deve ser abordado na sua dimensão perceptiva e, deste modo, não pode ser contextualizado ou colocado em nenhum esquema. Na perspectiva levinasiana, o rosto é descrito positivamente, a partir do momento que alcança o outro, pois

sou por ele responsável, sem mesmo ter de *assumir* responsabilidade a seu respeito; a sua responsabilidade incumbe-me. É uma responsabilidade que vai além do que faço. Habitualmente, somos responsáveis por aquilo que pessoalmente fazemos. Digo, em *Autrement qu'être*, que a responsabilidade é inicialmente um *por outrem*. Isto quer dizer que sou responsável pela sua própria responsabilidade (LEVINAS, 2013, p.80).

Deste modo, a responsabilidade aqui descrita não se confunde como uma espécie de atributo da subjetividade, pois nesse caso jazeria estabelecida mesmo antes de acontecer a relação ética. Para Levinas, a subjetividade não é para o próprio sujeito, mas para o outro. O outro não é próximo no sentido da proximidade física, ou seja, no sentido de espaço nem no sentido de parentesco, mas como responsabilidade pelo outro. Esta relação não deve ser concebida como uma relação intencional, como se dá com qualquer objeto. Em outros termos, nem todo conhecimento constitui uma proximidade. O fato de conhecer – inclusive muito bem – uma pessoa não é garantia de manter com ela uma relação de proximidade.

A proximidade da subjetividade humana se estabelece quando se estreita um laço com o outro a partir da responsabilidade. Na concepção levinasiana, isso acontece quando se apresenta ao outro disposto a fazer algo por ele. Por isso, proximidade é diaconia, ou seja, é por onde começa o diálogo. Confere-se isso neste texto lapidar:

Dizer: eis-me aqui. Fazer alguma coisa por outrem. Dar. Ser espírito humano é isso [...] Diaconia antes de todo o diálogo: analiso a relação inter-humana como se, na proximidade com outrem [...] o seu rosto, o expressivo no outro (e todo o corpo humano é, neste sentido mais ou menos, rosto), fosse aquilo que me *manda* servi-lo. Emprego esta fórmula extrema. O rosto pede-me e ordena-me. A sua significação não é uma ordem significada [...] esta ordem é a própria significância do rosto (LEVINAS, 2013, p.81).

Percebe-se desta maneira que tal relação acontece não numa dinâmica de reciprocidade. A responsabilidade pelo outro independe da parte alheia, ou seja, se responsabiliza sem esperar a recíproca do outro. Esta é uma questão que fica na responsabilidade dele próprio. Assim, Levinas postula que a relação intersubjetiva é uma relação assimétrica, pois “na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a outrem; e sou sujeito essencialmente neste sentido. Sou eu que suporto tudo” (LEVINAS, 2013, p.82).

Segundo Levinas, a responsabilidade pelo outro como subjetividade determina uma incumbência que se constitui como um movimento que leva a responsabilizar-se pelo outro. A subjetividade advém como uma espécie de refém, ao ponto de afirmar que “sou responsável pelas perseguições que sofro”, ou seja, à substituição por outrem. Em outra passagem reforça o mesmo raciocínio como encontramos nessa passagem: “O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os outros” (LEVINAS, 2013, p.82).

O próprio Levinas percebe o risco que corre essa concepção considerada demasiadamente utópica, por sustentar uma subjetividade (eu) que se responsabiliza pelo outro, além da concreta condição humana. Como conceber um sujeito disposto a abraçar

concretamente o propósito da responsabilidade a ele confiada? O homem concreto na sua condição história estaria à altura desta incumbência? Levinas em *Totalidade e infinito* escreve expressamente: “A verdadeira vida está ausente. Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste álibi. Está voltada para o outro lado, para o outro modo, para o outro” (LEVINAS, 1980, p.21).

Nosso filósofo parece apontar para outra direção, ou seja, para uma dimensão diversa da estabelecida pela ontologia. Levinas propõe uma espécie de desconstrução da ontologia, pois o ser é desfeito da sua condição de ser, isto é, ele é des-inter-esse. É nessa perspectiva que se deve entender o livro *De outro modo que ser*. Nesta obra Levinas apresenta um novo léxico acerca da compreensão humana:

Ser humano significa: viver como se não se fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num “de outro modo que ser”. Não apenas num “ser de modo diferente”; ser diferente é ainda ser. O “de outro modo que ser”, na verdade, não tem verbo que designe o acontecimento de sua inquietude, do seu des-inter-esse, da impugnação deste ser – ou do *esse* – do ente (LEVINAS, 2013, p.83).

Assim, o ser humano nessa abordagem é visto como sujeição total, em que sua primogenitura é manifestada. Ninguém pode substituir o sujeito humano (eu), por outro lado, sou responsável pelo outro. Nesse caso é a identidade do eu humano que é afirmada a partir da responsabilidade, ou seja, “a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem” (LEVINAS, 2013, p.84).

2.2 Rosto como linguagem ética que responsabiliza pelo outro

No pensamento filosófico de Levinas, o rosto é epifania do outro como pessoa e transcendente. Rosto é a própria alteridade. O rosto não se identifica como forma estética, ou seja, com os aspectos físicos, a boca, o nariz, a cor dos olhos, pois ele é da ordem do infinito e se manifesta como resistência ao sujeito. Ele não permite ser categorizado como objeto do conhecimento, nem deve ser reduzido pela percepção.

Na análise levinasiana, o acesso ao rosto é em primeiro plano de natureza ética e não estética. Por isso, a melhor maneira de se estabelecer relação com o rosto não é da ordem da percepção, pois “o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele” (cf. LEVINAS, 2013, p.69).

O rosto se apresenta como linguagem e, ao se apresentar em sua nudez se recusa a tornar-se conteúdo. Ele fala e a sua palavra extravasa o conteúdo da sua imagem, excluindo

toda tentativa de o sujeito aprisionar o outro. Neste sentido para Levinas rosto é “significação sem contexto [...] E toda a significação, no sentido habitual do termo, é relativa a um contexto: o sentido de alguma coisa está na sua relação com outra coisa. Aqui pelo contrário, o rosto é sentido só para ele” (LEVINAS, 2013, p.70).

Por isso, a linguagem do rosto se opõe ao sentido da totalização, ou seja, o rosto se mantém além dos contextos culturais, históricos, psicológicos, religiosos e de qualquer conjuntura ou contexto. O rosto é linguagem sem conteúdo e não pode ser definido. Por isso não é possível conceituá-lo, indo além de qualquer tentativa de conceituação. Para Levinas, o rosto enquanto linguagem não se enquadra em nenhum conceito, nem em nenhum sistema de sinal. Em sua característica fundamental, o rosto se mostra presença do outro: o rosto “na sua nudez apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro”. A presença do outro como rosto se apresenta como presença sensível e que se distancia como linguagem. Portanto, o rosto fala, pois é ele que se torna possível o discurso humano: “Rosto e discurso estão ligados. O rosto fala. Fala, porque é ele que torna possível e começa todo discurso” (LEVINAS, 2013, p.71).

Portanto, a relação entre a subjetividade e alteridade, na perspectiva levinasiana, advém da linguagem ética do rosto do outro como responsabilidade. A linguagem do advento do rosto interpela à responsabilidade pelo outro como subjetividade. Em *Totalidade e infinito* a linguagem aparece como interpelação. O rosto se manifesta como interpelação, não permitindo que o sujeito fique fechado em um conceito. Ele se manifesta como linguagem por excelência, ou seja, linguagem sem palavras e, nesse caso, traz um discurso original como mandamento:

‘tu não matarás’ é a primeira palavra do rosto. Ora, é uma ordem. Há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto ‘primeira pessoa’, sou aquele que encontro processos para responder ao apelo (LEVINAS, 2013, p.72).

Esse mandamento emerge a partir da epifania do rosto do outro. Primeiro, ao aparecer, o rosto causa uma ruptura com o sujeito que frui do mundo. Depois, ele promove a abertura na relação com o outro humano. Dessa abertura é constituída a subjetividade ética, a partir da relação com o rosto como alteridade. O apelo do rosto é irrecusável, é uma ordem que obriga o sujeito a responder, isto é, a entrar no discurso e a abrir-se à sensibilidade. O rosto permite a linguagem ir além da significação e das pretensas verdades.

Na concepção de Levinas, a linguagem situa-se na ordem da sensibilidade, isto é, se mostra como rosto que toca e fala. A sensibilidade se apresenta como proximidade e *con-tato*

que se exprime como linguagem. É o apelo do rosto humano que fala “não matarás”, isto é, abertura para a relação ética. O rosto não é apenas uma ideia de um rosto humano, mas uma pessoa que me olha e me fala, com quem eu estabeleço um discurso e a possibilidade de relação. Desta maneira se constitui a ordem ética e, portanto, a subjetividade. O rosto humano resistente ao sujeito fruitivo escapa à tentativa da compreensão e à redução da consciência transcendental (cf. RIBEIRO, 2015, p.68).

O rosto em sua vulnerabilidade, uma vez que se encontra nu e se expõe como alguém que se encontra sujeito à violência e risco de ser assassinado:

O assassínio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder [...] Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. Outrem é o único ser que eu posso querer matar (LEVINAS, 1980, p.177).

Deste modo, o rosto aparece como quem se expõe a alguma forma de violência, entretanto, ele escapa ao poder do assassínio, pois o sujeito não é capaz de dominá-lo e, mesmo na morte, o rosto recusa a apreensão e não se deixa compreender. Em sua transcendência como infinito, o rosto escapa ao domínio do outro. Deste modo, existe uma espécie de ambiguidade na aparição do rosto: por um lado, o rosto exprime a proibição de matar; por outro, ele provoca a violência. Assim, conclui-se que a proibição de matar do rosto constitui uma exigência ética e não ontológica. O acesso ao rosto na análise levinasiana é simples e unicamente ético.

Na sua epifania como dimensão ética, o rosto se revela também como infinito. É possível afirmar que no rosto existe uma transcendência como abertura de relação com outrem, sendo essa “a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência do sentido sensível do termo, relativa e egoísta” (LEVINAS, 1980, p.172).

Deste modo, a subjetividade emerge como responsabilidade, a partir da epifania do rosto do outro que responsabiliza por outrem antes de responsabilizar-se por si mesmo. A noção de infinito na concepção levinasiana se constitui como resistência ética que se estampa no rosto do sujeito como responsabilidade. A aparição do rosto antecipa toda ação do sujeito e paralisa o poder da redução e da percepção visual.

Assim, a subjetividade é apresentada por Levinas como o rosto do outro constituído como lugar do infinito e sujeito de seus poderes na relação face-a-face. Em outras palavras, o rosto é o lugar em que o infinito se manifesta como sujeito sem se deixar aprisionar pela

relação. Não é possível aprisionar o rosto na relação, pois ele é da ordem do infinito. Por essa razão o nosso filósofo propugna apresentar a ética a partir da relação com o rosto ou o rosto como ética do infinito. A ética levinasiana é forjada numa relação de alteridade.

2.2.1 Rosto como ética do infinito

Na análise levinasiana, a história da filosofia ocidental, *grosso modo*, funda-se na redução da transcendência à imanência, em um entrelaçamento da totalidade como categoria ontológica. Diante da constatação desta conjuntura filosófica, Levinas propugna tratar do problema da metafísica a partir de Heidegger, com suas efetivas implicações no tocante à subjetividade. Sua pretensão é superar a concepção heideggeriana no que concerne ao pensamento pós-metafísico. Tal superação consiste em estabelecer a ética como filosofia primeira. Trata-se de uma nova maneira de fazer filosofia, ou seja, uma forma de pensamento que se caracteriza pela abertura à alteridade. Isso se dá pela intriga entre a ética e a metafísica, sendo este aspecto que caracteriza a filosofia levinasiana, no seu segundo período (cf. RIBEIRO, 2015, p.71).

A concepção de metafísica em Levinas se constitui a partir do rosto do outro como manifestação do infinito. No rosto do outro como próximo e estrangeiro se oferece um novo significado de transcendência, isto é, estabelece-se uma ruptura com a dimensão do pensamento lógico:

A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano. Uma relação com o Transcendente [...] é uma relação social. É aí que o Transcendente, infinitamente Outro, nos solicita e apela para nós. A proximidade de Outrem, a proximidade do próximo, é no ser um momento inelutável da revelação, de uma presença absoluta (isto é, liberta de toda relação) que se exprime. A sua própria epifania consiste em solicitar-nos pela sua miséria no rosto do Estrangeiro, da viúva e do órfão. O ateísmo do metafísico significa positivamente que a nossa relação com o Metafísico é um comportamento ético e não a teologia, não uma tematização, mesmo que ela fosse conhecimento por analogia dos atributos de Deus. Deus eleva-se à sua suprema e última presença como correlativo da justiça feita aos homens (LEVINAS, 1980, p.64).

Deste modo, a concepção de transcendência entendida não em conformidade com o parâmetro do pensamento lógico, mas como algo que extravasa o sentido de totalidade e dessa maneira evade o horizonte ontológico. Trata-se de abandonar a definição e o aprisionamento pelo ser para abrir-se à dimensão transcendente, através da interpelação do rosto do outro provocada com o aparecimento do sujeito. Não se trata de uma indagação acerca do

fundamento para a alteridade, mas de uma preocupação sobre a relação primordial e concreta com o homem entre o outro e o eu.

Assim, percebe-se uma inversão nesta concepção da metafísica, que consiste em não colocar em mesmo patamar a alteridade e a subjetividade, para em seguida enquadrá-las na esfera da totalidade.

Ao introduzir a ideia de infinito, Levinas se serve da noção cartesiana para encontrar uma maneira de ultrapassar o sentido próprio que ele dá à ideia de infinito. Na filosofia levinasiana, a ideia de infinito emerge a partir da exterioridade no rosto do outro. Na proximidade da exposição do rosto permanece acordada a ideia de infinito no finito (sujeito). Quando o infinito é pensado no rosto, se torna impossível ao sujeito elaborar a redução do rosto à intencionalidade da consciência, isto é, à adequação do sujeito a um determinado conteúdo ou conceito.

Para alcançar o pensamento do infinito é preciso haver, por parte do sujeito pensante, uma espécie de extravasamento do próprio pensamento. O sujeito que “pensa mais do que pensa”. Assim de acordo com Levinas,

a ideia do infinito tem de excepcional o fato de o seu *ideatum* ultrapassar a sua ideia ao passo que, para as coisas, a coincidência total das suas realidades “objetiva” e “formal” não está excluída [...] O infinito é característica própria de um ser transcidente, o infinito é o absolutamente outro. O transcidente é o único *ideatum* do que apenas pode haver uma ideia em nós; está infinitamente afastado da sua ideia – quer dizer, exterior – porque é infinito (LEVINAS, 1980, p.36).

Ao ultrapassar o pensamento do rosto como absolutamente outro, o infinito introduz a dimensão de altura, ou seja, de santidade. O infinito como separado e transcidente, emerge não como uma coisa, mas como alguém ou como pessoa. Assim sendo, o infinito não se mistura com o finito, pois não se deixa tocar: ele é irredutível. Em outras palavras, o infinito é superior à ideia que o sujeito apreende, ultrapassando qualquer noção que possa abarcá-lo.

Na concepção levinasiana o rosto é o modo pelo qual o infinito se torna proximidade na relação humana. A exterioridade se coloca como alteridade no rosto do outro. Assim, não se trata de uma espécie de abstração de ideia concebida pelo sujeito. No encontro que acontece na alteridade do rosto se revela a noção de infinito. O rosto como lugar de encontro resiste à apreensão fenomênica: “essa forma de se manifestar sem se manifestar, chamamos-lhe – voltando à etimologia desse termo grego e por oposição ao aparecimento indiscreto e vitorioso do *fenômeno* – enigma” (LEVINAS, 1997, p.254).

O rosto se manifesta em sua transcendência de modo enigmático e se abriga no sujeito, provocando nele um *traumatismo*. Levinas faz uso dessa palavra com o objetivo de evidenciar como a subjetividade é afetada através da passagem misteriosa ao infinito. O sujeito é perturbado enquanto consciência ao se aproximar do rosto, pois ao procurar pensar a sua transcendência se depara com a desmedida do pensamento. Deste modo, diante dessa impossibilidade de apreensão da ideia do infinito, a concepção levinasiana provoca uma ruptura com a filosofia moderna que estabelece a coincidência entre consciência e subjetividade (cf. RIBEIRO, 2015, p.73).

O trauma se dá pela relação de abertura ao outro, sendo por meio dele constituída a subjetividade do sujeito. Neste caso, evadindo da sensibilidade fruitiva do mesmo, para se colocar como subjetividade na abertura da alteridade do rosto. Trata-se não apenas de uma dinâmica da consciência, mas da participação do outro na intimidade da subjetividade. O trauma provocado pelo infinito do rosto não se limita à subjetividade, mas se anuncia como cuidado, isto é, um evento ético. Desta maneira, o sujeito é fundado como ser separado do outro, isto é, aberto à dimensão social.

A ética como filosofia primeira se apresenta transcendendo e provocando o sujeito a não ser enquadrado na ordem dos conceitos. Trata-se de acolher o sentido do humano como advindo da relação face a face e que antecede a ordem do saber. Portanto, a ética como metafísica reivindica o lugar primordial da relação ética em vez do saber teórico. Nesta ótica comprehende-se que a transcendência exerce uma espécie de centralidade na relação social (cf. RIBEIRO, 2015, p.74-75).

Portanto, Levinas apresenta em *Totalidade e infinito*, a ética como filosofia primeira no sentido de relação da intersubjetividade. O sujeito encontra-se aberto ao outro, pois foi provocado nele o trauma do infinito. A compreensão do infinito foge ao sujeito a esfera de seu domínio conceitual. Entende-se que tal abertura consiste na forma pela qual o rosto se insere como indagação a consciência. Ou seja, o rosto é conduzido pelo sujeito à relação.

Assim, não é possível estabelecer um conceito acerca do infinito do rosto, pois a subjetividade se constitui como abertura passiva ao outro. Nesse caso, a relação do sujeito com o infinito se dá no acolhimento e não como representação. Aparece aqui um novo elemento metafísico no estabelecimento da ética da alteridade: o desejo como abertura para o bem ou desejo como responsabilidade ética pelo outro. A responsabilidade ética é constituída como alteridade ou como desejo pelo rosto do outro.

2.2.2 Desejo como responsabilidade ética pelo rosto do outro

Tomando a análise do segundo período filosófico levinasiano tratado neste ponto, a categoria de desejo deve ser concebida de modo diverso do que comumente se usa. Em sentido costumeiro, entende-se como desejo, apetite ou aspiração de alguma coisa que está faltando. A categoria desejo na concepção levinasiana não significa necessidade, nem se trata de desejo fruitivo das coisas. Entende-se desejo como algo que provoca fome, mas que não se sacia nos alimentos e não se direciona a uma finalidade. Neste caso, é desejo como pensamento pós-metafísico, isto é, desejo do absolutamente outro como constitutivo da subjetividade do sujeito. Como podemos conferir nesta passagem lapidar:

O Outro metafisicamente desejado não é “outro” como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por sua vez, eu para mim próprio, este “eu”, esse “outro”. Destas realidades, posso “alimentar-me” e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo, a sua alteridade incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro (LEVINAS, 1980, p.21).

Na ótica levinasiana o desejo é tecido na relação com o outro ou na relação face-a-face. Livre das malhas da ontologia que prega a gratuidade do ser, Levinas, ao contrário, postula um novo léxico da ética como filosofia primeira. Deste modo, o desejo provoca uma espécie de ruptura com a primazia do ser e do sujeito, introduzindo um outro modo de conceber a subjetividade como sensibilidade.

O desejo metafísico, ao contrário do sujeito que goza do mundo, emerge do desejo do sujeito já satisfeito. Em outras palavras, pode-se dizer que o sujeito deseja aquilo que não falta a ele, mesmo não sendo dele que brota o desejo. Tal desejo é advindo do absolutamente outro, sendo a subjetividade constituída a partir daí. O desejo metafísico nunca pode ser saciado,

porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não podemos saciar [...] deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite [...] O Desejo é desejo do absolutamente Outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia (LEVINAS, 1980, p.21-22).

Para Levinas o desejo antecede a esfera do ser. E ele imprime no sujeito uma espécie de mobilidade em busca do bem, pois o sujeito, mesmo antes de tomar a decisão de ser bom, já se encontra em abertura para a gratuidade e para o bem. Desta maneira a subjetividade se estabelece na ordem do desejo metafísico. O desejo se constitui como bem ou passagem ao outro e isso acontece quando se dá preferência ao outro em vez do eu, ou seja, o cuidado pelo outro que é o bem ético. Realizar o bem no sentido ético significa colocar o outro antes do eu. E nesse caso o bem ético é o cuidado pelo outro.

Portanto, o desejo não pertence ao domínio da necessidade, pois ele escapa às satisfações do sujeito. O desejo se manifesta como abertura à subjetividade, saindo das malhas da totalização ontológica para desembocar na relação social. Deste modo, o desejo metafísico oferece fundamento para constituir uma relação verdadeiramente ética. Na análise levinasiana, é o desejo que inscreve no interstício da subjetividade as marcas da bondade e da gratuidade, num movimento procedente do bem e que o leva ao acolhimento do outro. Acolher o outro é prontamente se colocar na escuta da palavra que emana do rosto: *não me mate!* É a primeira palavra do rosto que se deve escutar como linguagem ética e responder com a prática da justiça (cf. RIBEIRO, 2015, p.78).

Assim, o rosto do outro provoca a fome e sede da prática da justiça. O desejo não incide na possessão, uma vez que o outro não se dá à compreensão, mas como justiça. O sujeito é levado pelo desejo do outro por uma relação de gratuidade e de bondade, que se faz na subjetividade como responsabilidade. E neste caso, a subjetividade se torna o dom de se responsabilizar pelo rosto do outro.

2.3 A primazia da responsabilidade pelo rosto do outro

Levinas analisa como a liberdade tem sido compreendida na conjuntura filosófica ocidental. Ele contrapõe-se ao contexto que justifica a liberdade da autonomia do sujeito, apresentando a alteridade do outro como rosto que desmascara a violência e a injustiça de tal concepção. O sujeito como autonomia provoca a violência pelo fato de reduzir o que se encontra fora dele a um conceito e, desta maneira, tutelando essa concepção a uma determinada forma de saber.

Na concepção da liberdade da autonomia, o sujeito torna-se injusto e indigno frente à aparição do rosto em sua nudez. A liberdade da autonomia do sujeito não se constitui como relação com o outro, mas volta ao seu egoísmo e solidão. O sujeito não deve encontrar no rosto um empecilho ou uma ameaça, mas ao contrário, ele deve ser percebido como aquele a

partir do qual se estabelece comparação: “Para me sentir injusto, é preciso que eu me compare com o infinito” (LEVINAS, 1997, p.214).

O sujeito, ao se comparar com o infinito ou o absolutamente outro, reconhece sua injustiça e indignidade. A liberdade como autonomia do sujeito abrange a bondade e a gratuidade que emana da alteridade do rosto do outro. Levinas argumenta que se faz necessário justificar a liberdade. Ele comprehende que a subjetividade precisa ser conduzida pela alteridade, porque “justificar a liberdade não é demonstrá-la, mas torná-la justa” (LEVINAS, 1980, p.70).

A subjetividade do sujeito se constitui na ipseidade ética, sendo esta tecida no acolhimento do rosto como alteridade. O acolhimento do outro aberto na interioridade do sujeito revela a recusa da alteridade à posse do sujeito. O rosto do outro se torna recusa ao ponto que investe a subjetividade de responsabilidade para fazê-la livre. E desta maneira coloca na sensibilidade a justiça pela alteridade do rosto, constituindo a subjetividade no sentido pós-metafísico (cf. RIBEIRO, 2015, p.80).

Na concepção levinasiana, afirmar que o outro é absolutamente outro não é o mesmo que sustentar uma outra identidade, ou seja, uma oposição à identidade do sujeito. Mas postular que a alteridade advém de alhures e não do sujeito. Isto se dá porque a alteridade se encontra numa dimensão de altura que não se deixa aprisionar pelo sujeito. Portanto, a alteridade do rosto atesta que o sujeito não é autônomo frente às diversas alternativas de suas escolhas.

Assim, a subjetividade do sujeito se torna investida de responsabilidade anterior ao ato de consciência de sua liberdade, sendo esta destituída de poder pela bondade:

na expressão, o ser que se impõe não limita, mas promove a minha liberdade, suscitando a minha bondade. A ordem da responsabilidade ou a gravidade do ser inelutável gela todo o riso, é também a ordem em que a liberdade é inelutavelmente invocada de modo que o peso irremissível do ser faz surgir a minha liberdade. O inelutável não tem a inumanidade do fatal, mas a seriedade severa da bondade (LEVINAS, 1980, p.179).

Contudo, não se deve conceber que pelo fato de o sujeito se encontrar primordialmente sob o domínio da ética como rosto, antes da pretensão de liberdade, seja ele destituído de consciência. Na concepção levinasiana a relação do sujeito com as coisas no mundo é metafisicamente diferente das relações que são estabelecidas pelo outro. Desse modo, a consciência subjetiva se torna deslocada pela relação com a alteridade de outrem. Não é o sujeito que faz a escolha pelo ato de responsabilidade, mas é o outro que abriga a subjetividade de responsabilidade. Nesse caso, o sujeito se torna obrigado a se responsabilizar

pelos seus atos. Trata-se de entender a subjetividade a partir da responsabilidade pelo outro e não entendê-la apenas de acordo as necessidades e escolhas do sujeito.

Para Levinas, a consciência moral não é uma outra forma de consciência diferente da teórica, como concebe a filosofia ocidental, mas a consciência é constituída na subjetividade, ou seja, como desejo e como acolhimento e contato com o outro, pois

na consciência moral, faço uma experiência que não entra em nenhum quadro *a priori* – uma experiência sem conceito. Toda a outra experiência é conceitual, ou seja, tona-se minha ou diz respeito à minha liberdade [...] A consciência e o desejo não são modalidades entre outras da consciência, mas a sua própria condição. São concretamente o acolhimento de Outrem através do seu juízo (LEVINAS, 1980, p.87).

Assim, o sujeito da autonomia é levado a responder ao apelo do rosto. Numa espécie de movimento de deposição, que destitui o sujeito do “poder de poder”, isto é, o sujeito não pode decidir apenas por si. Em outras palavras, diante do apelo do rosto, o sujeito é deposto dos seus poderes, pois ele perde a autonomia ou poder de decisão. Esse apelo do rosto se constitui como alteridade ou acolhida do outro. É um apelo para o cuidado do outro ou um apelo ético.

Nesse sentido, na análise levinasiana se estabelece uma inversão da consciência intencional para a consciência moral. Esta é qualificada no acolhimento do outro como alteridade, sendo instituída a subjetividade como mandato de justiça. Tal deposição da autonomia do eu desemboca na relação social com outrem, ou seja, a relação *des-interessada*. Em outras palavras, o que determina a subjetividade no regime pós-metafísico é o *dessintressamento* do sujeito humano (cf. LEVINAS, 2013, p.83).

Uma vez que não é constituída por princípio em si própria, a consciência moral deve ser entendida como anárquica. Por isso, Levinas propugna a primazia da responsabilidade perante a liberdade, ou seja, a consciência moral prescinde de princípios, pois ela, como vestígios de um passado imemorial, se recusa ao presente e à representação cf. (LEVINAS, 2012, p.84).

Na concepção levinasiana, é a partir do outro que o sujeito pode se tornar livre para discernir acerca daquilo que é justo ou seu contrário. E nesta lógica a liberdade se manifesta como princípio de heteronomia. Trata-se de uma subjetividade frente ao convite do rosto do outro que, “enquanto responsável, é uma subjetividade que é diretamente comandada; de alguma forma, a heteronomia é, aqui, mais forte que a autonomia, ressalvando que esta heteronomia não é escravidão, não é subjugação”. Nesta direção caminha a relação da “consciência da responsabilidade de imediato obrigada, por certo, não está no nominativo,

está antes no acusativo”, ou seja, ela traz o outro para o primeiro lugar no caso da relação ética (cf. LEVINAS, 2010, p.138).

O sujeito se torna livre, na medida em que responde eticamente. Da liberdade emerge a dignidade do homem. A liberdade é forjada a partir da responsabilidade por outrem. O sujeito é livre quando assume responsabilidade pelo outro ou responde eticamente. É dessa condição de dignidade humana, isto é, da liberdade do sujeito e da resposta ética que emana a justiça. A justiça aparece a partir da epifania do rosto e da responsabilidade pelo outro.

Na concepção levinasiana, a liberdade do sujeito não se dá de forma aleatória, mas fundamentalmente implica responsabilidade: “o que deveria espantar, já que não há nada que se oponha mais à liberdade do que a não-liberdade da responsabilidade. A coincidência da liberdade e da responsabilidade constitui o eu, que se duplica de si, estorvado por si” (LEVINAS, 1980, p.250).

Portanto, de acordo com a concepção levinasiana, a questão ética tem suas origens a partir da epifania do rosto como infinito e como desejo do outro. Sendo daí que emerge a constituição da subjetividade ou da responsabilidade pelo rosto do outro. É o absolutamente outro que aponta para a dimensão moral. O outro põe o sujeito na trilha da bondade que se estabelece como uma espécie de passagem da subjetividade do eu à alteridade do outro.

Assim se estabelece a primazia da responsabilidade pelo rosto do outro, superando o princípio da autonomia do sujeito conforme fora consolidado na filosofia ocidental. Para Levinas, essa autonomia do sujeito provocou uma espécie de exacerbação da subjetividade e consequentemente uma maneira de pensar que respalda diversas formas de injustiça social. É preciso, pois, inverter essa forma de pensar adotada pela “filosofia do poder” ou filosofia da injustiça por outra concepção filosófica que estabeleça um outro sentido de justiça.

CAPÍTULO III

3 A CHEGADA DO TERCEIRO RECLAMA POR JUSTIÇA

... sou responsável pelas perseguições que sofro. Mas apenas eu! Os “meus próximos” ou “o meu povo” são já os outros, e, para eles, reclamo justiça (LEVINAS, 2013, p.82).

3.1 Separação, verdade e justiça

Na concepção levinasiana, chega-se à justiça através do advento do rosto, a partir da evasão do sujeito em si ou fora da sua totalização do ser. Nesta perspectiva Levinas desenvolve em seu pensamento filosófico uma forte crítica contra a ontologia heideggeriana, acusando-a do esquecimento do outro ou da alteridade. Como podemos conferir nesta passagem:

Afirmar a prioridade do ser em relação ao ente é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com alguém que é um ente (a relação ética) a uma relação com o ser do ente que, impessoal como é, permite o sequestro, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade [...] Ela opõe-se-ia à justiça que comporta obrigações em relação a um ente que recusa dar-se, em relação a Outrem que, neste sentido, seria ente por excelência. A ontologia heideggeriana, ao subordinar à relação com o ser toda a relação com o ente, afirma o primado da liberdade em relação à ética. É certo que a liberdade, a que a essência da verdade recorre, não é, em Heidegger, um princípio de livre arbítrio. A liberdade sugere a partir de uma obediência ao ser: não é o homem que detém a liberdade, mas a liberdade que detém o homem. Mas a dialética que concilia assim a liberdade e a obediência, no conceito de verdade, supõe a primazia do Mesmo, a que conduz toda a filosofia ocidental e pela qual ela se define (LEVINAS, 1980, p.32-33).

Nesse sentido, Levinas opõe-se a Heidegger, mais propriamente na análise feita sobre o *Dasein* ou na ontologia fundamental, que constitui seu projeto de totalização. Para ele o conceito do *Dasein* heideggeriano corresponde ao ente humano. E a ontologia fundamental consiste em abordar as estruturas da condição humana ou estruturas existenciais. A perspectiva de tal projeto investiga o ente enquanto realidade ôntica, a fim de concebê-lo como estrutura ontológica e de totalização. Nesse caso, a condição ôntica torna-se secundária em relação ao elemento ontológico.

De acordo com o filósofo a questão é que esse processo de ontologização desfigura o ente humano, destituindo-o do seu rosto e de sua singularidade. Assim argumenta:

A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o

outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo [...] A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder [...] A verdade, que deveria reconciliar as pessoas, existe aqui anonimamente. A universalização apresenta-se como impessoal e há nisso uma outra inumanidade (LEVINAS, 1980, p.33).

A ontologia que se apresenta como filosofia do poder, ao conceber o ente humano em suas estruturas existenciais torna possível descrever o ente com características do *Dasein*. Em outras palavras, o ente humano pode ser abordado em sua totalidade. Segundo Levinas, é nessa concepção filosófica que tem origem a violência, qual filosofia da totalidade ou da redução do outro ao mesmo. Para ele a filosofia heideggeriana não fez ruptura com a tradição filosófica; ao contrário, ela a assumiu totalmente.

Na perspectiva levinasiana o ente humano ou o existente encontra-se no rosto do outro. Neste sentido estabelece uma oposição com a compreensão da filosofia ocidental, tendo esta sempre gravitado na órbita do mesmo. Para fundamentar sua filosofia, Levinas afirma que é preciso recuar a uma relação anterior a que ficou consolidada como totalidade. Mas é preciso entender bem qual o sentido de totalidade o filósofo se refere.

Sem compreender o que nosso filósofo entende por totalidade, não se chega à compreensão da sua crítica no tocante à tradição filosófica ocidental. Por isso é preciso entendê-la bem, para não cometerem-se equívocos interpretativos. Ele entende como totalidade a experiência do irredutível, isto é a experiência teórica ou intencional do ser em geral, a qual se dá na relação frente a frente perante a sociedade, cujo significado será também moral.

Na relação frente a frente o sujeito encontra-se diante da transcendência, isto é, o rosto do outro que pelo fato de não ser da esfera da visão aponta para o metafísico. Para Levinas, o rosto se apresenta em sua recusa a ser englobado ou como resistência à totalidade. A recusa se dá a partir do rosto do outro ao sistema, como podemos conferir neste texto lapidar:

A ideia de totalidade e a ideia do infinito diferem precisamente por isso: a primeira é puramente teórica, a outra é moral [...] É preciso ter a ideia do infinito, a ideia do perfeito, como diria Descartes, para conhecer a sua própria perfeição. A ideia do perfeito não é ideia, mas desejo. É o acolhimento de Outrem, o começo da consciência moral, que põe em questão a minha liberdade (LEVINAS, 1980, p.70-71).

Assim, podemos perceber que a noção de rosto é apresentada por Levinas a partir da ideia de infinito. E ao mesmo tempo é a partir do aparecimento do rosto que ele concebe o outro. E dessa maneira podemos perceber a importância dessa categoria no pensamento filosófico levinasiano.

A noção de rosto em Levinas é extremamente importante porque é a partir desta que ele desenvolve sua crítica às concepções de intencionalidade e de representação. Essas são concepções-chave na abordagem da fenomenologia. Segundo ele, intencionalidade e representação não são adequadas para descrever o “frente a frente”, pelo fato de que a intencionalidade constitui “pura passividade”, ou seja, ela não é fruto de uma intenção do sujeito. Já a representação, fruto da consciência, não absorve a expressão do rosto, pois este não pode ser representado e sua aparição não pode ser recuperada. Dessa forma, podemos deduzir como o filósofo formula sua concepção de verdade, tendo em vista a noção de rosto.

De acordo com Machado, na concepção levinasiana não existe nenhuma definição ou conceito capaz de abarcar o ser humano. Isso porque cada ser humano é único. É para abarcar essa unicidade que Levinas usa a categoria rosto. Os seres humanos se encontram sempre em um lugar particular e tal ideia traz diretamente duas noções imprescindíveis na apropriação do conceito de separação, que são: interioridade e substância (cf. MACHADO, 2015, p.55).

Em *Totalidade e infinito*, o filósofo descreve o que se dá na separação a partir da noção de hipóstase. A separação acontece como fruição e habitação. Em outras palavras como vida interior ou psíquica. Para Levinas a noção de separação deve ser entendida como uma existência separada e independente do ser, mas que, paradoxalmente, necessita dele para viver, ou seja, a existência separada necessita do mundo e do alimento. Deste modo, o homem, de um lado, se descobre existente pelas necessidades do seu corpo e, por outro, constitui-se expressão da sensibilidade não como conhecimento e sim como fruição, uma vez que dizer que “viver de boa sopa” é a mesma coisa que dizer “vive-se do outro”. Em outros termos, pode-se afirmar que vivemos da água, da terra, do fogo, do ar e de tantos outros elementos. O que Levinas denomina de separação é justamente tal situação paradoxal em que o sujeito se faz como vida interior ou psíquica. Mas é preciso ter presente que isso apenas constitui a sua primeira etapa (cf. MACHADO, 2015, p.56-57).

Na concepção levinasiana, é central a noção de separação, uma vez que se encontra estreitamente ligado a noção de verdade ou justiça. Nesse sentido não é possível haver verdade sem antes ter havido a separação. Para Levinas, “sem separação, não teria havido verdade, apenas teria havido ser”. Nessa linha de raciocínio ele argumenta:

O mito de Gíges é o próprio mito do Eu e da interioridade que existem não-reconhecidas. Elas são por certo a eventualidade de todos os crimes impunes – mas tal é o preço da interioridade, que o preço da separação. A vida interior, o eu e a separação são o próprio desenraizamento, a não-participação e, por conseguinte, a possibilidade ambivalente do erro e da verdade [...] Procurar e seguir a verdade é estar em relação, não porque nos

definimos por outra coisa diferente de nós próprios, mas porque, num certo sentido, não temos falta de nada (LEVINAS, 1980, p.48-49).

Através dessa análise, fica evidente o intuito do filósofo em mostrar que não existe entre a verdade e o ser uma coincidência, isto é, a verdade não constitui a mesma coisa que o ser. Para Levinas a verdade não se encontra ordenada para o ser ou totalidade, mas, ao contrário, supõe separação. Da noção de separação é que se extrai uma categoria-chave na filosofia levinasiana, a saber: a ideia do infinito.

É preciso afirmar a separação da totalidade, pois de outro modo não se poderia falar do sujeito, mas somente do “ser anônimo” ou de algo abstrato, nas palavras de Levinas, o há (*Il y a*). Por isso, é fundamental a separação para que exista o sujeito ou que este possa sair do anonimato e assumir sua singularidade na relação. A noção de separação constitui condição básica para que possa haver relação e seja também possível a partir daí conceber a verdade ou justiça.

Nesta ótica, separação e relação frente a frente se encontram em sintonia, pois tanto uma quanto outra supõem a presença do outro, ou seja, a “consideração do Outro ou justiça”. Como podemos conferir nessa passagem: “A relação ética, oposta à filosofia primeira da identificação da liberdade e do poder, não é contra a verdade, dirige-se ao ser na sua exterioridade absoluta e cumpre a própria intenção que anima a caminhada da verdade” (LEVINAS, 1980, p.34).

Assim, torna-se evidente que a noção de verdade não se distancia, mas se ordena à alteridade ética. Portanto, é possível falar de uma verdade ética como ensino que se postula anterior ao desvelamento e a adequação. Para Levinas a separação é marcada pela irreversibilidade, pelo fato de que

A irreversibilidade não significa apenas que o Mesmo vai para o Outro, diferentemente de como o Outro vai para o Mesmo [...] De outro modo, o Mesmo e o Outro encontrar-se-iam reunidos sob um olhar comum e a distância absoluta que os separa seria preenchida (LEVINAS, 1980, p.24).

3.1.1 Noção de separação

A noção de separação decorre da ideia de infinito. A separação nomeia a própria relação entre o mesmo e do outro ou do frente a frente. O discurso levinasiano acerca do “Outro e do Mesmo”, segundo Machado, não constitui uma *egologia* como foi criticado por alguns autores. Esse comentador mostra que em Levinas é evidente a importância dada à alteridade na constituição da subjetividade. É do outro que vem a ideia. O “Outro que não é o Mesmo” faz aparecer dessa maneira a noção de alteridade e, por conseguinte, faz aparecer

também a relação frente a frente ou justiça. Por outras palavras, vem à tona a relação social ou a ética. Nesse sentido, a ética se mostra como criadora do ser humano, uma vez que este se constitui como um ser de relação ou ser ético (cf. MACHADO, 2015, p.58-59).

Para Levinas, a noção de separação considera o que ocorre com a subjetividade do sujeito. Em *Totalidade e infinito* tal noção foi desenvolvida com bastante propriedade, sendo dividida em duas etapas (cf. MACHADO, 2015, p.59-61). Na primeira etapa, o sujeito na concepção levinasiana se encontra em sua condição de fruição do mundo. Este encontro acontece apenas com o “mundo como alimento”, ou seja, o sujeito se realiza antes de estabelecer a relação ética e apenas se constitui enquanto interioridade ou psiquismo. Esta primeira etapa da constituição do sujeito se dá anteriormente à aparição do outro e, embora ainda não cause uma ruptura com o estado de paz ou de harmonia, já estabelece uma espécie de recusa do mesmo com o ser do qual ele se alimenta.

Isso decorre do fato de que o sujeito resiste à totalidade, uma vez que ele tem o seu próprio tempo. Assim, o real, na análise levinasiana,

não deve determinar-se apenas na sua objetividade histórica, mas também a partir do *segredo* que interrompe a continuidade do tempo histórico, a partir das intenções interiores. O pluralismo da sociedade só é possível a partir desse segredo; atesta esse segredo. Sabemos desde sempre que é impossível fazer-se uma ideia da totalidade humana, porque os homens têm uma vida interior fechada àquela que, entretanto, capta os movimentos globais de grupos humanos. O acesso da realidade social a partir da separação do Eu não é absorvido na ‘história universal’, onde só aparece totalidade (LEVINAS, 1980, p.45).

Essa interioridade não se deixa desvelar, mas resiste à totalização e isso faz a filosofia levinasiana formular a noção de singularidade. Tal noção permite a defesa da pluralidade dos seres, bem como o desdobramento da necessidade de escutar a palavra do outro. A vida interior impõe a necessidade de que o outro fale, pelo fato de que ela implica a temporalidade. Nesse sentido, Levinas resgata a importância da memória:

Pela memória, assumo e ponho de novo em questão. A memória realiza a impossibilidade: a memória assume, posteriormente, a passividade do passado e domina-o. A memória como inversão do tempo histórico e a essência da interioridade (LEVINAS, 1980, p.44).

A segunda etapa, inaugurada com o avento do outro, sendo tirado do gozo dos alimentos do mesmo, é a etapa da ética propriamente dita. Nessa etapa é constituída a subjetividade, em que se dá a passagem de um sujeito frutívo ou egoísta para um sujeito que se responsabiliza e busca a justiça pelo outro. Aqui a separação de fato acontece e se realiza como uma espécie de trauma, sendo que o outro questiona a posse do mundo. Tal

acontecimento e questionamento já se configuram como da ordem da ética e abertura para a justiça.

O acontecimento ético, ou a justiça, se estabelece pelo fato de o mesmo não estar em pé de igualdade com o outro. Refere-se ao rosto do outro ou ao ser humano que se encontra despidão, faminto, exposto ao relento, jogado na sarjeta, ou seja, destituído de sua dignidade. Essa situação do rosto do outro provoca na consciência do sujeito uma espécie de traumatismo, que, por sua vez, desperta a consciência do sujeito para uma atitude ética ou prática de justiça.

Portando, pode-se notar que na análise levinasiana a noção de separação é de maior importância, no tocante à problemática da ética. Nesse caso, trata-se de uma ética provocada pela “separação” e considerada como uma ética da justiça. Nesta perspectiva paradoxal em que a separação traduz a irredutibilidade do outro ao mesmo e a relação destes termos como condição do frente a frente, a relação irredutível e concreta, conforme argumenta, Marcelo Fabri nessa passagem:

é a linguagem como frente a frente que torna possível a generalização. A pluralidade dos interlocutores é a condição de um discurso racional. Sem representar o Outro, posso encontrá-lo na sua exterioridade irredutível à teoria. A separação entre os interlocutores é a condição do pensamento teórico e objetivo. Para que este encontro não se integre numa Totalidade é preciso que a relação entre mim e o Outro seja uma não-relação, um contato sem contato, um encontro sem simetria possível (FABRI, 2001, p.252).

Neste caso, a separação entre o mesmo e o outro constitui um ponto de partida, em que a ideia de separação é colocada como noção de totalidade. O sujeito em sua singularidade se encontra separado da totalidade e, por conseguinte, sem ter havido tal separação. Na ótica levinasiana não se poderia falar de ética ou de filosofia e “não teria havido a verdade, apenas teria havido ser”. Deste modo, a noção de separação nos permite conceber “a relação entre o Mesmo e o Outro” como “ideia de infinito” ou “frente a frente” (LEVINAS, 1980, p.48). Abre-se a partir daí a possibilidade de pensar uma teoria da justiça, sendo esta condição da verdade.

Nesse sentido, entende-se a importância e singularidade da filosofia da alteridade levinasina, uma vez que ela se colocou na contramão da tradição filosófica ocidental. Tendo esta se tornado a filosofia que pôs no centro do pensamento o ser, isto é, transformou-se numa ontologia. De acordo com Levinas, essa concepção hegemônica ainda prevalece no campo filosófico ocidental. É justamente diante dessa redução da filosofia ocidental, isto é, diante do princípio da identidade do ser que nosso filósofo se pronuncia, colocando a ética como

filosofia primeira. Trata-se de filosofar de outro modo, pois para Levinas, “a ética é uma óptica” (LEVINAS, 1980, p.11).

Assim, a ética constitui-se como um modo de apreender o real ou a exterioridade, acolhendo a alteridade do rosto, para que o outro não seja reduzido ao mesmo. Podemos perceber a centralidade da noção do rosto na análise levinasiana em *Totalidade e infinito* e, a partir daí, como foi introduzida a ideia do infinito. A noção de infinito foi extraída da filosofia cartesiana e se tornou chave para a compreensão da filosofia da alteridade levinasiana. Ela desafia os poderes do sujeito transcendental e possibilita trazer a filosofia para sua tarefa originária, a indagação, isto é, para a tarefa de procurar a verdade (cf. MACHADO, 2015, p.64).

3.2 Verdade e justiça

Para Levinas a noção de justiça supõe a dimensão da alteridade. E essa não pode simplesmente ser sustentada no *ego* ou no *cogito*. É preciso romper com a filosofia da totalidade para abrir-se para uma dimensão de alteridade e, daí, abrir-se à justiça. Nesse sentido, em *Totalidade e infinito* nosso filósofo concebe a verdade a partir da noção de justiça entendida como frente a frente no discurso. A noção de justiça pressupõe individualidades ou relação entre existentes, ou seja, supõe relação entre entes não medida pelo ser. Trata-se da relação frente a frente em que os entes falam e fazem um discurso neutro, pois segundo Levinas a oralidade “é a plenitude do discurso” (LEVINAS, 1980, p.83).

Deste modo, na concepção levinasiana fica acentuada a importância do discurso oral, pelo fato de colocar frente a frente entes que falam. Nesse caso, mesmo o silêncio é significativo. O “rosto é significação” que constitui sentido apenas para ele próprio. Ele não pode ser transformado em conteúdo. O rosto oferece uma significação, emprestando sentido ao discurso. Percebe-se que “rosto e discurso estão ligados”, pois “é ele que torna possível e começa todo o discurso”. Trata-se da aparição do rosto que num primeiro momento se estabelece uma relação ética (LEVINAS, 2013, p.70-71).

Na concepção levinasiana a ética constitui o próprio caminho para filosofar. Por conseguinte, os caminhos da filosofia se direcionam à ética. A noção da verdade encontra-se ligada à ética. Em outras palavras, a busca filosófica pela verdade não deve esquecer a dimensão da alteridade ou da ética.

Para Levinas, a filosofia ocidental que nasce com a vocação para a busca da verdade esqueceu de questionar o sujeito humano. Isso seria o lugar mesmo em que se origina tal

procura, ou seja, a liberdade do sujeito. Nesse caso, a liberdade deve-se encontrar subordinada à justiça, isto é, a liberdade deve ser justificada pela justiça. Conforme Fabri, a liberdade espontânea e a questão da verdade remetem à relação com o outro, “falar a Outrem é um acontecimento irredutível ao saber objetivo” (FABRI, 2001, p.253).

A filosofia ocidental para Levinas é caracterizada pelo discurso egolátrico, sendo preciso evadir da relação sujeito-objeto para acolher o outro. Ou seja, é preciso sair desta forma de filosofar e procurar a relação frente a frente no discurso, pois dessa maneira a relação com a alteridade nos mostra em que consiste a verdade. A alteridade é o termo que possibilita situar o modo como a verdade pode ser concebida, não como ato da consciência, mas apenas sendo possível procurar a verdade no discurso frente a frente ou justiça. Na concepção levinasiana, a sociedade é o lugar do discurso, isto é, lugar da verdade (cf. LEVINAS, 1980, p.87).

Segundo Levinas, justificar a verdade não significa demonstrá-la, mas torná-la justa. Por outras palavras significa que a justiça é a condição da verdade. Em *Totalidade e infinito* nosso filósofo afirma que a verdade é necessária à justiça ou o acolhimento do rosto do outro. A afirmação de que a verdade supõe a justiça é o mesmo que colocar a ética como filosofia primeira. A noção de verdade dessa concepção aponta para uma transcendência que não cabe na narrativa de uma experiência, pois “o infinito extravasa o pensamento que o pensa”; e ainda acrescenta o filósofo: “a relação com o infinito completa a experiência por excelência” (LEVINAS, 1980, p.13).

Assim, essa nova forma de conceber a verdade, ou seja, a noção de verdade derivada de justiça é proveniente de uma espécie de desordem e sugere o *do outro modo que ser* ou *além do ser*. Nesse sentido, pode-se entender de que maneira Levinas abre novos horizontes para a filosofia. Ele concebe a relação frente a frente ou a transcendência do outro em relação ao mesmo como justiça, sendo possível conceber a noção de religião que narra tal relação. Desse modo, a religião não constitui uma relação com o divino, mas uma relação ética. Trata-se uma “relação sem relação”, a religião ou relação ética se tangenciam sem que ambas percam sua identidade (cf. LEVINAS, 1980, p.66).

A ética na concepção levinasina não é um ramo da filosofia como a estética ou epistemologia, entre outras disciplinas. A ética se apresenta como a condição para se fazer filosofia ou filosofar. O primado da ética é concedido à filosofia pelo seu próprio caráter implicado na relação ética. Esse primado nas relações éticas, ou seja, na relação em que o outro é acolhido pelo mesmo no discurso, é denominado por Levinas como justiça. Em outras

palavras, na concepção levinasiana para assegurar a justiça é preciso a primazia da ética no discurso filosófico.

Nesse sentido, a noção de justiça não se aplica como na concepção de direito, no tocante às ciências jurídicas. Em *Totalidade e infinito*, justiça aplica-se no sentido de relação entre eu e outro, isto é, na ordem moral. O outro na análise levinasiana é o estrangeiro ou o estranho, isto é, o ponto em que a filosofia se inicia. Com isso, a intenção de Levinas é fazer uma espécie de inversão na ordem da tradição filosófica que deixou o outro no esquecimento, uma vez que se deu o enquadramento do outro no sistema. Para ele é preciso colocar a ética no início e como fundamento do saber ou da filosofia. Para que a ética se estabeleça como princípio filosófico, isto é, a ética como filosofia primeira implica o acolhimento do outro ou a justiça.

A filosofia levinasiana parte do princípio do diálogo entre dois sujeitos, isto é, parte do diálogo entre o mesmo e o outro e não de um mero sujeito isolado. Em outras palavras, é na relação que se dá a interpelação do outro, e é daí que tenho que responder a ele. Do apelo do rosto do outro decorre a responsabilidade. Segundo Levinas, da noção fundamental de responsabilidade, origina a noção de verdade e justiça, sendo estas inseparáveis. O rosto é uma imposição, por justiça, como resposta; isso quer dizer que sou responsável pelo outro, e a verdade do rosto convoca-me a esta responsabilidade (cf. MACHADO, 2015, p.75-76).

O rosto do outro constitui como que uma ordem por justiça como resposta. Desta maneira me torno responsável pelo outro, sendo que a verdade do rosto traz um apelo para a responsabilidade. Levinas entende como verdade ou justiça o “acolhimento do frente a frente, no discurso. Se a verdade surge na experiência absoluta em que o ser brilha com a sua própria luz, a verdade só se produz no verdadeiro discurso ou na justiça” (LEVINAS, 1980, p.58). O acolhimento do frente a frente – quer dizer no discurso do rosto – é expressão, pois o rosto fala. O rosto é expressão de sofrimento, de vulnerabilidade, mas também ele é mandamento: não me mates.

3.2.1 Primazia da justiça sobre a verdade

Em *Totalidade e infinito* podemos entender que existe uma espécie de primazia da noção de justiça sobre a noção de verdade. Ou seja, percebe-se isso pela primazia do acolhimento do rosto como condição da verdade, uma vez que a verdade supõe a justiça. Assim, o frente a frente do discurso é expressão como condição da verdade ou ética. Em outras palavras, o frente a frente é condição da verdade ou justiça.

Segundo Susin, na filosofia levinasina, a relação face a face constitui um elemento chave na busca da verdade, uma vez que a alteridade e a separação constituem condições primordiais ao tratar a questão da verdade. Sendo assim, é possível afirmar que a verdade supõe a alteridade e, antes da ontologia, procede a metafísica que não é comandada pela compreensão, ao contrário comanda-a (cf. SUSIN, 1984, p.277). Assim, Susin escreve:

É incompreensivo, na mentalidade de Lévinas, a verdade do ser ou do mundo ou dos objetos, isolada da relação entre pessoas. A verdade intelectual acontece na relação entre o outro e o eu. E onde o outro é exterioridade como infinito, ab-soluto, nudez sem mediações, e onde a relação de mim ao outro é desejo e linguagem, não há mais sentido falar nem de idealismo e nem de empirismo. A verdade é antes fidelidade, obediência, justiça (SUSIN, 1984, p.276).

Cabe-nos ressaltar que na concepção levinasiana não existe dois níveis de verdade ou uma espécie de dicotomia entre “verdade intelectual e verdade moral”. Mas ao contrário, uma constitui condição para que a outra possa existir, isto é, “a relação ao outro é a condição de possibilidade da verdade intelectual, da verdade do mundo, da realidade ontológica e da objetividade” (SUSIN, 1984, p.277).

Levinas chama de frente a frente a relação ética para mostrar que ela é mais antiga do que a ontologia e que constitui a condição desta. Para ele, “a ética é uma forma de relação entre o Mesmo e o Outro que precede e dá sentido ao teórico” (FABRI, 2001, p.250). Assim, é na relação frente a frente ou com o rosto do outro que as noções de verdade são apropriadas, ainda quando se trata das noções da ontologia.

Quando a noção de verdade é definida como adequação, torna-se evidente que ela não se refere ao rosto, uma vez que “extravasa o pensamento num sentido inteiramente diverso da opinião” (LEVINAS, 1980, p.13). Para Levinas “o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético” (LEVINAS, 2013, p.69). Na concepção levinasiana a noção de ética se caracteriza como intriga. Tal relação é entendida como pensar o outro ser, reduzindo-o ao mesmo. Em outras palavras significa: não reduzir a ética à ontologia.

Na filosofia levinasiana a verdade recorre à noção de justiça pelo fato de que esta constitui expressão da liberdade do mesmo. Por conseguinte, a liberdade não escapa à responsabilidade. Para Levinas, a justiça se alcança no “acolhimento de frente, no discurso”, isto é, na interpelação do outro que é chamado para falar. Neste sentido, falar para um outro, de acordo com Fabri, é um fato que não pode ser reduzido a um saber objetivo. Assim, a fala do rosto é linguagem que possibilita a justiça, pois

Outrem é, assim, o interpelado, o invocado. Não se pode comprehendê-lo mediante categorias ou conceitos, nem tampouco considerá-lo segundo a

neutralidade do Ser. Na medida em que é chamado para falar, Outrem está presente, presta auxílio a si mesmo com sua palavra e, assim fazendo, realiza o presente. Eis por que a palavra é sempre magistral, isto é, manifesta a presença que nega a retórica e o discurso dissimulado [...] A justiça, que a linguagem possibilita, marca o fim da retórica e, por conseguinte, é quebra de todo anonimato dos fatos (FABRI, 2001, p.253).

Desta forma, a presença do outro expressa sua palavra magistral como resposta ou uma espécie de juramento que se estabelece como um compromisso, ou seja, como uma responsabilidade concreta para com o outro. Tal responsabilidade não é apenas uma teoria, uma vez que implica uma relação de acolhimento do rosto do outro que fala. Nesse caso, nota-se que Levinas não admite a subordinação da justiça à liberdade. E da mesma maneira não concebe a verdade como desvelamento ou adequação ao ser. Ele propõe uma inversão na concepção da verdade, no sentido de que a liberdade seja subordinada à justiça e não o contrário.

Tal proposição possibilita pensar a verdade de outro modo. Uma nova forma de conceber a verdade em que a relação estabelecida entre o mesmo e outro não se configura na ordem do conhecimento. Contudo, não é que Levinas esteja desprezando a teoria, mas para ele, o fato é que a filosofia não pode se constituir como um saber, nem com uma teoria, nem mesmo com um conhecimento. Sua crítica é direcionada à tradição filosófica ocidental que, segundo ele, tem sido ao longo de sua trajetória, saber, teoria, ou seja, mais um tipo de conhecimento. Essa crítica se deve ao fato que este tipo de conhecimento ou saber tem como meta o domínio do exterior. Isso torna-se inaceitável na concepção levinasiana (cf. MACHADO, 2015, p.79-80).

Para Fabri, o problema da tradição filosófica foi ter esquecido a alteridade, tendo concedido a primazia ao saber. Por isso, essa tradição, na análise levinasiana, “não está imune a um tipo de petrificação e aprisionamento bem próximos do fechamento do mundo mítico” (FABRI, 2001, p.246). Com isso, ocorreu o contrário do que pretende o esforço filosófico de se libertar do aprisionamento do saber mítico. Levinas questiona a tradição ocidental quanto à sua pretensão de validade incondicional e sua suposta unidade da razão.

Neste sentido, nosso filósofo não pretende negar a razão, mas, ao contrário, preservá-la de uma possível mitificação. Também de acordo com Fabri, a intenção filosófica de Levinas consiste em não deixar que o saber caia numa espécie de fechamento ontológico, mas ao contrário que se abra para pensar os desafios do pensamento contemporâneo, “marcado pela crise da unidade da razão e pela consequente destinação de toda e qualquer subjetividade

soberana, recolocando desta sorte a urgência de um sentido ético num mundo que, segundo ele, é puro encantamento” (FABRI, 2001, p.247).

Em sua crítica fica evidente que Levinas aponta para o primado que a tradição filosófica concedeu à sabedoria como uma espécie de devoção à verdade e, por conseguinte, à primazia da verdade em relação à justiça. Nossa filósofo rejeita a noção de verdade que absorve a ética como saber, porém, para ele não existe problema no tocante à relação inter-humana à condição do saber. Essa se caracteriza como ensino, anterior à ontologia em que deixou a alteridade no esquecimento. Deste modo se faz a crítica da tradição filosófica sem deixar de reconhecer a importância das ciências, dos benefícios e saberes que foram conquistados ao longo da história.

Tal crítica deve ser entendida no sentido de que a filosofia colocou o conhecimento como sendo sua missão primeira. E, como consequência disso, ter reduzido o outro ao mesmo, isto é, reduzido toda alteridade à identidade do mesmo. Ao que parece a origem dessa crítica remonta à lição socrática em que fica estabelecido o “primado do Mesmo”. A respeito de tal lição, Levinas desfere o seguinte comentário crítico: “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser” (LEVINAS, 1980, p.31).

Nesta passagem aparece de forma magistral, segundo o filósofo, o espírito no qual se encontra a tradição filosófica. Levinas aponta aí para a necessidade de considerar a alteridade ou *ideia do infinito* como relação entre o mesmo e o outro. Desde modo, a primazia do saber – enquanto inteligência do ser – foi concebida a partir do ser abstrato ou impessoal e foi esquecida enquanto outro ou alteridade. Nesse sentido, encontra-se esta pérola:

Esta maneira de privar o ser conhecido da sua alteridade só pode ser levada a cabo se ele for visado através de um terceiro termo – termo neutro – que em si mesmo não é um ser. À teoria, como inteligência dos seres, convém o título geral de ontologia. A ontologia que reduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro (LEVINAS, 1980, p.30).

Enquanto teoria, a relação entre o mesmo e o outro se constituiu numa totalização. O fato é que o outro foi sempre pensado como objeto e, por isso, tematizado. Já na filosofia levinasiana, de acordo com Souza, o outro “rompe com seu aparecer, a estrutura de Totalidade na qual meu intelecto costuma auto-entender-se, mesmo quando pretende abordar o real para além de seus prévios esquematismos” (SOUZA, 2004, p.169). Nesta mesma linha de pensamento, Fabri concebe o outro como uma subjetividade que não pode ser pensada a partir de uma totalidade, pois “o rosto do Outro é *Visage* (rosto), é significação sem contexto; ele

não pode ser enquadrado numa intuição eidética” (FABRI, 2001, p.251). Assim, aparece uma espécie de tensão na relação entre o mesmo e o outro, semelhante a que se dá entre a teoria e a prática. Tal situação apenas pode ser superada quando o outro for tratado enquanto outro:

O Outro enquanto outro é Outrem. Requer-se a relação do discurso a relação do discurso para o ‘deixar ser’; o ‘desvelamento’ puro, onde ele se propõe como um tema, não o respeita suficientemente para isso. *Chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso.* Se a verdade surge na *experiência* absoluta em que o ser brilha com a sua própria luz, a verdade só se produz no verdadeiro discurso ou na justiça (LEVINAS, 1980, p.58).

A alteridade, concebida por Levinas a partir da relação ética, caracteriza-se como noção do infinito. Ela carrega uma importância fundamental na compreensão de separação e exterioridade como forma de relação para que o mesmo e o outro não se constituam um sistema. Mas o mesmo e outro ao contrário, mantendo-se separados na relação, não se constituem como uma identidade ontológica.

A ideia de infinito encontra-se distinta de toda e qualquer possibilidade de totalização, sendo exterioridade. Ela transborda o pensamento e não se deixa aprisionar como conteúdo, nem pode ser medida, assim expressa o filósofo:

O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma ideia em nós; está infinitamente afastado da sua ideia – quer dizer, exterior – porque é infinito (LEVINAS, 1980, p.36).

Trata-se de uma dimensão que vai além do domínio do poder da consciência, mantendo-se exterior e que se impõe a esta. Tal exterioridade se exprime como rosto e, para caracterizá-la, se faz necessário juntar as diversas noções: do outro, do infinito, da separação. Isso implica a inversão da tradição teórica para a ética.

3.2.2 Noção de verdade

A nova concepção de verdade que emerge no acolhimento do rosto do outro encontra-se entranhada nas relações humanas, uma vez que não se trata de uma indagação pessoal. Essa concepção de verdade se dá através da escuta da palavra do mestre. Desta maneira, a relação do outro enquanto outro, que foi concebida por Levinas como rosto, interrompe as categorias de identidade, totalidade, adequação, conceito, entre outras. Para Levinas a relação ética é justamente o acolhimento do rosto do outro; por isso, não se trata simplesmente de uma teoria. O rosto do outro não é um objeto: “a relação com Outrem como irredutível ao conhecimento objetivo perdeu seu caráter insólito, seja qual for a atitude que se adote em relação aos desenvolvimentos sistemáticos que a acompanha” (LEVINAS, 1980, p.55).

Nessa passagem acima, torna-se evidente a distinção entre saber ou teoria e a relação com o outro, isto é, distinção específica da relação ética no acolhimento do rosto. De acordo a concepção levinasiana, através de um simples saber ou teoria, não é possível haver acolhimento do rosto do outro, sendo o rosto exterioridade, isto é, a alteridade do outro (cf. LEVINAS, 1980, p.270). A relação ética é constituída no acolhimento do rosto do outro homem. No rosto que traz um mandamento: “não me mates”. Neste apelo do rosto fica entendido que não se trata de uma relação com um objeto, mas com um outro, ao qual não se exerce nenhum poder, nem pertença ou domínio. Nesse sentido não há sinal de uma relação teórica ou objetiva, mas uma ordem do rosto do outro, “é o que nos proíbe de matar” (LEVINAS, 2013, p.70). Isso formulado de maneira positiva significa: *cuide do outro* ou *ame-o*.

Desse modo, Levinas apresenta uma noção de verdade que pode ser concebida como alteridade ou “verdade ética”. Essa nova forma de conceber a verdade na expressão mais elevada é ligada à noção de rosto como ideia do infinito. Assim, afirmar que a verdade supõe a justiça é o mesmo que dizer que a verdade objetivamente precisa da verdade ética ou da alteridade. Na concepção levinasiana não é concebível pensar o outro a partir da verdade objetiva, mas ao contrário, ele concebe a verdade a partir do outro, vale dizer, do rosto do outro.

Por isso, o que determina a concepção de verdade em Levinas são as características do outro, da alteridade do rosto, isto é, o rosto ou o infinito irá possibilitar o acolhimento do outro como absolutamente outro. Pelo fato de que a verdade é exterior, ela pode ser concebida como verdade ética. Daí que, a verdade ética é constituída no acolhimento do rosto do outro ou no frente a frente no discurso. Por isso, a verdade é justiça.

Levinas, ao afirmar que a verdade supõe a justiça – uma vez que ela é concebida como acolhimento do frente a frente no discurso –, abre a possibilidade para tratar da dimensão social, ou seja, da relação entre os homens. Para nosso filósofo, não constitui um problema denominar a relação social como metafísica, uma vez que essa se encontra presente nas relações entre os homens. Trata-se de ir além do pensamento imanente como sistema que nega a alteridade, adentrando-se na transcendência da linguagem como condição da própria razão (cf. MACHADO, 2015, p.88). Segundo Levinas no pensamento europeu,

o eu senciente não podia fundamentar a Razão, o eu definia-se pela razão. A razão que fala na primeira pessoa não se dirige ao Outro, mantém um monólogo. E inversamente, não teria acesso à personalidade verdadeira, só encontraria a soberania característica da pessoa autônoma tornando-se universal [...] Só haveria razão no indivíduo pensante na medida em que ele

mesmo entrasse no seu próprio discurso onde, no sentido etimológico do termo, o pensamento compreenderia o pensador, englobá-lo-ia (LEVINAS, 1980, p.59).

Nessa análise o filósofo mostra que mesmo na tradição filosófica ocidental parece que houve a exigência da razão como forma de aprendizado ou ensino. A razão se mostra como condição do discurso por onde a filosofia teria começado. E daí a necessidade de haver a ruptura do silêncio da razão consigo mesma ou do seu monólogo, através da palavra do outro como discurso. Na concepção levinasiana, sem ter acontecido tal rompimento, ou seja, sem o rompimento desse monólogo, não seria possível a verdade ou a falsidade. Nesse caso, o discurso que se dá no face a face é condição da verdade ou justiça. Como conferimos nesta passagem lapidar:

A condição da verdade e do erro teorético é a palavra do Outro – a sua expressão – que qualquer mensagem já supõe [...] A relação com Outrem no Discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas o discurso acolhido é um ensinamento. O ensinamento não se reduz, porém, à maiêutica [...] Na sua transitividade não-violenta produz-se a própria epifania do rosto. A análise aristotélica do intelecto, que descobre o intelecto agente, que vem pela porta, que é absolutamente exterior e que no entanto constitui, sem de modo nenhum a comprometer, a atividade soberana da razão, substitui já a maiêutica por uma ação transitiva do mestre, dado que a razão, sem abdicar, se acha na situação de *receber* (LEVINAS, 1980, p.38).

Desta forma, mais uma vez é possível notar a crítica levinasiana ao pensamento socrático no tocante à maiêutica, pois essa recomenda o exercício da interioridade. Em que não se torna possível receber nada que vem do exterior, ou seja, do outro. Isso deixa evidente sua característica *solipsista*, aparecendo certa alergia à alteridade. De acordo com Levinas, esse caráter *solipsista* inviabiliza a noção de verdade ou justiça, uma vez que esta faz um percurso exatamente contrário, partindo não da dimensão interna, mas da exterioridade do mundo humano, isto é, do outro homem (cf. MACHADO, 2015, p.88).

Assim, esse percurso que se realiza a partir da exterioridade ou do outro homem, parece apontar para a chegada de um outro do outro que, vindo de fora, observa e julga. Este outro do outro ou terceiro é que reclama por justiça.

3.3 A chegada do terceiro reclama por justiça

Com a chegada do terceiro abre-se a possibilidade de pensar de forma plural a realidade humana, ou seja, pensar o humano além da relação do eu e do outro. Por outras palavras, o terceiro abre caminho que conduz para uma relação ética ou da responsabilidade do eu (sujeito) na sociedade. Trata-se de pensar a possibilidade de uma relação social

estabelecida entre o eu com o outro, e deles com todos os outros da comunidade. De acordo com Levinas, isso se dá como um movimento que faz num percurso que parte da vida ética para a política.

Esse movimento consiste numa espécie de superação da ética pela política, ou seja, a política chega depois da ética. Mas não é o caso de que a ética seja superada pela política. De qualquer forma, fica claro o fato que existe uma espécie de tensão entre ética e política. Tal tensão aparece com mais força quando o filósofo passa a se ocupar das noções de lei, justiça e Estado. A partir daí surgem na filosofia levinasiana essas noções que sugerem a dimensão política, ainda que não no sentido de uma organização política propriamente dita. Nesse sentido, é possível entender que seu intuito é recuperar uma noção ou ideia de política, não como um exercício da guerra, mas como experiência ética, sendo esta pensada como cuidado e responsabilidade para com o outro (cf. PASSOS, 2012, p.162-163).

Para desenvolver essas noções é necessário apropriamo-nos da categoria de exterioridade. Esse termo é muito importante e aparece frequentemente em Levinas. O termo exterioridade é empregado no sentido de infinito, de transcendência ou metafísica. Isso ocorre pelo fato de a relação entre o eu e o outro ser determinada pelo desejo do eu pelo outro. Desse modo, a relação se torna possível, uma vez que reflete o desejo interior do eu por uma exterioridade que não se deixa cumular pelo desejante.

Essa relação como possibilidade da exterioridade, de acordo com Levinas, ocorre em três momentos. E nesses momentos refletem o sentido da intersubjetividade em que o eu se lança em direção ao outro, sendo diferente e exterior. Esses momentos são identificados como: “a relação erótica, a fecundidade e o surgimento do Terceiro” (cf. PASSOS, 2012, p.164).

Não é do interesse deste estudo tratar de forma profunda os dois primeiros momentos citados. Mas traremos aqui alguns elementos deles que podem nos ajudar na preparação do terreno para uma melhor compreensão da noção do terceiro, principal objeto de estudo neste capítulo. Inicia-se com os dois movimentos, a saber: a relação erótica e a fecundidade. A presença do filho, que é fruto da fecundidade, é consequência da relação erótica, constituindo-se por assim dizer num único movimento. Assim, não é possível haver uma dicotomia entre ambos movimentos.

O primeiro movimento, qual seja, a relação erótica, se refere à relação de alteridade do sujeito com o feminino. Para Levinas o sujeito desejante do feminino, deseja-o da mesma maneira que deseja o outro, mas com a condição que o elemento transcidente próprio do

feminino seja a feminidade. Trata-se de mostrar que tal feminidade presente no feminino não se finda nem diminui na relação erótica. Mas a feminidade escapa a toda e qualquer tentativa de cumulação por parte do sujeito, quando entra em contato físico com o outro no feminino (cf. PASSOS, 2012, p.166).

De acordo com Passos, entende-se que nesse movimento não há cumulação nem complementariedade, pois o contato entre masculino e feminino não acontece de forma fechada como se fosse um projeto. Nesse caso não existe projeto, mas somente desejo pelo outro. Não se trata de eliminar a diferença entre o masculino e o feminino. Na verdade, conserva-se a diferença entre os sexos, pois ambos se relacionam num movimento sem que haja complementariedade, sendo que o feminino se constitui como infinito. O feminino é mistério que chega em virtude do outro e na relação erótica pensada como face a face, na condição do outro, não sendo possível ser concebido como elemento de dominação ou de poder de ninguém (cf. PASSOS, 2012, p.167).

Assim, o filósofo define esse primeiro movimento de saída do sujeito em direção à exterioridade das relações humanas para a dimensão erótica em que o masculino e feminino se relacionam, mas mantendo-se separados durante e depois de manterem relação. Trata-se de preservar a identidade do sujeito e alteridade do outro numa relação constituída sem antecedentes premeditados, sejam por meios de compromissos ou de finalidades. Nesse sentido, a relação erótica pode ser traduzida como relação ética: “o Eros é um arrebatamento para além de todo o projecto, de todo o dinamismo, indiscrição fundamental, profanação e não desvendamento do que já existe como irradiação e significação. O Eros vai pois para além do rosto” (LEVINAS, 1980, p.242).

Deste modo, não é possível estabelecer parâmetros para a relação erótica, nem no que concerne a uma herança, nem mesmo no que se refere ao objeto desejado e, nem tampouco em relação ao tempo em que ocorre o desejo. Trata-se de uma experiência que não se permite qualquer espécie de referências e desta maneira acontece a evasão da economia geral do ser. Segundo Passos, nessa busca de pensar a relação erótica aparece um gargalo, cabendo-se perguntar: “qual o escopo dessa relação? É possível pensar na socialidade em sentido mais largo, para além do Eu e do Outro? ” (PASSOS, 2012, p.168).

Tendo em vista tal entrave, na perspectiva da análise levinasiana é possível encontrar tanto uma resposta afirmativa, quanto negativa. Numa primeira aproximação, a resposta é dada como fechamento entre dois termos e, depois, a relação se abre para uma exterioridade diversa do feminino, no surgimento do filho, por meio da fecundidade. Analisemos em

primeiro lugar a resposta da relação erótica como fechamento e em seguida a da relação de abertura para a exterioridade.

Quanto à relação erótica como fechamento, Levinas busca na noção de amor uma espécie de chave de leitura para tal resposta. Neste sentido escreve: “O acolhimento metafísico da transcendência – o acolhimento de Outrem, a hospitalidade – Desejo e linguagem – não se cumpre como amor. Mas a transcendência do discurso está ligada ao amor” (LEVINAS, 1980, p.233). Assim, é preciso dirigir a atenção para a relação erótica como amor pelo feminino constituído na relação a dois, para que seja entendida essa afirmação. Trata-se de entender que o amor erótico pode apenas ser experimentado numa relação de fechamento dual, ou seja, de dois seres numa relação plural, mas que não aceita outras pluralidades. Por outras palavras, “a relação, embora resulte da saída do Eu em direção ao Outro pelo Desejo amoroso na concupiscência, ao mesmo tempo traz em si o desejo de permanência e de exclusividade entre os amantes” (PASSOS, 2012, p.169), conforme podemos conferir nesta passagem: “Se amar é amar o amor que a Amada me tem, amar é também amar-se no amor e regressar assim a si. O amor não transcende sem equívoco – compraz-se, é prazer e egoísmo a dois” (LEVINAS, 1980, p.244).

Com base nessa passagem, fica claro que a relação erótica se torna oposta à socialização, sendo essa uma relação a dois, isto é, uma comunidade dual. De acordo com Levinas, “essa resposta identifica ou ratifica a compreensão platônica do social, que, sem dúvida, influenciará boa parte do pensamento ocidental acerca do arcabouço do que se entende como social” (cf. PASSOS, 2012, p.170). Contudo, tal relação dual, conforme ficou exposto acima, “origina-se pela abertura do Eu em direção ao Outro e depois se fecha, ainda assim ela pode produzir outra abertura que para Levinas é explicitada pelo acontecimento da fecundidade, e em consequência, o surgimento do filho como um Outro da relação Eu-Outro” (cf. PASSOS, 2012, p.171). Aqui aparece a possibilidade de ampliar a relação erótica por conta da exterioridade do filho como abertura ao infinito. Trata-se do movimento que vai da relação erótica e alcança a fecundidade em vista de chegar ao filho.

Dessa forma, concebe-se que o masculino e o feminino não se encontram estritamente relacionados ao homem e à mulher respectivamente. Mas importante é perceber que fundamentalmente o elemento feminino se encontra vinculado ao acolhimento e ao cuidado como condição de feminidade. Por sua vez, também a fecundidade não se dá exclusivamente, mas de maneira que inclui a fecundidade biologicamente falando. O que ocorre é uma junção em que a fecundidade prescindida de seu aspecto biológico e, com isso, a fecundidade do

homem (macho), se torna possível sem contrariar seu estado de natureza, ou seja, a fecundidade não é predeterminada apenas pelo viés natural.

Nesse caso, precisa ficar claro que a fecundidade é fator preponderante quanto ao surgimento do filho, sendo essa abertura à dimensão da exterioridade. Ela emana do sujeito que se encontra envolvido com o desejo da feminidade de outro. Tudo isso é possível apenas para o sujeito saciado no encontro com um outro, o qual acontece como amor erótico. Neste sentido escreve nosso filósofo:

é preciso o encontro de Outrem enquanto feminino para que aconteça o futuro do filho vindo de além do possível, de além dos projectos [...] Esse futuro não é nem o germe aristotélico (menos que o ser, um ser menor), nem a possibilidade heideggeriana que constitui o próprio ser, mas que transforma a relação com o futuro em poder do sujeito. Ao mesmo tempo meu e não-meu, uma possibilidade de mim mesmo, mas também possibilidade do Outro, da Amada – o meu futuro não entra na essência lógica do possível. À relação com um tal futuro, irredutível ao poder sobre possíveis, chamamos nós fecundidade (LEVINAS, 1980, p.245-246).

Percebe-se que na análise levinasiana a relação erótica que se dá no contato com o outro é imprevisível, e isso tanto no que se refere ao tempo, quanto ao quem da relação. A relação erótica constitui-se como mistério, sendo dessa relação que surge o filho e de maneira circunstancial. O filho é a prova dessa relação, constituindo como uma espécie de alargamento da relação. De acordo com Haddock-Lobo é possível conceber o filho como uma espécie de lugar privilegiado e que traz implicação política para a filosofia de Levinas, pois “sem a ética (do terceiro) não haveria a justiça (do próximo), e vice-versa” (HADDOCK-LOBO, 2006, p.144).

A relação do pai com o filho é da maior importância na filosofia levinasiana, pois além de se constituir como abertura para um futuro, ela possibilita a relação com o infinito do outro. Da mesma maneira que o feminino, o filho constitui-se num outro. De certa forma não se pode negar que o filho representa a renovação ou futuro, mas não no sentido de que ele se atualiza na figura do pai. Mas o que o filho de fato atualiza é a infinição do infinito (cf. PASSOS, 2012, p.173). Nesse sentido escreve Levinas: “A relação com o filho, ou seja, a relação com o Outro, não poder, mas fecundidade, põe em relação com o futuro absoluto ou o tempo infinito” (LEVINAS, 1980, p.246).

Grosso modo, procuramos descrever esses dois movimentos de saída do ser, isto é, a relação erótica e a fecundidade em que resulta no surgimento do filho na relação a dois. Tal movimento pode ser considerado como duas etapas de um único movimento, uma vez que o filho constitui uma abertura na relação erótica para livrar do seu fechamento. Nesse caso, para

pensar a saída do ser ou a possibilidade da relação social, é necessário considerar o filho como abertura estabelecida na dependência da subjetividade e da relação que essa mantém com o outro. Assim, na perspectiva levinasiana o filho encontra-se além do egoísmo, sendo um ser separado ou um existente (cf. PASSOS, 2012, p.173).

Considerando suficiente o que foi exposto a cerca destes dois movimentos, passaremos para o terceiro movimento. Esse consiste na abertura a partir de um viés de separação. Esta não se encontra ligada ao sujeito ou à relação Eu-Outro. Tal movimento se dá com a chegada do terceiro

que surge de alhures, de um lugar e tempo que não fazem nenhum tipo de fronteira com os dois termos da relação do face a face, mas que, ao mesmo tempo, se apresenta a esses termos da mesma forma que o Outro se apresenta ao sujeito, ou seja, como visitação, como Rosto e dotado da mesma infinição do Outro. O Terceiro é Outrem, é Outro do Outro e do sujeito, do Eu. Se o filho tem parentesco com o pai e resulta da relação erótica, o Terceiro é totalmente desaparentado, não tem referências a nada. Surge de alhures (PASSOS, 2012, p.174).

Assim, para Levinas, o terceiro aparece realmente e coloca uma questão, ou seja, como algo a resolver. Nesse sentido escreve Derrida:

O “nascimento da questão” é o terceiro. Sim, o nascimento, pois o terceiro não espera, ele chega na origem do rosto e do face-a-face. Sim, o nascimento da questão como questão, pois o face-a-face suspende-se imediatamente, interrompe-se sem interromper-se, como face-a-face, como duelo de duas singularidades. O inelutável do terceiro é a lei da questão. Questão de uma questão, como dirigida ao outro, e a partir do outro, o outro do outro, questão de uma questão que não é seguramente uma primeira (ela vem depois do sim ao outro e do sim do outro) mas que nada precede. Nada, sobretudo ninguém (DERRIDA, 204, p.48).

O terceiro chega para trazer desordem na relação Eu-Outro, mudando radicalmente a estrutura da responsabilidade e de toda e qualquer ordem das relações. Portanto, trata-se não de uma construção teórica, mas o terceiro surge na filosofia levinasiana para elaborar questões da realidade e do campo social. Ele aparece do nada e independe de qualquer coisa que causa desordem no tocante à relação ética, começando a partir da ampliação da comunidade de dois e possibilitando o estabelecimento da socialidade.

Assim fica claro que não é possível estabelecer vínculo de parentesco entre o terceiro com o eu e nem com o outro. A chegada do terceiro se dá como quando o outro surge no frente a frente, isto é, como rosto. Nesse caso o terceiro se apresenta não apenas para uma, mas para duas faces. Trata-se de um face a face pensado de forma múltipla, em que o terceiro apresenta seus questionamentos e pede suas justificativas. A partir de sua chegada, o terceiro traz perturbações que devem ser levadas em conta.

Tal perturbação com a chegada do terceiro pode ser pensada diante da relação amorosa, ou seja, na comunidade de amantes que se estabelece numa espécie de polarização na relação a dois. Na concepção levinasiana, ao encontrar com essa comunidade de amantes, o terceiro provoca uma perturbação dessa ordem do amor e propõe uma nova forma de relação. Essa relação não exclui por completo o amor. Entretanto, apresenta outra maneira de se relacionar em que não se trata de destituir o amor das relações humanas, mas de reconhecer que apenas o amor não é suficiente para estabelecer a mediação entre os humanos.

Buscamos aprofundar essa reflexão acerca do que ficou exposto sobre a relação amorosa a dois e com a chegada do terceiro no texto de Haddock-Lobo:

o amor a dois representa o mais alto grau de negação da sociedade. Ama-se o outro como se mais ninguém nesse mundo existisse, em uma sociedade de solidões refratária à universalidade; ama-se o outro em detrimento de todos os outros existentes e, como isso, afasta-se qualquer possibilidade de justiça [...] o amor não abrange a realidade social, e se esta comporta inevitavelmente o aspecto do terceiro, o verdadeiro outro não pode ser o amado [...] e se tem consciência e que a própria sociedade do amor é injustiça. Isto, por sua vez, não resulta de uma falta de generosidade ou é culpa dos amantes, mas significa que a própria essência do amor (se não se torna justiça) é injustiça, e é por isso que o terceiro aparece como a verdadeira alteridade (HADDOCK-LOBO, 2006, p.145).

Deste modo, o terceiro não deve ser pensado apenas como mais um que chega na relação do eu com o outro, mas como aquele que provoca questionamentos e traz perturbações na ordem da relação do amor. O terceiro provoca mudanças na comunidade dos amantes, ou seja, mexe na relação a dois e exige justiça.

A chegada do terceiro exige justiça. Aqui, segundo Chalier acontece uma mudança radical na maneira de pensar a justiça, isto é, a passagem da caridade à justiça:

na necessidade de comparar outrem com o terceiro e de refletir sobre a igualdade entre pessoas. O que obriga a traçar limites à responsabilidade infinita por outrem, uma vez que é necessário ter em conta todos os outros, resistir a um para salvar o outro, escolher entre eles, e considerá-los iguais. Isso significa que a responsabilidade infinita ou o amor por outrem deve escutar o apelo à sabedoria e à medida sob pena de se tornar injusta. É esta ‘sabedoria do amor’ que, para Lévinas, preside ao nascimento da ordem política (CHALIER, 2003, p.134).

Percebe-se nessa mudança radical que se dá com a chegada do terceiro, que esse propicia a entrada de todos os outros na relação com a subjetividade, isto é, uma relação com a alteridade. Trata-se de conceber que, a partir do terceiro, a responsabilidade do sujeito torna-se grandiosa ou mesmo sem limites. Na concepção levinasiana tal mudança ocorre na ampliação da relação a dois para o âmbito plural, exigindo comparação entre os homens. Isso

rompe logo de cara com o conceito de responsabilidade dentro de uma lógica simétrica estabelecida no campo da relação ética (cf. PASSOS, 2012, p.176).

Nesse caso, entende-se por terceiro uma exterioridade total, obrigando o sujeito extrapolar o frente a frente, para alcançar de forma mais ampla a dimensão da alteridade por excelência. E desse modo, torna-se possível conceber o ser como essa alteridade presente com a entrada do terceiro. Em outras palavras, a chegada do terceiro indica que a dimensão relacional do sujeito foi ampliada de sua etapa inicial, ou seja, em seu estágio de egoísmo e de separação da fruição do mundo e de superação da relação eu-outro. Com isso, não estamos querendo negar a necessidade do sujeito de usufruir das coisas do mundo, nem que ele não deseje o outro, nem mantenha relação de responsabilidade com esse. Mas o que se pretende afirmar é que houve, com a chegada do terceiro, uma ampliação da dimensão relacional do sujeito e que sua própria responsabilidade ganhou novo horizonte (cf. PASSOS, 2012, p.177).

Assim, é possível perceber a preocupação de Levinas no tocante à vertente social e sua busca de encontrar sentido para o humano numa dimensão mais ampla. Segundo nosso filósofo, a noção de justiça como justificação e como separação ou como mediação entre os diversos membros de uma determinada sociedade diz respeito à exigência de comparação que não se encontra no domínio da ética. Alcança-se a ética apenas pela justiça como mediação entre as vontades, desejos existentes na diversidade de todos os membros de uma sociedade. A chegada do terceiro exige justiça não apenas ao eu, mas a todos os sujeitos da relação. É a partir daí que se constitui a dimensão social que transcende a relação dual (cf. PASSOS, 2012, p.178).

3.3.1 Noção de justiça na filosofia da alteridade de Emmanuel Levinas

Encontra-se na obra de Levinas mais de um sentido para a noção de justiça. O primeiro deles se relaciona com a exigência de resposta à pergunta a respeito do rosto do outro. Essa exigência se traduz como justificativa. Ao interpelar o sujeito a respeito da justificativa de seus atos na sociedade, na comunicação com outro, há exigência de resposta já indica que existe, antes de qualquer coisa, uma exigência de justiça. Esse é o primeiro sentido de justiça encontrado na obra do filósofo.

Numa primeira aproximação, entende-se por justiça a relação entre o eu e o outro como exterioridade. Nesse caso a justiça advém do outro como exigência de justificação e não necessita de respaldo legal ou de ser documentada por leis, pois ela é anterior ao que já foi estabelecido. Na análise levinasiana, aqui se dá uma guinada no sentido da condição humana.

A pergunta fundamental do ser em relação ao nada se desloca para a questão do agir humano, ou seja, ao direito de ser de determinada maneira e de agir como age. Assim, a pergunta fundamental passa a ter um caráter eminentemente ético, pois encontra-se respaldada na relação entre o eu e o outro (cf. PASSOS, 2012, p.181).

Essa viragem – no tocante à questão fundamental do homem como ser de relação na condição de dar respostas às justificativas de seu agir – culmina, na concepção do nosso filósofo, com sua compreensão de responsabilidade. Trata-se de fazer perguntas referentes ao ente existente diante de outro existente e não referentes ao ser ou ao fundamento do ser e sua relação com o nada, que fatalmente desembocaria na compreensão de sua solidão porque única e total. “Quais as prerrogativas que tenho de existir como existo? Tenho eu direito a ser? ” (PASSOS, 2012, p.181).

Deste modo, o eu é constituído como responsabilidade frente ao outro que se mostra na nudez do rosto. E o rosto nu, ou seja, o pobre, o faminto, o marginalizado se questiona e interpela acerca de sua situação de vulnerabilidade. A primeira justiça emana dessa obrigação de responder a esse apelo que é uma exigência do outro. Ela não vem em primeiro lugar do eu, pois não vem dos seus interesses e de suas medidas, mas ao contrário das satisfações do ego: a justiça se estabelece na instabilidade como face a face. Daí em diante, o eu encontra-se mergulhado numa instabilidade no que tange ao seu modo de agir. O sujeito pergunta sobre seu agir: o que fazer, como fazer, para quem fazer? E a resposta não se dá no âmbito da solidão e liberdade do eu no mundo, mas é preciso considerar o outro. Uma vez que foi o outro que provocou tal resposta (cf. PASSOS, 2012, p.181).

A justiça supõe uma relação com o diferente ou alteridade, pois não é possível justificar-se para si próprio. A primeira justiça acontece na relação com o outro, que por exigência permite “a identidade do Eu, a alteridade do Outro, a quebra da solidão do Ser, a responsabilidade como cuidado resultante das justificativas do eu frente ao Outro, e finalmente, a ética” (PASSOS, 2012, p.181). Assim, para que a justiça aconteça é preciso que haja separação, sendo caracterizada mais pela pergunta do que pela resposta de sua justificativa. Por outras palavras conta mais “o questionamento do eu pelo outro como justificação de seu existir frente ao diferente de si” (PASSOS, 2012, p.182).

Nesse sentido é preciso lembrar que sempre se deve justificar diante do outro, por conseguinte, a exigência da responsabilidade. Assim, a exigência de justificativa torna-se infinita, e da mesma maneira a exigência do outro. A possibilidade da responsabilidade

infinita e assimétrica é proveniente da sua condição da infinita pergunta apresentada pelo rosto (cf. PASSOS, 2012, p.182).

Segundo Passos, Levinas “fala de uma multiplicidade de possibilidades do Eu se relacionar com o Outro”. Isso se constata pelo fato de que, ao escutar ‘bater à porta’, posso pensar numa diversidade de possibilidades, ou seja, pode ser um mendigo, uma criança de rua, uma prostituta, um drogado, um faminto ou um zombeteiro? Fato é que alguém bateu à porta diante das diversas possibilidades. Isso significa fazer “a relação Eu-Outro como aquele em que seus atos são únicos, embora podendo ser qualquer um. O Outro que se apresenta ou é um ou é outro de muitos, mas não dois, não três, etc” (PASSOS, 2012, p.182).

A multiplicidade de possibilidades de relações à qual nosso filósofo se refere – ainda que não deva ser tratada no sentido de relação múltipla – não impede que essa ocorra também na relação em que participam pai e filho. Neste caso, tal relação deve ser concebida não como relação múltipla, mas como múltiplas relações, uma vez que todo filho é filho único. A relação da mãe ou do pai com cada filho é constituída como uma relação dual, em que não se percebe a multiplicidade da relação. Nesse sentido, argumenta Levinas: “Cada filho do pai é filho único, filho eleito. O amor do pai pelo filho realiza a única relação possível com a própria unicidade de um outro e, nesse sentido, todo o amor se deve aproximar do amor paterno” (LEVINAS, 1980, p.258).

Nesta passagem fica claro que o filho chega através de uma relação amorosa dos amantes de maneira dependente. Porém, isso não quer dizer que é pelo fato de eles serem amantes que se tornaram pais, mas é por serem pais que os filhos derivam dessa condição. Como podemos conferir nesta passagem:

Só amo plenamente se outrem me ama, não porque me seja necessário o reconhecimento de Outrem, mas porque a minha volúpia se alegra com a sua volúpia e porque nessa conjuntura não semelhante à identificação, nessa *trans-substância*, o Mesmo e o Outro não se confundem, mas precisamente – para além de todo o projecto possível, para além de todo o poder inteligente e com significado – geram filho (LEVINAS, 1980, p.244).

Contudo, é possível notar que os filhos independem dos pais, uma vez que eles assumem a condição de serem outros da relação, isto é, não existe uma obrigação dos filhos quanto à obediência deles aos pais. Deste modo, o filho torna-se um terceiro que exige justificativa, que coloca em questão a relação dual com a abertura da fecundidade (PASSOS, 2012, p.183). Conforme encontramos explicitado nesta passagem:

Ao mesmo tempo meu e não-meu, uma possibilidade de mim mesmo, mas também possibilidade do Outro, da Amada – o meu futuro não entra na essência lógica do possível. À relação com um tal futuro, irredutível ao

poder sobre possíveis, chamamos nós fecundidade (LEVINAS, 1980, p.245-246).

Assim, é possível constatar que o filho é um terceiro que chega a partir da relação dos pais e que aparece como futuro infinito. Em outras palavras, o filho é um terceiro em que os dois outros entes constituem uma relação à parte, porém numa implicação no futuro, “como produtores do ente que provocará o estouro da relação original, constituindo a multiplicidade” (PASSOS, 2012, p.184). Assim escreve Levinas:

Mas a relação do filho com o pai através da fecundidade não se empenha apenas no recurso e na ruptura que o eu do filho realiza enquanto eu já existente. O eu recebe a sua unicidade do eu do *Eros* paterno. O pai não causa simplesmente o filho. Ser seu filho significa ser eu no seu filho, estar substancialmente nele, sem no entanto nele se manter identicamente [...] O filho retoma a unicidade do pai e, entretanto, permanece exterior ao pai: o filho é filho único. Não pelo número. Cada filho do pai é filho único, filho eleito (LEVINAS, 1980, p.257-258).

Encontra-se aqui uma situação paradoxal do filho e do pai que nos permite pensar, por um lado, em dependência e, por outro, em independência na relação estabelecida entre eles. Por conseguinte, comprehende-se que o filho é o terceiro. Ele se encontra numa relação de proximidade ao pai e à relação erótica. O filho chega como visita que incomoda e desestabiliza a relação dual. E dessa maneira propicia um novo ambiente que deve ser assumido pelo visitante. Assim, de acordo com Passos: “Pensar a multiplicidade é o que se nos impõe o filho em sua unicidade de Terceiro” (PASSOS, 2012, p.184).

Ainda seguindo essa linha de raciocínio Passos afirma que ele concorda “com alguns comentadores do pensamento levinasiano que veem na figura do filho a presença do Terceiro”. Entretanto ele propõe: “para além do filho, pensar o terceiro, destituído de todo parentesco, seja com o Eu, seja com Outro, separadamente ou na relação Eu-Outro”. O que segundo esse autor se torna possível pelo fato de que as “múltiplas figuras que representam o Outro, como o órfão, a viúva e, principalmente, o estrangeiro nos remetem a entes que não comungam a mesma paternidade e, tampouco, se referem a uma relação de paternidade” (PASSOS, 2012, p.184-185).

Assim, o terceiro se apresenta como o outro do outro. Ele vem de alhures, ou seja, chega de um lugar do qual não é possível mensurar a distância. O terceiro não tem também relação de parentesco dual e estabelece uma relação de três, em que todos se apresentam para todos e cada qual com sua própria face. Nesse caso, desponta a problemática das relações múltiplas ou a questão social. Dessa maneira, na concepção levinasiana, a filosofia começa

um novo itinerário, em que a “intriga a três ou mais é o que provoca o Terceiro” (PASSOS, 2012, p.185).

Passamos a partir daqui para o segundo sentido da noção de justiça. Nessa noção de justiça se estabelece na medida entre os não-mensuráveis que se encontra ligada à chegada do terceiro. Conforme ficou exposto, no primeiro sentido, a noção de justiça pode ocorrer sem ligação com a noção de terceiro, mas no segundo sentido de justiça a chegada do terceiro é imprescindível. Nesse caso, não é possível falar de justiça como medida e mensuração sem o surgimento do terceiro, conforme encontramos neste texto, que vale a pena transcrever literalmente:

O terceiro é o outro além do próximo, mas também um outro próximo, também um próximo do Outro, e não simplesmente o seu semelhante. Que são eles, pois, o outro e o terceiro, um para o outro? Que fizeram eles um ao outro? Qual deles passa à frente do outro? O outro mantém-se numa relação com o terceiro pela qual eu não posso responder inteiramente, ainda que responda pelo meu próximo por si só, antes de qualquer questão. O outro e o terceiro, os meus próximos, contemporâneos um do outro, afastam-se do outro e do terceiro [...] O terceiro introduz uma contradição no Dizer cuja significação perante o outro ia, até então, em sentido único. Trata-se, de por si só, do limite da responsabilidade, nascimento da questão: Que tenho que fazer com justiça? Questão de consciência. É necessária a justiça, ou seja, a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a reunião, a ordem, a tematização, a visibilidade do rosto e, por isso, a intencionalidade e o intelecto, e, na intencionalidade e no intelecto, a inteligência do sistema e, por isso também, uma co-presença em pé de igualdade, como diante de um tribunal (LEVINAS, 2007, p.171-172).

Constata-se nessa passagem que a noção de justiça aqui formulada se distancia da que foi apresentada no primeiro sentido, o qual consistia na obrigação de responder ao apelo do rosto como exigência do outro. Aqui a noção de justiça não se encontra mais fechada ao aspecto da relação a dois. Nesse novo caso, a noção de justiça, a partir da chegada do terceiro, passa a ser concebida como mediação entre diversos entes, emergindo daí algumas questões que precisam ser analisadas.

De acordo com Passos, a primeira questão que surge é quanto ao espaço de proximidade, uma vez que esse fica alterado: estabelece-se um distanciamento entre o “Eu e o Outro, mas também entre Estes e o Terceiro e entre todos os chegados e não chegados, mas que chegarão num tempo que deve ser suposto”. Dessa maneira a consciência adquire um papel fundamental no tocante à mensuração como estabelecimento de medida que não deve se passar despercebida em toda relação. Por isso, é que, a partir da entrada do terceiro, “se deve atender as demandas de um ou do outro ou de ambos; tudo isso impõe avaliações,

deliberações e um conjunto de instrumentos capazes de auxiliar a ação, sob pena de o sujeito cometer violência a alguém e, assim, agir injustamente" (PASSOS, 2012, p.186-187).

Entende-se que justiça como medida é mais que justificação, mesmo que para o estabelecimento de medidas se dá pela justificação. Desta forma, a medida se torna fundamental nas relações humanas, pois não é concebível a inteligência, a racionalidade fora da necessidade de medidas. É pelas exigências colocadas pelo terceiro frente a relação dual que “para não se desresponsabilizar, o sujeito, pelo psiquismo, desenvolve o pensamento e produz um sistema de referências” (PASSOS, 2012, p.187). Isso se torna evidente pelo fato de não ser possível imaginar a vida sem alguma forma de normas ou medidas. Jamais algo iria funcionar dessa maneira numa comunidade humana.

A segunda questão que desponta com a chegada do terceiro se refere à responsabilidade. Essa parece abalar a relação entre o eu e o outro, uma vez que o terceiro chega para dividir a responsabilidade com esses. Mas como fazê-lo? Como discernir o que é de responsabilidade de cada um deles? É possível abandonar algumas das responsabilidades e assumir outras? Sem a menor pretensão de responder tais questões tão complexas, apenas pontuamos que essas colocam dificuldade se concebidas como responsabilidade de forma assimétrica, sendo esse um aspecto importante no tocante à relação ética. Assim, segundo Passos, o uso de medidas como meio de mensurar a responsabilidade com o surgimento do terceiro não assegura uma responsabilidade voltada para o outro de maneira incondicional e assimétrica. Diante dessa situação paradoxal, o referido autor sugere uma possível solução:

A ideia que nos vem à mente é que a não limitação da responsabilidade para com o Outro, no espaço social inaugurado pelo Terceiro, deve ser posto de lado [...] a ideia de limitação da responsabilidade para com o Outro, porque o Terceiro reclama, para si, parte dessa responsabilidade" (PASSOS, 2012, p.188).

Essas são algumas das questões complexas que aprecem ao abordar o problema do terceiro na filosofia levinasiana. Entretanto, não se deve esquecer que esse constitui o ponto central que diferencia o pensamento de Levinas, principalmente no tocante ao social e em sua noção de justiça. Para alcançar tal noção, é preciso admitir que se realiza uma espécie de esforço intelectual de abstração que leva a pensar para além do rosto. Nesse sentido escreve Chalier:

É necessário, com efeito, passar por uma sabedoria da medida para compreender como semelhante comparação é possível [...] O trabalho de abstração operado pelos conceitos, sobretudo pela lógica, cujos princípios foram colocados pelos Gregos, tem aqui um papel indispensável. Aquilo que suscita verdadeiramente o interesse do filósofo não são tanto as ideias políticas dos Gregos, mas a grandeza das suas realizações na ordem da

abstração e o seu esforço excepcional em direção a uma universalização do pensável (CHALIER, 1993, p.147).

Desse modo, de acordo com Passos, sem o exercício da abstração e dos conceitos, do trabalho intelectual não é possível atingir a obra da responsabilidade, nem agir conforme a justiça como medida, no sentido de diminuir os espaços de violência e trazer a ordem do bem da condição humana. Nesse sentido, também “sem uma perspectiva de universalização das medidas que fatalmente se tornarão tema, apresentando-se num Dito” (PASSOS, 2012, p.189).

Ainda outra questão que se coloca, de acordo com Passos, é a que se refere à relação ética que, com a chegada do terceiro, pode ser ultrapassada pela justiça. Nesse caso, ao considerar que “o que prevalece na relação ética é a justiça como justificativa do Eu frente ao Outro”, é preciso de igual modo aceitar que “a justiça, como estabelecimento de medida – exigindo a sua institucionalização como entidade capaz de julgar todos, inclusive o outro e o Terceiro – desbanca de suas funções a justiça da relação ética” (PASSOS, 2012, p.189). Trata-se de uma questão chave para pensar na filosofia levinasiana a relação entre ética e política.

Na concepção levinasiana, não podemos pensar tão-somente a questão ética, mesmo que a ética se constitua como a filosofia primeira. Nesse caso, é preciso pensar as instituições que surgem da multiplicidade dos entes em proximidade. E além disso é preciso também pensar nos fundamentos das instituições, enquanto dimensão humana doadora de sentido para própria condição do homem. Neste sentido, encontramos na filosofia levinasiana elementos em “defesa das instituições, da justiça e do Estado e que as mesmas se fundam nas Leis”. Para o nosso filósofo, “a Lei é o que sustenta todo o edifício institucional do social” (PASSOS, 2012, p.189). Trata-se de trazer a lei e tudo aquilo que dela decorre para o centro da reflexão filosófica. Neste sentido, o próprio Levinas escreve:

A justiça é impossível sem que aquele que a faz se encontre, ele próprio, na proximidade. A sua função não se limita à “função do juízo”, à subsunção de casos particulares sob a regra geral. O juiz não é exterior ao conflito, a lei encontra-se, pelo contrário, no seio da proximidade. A justiça, a sociedade, o Estado e as suas instituições – as trocas e o trabalho compreendidos a partir da proximidade – quer isto dizer que nada se subtrai ao controle da responsabilidade do um para o outro (LEVINAS, 2007, p.173).

Assim, na concepção levinasiana, a lei aparece como instrumento do qual se originam todas as referências dos códigos, dos julgamentos, das sanções aplicadas na prática. Nesse caso, o juiz torna-se um mediador que usa a lei para mediar, fazendo justiça entre os

desiguais. Trata-se da procura de referência universal para uma ação que se realiza através do uso da razão.

Contudo, é preciso observar que nem toda a lei é garantia do cumprimento ou prática da justiça. Em outras palavras, a lei nem sempre assegura uma justiça justa nem uma sociedade justa. Por isso, Levinas não defende as instituições de forma total. Conforme podemos notar em sua principal obra *Totalidade e Infinito*, nosso filósofo empreende um esforço contrário à política da guerra. Para Levinas, existem situações em que é necessário se posicionar de forma contrária à lei, contra a justiça e contra o próprio Estado. Mas esse é um campo de debate mais amplo e que vai além do objetivo no presente trabalho. Deixemos, portanto, aberto esse assunto para outro momento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo atingido os objetivos que nos propusemos alcançar em nossa pesquisa nos encaminharemos para algumas considerações acerca de nossa compreensão da filosofia de Emmanuel Levinas. Diversos comentadores ressaltam a complexidade e o difícil acesso do pensamento de Levinas. Seus escritos são comparados por muitos destes como uma espécie de elipse, em contraposição ao pensamento dialético que se apresenta como uma síntese. Por isso, é evidente que encontrar o fio condutor na obra filosófica levinasiana demanda considerável tempo, empenho e dedicação.

Também é possível estabelecer uma analogia entre o estilo da escrita do nosso filósofo com a boneca russa matrioska. Numa primeira aproximação parece que é uma só boneca, mas ao manuseá-la, percebemos que se trata de diversas bonecas, uma dentro da outra. Uma coisa parecida ocorre com os escritos filosóficos de Levinas, em que dentro de uma ideia se podem extraír muitas outras. Com isso, corre-se o risco de se enveredar por diversas direções, não sendo difícil perder-se num emaranhado de coisas, caso não se dê conta do labirinto, no qual se encontra metido.

Essas duas imagens metafóricas apresentadas nos atinam para a complexidade do pensamento filosófico levinasiano e, compreendendo o estilo da escrita do nosso filósofo, chegamos com mais propriedade à sua filosofia. A construção do pensamento filosófico de Levinas é elaborado de tal maneira que de uma ideia é possível extraír muitas outras, ao mesmo tempo que é possível unir diversas peças numa única moldura. Deste modo, o pensamento filosófico levinasiano constitui um conjunto de ideias coesas e coerentes, em que é possível perceber o todo nas partes e as partes no todo. Ao que parece, essa é uma característica presente em outras grandes obras literárias.

Portanto, é importante admitir as imensas dificuldades encontradas no tocante à apropriação do pensamento filosófico de Emmanuel Levinas. A principal e mais notada delas se refere à sua maneira singular de filosofar: Levinas evade das malhas da ontologia ou da “lógica clássica”. Porém, nosso filósofo constrói seu pensamento, sem deixar escapar o rigor que é peculiar à filosofia. Trata-se de criar um novo léxico para dizer *de outro modo* o que foi dito através da tradição filosófica ocidental. É preciso estar atento a esse vocabulário novo para perceber e encontrar a direção para onde conduz o pensamento filosófico na obra levinasiana.

Assim, fica evidente que Levinas cria outro léxico filosófico, porque ele pretende com isso estabelecer uma contraposição à filosofia do ser ou ontologia, a qual ele denomina *filosofia do poder*. Nosso filósofo, ao contrapor a tradição filosófica ocidental concebida como ontologia, defende a noção da ética como filosofia primeira. Trata-se de uma ferrenha crítica à filosofia do ser ou ontologia que, na concepção levinasiana, encontra em Heidegger seu maior expoente.

Levinas concebe o pensamento heideggeriano como filosofia da autonomia ou “filosofia do poder”, porque para ele foi esta que esqueceu o outro, seguindo unicamente a trilha do mesmo. A filosofia do poder, contrária à heteronomia, foi quase sempre devota do oráculo délfico (conhece-te a te mesmo) e tornou-se herdeira do esquecimento do outro ou, em outras palavras, do esquecimento da dimensão da alteridade ao longo da trajetória do pensamento filosófico ocidental. E esse esquecimento do rosto do outro como alteridade é que provocou a exclusão social, na concepção levinasiana.

Deste modo, a noção de *rosto do outro* ou *alteridade* aparece como noção chave no pensamento filosófico levinasiano. A noção de alteridade é formulada por Levinas para contrapor ao problema do ser, que foi consolidado na tradição filosófica como ontologia. Por isso, consideramos importante partir da epifania do rosto do outro para desenvolver o percurso trilhado em nossa dissertação. Do início ao final de nosso estudo tal noção nos acompanha e não se deve perdê-la de vista, uma vez que ela constitui o fio condutor ao ponto que procuramos alcançar, a saber: a noção de justiça que emerge com a chegada do terceiro.

Aqui iremos destacar alguns elementos que já mencionados nos capítulos acima. Ressaltaremos alguns aspectos da noção de rosto ou da alteridade do rosto do outro e da responsabilidade pelo outro. Na filosofia levinasiana, deve-se considerar o rosto como alteridade e a responsabilidade pelo rosto do outro como ética e, por conseguinte, alcança-se a concepção de justiça. Em nosso percurso, adotamos o seguinte itinerário: partindo da *epifania do rosto* no primeiro capítulo, apresentamos a *ética da responsabilidade por outrem* no segundo capítulo e, no terceiro capítulo, a *justiça com o advento do terceiro*.

É preciso ter sempre presente que na ótica levinasiana a noção de rosto não pode ser concebida como categoria ontológica. Isso porque o rosto não é oferecido como fenômeno, mas como exterioridade, uma vez que ele vem de fora e não pode ser englobado em nenhum sistema nem se pode tornar conteúdo.

Nesta linha de compreensão, o rosto, de acordo com Sebbah,

designa o aspecto mais genuíno e a intensidade do pensamento levinasiano, o ponto em que se comprime, de forma tensionada, toda a extensão do eu é pensado por ele. E o termo ‘rosto’ é o que é, simplesmente por fazer com que, no real, tudo possa aparecer; ele dá sentido a tudo o que aparece sem que ele próprio apareça do mesmo modo e, talvez, sem aparecer (SEBBAH, 2009, p.46).

Deste modo, rosto é expressão ou linguagem que empresta sentido ao discurso. Ele se apresenta a si mesmo sem intermediários, pois não pertence ao domínio da visão, mas o comando da palavra. O rosto é linguagem como abertura ao infinito ou dimensão ética. E, nesse caso, encontra-se indissociável da noção de alteridade, essa tão importante noção na filosofia levinasiana. Nesta concepção a expressão do rosto necessariamente se vincula à exigência de justiça ou de verdade.

Nota-se que, na análise do filósofo, o rosto não é dado nos moldes de um fenômeno, ou seja, a maneira como o outro se manifesta vai além dos parâmetros do mesmo. A noção de verdade eclode na relação frente a frente, isto é, na relação ética. Para Levinas, não é apropriado falar de uma *fenomenologia do rosto*. Ele ainda indaga se é possível *falar de um olhar voltado para o rosto*; para ele, o acesso ao rosto é ético (cf. LEVINAS, 2013, p.69).

Por isso, na concepção levinasiana, não é possível fazer fenomenologia do rosto, uma vez que isto implicaria numa descrição que, por sua vez, sugeriria desvelamento ou saber, ou seja, totalização. Nesse caso, a relação com o rosto não se situa na ordem do fenômeno, pois não é uma manifestação, mas é, ao contrário, expressão a partir de si e não a partir do contexto. O rosto como exterioridade é abertura para o infinito e se constitui como desejo na relação. É mister lembrar que Levinas não pretende criar uma ética simplesmente prática, ou seja, normas e regras morais, mas para ele interessa o *sentido*. Para ele, a ética deve ser pensada como uma *ótica*, isto é, ela deve buscar novos sentidos.

Em *Totalidade e infinito*, obra da maturidade do pensamento filosófico de Levinas, a palavra rosto aparece de forma central. Na concepção levinasiana, o rosto fala, vale dizer, o rosto é significação sem contexto. Por isso, rosto não pode transformar em conteúdo (LEVINAS, 2013, p.70). O rosto aparece como falante e ele fala de si para si mesmo e, por isso, não precisa de explicação. Como podemos conferir na passagem:

Não temos de o explicar porque, a partir dele, toda a explicação se inicia. [...] Em tudo o que ficou dito, tentamos expor a epifania do rosto como a origem da exterioridade [...] A exterioridade é a própria significância. E só o rosto é exterior na sua moralidade (LEVINAS, 1980, p.240).

Como se pode perceber, a noção de rosto não é tão clara, isto é, é preciso de esclarecimentos para evitar interpretações equivocadas no que diz respeito à noção de rosto.

Numa primeira aproximação tal noção poderia causar a impressão de um propósito de constituição de uma ética. Quanto a isso, o próprio filósofo argumenta que sua tarefa consiste em buscar um *sentido* e não estabelecer um conjunto de normas ou regras éticas. Assim, a noção de rosto como abertura ao infinito se constitui como espaço ético. No rosto aparece sempre o novo, uma vez que o desconhecido vem de fora, é estrangeiro e traz algo que ainda não possuo, nem compreendo e que preciso aprender. Rosto é ensinamento e somente pode ser pensado como experiência de encontro.

Levinas denomina *frente a frente* encontros com o rosto do outro que ocorrem no cotidiano, por exemplo: o tocar a campainha da casa; a relação que acontece no mundo do trabalho; até quando cruzamos na rua com uma pessoa. Através desses encontros com o outro no frente a frente se estabelece a *relação ética*. Nesse caso, é importante perceber que tais encontros não se dão entre singulares, entre entes, isto é, não de forma teórica, mas na relação frente a frente ou com o rosto do outro, que clama por justiça. A relação com o rosto do outro ou relação ética na concepção levinasiana constitui: “acontecimento da coletividade – a palavra – é relação com o próprio ente, enquanto puro ente” (LEVINAS, 2010, p.31). Esse ente como propriamente dito é o homem e, nesse caso, não se trata da encarnação do ser universal ou em geral. Mas, o ente é o homem como rosto do outro. Trata-se do homem “em carne e osso”, como se diz popularmente.

O rosto do outro pensado como experiência de encontro possibilita ao sujeito a saída de si mesmo ou da totalidade. Ele é inquietação, por isso, oportunidade de ensino ao sujeito. Tal ensino advém do exterior e remete a uma verdade que reside antes da ontologia, ou seja, a um passado sem antecedentes. O rosto “não é do mundo”, ele “exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível. A alteridade que se exprime no rosto fornece a única ‘materia’ possível à negação total” (cf. LEVINAS, 1980, p.177).

Na concepção levinasiana, o ensino possibilita pensar a noção de verdade, a partir de uma perspectiva nova. Trata-se de pensar uma teoria da verdade. Nesse caso, a verdade chega do exterior ou do outro. Primeiro, ela chega como mestra que oferece um ensinamento que é condição de verdade e, depois, a própria verdade, como aquilo que excede, ultrapassa e escapa totalmente à ordem do ser. A verdade encontrada no rosto é da ordem da resistência ética que ultrapassa os meus poderes. Essa verdade proveniente do exterior emana do rosto do outro e reclama por justiça. Assim, verdade e justiça encontram-se vinculadas por um laço estreito e indissociável. Elas se tangenciam.

Neste sentido, o ensino do rosto é uma forma de “a verdade se produzir de forma que não seja obra minha, que eu não possa manter a partir da minha interioridade. Ao afirmar uma tal produção da verdade, modifica-se o sentido original da verdade e a estrutura *noese-noema* como sentido da intencionalidade” (LEVINAS, 1980, p.275). Nesse sentido, a partir do ensinamento do rosto, do qual se origina a verdade, trona-se possível pensar uma teoria da justiça.

Deste modo, percebe-se em *Totalidade e infinito* uma relação que não deve ser classificada como do tipo sujeito/objeto ou relação de conhecimento. Para Levinas, a filosofia inaugura-se a partir da epifania do rosto do outro. Este provoca o começo da filosofia, isto é, da ética como filosofia primeira. Ao afirmar que a primeira palavra do rosto é “não me mates”, nosso filósofo estabelece uma abertura de interpretação em que podemos conferir outros sentidos para essa passagem. Pode-se entendê-la de forma positiva: cuides para que o outro viva ou ame-o. Aparece aqui a dimensão da bondade ou bem. E essa noção nos leva a conceber a ideia do infinito como desejo.

Nesse caso, a relação com o rosto não se circunscreve em termos de intencionalidade ou teoria, mas como movimento em direção ao outro, isto é, como desejo metafísico. Levinas promove uma espécie de inversão na ordem do pensamento ou da linguagem. Ele concebe o desejo como “saída de si” ou “ruptura da imanência da vida interior” e, segundo Fabri, como “negação da violência inerente à Razão, ao discurso racional, ao movimento do Mesmo e da Ontologia” (FABRI, 2001, p.254).

Segundo Levinas, a relação com o rosto não se situa na órbita da intencionalidade, mas da proximidade. A relação com o rosto tem caráter assimétrico. É uma ruptura com a sincronia através da relação de proximidade do outro. Esta não se limita àquilo que pode ser tematizado, mas permanece diacronia, pois o outro é rosto. Este não tem conteúdo, portanto não pode ser dominado ou apreendido.

Dessa maneira, em lugar da relação de dominação do outro, desponta a relação ética, em que um sujeito se dispõe a servir ou cuidar do outro, isto é, há uma substituição da ontologia pela ética. É no encontro com o rosto que se abre a uma exterioridade ou alteridade e desta maneira o sujeito desperta do seu egoísmo. A expressão do rosto do outro provoca este despertar do egoísmo para a dimensão ética nas situações de vulnerabilidade do dia a dia. O rosto nos interpela e nos abre à eticidade, quando nos deparamos com crianças abandonadas, idosos nos asilos, famílias sem teto vivendo debaixo de viadutos, analfabetos, desempregados, prostituições e muitas outras situações de exclusão social.

O despertar ético promove a busca de ir ao encontro destas realidades para ouvir de perto o clamor do rosto dos excluídos da sociedade. O rosto fala e sua palavra é *cuide de mim* ou *ame-me*. Na concepção levinasiana o rosto é linguagem e, por isso, ele pertence à ordem do discurso e expressão da metafísica. Porque é linguagem, o rosto nos remete ao transcendente, ou seja, ao além que não posso atingir. Ele me destitui do meu “poder de poder”.

O propósito primordial na filosofia levinasiana consiste em conceber o outro e a relação ética como centrais, pelo fato de ser inconcebível pensar a ética de outra maneira. A ética, segundo tal concepção, somente pode ser construída numa relação de alteridade ou apelo de escuta do outro. A partir deste prisma, Levinas tece suas críticas à filosofia ocidental constituída como ontologia, uma vez que esta desconsidera a alteridade do rosto. Para Levinas é fundamental considerar na relação ética o rosto do outro, isto é, a alteridade. Nessa análise levinasiana é possível falar de um estatuto do rosto, porém não em termos ontológicos, mas *de um outro modo que ser* ou em *sentido ético*.

Assim, segundo Levinas, existem certas realidades, especificamente no tocante ao campo da ética, que não se encaixam em categorias e que sua conceituação parece impossível. A partir desta observação, ele desenvolve a noção de alteridade, a qual se encontra em vários de seus escritos, mas em *Totalidade e infinito* ela foi apresentada e defendida com considerável propriedade. A alteridade do rosto do outro homem é entendida como ideia do infinito. Neste sentido a alteridade do rosto não pode ser tematizada e a ideia do infinito contesta isso.

No rosto, encontra-se a verdade da alteridade e da exterioridade do outro. Nesta verdade o sujeito encontra a ordem: “não matarás”. Tal mandamento quer dizer: *não é permitido retirar a singularidade do rosto*, nem é permitido reduzi-lo a uma totalidade, privando-o daquilo que de mais singular existe nele, ou seja, a sua unicidade. A relação ética ou a relação frente a frente constitui a paz com o outro, sendo acolhimento, hospitalidade.

Neste sentido, Levinas critica a filosofia ocidental, por considerar que ela, perdendo de vista a unicidade do único ou a diversidade dos rostos, por conseguinte acabou perdendo de vista também o ensinamento que se encontra na expressão de cada rosto. E deste modo, a filosofia ocidental tornou-se *egológica*, além de se ter transformado no discurso do mesmo, em que o outro não faz uso da palavra, mas simplesmente empresta sua boca ao mesmo. Mas, de acordo com Levinas, o outro me chama, ao qual não é possível fugir, pois, ele é um apelo por acolhimento. O eu (sujeito) é tirado do seu egoísmo e lançado para se tornar responsável

pelo outro. Tal responsabilidade pelo outro vai até o limite, fazendo com que o sujeito se torne “responsável pela responsabilidade do outro”, ou seja, “sou mais responsável do que todos os outros”. Trata-se pensar a alteridade do rosto como ideia do infinito. E esta como fundamento da responsabilidade infinita pelo rosto do outro, ou seja, a ética não se encerra na dimensão política que advém do terceiro, mas ao contrário encontra sua plenitude na elevação a todos os outros e, com isso, a ética prossegue para além do mesmo. A ética da responsabilidade por outrem se constitui anterior à lei, à justiça e ao Estado de Direito.

Nossa abordagem pretendeu mostrar que a filosofia da alteridade de Emmanuel Levinas contribui com uma reflexão relevante na seara da ética contemporânea, no tocante à problemática da justiça. É preciso esclarecer que nossa meta de estudo não consistiu em responder se na filosofia de Levinas existe uma teoria de justiça. Nossa hipótese de trabalho não consistiu em saber se existe ou não uma teoria de justiça no pensamento filosófico levinasiano.

Entretanto, ainda que tal indagação fuja ao escopo da nossa pesquisa, parece que se pode afirmar que de fato não existe uma teoria de justiça acabada na filosofia levinasiana. Asseguramos isso com base na argumentação da maioria dos estudiosos do filósofo Levinas. Para muitos comentadores deste filósofo, isso estaria longe do que é a proposta do pensamento filosófico levinasiano acerca da justiça.

Também é importante dizer que nosso interesse nessa pesquisa não consistiu em apresentar a filosofia levinasiana como uma espécie de alternativa às teorias de justiça presentes em outros pensadores. Como ficou dito acima, pensar uma teoria da justiça como na compreensão moderna de um “Estado de Direito”, das ciências jurídicas, nos moldes dos filósofos clássicos, “a justiça como virtude” como encontramos em Aristóteles ou uma teoria da justiça como a apresentada pelo filósofo norte-americano John Rawls, a qual trata de entender “a justiça revestida em seu caráter político”, parece fugir totalmente da perspectiva levinasiana.

Contudo, de acordo o que procuramos expor em nossa pesquisa, fica claro que a filosofia da alteridade levinasiana tem muito a oferecer ao campo da ética contemporânea no que concerne a uma nova forma de pensar e refletir sobre o *sentido de justiça*. Deste modo, é certo que o pensamento filosófico de Levinas traz contribuições à problemática da justiça, presente no contexto da sociedade globalizada e do neoliberalismo, da primazia do privado em detrimento do coletivo, em que o outro é ainda relegado ao esquecimento.

É possível encontrar na filosofia da alteridade levinasiana elementos para refletir e pensar filosoficamente a formulação de uma nova concepção de justiça, é possível encontrar no pensamento levinasiano elementos filosóficos que trazem contribuições importantes para o campo da ética contemporânea e dão sustentação e embasamento a um novo sentido de justiça, no interior mais profundo da crise que consiste na falta de referenciais éticos e na geração de situações de exclusão social.

REFERÊNCIAS

a) Do autor

LÉVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Trad. Paul Albert Simon. Campinas: Papirus, 1998.

_____. *De Deus que vem à ideia*. Trad. Pergentino Pivatto *et al.* 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad. José Luiz Pérez e Lavinha Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia de Lisboa, 2007.

_____. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Deus, a morte e o tempo*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Almedina, 2003.

_____. *Difícil libertad: Ensayos sobre el Judaísmo*. Trad. Juan Haidar. Madrid: Caparrós, 2004.

_____. *Entre Nós: Ensaios sobre alteridade*. Trad. Pergentino Pivatto *et al.* Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Ética e Infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2013.

_____. *Humanismo do Outro Homem*. Trad. Pergentino Pivatto *et al.* 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Le Temps et l'autre*. Paris: Fata Morgana, 1979.

_____. *Quatro Leituras Talmúdicas*. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Totalidade e Infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *Transcendência e Inteligibilidade*. Trad. José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *Violência do Rosto*. Trad. Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola 2014.

b) Secundárias

BARTOLOMÉ RUIZ, Castor. Emmanuel Levinas, alteridade & alteridades – questões da modernidade e a modernidade em questão. In: SOUZA, Ricardo Timm; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo (org.). *Alteridade e ética*. Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

CALIN, Rodolphe.; SEBBAH, F.-D. *Le vocabulaire de Levinas*. Paris: Ellipses, 2011.

CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Tradução de António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fabio Landa *et al.* São Paulo: Perspectiva, 2004.

FABRIS, Marcelo. A ética como dessacralização em Levinas. *Veritas*, Porto Alegre, v.46, n.2, p.265-302, jun. 2001.

_____. *Descantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

_____. Linguagem e desmistificação em Levinas. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p.245-266, mai. 2001.

FARIAS, André Brayner de. *Para além da essência: racionalidade ética e subjetividade no pensamento de Emanuel Levinas*. Tese (Doutorado). Porto Alegre: PPG Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUC-RS, 2006.

FERREIRA, Mario Gomes. *O outro humanismo: a relação “ética” em Emmanuel Levinas*. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Filosofia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2013.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas*. Rio de Janeiro: PUC Rio; São Paulo: Loyola. 2006.

KORELC, Martina. *O problema do ser na obra de E. Levinas*. Tese (Doutorado). Porto Alegre: PPG Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUC-RS, 2006.

LAROCHELLE, Gilert. Liberté et justice chez Lévinas: l’expérience de l’impossible. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 102, n.4, p.483-609, 2004.

MACHADO, Rubens. *Verdade e Justiça na obra Totalidade e Infinito de Emmanuel Lévinas*. Dissertação (Mestrado). Santa Maria, RS: UFSM, 2015.

MARTINS, Rogério Jolins; LEPARGNEUR, Hubert. *Introdução a Levinas: pensar a ética no século XXI*. São Paulo: Paulus. 2014.

MELO, Nélio Vieira de. *A Ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

NODARI, Paulo César. O rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Levinas. *Síntese*, Belo Horizonte, v.29, n. 94, p.191-220, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Org.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

PAIVA, Márcio; ESTEVAM, José G. A religião como ética em Emmanuel Lévinas. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 37, n. 118, p.383-406, set. 2010.

PASSOS, Helder Machado. *Relação entre ética e política no pensamento de Emmanuel Levinas*. Tese (Doutorado). São Paulo: Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2012.

PERIZZOLI, Marcelo. *A relação ao Outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

_____. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

_____. Notas para compreender Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo (Org.). *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

_____. O dizer da alteridade além do ser: Levinas e o sentido de conhecimento e linguagem. *Veritas*, Porto Alegre, v. 46, n.2, p.255-263, jun. 2001.

PIVATTO, Pergentino Stefano. A questão da subjetividade nas filosofias do diálogo: o exemplo de Levinas. *Veritas*, Porto Alegre, v. 48, n. 2, p.187-195, jun. 2003.

PIVATTO, Pergentino Stefano. A questão de Deus no pensamento de Levinas. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Org.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p.178-198.

_____. Responsabilidade e justiça em Lévinas. *Veritas*, Porto Alegre, v.46, n. 2, p.217-230, jun. 2001.

PLOURDE, Simonne. *Emmanuel Lévinas: altérité et responsabilité*. Paris: Éditions du Cerf, 1996.

_____. Éthique et justice chez Emmanuele Lévinas. *Revista Reflexão*, Campinas, n. 76, p.46-54, jan./abr./2000.

RIBEIRO, Luciane Martins. *A subjetividade e o outro: ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Ideias & Letras. 2015.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Sabedoria da paz: Ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2008.

RODRIGUES, Tiegue Vieira. *A categoria da alteridade: uma análise da obra Totalidade e Infinito*, de Emmanuel Levinas. Dissertação (Mestrado). Porto Alegre: PPG Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUC-RS, 2007.

SEBBAH, F.-D. *Lévinas*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SIDEKUM, Antônio. O traço do Outro: globalização e alteridade ética. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v.2, n. 3, p.165-192.

SOUZA, Ricardo Timm. Justiça, liberdade e alteridade ética: sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de Emmanuel Levinas. *Veritas*, Porto Alegre, v.46, n. 2, p.265-274, jun. 2001.

SOUZA, Ricardo Timm; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo (org.). *Alteridade e ética*. Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: Vozes, 1984.

SUSIN, Luiz Caros; FABRI Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano *et al.* (Org.). *Ética em diálogo*. Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

VÁZQUEZ, Ulpiano. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: UPCM. 1982.