

¶ Maria dos Milagres da Cruz Lopes

**NOVA SEMÂNTICA DA ÉTICA EM EMMANUEL LEVINAS:  
Rosto e Responsabilidade**

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE

Belo Horizonte

2012

Maria dos Milagres da Cruz Lopes

**NOVA SEMÂNTICA DA ÉTICA EM EMMANUEL LEVINAS:  
Rosto e Responsabilidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética

Orientador: Professor Dr. Ulpiano Vázquez Moro

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE

Belo Horizonte

2012

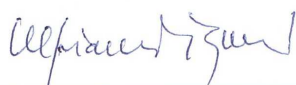
L864n Lopes, Maria dos Milagres da Cruz  
Nova semântica da ética em Emmanuel Levinas: rosto e  
responsabilidade / Maria dos Milagres da Cruz Lopes. - Belo  
Horizonte, 2012.  
136 p.

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro  
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e  
Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Levinas, Emmanuel. I. Vázquez Moro, Ulpiano.  
II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de  
Filosofia. III. Título

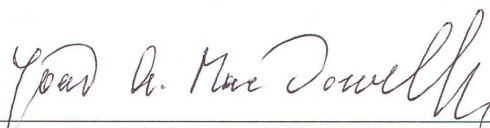
CDU 17

Dissertação de MARIA DOS MILAGRES DA CRUZ LOPES defendida e  
APROVADA, com a nota 10 ( DEZ )  
pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



---

Prof. Dr. Ulpiano Vasquez Moro / FAJE (Orientador)



---

Prof. Dr. João Augusto Mac Dowell / FAJE



---

Prof. Dr. Márcio Antônio de Paiva / PUC/Minas

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 02 de março de 2012.

---

*Às Irmãs de Caridade de Montreal,  
Soeurs Grises, pelo ensinamento da  
proximidade e da responsabilidade ao  
Outro.*

## AGRADECIMENTOS

A Deus, que com sua ternura sempre me deu força na caminhada, sem a qual jamais conseguiria realizar meus ideais.

À minha família, pelo carinho e exemplo de vida.

Ao Instituto Imãs da Caridade de Montreal, em especial, à irmã Jacqueline St-Yves e à irmã Rose Allard.

Ao Professor Dr. Ulpiano pela acolhida, o carinho e a sábia orientação com observações sempre pertinentes à estruturação deste trabalho.

À comunidade religiosa intercongregacional na pessoa de Julieta, Marysa, Silvana e Terenilda, pela acolhida primeira, pela amizade e a convivência fraterna .

Às Irmãs da Piedade, pela acolhida generosa e calorosa em sua comunidade e por todo carinho demonstrado.

À amiga Rosana, pela amizade, apoio, partilhas e estímulos fundamentais à realização deste trabalho.

Às amigas e amigos do mestrado, Ana Cláudia, Maria Almeida, Isabela, Aluzié, Raquel, Rafael e Willson, pelos bons momentos que partilhamos juntos, a amizade, o companheirismo, as discussões acadêmicas, as alegrias, as tristezas, a força e o carinho.

Às amigas da Teologia, Paula, Rita, Andrea e Cacilda, pela presença sempre amiga e carinhosa, ouvindo, apoiando e incentivando.

Ao amigo Lúcio Álvaro Marques, pela amizade, o companheirismo e as maravilhosas discussões filosóficas.

Ao amigo Ivonil Parraz, pela amizade, o constante diálogo, o apoio e o carinho.

Ao Professor Nilo Ribeiro, com quem descobri a beleza da ética levinasiana.

Ao programa de Pós-graduação em Filosofia da FAJE, pelo auxílio da bolsa institucional necessária para a pesquisa e a elaboração dessa dissertação.

A todos os professores da Pós-graduação em Filosofia e funcionários da FAJE, pela atenção e amizade, modo particular, Vanda, Zita, Aline, Aldair, Welther, Bruno, Bertolino e Melissa.

Aos demais amigos, amigas e colegas pelo incentivo e a fraternura.

Que o outro enquanto outro não seja uma forma inteligível ligada a outras formas no processo de um “desvelamento” intencional, mas um rosto, a nudez proletária, a indigência; que o outro seja outrem; que a saída de si seja aproximação do próximo; que a transcendência seja proximidade; que a proximidade seja responsabilidade pelo outro, substituição ao outro, expiação pelo outro, condição – ou incondição – de refém; que a responsabilidade como resposta seja o prévio Dizer; que a transcendência seja a comunicação, implicando, além de uma simples troca dos sinais, o “dom”, “a casa aberta” – eis alguns termos éticos pelos quais a transcendência significa a guisa de humanidade ou o êxtase como des-interessamento.

(Emmanuel Levinas – *DVI* 32)

## LISTA DE ABREVIATURAS

### OBRAS DE EMMANUEL LEVINAS

AE	Autrement qu'êre ou au-delà de l'essence, 1978. [1974]
AS	Autrement que Savoir, 1988. [1974]
AT	Alterité et Transcendance, 1995. [1995]
ADV	L'au-delà du verset, 1982. [1982]
DVI	De Deus que vem a Ideia, 2008. [1982]
DE	Da Evasão, 2001. [1935]
DL	Difícil Libertad, 2004. [1963]
DMT	Deus, a Morte e o Tempo, 2003. [1993]
DEE	Da Existência ao Existente, 1998. [1947]
DEHH	Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger, 1997. [1964]
EI	Ética e Infinito, 2007. [1982]
EN	Entre Nós. Ensaio sobre a Alteridade, 2009. [1991]
HH	Humanismo do Outro Homem, 1993. [1972]
HS	Hors Sujet, 1987. [1987]
IH	Los imprevistos de La Historia, 2006. [1994]
NP	Noms Propres, 1976. [1976]
QLT	Quatre lectures talmudiques, 2003. [1968]
TA	Le temps et l'autre, 2004. [1948]
TI	Totalidade e Infinito. Ensaio sobre a exterioridade, 1980. [1961]



## RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo a interpretação da nova semântica da ética em Emmanuel Levinas (1906-1995), rosto e responsabilidade e a ressignificação da *ética como filosofia primeira*. A análise será desenvolvida a partir dos três momentos da periodização das obras do filósofo: *o ontológico, o metafísico e o ético*. Serão usados, durante a análise, o método analítico, com momentos sintéticos; o próprio método do autor, *o espiral*, assim como o método sistemático, na redação. Nossa análise trabalha a crítica levinasiana ao Ser como excesso de si mesmo, isto é, o mal de ser no primado da ontologia, este que reduz o Outro ao Mesmo. Para tanto, enfoca-se a necessidade de evadir-se do Ser por meio da “ex-cendência” do Ser, na possibilidade de ir para além do Ser, para que possa surgir o evento do existente, que se afirma primeiramente como sujeito sensível e frutivo no alcance da alteridade através do amor erótico e da fecundidade pai/filho. Após situar a necessidade da evasão, investiga-se o rosto como linguagem expressiva em sua epifania, por ser relação ética como o outro que escapa de qualquer especulação teorética e tematização. Demarcado o rosto em relação com outro, evidencia-se a significância e significado da ética do rosto como proximidade, responsabilidade e substituição através do testemunho “ser-para-o-outro”, como devotamento ao outro na condição de *desinteressamento*. Esta que se constitui como signo dado ao outro no acusativo: “eis-me aqui”. Testemunho de responsabilidade ao outro, no qual Deus vem à ideia. No rosto do outro, há a significância da palavra Deus que se dá a conhecer na relação ética.

**Palavras-chave:** Ética, Rosto, Responsabilidade, Outro, Substituição, Testemunho.

## RÉSUMÉ

Cette dissertation vise la nouvelle interprétation de la sémantique de l'éthique d'Emmanuel Levinas (1906-1995), visage et responsabilité le sens nouveau de l'éthique comme philosophie première-, qui sera analysée par les trois moments de la périodisation de l'oeuvre du philosophe: l'ontologique, le métaphysique et l'éthique. La méthode sera analytique avec des moments de synthèse, en plus de la méthode propre à l'auteur, la spirale, ainsi comme la méthode systématique, dans la rédaction. On analyse la critique levinassienne à l'Être être comme *excès* de soi-même, à savoir, le mal d'être dans le primat de l'ontologie, qui réduit l'Autre au Même. Pour cela, on montre la nécessité d'échapper à travers les "ex-cendance" de l'Être, la possibilité d'aller au-delà du Soi, de sorte que l'événement de l'existant qui s'affirme premièrement comme sujet sensible et fruitif pour saisir l'altérité à travers de l'amour érotique et de la fécondité de père/fils. Après avoir situé le besoin d'évasion, on étudie le visage comme langage expressif dans son épiphanie qui est relation éthique avec l'autre et échappe à quelque spéculation théorique et aux thématizations. Une fois démarqué le visage en relation à l'autre, on rend en évidence la signifiante et le signifié de l'éthique du visage, comme la proximité, la responsabilité et le substitution par le témoin, « être pour l'autre », comme dévouement à l'autre, dans la condition de désintéressement. Comme signe donné à l'autre à l'accusatif: "Me voici". Témoignage de la responsabilité pour l'autre, dans lequel Dieu vient à l'idée. Dans le visage de l'autre la signification du mot Dieu, se fait connaître dans la relation éthique.

**Mots-clés:** L'éthique, Visage, Responsabilité, l'Autre, Substitution, Témoignage.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>CAPÍTULO I: A BUSCA DA “EX-CENDÊNCIA” DO SER.....</b>	<b>19</b>
1.1 Emmanuel Levinas: do seu contexto às suas obras.....	20
1.2 Em torno da questão do Ser.....	27
1.2.1 A hermenêutica levinasiana da ontologia de Heidegger.....	28
1.2.2 O mal de Ser e o primado da Mesmidade.....	31
1.2.3 A “ex-cendência” e a evasão do Ser.....	33
1.3 A solidão do ser na travessia do existir ao existente.....	36
1.3.1 A fenomenologia da fadiga de ser.....	36
1.3.2 A existência anônima ou Il y a.....	39
1.3.3 Hipóstase e o tempo de começar.....	44
1.4 Da fruição à erótica.....	46
1.4.1 Fruição: o eu sensibilidade e a felicidade.....	48
1.4.2 A casa, o feminino e a posse.....	52
1.4.3 Da erótica à ética.....	57
<b>CAPÍTULO II: A EPIFANIA DO ROSTO NA RELAÇÃO ÉTICA COM O OUTRO.....</b>	<b>62</b>
2.1 A irrupção do outro como rosto: ruptura com a Totalidade.....	63
2.2 A epifania do rosto.....	70
2.2.1 A gênese epifânica.....	71
2.2.2 A epifania do rosto como lugar da linguagem.....	75
2.2.3 A epifania do rosto em sua nudez.....	78
2.3 Na epifania do rosto: a ideia de Infinito como desejo e bondade.....	80
2.3.1 No rosto epifânico: a passagem do Infinito.....	80
2.3.2 No rosto epifânico: o desejo do outro como expressão de bondade.....	85
2.4 No rosto: a ética como filosofia primeira.....	89

<b>CAPÍTULO III: DA SIGNIFICAÇÃO ÉTICA DO ROSTO AO TESTEMUNHO COMO SENTIDO HUMANO: “EIS-ME AQUI”</b> .....	<b>93</b>
3.1 Significação e significado como proximidade e responsabilidade.....	96
3.1.1 O rosto como significância da significação na proximidade do outro.....	96
3.1.2 O Dizer pré-originário do rosto como linguagem ética da responsabilidade.....	104
3.2 Da responsabilidade ética da substituição ao testemunho como sentido do humano: “ser-para-o-outro”.....	109
3.2.1 Substituição e responsabilidade.....	110
3.2.2 O Testemunho e o sentido humano despertado no sujeito como signo dado ao outro: “eis-me aqui!”.....	116
3.3 A significância da palavra “Deus” na relação ética.....	121
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>126</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>131</b>

## INTRODUÇÃO

A visão de Deus é ato moral. Esta ótica é uma ética. (DL 314)<sup>1</sup>

A ética emerge na Grécia, como ciência do *ethos*. Toda ciência procura racionalidade. Com isso, a razão explicitou e codificou a sua lógica, e fez da razão ocidental uma cultura eminentemente logocêntrica<sup>2</sup>. Porém, a ciência e toda racionalidade não conseguiram realizar o sentido do humano em suas especulações.

A ética pode ser considerada a questão de maior realce nos dias atuais, como busca radical do sentido humano, de modo que não podemos resistir a essa grande questão. É em torno do sentido do humano, como lugar de uma experiência do real, que surge Levinas resignificando a *ética como filosofia primeira*, a partir da relação com o Outro e não mais como ciência do *ethos*. Por esse registro, o autor “procura apenas encontrar-lhe o sentido”<sup>3</sup>, na tentativa de sair da ordem do *logos* tematizante do pensamento da Totalidade.

O tema que buscamos analisar nesta pesquisa tem como objetivo a crítica de Levinas frente à sistematização da racionalidade ocidental do pensamento filosófico, no que se refere aos seus sistemas de Totalidade. Tal crítica proporá uma nova maneira de pensar, uma outra ética: a ética do Rosto, enquanto responsabilidade pelo Outro. Com isto, mostrar-se-á o sentido inusitado da sua ética que tem seu realce no Outro em detrimento ao Mesmo.

A saber, a filosofia de Levinas surge num século marcado pelas experiências extremas das duas grandes guerras, pelo traumatismo do holocausto e outras realidades assinaladas pela violência, que o levam a questionar a propensão que o pensamento totalitário pode assumir ao se aliar ao mal, isto é, à sistematização da racionalidade em suas formas de opressão contra o humano. Diante desta realidade, pergunta-se: como o autor compreende o pensamento filosófico ocidental? Para ele, a filosofia ocidental pode ser vista pelo viés do exercício do poder de redução do Outro ao Mesmo.

Nesse horizonte, despertam-se as inquietações pessoais de Levinas frente ao primado ontológico imperante na tradição filosófica do Ocidente; o abissal desconforto em

---

<sup>1</sup> As obras de Emmanuel Levinas, quando citadas literalmente, serão indicadas conforme as abreviaturas elencadas na página desta dissertação, seguidas do número da página da obra que está sendo utilizada. A lista das abreviaturas encontra-se na página 6 de nosso trabalho.

<sup>2</sup> HERRERO, Francisco Javier. O “ethos” atual e a ética. In: *Síntese Revista de filosofia*. Belo Horizonte, v. 31 n. 100, ano 2004, p. 149.

<sup>3</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Diálogos com Philippe Nemo. Tradução de João da Gama. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 73.

relação ao pensamento ocidental que exalta o primado do Mesmo. E assim, começa a tecer sua árdua crítica ao primado da ontologia, que se torna um grande desafio frente ao discurso do Ser que reduz o Outro ao Mesmo. Para ele, esse pensamento neutraliza o Outro. Por isso, o autor apontará outro caminho em que a relação original com o real não poderá ser mais descrita no horizonte da ontologia, mas a partir da ética. Daí, a pergunta filosófica deve-se dar a partir do acontecimento ético, isto é, no face a face, no qual o Eu depara-se diante do Outro, suscitando uma dinâmica que não se limita mais ao aparecer, mas se realiza na relação ética de responsabilidade para com o Outro. Aqui, o esforço de Levinas não se limitará a uma negação da ontologia, mas mostrará um novo sentido para o humano, distante de toda forma de relação que imprima um caráter imperialista sobre o Outro. E para ele, a única via será a “ética” como *filosofia primeira* a partir da relação com o Outro.

É em torno dessa busca radical pelo sentido do humano que surge a sua proposta *ética*, na tentativa de dizer que é possível outro caminho, no qual a ética como religião (Judaísmo) e a filosofia como ética do Rosto não se inserem no jogo ontológico de compreensão, mas como presença viva, que inaugura a linguagem do Rosto por excelência. Assim, diante dessa problemática aparecem algumas questões que tentaremos responder na presente pesquisa: Em que se sustenta a crítica que Levinas faz à ontologia? Como se dá o evento do sujeito? Quem é o Outro como Rosto? Qual caminho ele traça para chegar à estrutura pré-original da sua ética? Como se dão os desdobramentos da ética da substituição?

Para atingirmos o objetivo proposto aplicamos o método analítico, seguido por momentos sintéticos na interpretação das obras de Levinas e dos comentadores. Além do analítico, tem-se presente o próprio método do autor que não se desenvolve de modo linear, isto é, sincrônico, mas em forma de *espiral*. Este método não visa a uma totalidade do saber, por isso não segue uma sistematização sincrônica, por opor-se à sistematização da coerência lógica da racionalidade ocidental. Contudo, fica perceptível nos escritos de Levinas os seus numerosos *raccourcis* (atalhos), que ele introduz em seu próprio itinerário como recusa consciente de se submeter a qualquer sistema nas suas abordagens filosóficas<sup>4</sup>. Dessa forma, o método utilizado pelo filósofo lituano nos dá um modo peculiar de compreender a sua reflexão filosófica fora das convenções do pensamento ocidental.

A proposta deste trabalho se sustentará, à medida que teçamos o desenrolar dessa reflexão, a partir das principais obras de Levinas: *Da Evasão, da Existência ao Existente; Le*

---

<sup>4</sup> Cf. VÁZQUEZ, Ulpiano Moro. *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: Publicaciones de la universidad Pontificia Comillas, 1982, p 25, nota 93.

*temps et l'autre; Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger; Totalidade e Infinito; Humanismo do Outro Homem; Autrement qu'être ou au-delà de l'essence; De Deus que vem a Ideia; Entre nós; Deus, a Morte e o Tempo; Difícil Libertad, Noms Propres; Ética e Infinito* e outros escritos menores do autor. Recorremos a alguns comentadores no intuito de dialogar precisamente com o sentido do objeto de estudo ao longo de cada capítulo. Realçaremos as contribuições de Ulpiano Vázquez Moro, Catherine Chaliier, Luis Carlos Susin, Etelvina Pires Lopes, Jacques Derrida, Nélio Vieira de Melo, François Poirié, Malka Salomon, Nilo Ribeiro Júnior, Haddock-Lobo.

Para analisarmos a ética do Rosto enquanto responsabilidade, trazemos no marco teórico as categorias analíticas explicitadas em Três Capítulos que correspondem aos três momentos da periodização do pensamento de Levinas: *o ontológico, o metafísico e o ético*. Nesses tentaremos acompanhar os movimentos da sua reflexão filosófica:

1) a “*ex-cendência*” do Ser como questão fundamental de evadir-se do Ser, para que aconteça o evento do “existente” que se afirmará como sujeito;

2) a *epifania do Rosto*, enquanto irrupção do Outro, ideia de infinito, desejo, bondade, que se expressam na ética como filosofia primeira; e, por fim,

3) a *significância ética do Rosto*, enquanto Substituição, Responsabilidade, Testemunho, o Outrem, o Transcendente, pelo qual Deus vem à Ideia.

Nessa trajetória, procurar-se-á evidenciar elementos essenciais que tentarão responder à problemática que propomos neste trabalho. Porém, não pretendemos exaurir as questões ora propostas, mas apenas aprofundar o modo pelo qual Levinas parte na perquirição pelo sentido que não se encontra mais na tradição ontológica, mas na relação ética que se efetiva na responsabilidade pelo Outro. Com isso, demonstrar-se-á o sentido da ética do Rosto que se mostra como ponto fulcral.

No *primeiro capítulo*, a nossa reflexão se desdobrará em quatro focos: primeiramente, nos ocuparemos da trajetória histórica de Levinas, do seu contexto às suas obras que se configuram como o ponto de partida da nossa pesquisa. Isto nos ajudará a compreender de onde parte seu pensamento.

Em seguida, analisaremos o movimento das questões em torno do Ser, como excesso de si mesmo na tradição filosófica ocidental, tendo como interlocutor Heidegger, do qual Levinas reconhece a influência e as contribuições da sua ontologia, principalmente, no que tange à *diferença ontológica, em que Heidegger faz a distinção e não a separação de ser e ente*. Portanto, a pergunta não parte mais do pressuposto do que é o Ser, mas pelo *sentido* do

Ser. Mesmo assim, Levinas distancia-se do seu mestre ao reconhecer que sua ontologia se reduz ao Ser enquanto verbo e não de um ente, por isso não se ocupa do homem por si mesmo, e cai na mesmidade. Porém, o filósofo lituano admite que Heidegger mudou o pólo tradicional da metafísica da essência para a existência ao afirmar o *Dasein*, mas evidencia que mesmo assim, o ente continua preso ao Ser. Daí aponta-se a tentativa de Levinas mostrando outro caminho, a “ex-cendência” do Ser, na qual se recupera o existente (ente) preso ao Ser. Trata-se para o autor da necessidade de evadir-se do Ser, para além do Ser, ao romper com o caráter absoluto da ontologia.

Como terceiro foco, analisa-se a travessia da solidão do Ser para se chegar ao existir e ao existente, passando pela abordagem da fadiga do Ser, através da análise do cansaço da fadiga e do esforço como estratégias de mostrar uma saída desse isolamento do existir, com mais um elemento a ser considerado, o que Levinas denomina de existência anônima ou o *Il y a*, refletido na experiência do horror, do vazio, da angústia; uma existência sem nome, comparado ao caos e ao abismo; é o existir sem existente; a solidão do Ser que levará à Hipóstase como evento ontológico no qual o existente (sujeito) é levado a contrair a sua existência como tempo de começar. Trata-se propriamente da primeira ação que constitui o existente.

Finalmente, apresenta-se o existente através da relação de gozo com o mundo elemental, a fruição, isto é, a alegria de viver no gozo, fase inicial em que o sujeito desenvolve a sua sensibilidade e a sua felicidade; *o viver de...*; nesta condição, descobre a casa como lugar da interioridade, do aconchego frente às intempéries do mundo, nela surge a figura do feminino, na qual se configura a alteridade, o outro. Com isso, dá-se espaço à dimensão erótica, através da relação alterativa da filialidade: pai/filho, que transcende o sujeito frutivo.

No *segundo capítulo*, adentraremos nos movimentos da epifania do Rosto em relação ética que se desdobrará em várias fases. Para isto, focar-se-á a irrupção do Outro como Rosto, no intuito de desarmar a estrutura da Totalidade do Ser no pensamento ocidental, por meio de uma relação *des-inter-essada* com o Outro. Nessa abordagem, Levinas tem como interlocutor Franz Rosenzweig, que o inspira nesta crítica radical à Totalidade, na qual o sujeito é englobado.

Como saída dessa Totalidade, o filósofo lituano apontará o Rosto do Outro como evento ético que transcenderá a sua presença no mundo. Nesta perspectiva se abordará o Rosto como revelação epifânica de Outrem que se dá na concretude histórica. E esse Rosto,



ao se manifestar, é por excelência linguagem e não *representação*, por falar por si através da sua presença como interpelação contínua ao Outro por meio do interdito: *Tu não matarás*, primeira palavra do Rosto, diante da vulnerabilidade da sua nudez, expressão de toda a transcendência da alteridade, um infinito que é absolutamente outro; nele se dá a passagem do infinito que possibilita uma nova visão de metafísica, na qual o domínio do Ser perde sua força, ao propugnar a ideia de infinito no Rosto. Dado este passo de Levinas, influenciado por Descartes, quanto à ideia de infinito, ressaltar-se-á o desejo metafísico insaciável para além das necessidades de fruição. Trata-se de um desejo provocado pela presença do Outro. E, nesta presença, revela-se a bondade insaciável do desejado. Configurados os movimentos da epifania do Rosto, apresenta-se a proposta ética levinasiana como *filosofia primeira*, na qual a intenção do autor é mostrar que é possível uma ética que se coloque para além da abordagem da ética grega, no paradoxo da ética do Rosto, como inspiração profética, procedente da sabedoria judaica.

Por fim, no *terceiro capítulo*, adentraremos na questão fulcral da ética levinasiana em seu estágio mais alto. Trata-se do sentido da significância, que advém do Rosto como movimento de significação que se efetiva na proximidade com o Outro. Para esta temática, Levinas parte da *consciência intencional* de Husserl. Com o objetivo de mostrar que é possível outro modo de ser da consciência do sujeito em relação ao mundo e às coisas, a partir da proximidade sensível com o próximo. Dessa forma, dá-se a passagem da *consciência de...*, para a consciência de *ser-para-o-outro*.

É a passagem da linguagem tematizada para a linguagem da significação como dizer pré-originário ou an-árquico para aquém e para além da essência, que assinala o passado imemorial de sua responsabilidade para com o Outro. Porém, dessa responsabilidade desponta-se a ética da Substituição, que move o sujeito na posição de padecimento pelo Outro e o faz refém do Outro no acusativo de uma responsabilidade desmedida que diz: “eis-me aqui”, que ressalta a dimensão do testemunho como linguagem ética do sujeito na forma de signo dado ao Outro. É através do testemunho de responsabilidade ao Outro que Deus vem à ideia. Por isso, no Rosto do Outro há a significância da palavra Deus que se dá a conhecer na relação ética.

Com esse percurso que guia nossa pesquisa, deixamo-nos questionar pela filosofia de Levinas que nos possibilita conceber uma nova abordagem do ser humano através da relação ética com o Outro em que o Eu em sua unicidade é interpelado pelo Outro, que o arrasta para fora de si mesmo como refém, através da relação responsiva para com o Outro.

Assim, a filosofia levinasiana nos convida a um pensar diferente, instigante, isto é, uma forma de fazer filosofia a partir do Outro. Nesse âmbito, entendemos que este pensar nos leva a novos horizontes, por isso, este trabalho não é algo fechado ou conclusivo, mas deixa em aberto a tentativa de muitas perguntas ou respostas que poderão ser dadas.

A repercussão do pensamento de Levinas, segundo Jacques Derrida, mudou o curso da reflexão filosófica de nosso tempo, sobretudo naquilo que ordena a filosofia à ética, a um outro pensamento sobre ética, sobre responsabilidade, etc., a um outro pensamento sobre o Outro, a um pensamento mais novo que tantas novidades, porque este mesmo se ordena à anterioridade absoluta do Rosto do Outro<sup>5</sup>.

Dessa forma, cumprimos a tarefa de estudar, analisar e expor a ética de Levinas através da cronologia das suas obras com implicações bem peculiares correspondentes aos três períodos do seu pensamento, que não deixam de transparecer a tensão entre Jerusalém e Atenas, na construção da sua obra.

Segundo Jean-Luc Marion, Levinas é o maior dos filósofos franceses desde Bergson, e também o primeiro fenomenólogo que tentou seriamente se libertar de sua origem, isto é, de Heidegger<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004, p.18.

<sup>6</sup> MARRION, Jean-Luc. *Emmanuel Levinas et la Phénoménologie*. Paris: Press Universitaires de France – PUF, 2008, p. 287.

## CAPÍTULO I

### A BUSCA DA “EX-CENDÊNCIA” DO SER

A solidão é apenas uma das notas do Ser. Não se trata de sair da solidão, mas sim de sair do Ser. (EI 45)

O presente capítulo não pretende ser uma análise minuciosa acerca do Ser no pensamento de Emmanuel Levinas, mas visa apontar elementos essenciais referentes à necessidade da “ex-cendência”. Em que consiste essa “ex-cendência” do Ser? Trata-se de evadir-se da ontologia, a fim de libertar o ser humano do anonimato do Ser a que está sujeito. Com isso, recuperar o existente para além do Ser.

O caminho proposto para a evasão do Ser, segundo Levinas, se dá na tentativa de uma reflexão filosófica que visa renovar um problema remoto: “o Ser enquanto Ser”. Segundo o autor, o Ser em toda sua trajetória cai na estranha ideia de ser como excesso de si mesmo, ou do mal de ser.

Apresentada a preocupação de fundo, o Ser como excesso de si mesmo, na crítica que tece à tradição filosófica do Ocidente, Levinas volta a atenção, primeiramente, para a influência e as contribuições da ontologia de Heidegger, principalmente no que se refere à *diferença ontológica*, a qual lhe fornece as bases de sua própria concepção.

Levinas reconhece a contribuição valiosa da ontologia de Heidegger, mas admite os limites dessa reflexão, pelo fato de que esta não se ocupa do homem por si mesmo, isto é, de um ente, mas de um ser enquanto verbo. Para ele, a ontologia heideggeriana termina reduzindo tudo ao Ser.

De fato, a maneira como Levinas apresenta a sua crítica às bases do Ser no primado da ontologia, este que reduz o Outro ao Mesmo, nos chama a atenção para a necessidade de propor a *ex-cendência* do Ser, isto é, dar um novo passo para além do Ser, para que possa surgir o evento do existente que se afirma como sujeito.

Para tanto, vale mencionar que este capítulo, por meio de suas análises, se delimitará no primeiro período do pensamento levinasiano denominado de *ontológico*<sup>7</sup>.

Este texto propõe o seguinte roteiro para o desenvolvimento dessa reflexão: a) No primeiro momento, apresentaremos sucintamente recortes do contexto histórico de Emmanuel

---

<sup>7</sup> Cf. p.24 desta dissertação.

Levinas, e suas obras. Para nós, essa abordagem não é só fundamental, mas, sobretudo, indispensável para a compreensão do pano de fundo da sua ética. b) No segundo, um breve esboço da hermenêutica que Levinas faz da ontologia de Heidegger e de suas contribuições. Noutra passo aborda-se a crítica que Levinas faz à ontologia que, para ele, consiste no mal de ser e no primado da mesmidade, este que reduz o Outro ao Mesmo. Como saída desse excesso de si mesmo, aponta a necessidade da evasão do Ser por meio da “ex-cendência” para além do Ser. c) No terceiro, aborda-se a solidão do Ser na travessia do existir ao existente. Tentativa de saída do isolamento do existir sem existente, da impessoalidade do Há (*Il y a*) no seu anonimato, para o acontecimento da Hipóstase: o evento do existente que se afirma como sujeito para si e para o mundo. d) Por último, mostra-se a passagem da fruição à hospitalidade na casa e da erótica à ética. Para Levinas, a reflexão Ontológica por si só jamais chegaria a pensar o Outramente. E para que aconteça esse evento do “Outramente que Ser” é necessário que o Outro escape da tematização e apareça como sujeito – alteridade, único meio capaz de tirar o Outro do esquecimento em detrimento da egolatria do Eu.

Com efeito, para o filósofo lituano o pensamento filosófico ocidental, centrado na ontologia como *filosofia primeira*, não levou a termo as consequências da relação do Eu com o Outro, de modo a não reconhecer no Outro seu lugar como Rosto humano.

### **1.1 Emmanuel Levinas: do seu contexto às suas obras**

Quem é este rosto do século XX, absolutamente audaz e genial, que anuncia uma nova aurora nas sendas da racionalidade do pensamento ocidental e da reflexão ontológica da filosofia contemporânea? Este rosto que traz um pensamento inaudito e original: *a ética como filosofia primeira*, que tem como eixo norteador *o Rosto do Outro* e que causa estranheza aos ouvidos da razão? Afinal, quem é este rosto profundamente marcado por seus momentos mais sombrios provocados pelas duas grandes guerras e pelo horror do nazismo, que vem remando contra as correntezas do pensamento filosófico, questionando a propensão que esse pensamento pode assumir ao se aliar ao mal, isto é, à ontologização que é uma das formas de opressão contra o humano?

Emmanuel Levinas, filósofo e judeu, nasceu em 30 de dezembro de 1905, em Kaunas<sup>8</sup>, República da Lituânia na Europa Oriental, cidade de muitas sinagogas, onde se deu o mais alto desenvolvimento espiritual do judaísmo.

A família Levinas fazia parte da pequena sociedade burguesa dessa cidade, que sofreu as influências do século XX, principalmente o nazismo e o comunismo. Seu pai, Yehiel Levinas, proprietário de uma livraria de livros russos para uma clientela de professores; sua mãe, Dvora, que contribuiu bastante para carreira intelectual de Levinas; seus dois irmãos, Boris (1909) e Aminadab (1913). Aos seis anos, Levinas iniciava seus primeiros estudos de hebraico.

Em 1914, no contexto da Primeira Guerra Mundial, Levinas e sua família vivenciaram a revolução russa e emigraram para a Ucrânia, em Kharkov. Lá retoma seus estudos de hebraico bíblico. Neste período, Levinas inicia seus estudos no Liceu (1916). Para isto teve que se submeter a lições particulares para concorrer a uma das vagas reservadas para judeus. Esta foi sem dúvida uma experiência marcante na sua vida. Em seus estudos, mantém seu primeiro contato com as leituras dos clássicos russos: Pushkin, Gogol, Lermontov, Tolstói e Dostoievski. Como também, grandes escritores da Europa Ocidental, sobretudo, Shakespeare, no admirado *Hamlet*, *Macbeth* e *Rei Lear*, que permaneceram positivamente impregnados no pensamento de Levinas, pelo fato de deixarem transparecer uma preocupação fundamental em relação ao entendimento do “sentido do humano” e à procura pelo “sentido da vida”<sup>9</sup>.

No período de 1916-1919, com o aparecimento do movimento do bolchevismo russo, Levinas conheceu as constantes manifestações e as contestações públicas nas ruas de Kharkov, que levaram o jovem lituano a se questionar e a tomar consciência de que pertencia a uma família “inimiga” da categoria revolucionária. Com isso, a Ucrânia passa a ser um lugar complexo para continuar residindo. Em julho de 1920, sua família deixa a Ucrânia e volta a residir na Lituânia, o que para ele significa o início de muitas inquietações. Neste espaço de tempo concluiu seus estudos secundários.

Aos dezoito anos, Levinas partiu para a França, em 1923, para estudar filosofia em Estrasburgo, por ser uma cidade mais próxima da Lituânia, e em razão da importância dos

---

<sup>8</sup> O nascimento de Emmanuel Levinas em 30 de dezembro de 1905 corresponde ao calendário Juliano em vigor no império russo. E a 12 de janeiro de 1906, data segundo o calendário gregoriano (cf. MALKA, Salomon. *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*. Madrid: Editora Trotta, 2006, p. 23). Kaunas fazia parte do império russo dos czares, dividia-se em duas partes, cidade velha e nova. Os judeus residiam na parte velha da cidade, porque eram considerados “cidadãos de segunda categoria” (cf. BUCKS, René. *A Bíblia e a ética*. Filosofia e sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 1997, p. 18).

<sup>9</sup> Cf. *EI*. p. 12.

franceses. Nesse período teve como mestres: Charles Blondel (em psicologia, anti-freudiano e discípulo de Brunschvig), Maurice Halbwachs (em sociologia), Maurice Pradines (em filosofia geral, professor que o impressionou muito no exemplo do caso Dreyfus como ilustração de uma ética que triunfa sobre a política) e Henri Carteron (em filosofia antiga), sucedido por Martial Guérout (especialista em Descartes e Espinoza)<sup>10</sup>. Mestres que o iniciaram na reflexão dos grandes filósofos, tais como: Platão, Aristóteles, Descartes e Kant. Para o jovem lituano, “foi o contato com esses mestres que revelou as grandes virtudes da honra intelectual e da inteligência, mas também da clareza e da elegância da universidade francesa”<sup>11</sup>

Ainda nesse meio acadêmico de Estrasburgo, recebe a influência do pensamento sociológico de Durkheim, passando a ter admiração pela sua sociologia. Como também, pelo pensamento de Bergson, em relação à sua concepção de temporalidade. Levinas reconhece a grande contribuição deste pensador ao defender a destruição da primazia do tempo dos relógios; a ideia de que o tempo da física é apenas derivado. É a Bergson que pertence o mérito de ter libertado a filosofia do prestigiado modelo do tempo científico<sup>12</sup>. Compreende-se que a concepção de “tempo como duração”, na “noção de invenção” e todo seu questionamento da “noção de ser” influenciou na formulação de algumas categorias fundantes da ética levinasiana, isto é, do “tempo como diacronia”<sup>13</sup>.

No desenrolar da sua vida intelectual em Estrasburgo, Levinas conheceu outros mestres: Maurice Blanchot, com quem manteve uma grande amizade e formou um grupo de amigos com Rontchewsky, Madeleine Guéry, Suzane Pentillas, Gabrielle Peiffer, grande leitora de Husserl, do instituto de Filosofia de Estrasburgo. Foi esta que o aconselhou a ler as *Investigações Lógicas de Husserl*, e, mais tarde (1931), o convidou a participar da tradução das *Meditações Cartesianas* para o francês. Assim, Levinas contribuiu para a chegada da fenomenologia na França.

Entre 1928-1929, estando em Friburgo conheceu Jean Hering, ex-aluno de Husserl, com quem por um ano estudou fenomenologia.

---

<sup>10</sup> Cf. MALKA, Salomon. *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*, p. 35. Segundo Malka, a esses mestres, Levinas sempre mencionara suas homenagens, especialmente no discurso de despedida de Sorbonne, em 1976, na ocasião do seu jubileu.

<sup>11</sup> *EI* 15.

<sup>12</sup> *EI* 16.

<sup>13</sup> FRANÇOIS, Poirié. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*. Tradução de J. Guinsburg, Márcio Honório de Godoy [*et alli*]. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.62.

Nesse curto período em Friburgo, estudou com Husserl e Heidegger, ao mesmo tempo, recolhia anotações importantes para a sua tese doutoral. Ainda nesse ambiente, junto com outros estudantes, participou do importante encontro de Heidegger com Cassirer, sobre Kant. O suficiente para Levinas se aproximar de Husserl e Heidegger, tornando-os seus principais interlocutores.

Ao retornar para Estrasburgo, em 1930, Levinas conclui a sua tese doutoral, *Teoria da Intuição na fenomenologia de Husserl*. Neste mesmo ano, Levinas se torna cidadão francês e começa a exercer tarefas educacionais na Alliance Israélite Universelles.

Em 1932, parte à Lituânia, para o enlace matrimonial com Raïsa Lévy e passa a residir em Paris. Em 1935, nasce Simone, a primeira filha do casal; anos mais tarde, Michaël Levinas (compositor e pianista), em 1949<sup>14</sup>.

Com a ascensão do nazismo (1933 a 1939), surgiram movimentos de resistência e pacifismo. Intelectuais franceses, como Merleau-Ponty, Blanchot, Paul Ricoeur e Sartre participaram desses movimentos anti-facistas. Muitos acabaram presos e exilados.

Lévinas, já naturalizado francês, cai nas garras do nazismo e se torna prisioneiro de guerra, ruptura profunda na sua vida. Sua esposa e filha foram protegidas através de seu amigo Blanchot, “aos arredores de Orléans, no monastério de São Vicente de Paula”<sup>15</sup>, mas os seus familiares morreram nos campos de concentração nazista. Levinas permaneceu preso no cativeiro por alguns anos “no *Stalag XIB*, que acolhia trinta e dois mil prisioneiros franceses”<sup>16</sup>. Lá vivenciou experiências amargas ao ver seus irmãos judeus violentados e assassinados.

Durante o período de cativeiro, leu as obras de Hegel, Proust, Rousseau, Diderot e outros textos filosóficos. Neste período, começa a escrever grande parte da sua obra *Da Existência ao Existente (De l'existence à l'existant)*, que traz a marca da dura realidade dos horrores dos campos, inimagináveis e que tem a morte como cenário constante<sup>17</sup>. Com isso, expressa a dor e o peso do anonimato da existência e do esforço humano na tentativa de existir na dura situação europeia, em contexto de guerra.

Neste mesmo ambiente, apesar dos horrores, conheceu o abade Pierre, e através dele, foi manifestada e vivenciada a caridade cristã. Assim expressa Levinas: “essa é uma das minhas experiências do cristianismo mais importantes –, durante todo esse período, a

<sup>14</sup> Cf. MALKA, Salomon. *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*, p. 59, 123.

<sup>15</sup> POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevista*, p. 75.

<sup>16</sup> MALKA, Salomon. *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*, p.67.

<sup>17</sup> Cf. POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevista*, p. 76-77.

humanidade fraternal do homem de confiança do stalag que, por cada movimento seu, restaurava em nós a consciência de nossa dignidade”<sup>18</sup>. Para o filósofo lituano era tudo muito paradoxal neste canto da Alemanha, onde as pessoas eram vistas como “criaturas condenadas ou contaminadas. Mas um cachorrinho nos acolhia na entrada do campo, latindo alegremente e saltando amigavelmente ao nosso redor”<sup>19</sup>.

O tempo de cativeiro para Levinas foi suficiente para vivenciar os mais diversos matizes de sofrimentos, como conta o autor, desde os comandos que cedo partiam para o trabalho na floresta, do amanhecer ao anoitecer, as manhãs enevoadas, o frio, a umidade, o abandono, as cercas de arame farpado e até os livros que chegavam pelos pacotes postais e não se sabia de onde. Era uma vida da qual só conseguiam lazeres com leitura. Perdia-se a conta dos dias que passavam e dos dias que viriam. O prisioneiro é como um crente que vive a vida após a morte. Ele não é levado a sério, nos estreitos limites da sua vida<sup>20</sup>.

Nós aprendemos a diferença entre ter e ser. E no pouco espaço aprendemos a necessidade de Viver. Nós aprendemos a liberdade. Estas aqui, são as verdadeiras experiências do cativeiro. Sofrimento, desesperos, luto. Mas acima de tudo, um novo ritmo de vida. Nós estávamos pisando em outro planeta, respirando uma atmosfera de mistura desconhecida e manipulada<sup>21</sup>.

Com o término da guerra em 1945, os prisioneiros ganham a liberdade dos cativeiros. Levinas retorna para Paris. Para ele, o regresso significou descobrimento de muitos horrores, um deles a notícia da perda dos seus familiares: pai, mãe e irmãos. Diante dessa realidade, Levinas se sente um sobrevivente e desabafa: “não fui a Auschwitz, mas afinal, perdi toda minha família. Agora me pergunto se não há aí um ensinamento estranho”<sup>22</sup>. A vida do filósofo lituano é marcada por essa dor. Notadamente visível na dedicatória da sua obra *Autrement qu’être* (1974), direcionada aos seus familiares, aos amigos e tantos outros rostos, assim escreve: “em memória dos seres mais próximos entre os seis milhões de assassinados pelos nacional-socialistas, ao lado de milhões e milhões de humanos de todas as confissões e de todas as nações, vítimas do mesmo ódio do outro homem, do mesmo anti-semitismo”<sup>23</sup>.

Nos anos de 1946 a 1964, Levinas foi diretor da escola Normal Israelita em Paris. Em 1961, nomeado professor da Universidade de Poitiers, onde fez publicações de diversas obras

<sup>18</sup> POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*, p. 74.

<sup>19</sup> POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*, p. 76.

<sup>20</sup> LEVINAS Emmanuel. Captivité. In: Oeuvres complètes, v. 1. Rodolphe Calin & Catherine Chalier (orgs.). France: Éditions Grasset & Fasquelle, IMEC, 2009, p. 201-202.

<sup>21</sup> LEVINAS, Emmanuel. Captivité. In: Oeuvres complètes, v. 1, p. 203.

<sup>22</sup> POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas. Qui êtes vous?* Lyon: La Manufacture, 1987, p. 130. (Tradução nossa)

<sup>23</sup> AE 7.



de cunho filosófico e talmúdico, tornando-as objeto de sua reflexão. Segundo o parecer de Ulpiano Vázquez, “os trabalhos assumidos por Levinas nos anos posteriores à Segunda Guerra Mundial serão a prova não só da progressiva identificação entre sua própria vida e o judaísmo, mas também da identificação de ambos com a tarefa da filosofia a que se dedicará não só como ‘judeu filósofo’ mas, sobretudo, como filósofo judeu”<sup>24</sup>. Por fim, torna-se conhecido no mundo acadêmico e na comunidade judaica francesa. Em 1973, foi nomeado professor da Universidade de Sorbonne, onde deu por encerrada a sua vida acadêmica.

Emmanuel Levinas faleceu em Paris, em 25 de dezembro de 1995, aos 90 anos. Sua morte é sentida por muitos e deixa uma enorme saudade para aqueles que cruzaram o seu caminho.

Ressaltamos esse momento significativo com alguns recortes do texto de “despedida de Jacques Derrida”, dirigido ao seu grande amigo Emmanuel Levinas.

Há muito tempo eu temia ter de dizer adeus a Emmanuel Levinas. Sabia que minha voz tremeria no momento de fazê-lo aqui diante dele, tão perto dele, pronunciando esta palavra de ‘*adeus*’, esta palavra ‘a *Deus*’ que, de uma certa maneira, recebi dele, esta palavra que ele me ensinou a pensar ou a pronunciar de outra forma. [...]. A saudação do a-Deus não significa fim. O a-Deus saúda o Outro para além do Ser, ‘naquilo que significa, para além do ser, a palavra glória’ [...]. ‘No chamamento, sou remetido ao outro homem através de quem este chamamento tem significado ao próximo por quem eu temo’. Penso que não queria somente lembrar o que ele nos confiou do a-Deus, mas, sobretudo, dizer-lhe *adeus*, chamá-lo por seu sobrenome, seu nome, [...] se ele não responde mais, é também porque ele responde em nós, no fundo de nosso coração, em nós, mas antes de nós, em nós diante de nós - lembrando-nos: ‘a-Deus’. Adeus, Emmanuel<sup>25</sup>.

Assim, fica impresso como apelo, no pensamento e na ação de cada pessoa que a relação ética com o Outro não é meramente uma tarefa, mas um compromisso, ao se deparar diante do Outro e encontrar nele o infinito, no qual será capaz de reverenciá-lo.

Delineado o contexto histórico de Levinas, sentimos a necessidade de assinalar o percurso do pensamento do filósofo que pode ser classificado cronologicamente em três períodos, com características internas, como bem observa Ulpiano Vázquez em sua obra *El*

<sup>24</sup> VÁZQUEZ, Ulpiano. A teologia Interrompida, para uma interpretação de E. Levinas, (I) *Revista Perspectiva teológica*, n.32, v.14, ano1982, p. 53.

<sup>25</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 15; 30. Segundo Derrida, supõe-se que o “adeus” (*adieu*) em francês possa significar três possibilidades: a primeira se refere à saudação ou a benção dada. A segunda, a saudação ou a benção dada no momento de se separar, e de deixar para sempre, a separação pela morte. A terceira, o a-deus (*à-dieu*), o para Deus ou o diante de Deus antes de tudo e em toda relação com o Outro, em qualquer outro adeus. Portanto, toda relação com o Outro seria, antes e depois de tudo, um adeus (cf. nesta mesma obra, p.15, nota 1) .

*discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Segundo o autor, o fundamento da divisão cronológica em três períodos se encontra na evolução da própria obra de Levinas <sup>26</sup>.

O primeiro período (1929-1951) subdivide-se em três momentos: a) A investigação filosófica em torno da fenomenologia de Husserl e Heidegger; publicação da sua tese *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, (1931); tradução das *Meditações Cartesianas* (1931), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949). Essa obra reúne trabalhos de pesquisa desde 1932; b) investigações filosóficas pessoais: *De l'Évasion* (1935); *Da existência ao existente* (1947), e *Le temps et l'Autre* (1948); c) os escritos sobre o judaísmo: ensaios sobre o judaísmo e comentários talmúdicos. Conforme Ulpiano, nesse período os diferentes escritos de Levinas foram desenvolvidos de maneira independente, sem que existissem conexões textuais. Finalmente, esse período caracteriza-se internamente como *período ontológico*<sup>27</sup>, por tratar da sua oposição aos modelos ontológicos que ganharam força ao longo da história da filosofia ocidental, principalmente a Heidegger. A pretensão de Levinas, nesse período, é a tentativa de sair do “mal de ser”, esse que reduz o Outro ao Mesmo, como veremos ao longo do primeiro capítulo desta dissertação.

No segundo período (1952-1964), sobressaem os escritos de investigação filosófica pessoal de Levinas. Uma fase de amadurecimento do pensamento do autor, já se distanciando dos seus dois grandes interlocutores, os seus mestres Husserl e Heidegger. Publica sua maior obra *Totalité et Infini* (1961), obra sumamente importante, que causou estranheza e complexidade para a filosofia ocidental. Esta trata da subjetividade fundada na Ideia de Infinito. *Noms Propres* (1975) é uma série de estudos sobre autores preferidos por Levinas, B. Spinoza, S.Kierkegaard, F. Rosenzweig, M. Buber, J. Wahl e Maurice Blanchot. A publicação de *Difficile Liberté, essais sur le judaïsme* (1963) recolhe os “ensaios” acerca do judaísmo, a partir dos últimos anos do período anterior. Esse período internamente denomina-se de *metafísico*, por se tratar da ruptura com a ontologia, devido ao aparecimento da relação ética com a irrupção do Rosto do Outro, como bem retrata a obra *Totalidade e Infinito*, que segundo Ulpiano Vázquez, se constituirá para Levinas a Metafísica e assinará a sua mais profunda diferença no solo da ontologia<sup>28</sup>. Temática que será desenvolvida no segundo capítulo deste trabalho.

<sup>26</sup> VÁZQUEZ, Ulpiano Moro. *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: Publicaciones de la universidad Pontificia Comillas, 1982, p. 7-34. (Cf. nesta mesma obra, a nota 25)

<sup>27</sup> VÁZQUEZ, Ulpiano Moro. *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, p. 8;16-20.

<sup>28</sup> Cf. VÁZQUEZ, Ulpiano Moro. *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, p. 8-9; 20.

O terceiro período (1966-1979) é considerado o mais fecundo e de maior integração do pensamento de Levinas. Nesse destacam-se as duas principais obras: *Humanisme de l'Autre Homme* (1972) e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), obras importantíssimas que trazem em sua reflexão um modo diferente de ser sujeito, cuja condição é ser responsável para-com-o-outro.

Em 1975, publica *Dieu et la Philosophie*, que aborda uma reflexão filosófica em seus aspectos religiosos. Nesse período, outros escritos de cunho exegético bíblico-talmúdico são publicados: *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Du Sacré au Saint* (1977), e *L'au-delà du Verset*. Esse período internamente denomina-se de *ético*<sup>29</sup>. Nele se realiza plenamente o abandono da linguagem ontológica, substituída pela linguagem da substituição ética da proximidade, responsabilidade que culmina na substituição, o que será retratado no terceiro capítulo desta pesquisa.

A nossa pesquisa se desdobrará de forma gradativa ao longo dos três capítulos, de acordo com a classificação cronológica das obras de Levinas, explicitada anteriormente, segundo a divisão de Ulpiano Vázquez.

Entretanto, a partir das considerações que delineamos sobre seu tempo, sua vida, suas influências e suas obras, passaremos para a temática da “ex-cendência” do ser, tendo como foco primeiro o diálogo de Levinas com Heidegger em relação à sua ontologia.

## **1.2. Em torno da questão do Ser**

Este item tem como objetivo descrever a questão em torno do Ser. Trata-se da crítica de Levinas à ontologia de Heidegger, a partir de um confronto com o pensamento da Totalidade ao Mesmo, isto é, a suficiência do Ser e o primado da mesmidade na tentativa de mostrar a evasão do Ser através do movimento da “ex-cendência”, como pretensão de saída para além do Ser.

---

<sup>29</sup> Cf. VÁZQUEZ, Ulpiano Moro. *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, p, 9-10; 21-28.

### 1.2.1. A hermenêutica levinasiana da ontologia de Heidegger

Apresentar-se-á, brevemente, o que impulsionou Levinas a se apropriar do pensamento de Heidegger, isto é, da novidade da reflexão filosófica desse ilustre pensador, que propõe uma ontologia fundamental, baseada na *diferença ontológica*.

Em 1923, partindo de Kaunas, na Lituânia, para a Universidade de Estrasburgo, na França, o jovem Emmanuel Levinas ingressa no curso de filosofia. Incorporado como estudante ao ambiente francês, logo se destaca pelo seu crescente interesse pela filosofia e recebe o convite para participar dos cursos de Husserl e Heidegger em Friburgo, no sul da Alemanha. Nesse período de cursos com os mestres, baliza-se uma etapa decisiva na sua inclinação à filosofia, sobretudo pelo contato direto com as ideias heideggerianas.

Os dois filósofos serão determinantes para o amadurecimento do pensamento filosófico de Levinas. Inicialmente, encanta-se com a intuição husserliana, de tal modo que seu interesse pela fenomenologia vem culminar com a defesa de sua tese de doutorado em filosofia, cujo título é *A teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*. Por outro lado, os cursos de Friburgo fizeram com que Levinas ficasse definitivamente marcado pelo pensamento heideggeriano.

Essa admiração por Heidegger se intensificou com o conhecimento da obra recém publicada *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927), na qual Levinas descobre uma nova maneira de filosofar, e não hesita em tecer elogios à ontologia nascente<sup>30</sup>.

A preocupação de Heidegger é denunciar o esquecimento do Ser pela tradição metafísica. Mas, o que isto, de fato, significa? Para o autor, somente o pensamento pré-metafísico, isto é, aquele instaurado pelos pré-socráticos, sobretudo Heráclito e Parmênides, conseguiu deparar-se fundamentalmente com a questão do Ser. Tales de Mileto, ao perguntar *Que é isto?* Já se encontra diante do Ser. Trata-se daquilo que o Heidegger chama de pensamento originário, isto é, a origem do Ser, a origem das coisas, o pensamento primordial, por excelência, que se encontra no que foi apresentado pelos primeiros pensadores gregos. Desse modo, a Grécia é, de acordo com Heidegger, a pátria fundante do Ser; pátria não no sentido de uma nacionalidade, mas como lugar da origem, da manifestação primeira do Ser.

Para Heidegger quanto mais os filósofos tentaram falar do Ser, mais o ocultavam falando do ente. Assim o Ser na história da filosofia acabou caindo no esquecimento. A própria metafísica ocupou-se de promover o esquecimento do Ser. Desta forma, ela fez com

---

<sup>30</sup> Cf. *EI* 23.

que o Ser fora confundido com o ente, sobretudo quando a ciência ocidental, guiada pelos pressupostos metafísicos responsabilizou-se por “entificá-lo”.

Diante desse fato, a preocupação central de Heidegger “é a busca da questão do Ser”<sup>31</sup>. Por isso, ele insiste em dizer que o caminho a ser feito é necessariamente a compreensão do Ser como característica fundamental da existência humana, eis a sua proposta ontológica. Assim em seu escrito, *Retorno ao Fundamento da Metafísica*, menciona que “[...] a metafísica expressa o Ser constantemente e das mais diversas formas [...] mas não responde em nenhum lugar à questão da verdade do Ser. Ela não problematiza porque é que somente pensa o Ser enquanto representa o ente, enquanto ente”<sup>32</sup>. Através dessa crítica aparece no pensamento de Heidegger aquilo que ele chama de *diferença ontológica* que consiste em promover a total distinção entre Ser e ente.

Segundo Levinas, para a filosofia clássica, a ontologia se restringia à constatação da existência (o existir do ente) sem poder compreendê-la. Determinar o que essa existência constatada significa, foi desde sempre considerado impossível, pelo fato de ser considerada no âmbito de generalidade superior, portanto, a existência não poderia ser definida<sup>33</sup>. Ao reverso dessa concepção de “compreensão”, a novidade de Heidegger consiste em dizer que é possível porque o homem (existente) é o próprio significado do verbo ser.

Dessa forma, a compreensão do Ser para Heidegger é um acontecer histórico, sobretudo um verbo no gerúndio (sendo, acontecendo). Segundo Lévinas, toda a filosofia de Heidegger consiste em considerar o verbo existir no transitivo. Portanto “o problema do ser que Heidegger coloca reconduz-nos ao homem, pois o homem é um ente que compreende o ser. Essa compreensão do ser é ela própria o ser. [...] não é um atributo, mas o modo de existência do homem”<sup>34</sup>.

Levinas em princípio, admite a fecundidade do pensamento de Heidegger pelo fato de ele insistir que “[...] compreender o Ser enquanto ser é existir. [...]”. A ontologia não se realiza no triunfo do homem sobre sua condição [...], mas na própria tensão que esta assume [...], a compreensão do Ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento

<sup>31</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 40.

<sup>32</sup> HEIDEGGER, Martin. Retorno ao Fundamento da Metafísica. In: *Conferências e Escritos Filosóficos* Tradução e Nota de Ernildo Stein. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 255 (coleção os Pensadores).

<sup>33</sup> LÉVINAS Emmanuel. Martin Heidegger e a Ontologia, In: *Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 73; 98-99..

<sup>34</sup> LEVINAS Emmanuel. Martin Heidegger e a Ontologia. In: *DEHH* 76.

humano. O homem inteiro é ontologia”<sup>35</sup>. Para o autor, a partir dessa compreensão, é reconhecível a novidade da ontologia heideggeriana, que se preocupa em colocar o ser humano submerso nas tensões que esta condição assume como compreensão do Ser. Entretanto, a compreensão do Ser, para Heidegger, é um acontecer histórico, graças ao fato de o Ser ser verbalidade, evento. O homem, o existente, é o próprio significado do verbo ser<sup>36</sup>.

Como se pode ver, Levinas insiste na novidade da tentativa de Heidegger de tirar o Ser da tematização e da representação para insistir na verbalidade do Ser. O Ser é verbo porque se desvela, se manifesta e se doa. É generosidade, é dom. Por isso, não pode ser tematizado, pois corre o risco de cair no ôntico.

O Ser é acontecer por se desvelar no cosmo, na arte, enfim, no mundo da existência humana. Com efeito, o ser humano é ligado ao Ser, e o Ser é ser-com-os outros, no mundo. Somente o ser humano (*Da-sein*)<sup>37</sup> é manifestação do Ser (*Eis-aí o Ser*). Ele é com-apreensão, interpretação “do” e “com” o Ser, graças ao próprio Ser que se desvela na existência do ser-aí.

Num de seus primeiros escritos, datado de 1951, intitulado *A ontologia é fundamental?*, Levinas destaca os valores da ontologia<sup>38</sup>, tais como: a) A possibilidade de conceber a contingência e a faticidade não como fatos oferecidos à inteligência, mas como atos da inteligência em si mesma. Daí resulta a transitividade do compreender e uma intenção significativa, descoberta por Husserl, mas ligada por Heidegger à inteligência do ser em geral. Essa é a grande novidade da ontologia contemporânea; b) A oposição ao intelectualismo clássico, pelo fato de que compreender o instrumento não consiste somente em vê-lo, mas em saber manipulá-lo e; c) a ruptura com a estrutura teórica do pensamento ocidental. Mudança de foco. Pensar não é mais contemplar, mas se engajar, sentir-se envolvido no que pensa e embarcar no acontecimento dramático do ser-no-mundo. Esta existência denomina-se compreensão. É o novo redimensionamento da significação do Ser como ser-no-mundo; d) o caráter transitivo do verbo conhecer, ligado ao verbo existir. Compreender o Ser é existir.

Em *Le Temps et l'Autre* (1947)<sup>39</sup>, Levinas ressalta que “a coisa mais profunda de

<sup>35</sup> LEVINAS, Emmanuel. *A ontologia é fundamental?* In: *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto [et alli]. 4ª ed. p. 22.

<sup>36</sup> Cf. LEVINAS, Emmanuel. *A ontologia no temporal*. In: *DEHH* 98-99.

<sup>37</sup> O “Sein” da palavra *Dasein* (*Mensch* /ser humano) exprime o “Ser”, enquanto manifestado no “aí”. O “aí” constitui a essência do *Dasein*. É necessário traduzir *Dasein* por “ser-aí-ser”. Portanto, *Dasein* é o “aí” do Ser, o “lugar” no qual o ente se manifesta como tal. Segundo Mac Dowell, julga ser a tradução literal mais exata do termo heideggeriano “aí-ser” (cf. MAC DOWELL. J. A. A A. *A Gênese da ontologia Fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 121 nota 54a).

<sup>38</sup> Cf. LEVINAS, Emmanuel. *A ontologia é fundamental?* In: *EN* 22-23.

<sup>39</sup> Texto publicado logo após a Segunda Guerra, que se desdobra em quatro conferências proferidas no *Collège philosophique* de Jean Wahl em 1946/1947; publicado em AA. VV., *Le Choix- Le monde- L'existence*,

Heidegger em *Ser e Tempo* foi a distinção e não a separação de Ser e ente”<sup>40</sup>. Entre aquilo “que existe ‘o ente’ (*das Seiendes*), isto é, todos os objetos, as pessoas e até Deus, e o ‘Ser do ente’ (*das Sein des Seinden*)”<sup>41</sup>, o fato de todos esses objetos, pessoas e Deus serem. Com efeito, o Ser do ente é o objeto da ontologia, enquanto os entes são objeto da investigação das ciências ônticas<sup>42</sup>.

Heidegger faz a distinção entre os sujeitos, os objetos e a sua obra de existir. Para ele, uns se traduzem por substantivos, o outro por um verbo. Tal distinção, contemplada desde o início de *Ser e Tempo* permite desfazer alguns equívocos da filosofia ao longo da sua história. Principalmente, o ponto de partida no existir para chegar ao existente que possui o existir pleno: Deus<sup>43</sup>.

Mesmo reconhecendo a contribuição de Heidegger, Levinas assumirá, pouco a pouco, uma postura crítica com relação ao seu interlocutor preferido. Ele reage ao afirmar que a filosofia de Heidegger se reduz ao Ser, pelo fato de que “[...] não se ocupa do homem por si mesmo. Ela interessa-se, inicialmente, pelo ser [...] não de um ente, mas de um Ser enquanto verbo; do ser-*Sein*, e não do ser-*Seiendes*”<sup>44</sup>. Por isso, insiste que o ser continua caindo na mesmidade, tendo a egolatria como identidade. Para ele, isso é o “mal de ser”, na sua suficiência. Assunto que trataremos em seguida.

### 1.2.2. O mal de Ser e o primado da Mesmidade

O cerne desse item é a crítica que Levinas faz à ontologia que, para ele, consiste na redução do outro ao primado da mesmidade: o ensimesmamento do Eu típico da ontologia ocidental.

Luta contundente que Levinas trava contra o primado da ontologia, esta que reduz o Outro ao Mesmo. Para o autor, como bem menciona Marcelo Fabri, “a suficiência do Ser

---

grenoble, paris, 1947, p.125-196. Reeditado em LEVINAS Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Montpellier: Fata Morgana, 1979. Neste texto, Levinas esclarece uma mudança de terminologia já contemplada a partir *Da Existência ao Existente*, a tradução dos termos *Sein e Seiendes*, “ser e ente”, por “existência e existente”; o que justifica como uma preferência por “razões de eufonia, sem prestar-lhes um sentido especificamente existencialista” (cf. TA 24).

<sup>40</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. 5ª ed. Montpellier: Fata Morgana, 2004, p. 24.

<sup>41</sup> LEVINAS, Emmanuel. Martin Heidegger e a ontologia. In: *DEHH*. 72. (Grifo nosso)

<sup>42</sup> LEVINAS Emmanuel. Martin Heidegger e a ontologia. In: *DEHH* 73.

<sup>43</sup> TA 24. (Cf. *DEHH* 73).

<sup>44</sup> LEVINAS Emmanuel. Da descrição à existência. In: *DEHH* 116.

jamais foi superada pela filosofia do Ocidente”<sup>45</sup>. A preocupação de fundo do filósofo lituano é o questionamento contundente que ele faz sobre o sentido dessa filosofia, que tem sua centralidade na luta por um ser melhor, por uma harmonia entre nós e o mundo, num ideal de paz e de harmonia que pressupunha a suficiência do Ser e a insuficiência da condição humana, que não foi jamais compreendida senão como uma limitação do Ser, sem que a significação do “ser finito” fosse alguma vez considerada.<sup>46</sup>

Na obra *Da Evasão* (1936), Levinas propugna um pensamento cuja intenção é atingir o próprio coração da filosofia e renovar o antigo problema do Ser enquanto ser<sup>47</sup>. Esta é a questão basilar pela qual Levinas volta-se para a reflexão fundamental, pelo questionamento do Ser e do seu sentido.

Qual é a estrutura deste ser puro? [...]. É o fundamento e o limite das nossas preocupações como pretendem certos filósofos modernos? Não é, ao contrário, nada além da marca de certa civilização, instalada no fato consumado do ser e incapaz de sair dele? (DE 64-65)

Perguntar pelo Ser puro é o fundamento e o limite das preocupações de certos filósofos modernos, como eles mesmos afirmam. Levinas indaga se, de fato, esse pensamento moderno foi capaz de ultrapassar a figura do “Mesmo” em detrimento do “Outro”.

Nesse contexto, ressalta aos olhos de Levinas, a influência do cogito cartesiano, que desponta como um “Eu solitário” e demarca o nascimento da subjetividade moderna<sup>48</sup> extremamente marcada pela autossuficiência do ego, e que contribui, “para a maravilhosa autarcia do Eu como prova natural dessa transmutação do Outro em Mesmo”<sup>49</sup>. Neste sentido, o autor afirma que “toda filosofia é uma egologia”<sup>50</sup>.

Levinas critica a redução do ser do homem segundo a imagem do ser das coisas, como suficiente a si mesmo. Para ele, o verdadeiro sentido do Ser só pode ser compreendido se considerado a partir da existência humana. Do contrário, as coisas permanecem como são.

Como podemos constatar, a crítica de Levinas centra-se na afirmação absoluta do Ser

---

<sup>45</sup> FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 25.

<sup>46</sup> LEVINAS Emmanuel. *Da Evasão*. Tradução de André Veríssimo. Gaia: Estratégias Criativas, 2001, p. 60-61. (A primeira publicação do texto foi em *Recherches Philosophiques* 5 1935-1936, p. 373- 392)

<sup>47</sup> DE 17.

<sup>48</sup> No decorrer da modernidade destacam-se três desdobramentos da subjetividade como soberania do sujeito. O primeiro deu-se com a afirmação do “eu transcendental” kantiano, o segundo com a noção de “espírito absoluto”, segundo Hegel e o terceiro desdobramento deu-se com Marx, a partir da negação deste absoluto em um horizonte “antropológico materialista”, destacando o ser humano como “sujeito da práxis histórica”.

<sup>49</sup> DEHH 204.

<sup>50</sup> DEHH 204.



na tradição do Ocidente, como aquele que foi sempre analisado como categoria de suficiência e autoafirmação. A força da afirmação da “suficiência do Ser” é absoluta e não se refere a nada mais do que dizer:

O Ser é. Nada há a acrescentar a esta afirmação tanto quanto não se encare num mesmo ser senão a existência. Esta referência a si mesmo é a identidade do ser. A identidade não é uma propriedade do ser [...]. Ela é a expressão da suficiência do fato de ser cujo caráter absoluto e definitivo ninguém, parece que poderia pôr em dúvida. (DE 60)

Levinas, na crítica que faz à primazia da ontologia na filosofia ocidental, serve-se de duas figuras sintomáticas, Ulisses e Narciso, como expoentes “*do primado do mesmo*”<sup>51</sup>. Através desses, mostra como se configura o Eu da filosofia ocidental e, com isso, aponta dois tipos de movimentos: o primeiro centrado num “movimento sem regresso do Mesmo para o Outro”<sup>52</sup>; e o segundo é o movimento proposto por Levinas como modelo inverso, que é o movimento “*do Mesmo em direção ao Outro que nunca volta ao Mesmo*”<sup>53</sup>.

A primeira figura, Ulisses, faz a experiência de se afastar da sua pátria, numa grande aventura de navegador que volta sempre a Ítaca, e elucida o movimento do mesmo na sua identidade. O herói enfrenta vários obstáculos e retorna de sua odisseia carregado de glória. É denominado herói do retorno, isto é, volta para o que era seu e para si mesmo.

De acordo com Levinas, “[...] o itinerário da filosofia continua sendo o de Ulisses, cuja aventura pelo mundo nada mais foi que um retorno a sua ilha natal – uma complacência no mesmo, um desconhecimento do Outro”<sup>54</sup>. Esse retorno, para Levinas, é a questão nevrálgica da filosofia ocidental. O Eu se torna centro de tudo: de partida e de retorno, encontrando um pouso absoluto em si mesmo.

A segunda figura, Narciso, enamorado de si, se funde com sua figura na identidade e se perde tragicamente dentro dela<sup>55</sup>. Para Levinas, tanto Ulisses, quanto Narciso representam “o círculo da identidade”<sup>56</sup>. Nesse modelo, “o Ser exime-se de sua alteridade”<sup>57</sup>.

Levinas contrapõe os dois modelos sinalizados, o modelo bíblico de Abraão, que diverge do modelo epopeico. Na proposta levinasiana, o Eu, ao ser interpelado pelo Outro,

<sup>51</sup> DEHH 203. (Grifo nosso)

<sup>52</sup> DEHH 233.

<sup>53</sup> DEHH 232. (Grifo nosso)

<sup>54</sup> LEVINAS, Emmanuel. *O Humanismo do Outro Homem*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto [ et alli]. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 43-44.

<sup>55</sup> LEVINAS Emmanuel. O primado do mesmo ou narcisismo. In: DEHH 203-205.

<sup>56</sup> SUSIN, Luis Carlos. O Esquecimento do Outro na História do Ocidente. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n.188, v.47, ano 1987, p. 823.

<sup>57</sup> HH 43.

não experimenta retorno e nem reencontro. Como Abraão, é absoluta escuta, plena de atenção ao convite do Outro, renúncia de si mesmo, “interpelação para partir sabendo que o itinerário é sem volta”. A presença daquele que convoca é sentida como uma ausência, como o Outro, como liberdade [...] impossibilidade de totalização”<sup>58</sup>.

Abordada a temática do Ser no primado da mesmidade, passar-se-á para o próximo item com o foco na necessidade da evasão do Ser.

### 1.2.3. A “ex-cendência” e a evasão do Ser

Levinas reconhece que a inversão heideggeriana mudou o polo tradicional da metafísica da essência para a existência, ao instituir o *Dasein*. O Ser no mundo, o Ser como verbalidade, como verbo transitivo. Reage contra Heidegger, ao dizer que o *Dasein* acaba sendo mero servidor, anunciador do Ser, pastor do Ser.

Ao levar em conta o esforço de Heidegger ao fazer a diferença ontológica do Ser e do ente, Levinas considera que, mesmo assim, o existente permanece preso ao Ser. Ele tenta, então, recuperar o existente pelo movimento que ele chama de “ex-cendência”<sup>59</sup>, contração no Ser pelo seu existir, isto é, “[...] a maneira como nós descemos em nós mesmos e nos concentramos sobre nós, através de um movimento de contração e de interiorização, o Ser é vida”<sup>60</sup>.

Nisto consiste a genuína contração do existir (ser) no e pelo existente (ente), que, para Levinas, se dá na relação do existente com o seu existir. Nesse movimento de recuo, isto é, de recolhimento e contração, acontece a “ex-cendência” do existente na luta pelo seu existir.

Mais exatamente, a aparição de um existente é a constituição mesma de uma liberdade no existir que, por si mesmo, ficaria fundamentalmente anônimo. Para que possa haver um existente no existir anônimo, é necessário que seja possível uma saída de si e um retorno a si mesmo. Temos aí o movimento que define a identidade<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Cf. MELLO, Nélvio Vieira de. *A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPURS, 2003, p.57.

<sup>59</sup> O termo “ex-cendência” para Levinas opõe-se à palavra transcendência, pelo fato de não expressar satisfatoriamente “a saída do Ser” (cf. *DEHH* 9). Conforme o comentário de Susin, Levinas recebe a influência de Jean Wahl, que cunhou os termos que indicam movimento e transitividade, como “ex-cendência”, “transcendência”. É assim que Levinas descreve o ser humano com conteúdos, existências e diferentes movimentos de transcendência (Cf. SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984, p.34).

<sup>60</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Noms Propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1976, p. 136. (Tradução nossa)

<sup>61</sup> TA 31.

Levinas vai ao contra-fluxo da ontologia heideggeriana e afirma que o Ser é absolutamente “intransitivo”: tudo pode ser trocado entre os seres, menos o existir. Com isso, ele quer dizer que pelo existir intransitivo somos “mônadas” isoladas, “sem portas e janelas,” incomunicáveis<sup>62</sup>. Para ele, a pessoa existe graças à solidão que a distância dos demais entes. A solidão é condição fundamental do ser humano.

Mesmo considerando que todas as relações são transitivas: vejo os objetos, toco o Outro, mas não sou o Outro. Sou só. É, pois o Ser em mim, o fato de que eu existo, meu existir que constitui o elemento absolutamente intransitivo. Nesse sentido, ser é isolar-se pelo existir<sup>63</sup>.

A partir desse mergulho na solitude da própria identidade, pelo movimento da “ex-cendência”, surge uma nova “necessidade de sair de si mesmo, quer dizer de *romper o encadeamento mais radical e mais irremissível que é o fato de que o Eu é si mesmo*”<sup>64</sup>, isto é, o Eu quer sair de si mesmo para além do Ser.

Para Levinas, “a necessidade de evasão [...] nos conduz ao coração da filosofia e permite renovar o antigo problema do Ser enquanto ser”<sup>65</sup>. Trata-se, neste caso, de sair do Ser por uma nova via<sup>66</sup>. Por isso, o que se oculta por detrás desta obscura metáfora da evasão é a exigência de pensar mais além do Ser, no sentido verbal, em busca de um contra-conceito de *outro modo que ser*<sup>67</sup>.

A temática da evasão aparece muito cedo na obra de Levinas, ela evidencia a necessidade de sair do Ser e mostra como todo o pensamento de Levinas é marcado pela exigência de completar um movimento de “ex-cendência” para, além do Ser<sup>68</sup>. A proposta de Levinas é romper com o caráter absoluto do primado da ontologia.

A questão da evasão exige a descrição fenomenológica da própria experiência do Ser. O filósofo tenta mostrar que o fenômeno do cansaço, da preguiça e do esforço são situações-limite de onde só resta sair. Nessas situações, a necessidade da evasão se impõe, mas acaso não está ela marcada também pela impossibilidade de sair? Será que a pessoa pode o que quer<sup>69</sup>? Questões que desenvolveremos no item seguinte.

---

<sup>62</sup> TA 21.

<sup>63</sup> TA 21.

<sup>64</sup> DE 64. (Grifo nosso)

<sup>65</sup> DE 64-65.

<sup>66</sup> DE 85.

<sup>67</sup> DE 15.

<sup>68</sup> RODOLPHE & SEBBAH, David-François. *Le vocabulaire de Levinas*. Paris: Ellipses Édition Marketing, S.A., 2002, p. 25.

<sup>69</sup> RENE, Bucks. *A Bíblia e a Ética: a relação entre a filosofia e a sagrada escritura na obra de Emmanuel*, p.88.

### 1.3. A solidão do Ser na travessia do existir ao existente

No contexto do existencialismo, a solidão era vista como desespero ou como o isolamento na angústia. A tentativa de Levinas, na obra *Da Existência ao Existente* (1947) debruça-se no empenho de mostrar uma saída desse isolamento do existir.

Segundo Levinas, o fato de ser é o que há de mais privado. A existência é a única coisa que não podemos comunicar. Podemos constatá-la, mas não podemos partilhá-la. Portanto, a solidão aparece como isolamento que marca o evento do próprio Ser.

O fato de existir constitui um elemento absolutamente intransitivo. Algo sem relação. Para Levinas, o que interessa não é apenas sair da solidão, mas sair do Ser,<sup>70</sup> sem negá-lo.

Ao consignar o evento do nascimento do existente humano, o autor propõe investigar dois fenômenos anteriores à reflexão, tais como “a preguiça, o cansaço e o esforço”. Ele os assume na posição de um existente, no que diz respeito ao cumprimento de sua existência e acredita que não sejam “conteúdos de consciência”, como os pensamentos e os sentimentos. Para Levinas, o cansaço, a preguiça e o esforço são posições em relação à própria existência<sup>71</sup>. É o que trataremos a seguir.

#### 1.3.1. A fenomenologia da fadiga de ser

Levinas, em sua obra, da *Existência ao Existente* ao traçar sua reflexão em torno da existência e nela, como o existente se ergue, utiliza a linguagem fenomenológica da fadiga de ser, a partir da análise da “preguiça, do cansaço e do esforço”, que remete ao primeiro ato de falar da estrutura fundamental do existente sucumbido sob a carga de ser<sup>72</sup>. Trata-se “dos fenômenos anteriores à reflexão”<sup>73</sup>, como adesão primeira à existência.

Conforme o autor, diante do cansaço e da preguiça existe *uma* lassidão que é uma fadiga de ser; não uma fadiga gerada por algum elemento particular da vida, mas fadiga que visa à própria existência. É como uma espécie de recordação de um engajamento necessário ou um contrato irrevocável que a própria existência comporta. É impossível a recusa ou

---

<sup>70</sup> EI 43-45.

<sup>71</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Da Existência ao Existente*. Tradução de Paul Albert Simon [et alli]. Campinas: Papirus, 1998, p. 24.

<sup>72</sup> DEE 31.

<sup>73</sup> DEE 24.

hesitação dessa obrigação. Nesse caso, é por meio dessa recusa ou hesitação que se afirma a relação específica com a existência<sup>74</sup>.

A lassidão não se apoia em um julgamento sobre o mal de ser. Ela é anterior a todo julgamento, na medida em que é o próprio acontecimento pelo qual o existente apodera-se da existência, através do qual o fenômeno da recusa de existir pode se realizar na ordem da experiência, em que só a visão é apreensão da luz e a audição, a percepção do som<sup>75</sup>.

Através dessa característica fenomenológica do existir, este se revela na condição da preguiça. Esta é a aversão e a recusa de buscar, e cai no “medo de viver”<sup>76</sup>. Mas, mesmo nessa dimensão de recusa, a preguiça é uma relação com o Ser e não deixa de ser uma realização do existir na própria hesitação de existir, isto é, sua “essência amarga-lhe” sob sua “deserção”, esta que atesta seu contrato; mesmo assim a existência aparece como relação com a existência<sup>77</sup>. Por isso, “O fato de existir comporta uma relação pela qual o existente faz contrato com a existência. [...]. O eu possui um si, no qual ele não apenas se reflete, mas com o qual ele se relaciona com um companheiro ou um parceiro, relação que se chama intimidade”<sup>78</sup>.

Nesse caso a relação entre o Eu e o Si remete-se ao caráter da reflexibilidade do verbo ser, no qual “a existência arrasta um peso [...]. Seu movimento de existência, que poderia ser puro e reto inverte e se atola em si mesmo, revelando no verbo ser seu caráter de verbo reflexivo: ela não é, ela se é”<sup>79</sup>. É pelo caráter irremissível dessa relação entre o Eu e o si que o existente carrega o peso a própria existência.

Para o filósofo lituano, no fenômeno da preguiça encontra-se a relação com o tempo. O essencial na preguiça é seu lugar antes do começo do ato, de algum modo sua orientação para o futuro. Entretanto, não é um pensamento do futuro seguido de uma abstenção de agir. É a plenitude concreta de uma abstenção do futuro. O drama de ser que ela mostra torna-se, por isso, mais profundo. A preguiça é cansaço do futuro<sup>80</sup>.

Levinas reflete ainda sobre o fenômeno do “instante” através da análise dialética do cansaço e da preguiça. Para o autor, escutar o instante, buscar sua dialética que se espacia numa dimensão ainda insuspeitada é o princípio essencial do método das investigações

---

<sup>74</sup> DEE 25

<sup>75</sup> DEE 25-26.

<sup>76</sup> DEE 29.

<sup>77</sup> DEE 30.

<sup>78</sup> DEE 29.

<sup>79</sup> DEE 29.

<sup>80</sup> DEE 30.

adotadas em *Da Existência ao Existente*, e no qual, o conjunto dessas investigações, pelas aplicações que delas fazemos, trará os esclarecimentos necessários do distanciamento do Ser em relação a si mesmo como característica principal do cansaço, que constitui o advento da consciência, isto é, um poder de “suspender” o ser pelo sono e pela inconsciência<sup>81</sup>.

Para o filósofo lituano o “esforço”, consiste no fato de o existente suportar o peso de sua existência, por ser considerado por Heidegger, um “ser-jogado”, isto é, “lançado no mundo” como fundo primordial de nossa condição ontológica. Isto significa que o cansaço é uma recusa da consciência de assumir este esforço. Daí, diante desse cansaço entra em movimento o relaxamento da própria “mão que larga pouco a pouco o que ela segura [...], no próprio instante que ela ainda segura [...], o cansaço é esse próprio relaxamento. Ele o é na medida em que ele não se situa simplesmente numa mão que adere aquilo que ela larga”<sup>82</sup>.

Como adverte Levinas: “o trabalho e o esforço supõem, ao contrário, um engajamento no qual eles já estão instalados. Estamos atrelados à tarefa. Há um abandono, um desamparo na humildade do homem que sofre encurvado sobre sua tarefa”<sup>83</sup>.

O cansaço revela-se relacionado ao esforço, ao trabalho. É necessário analisar o esforço e sua atividade para colher aquilo que o cansaço revela da existência. “O esforço comporta sofrimento, porque ele é, em seu instante, um evento de sujeição”<sup>84</sup>.

O esforço humano, antes de tudo, subjuga o homem ao exterior, supõe um engajamento. Esse engajamento ou condenação se revela no cansaço que é elemento essencial do esforço. E o sentido da condenação do esforço aparece quando se descobre a relação do esforço com o instante.

Levinas, através dessas metáforas, focaliza o fenômeno do esforço nessa relação com o instante, com o oposto do jogo e da música.

Ao jogo, em seu começo falta seriedade. Ele consiste na própria leveza. Pode-se interrompê-lo a todo instante. A realidade do jogo é essencialmente feita de irrealidade. Igual ao jovem que finge de morto e uns instantes depois, levanta-se de uma realidade que “não deixa rastro” e que pode terminar a qualquer momento porque, de fato, nunca começou<sup>85</sup>.

A música é essencialmente continuidade, porque não há instantes na melodia. Esses, porém, só estão aí para morrer. Equivale a dizer que o esforço é feito de parada e versa na

---

<sup>81</sup> DEE 31-32.

<sup>82</sup> DEE 32.

<sup>83</sup> DEE 32.

<sup>84</sup> DEE 36.

<sup>85</sup> DEE 27.

própria realização do instante. Com isso, “segue passo a passo a obra que se cumpre”<sup>86</sup> e “agir é assumir o presente”<sup>87</sup>.

O fenômeno da preguiça está no ato de começar. Nisto ela se identifica a uma atitude em relação ao ato, mas tem seu lugar antes do começo do ato, por ela ser anterior à ação. Por isso, ela não é senão “preguiça de existir”, mas de alguma maneira, está orientada para um futuro<sup>88</sup>.

O mundo, portanto, é percebido como mundo do existente e não da existência anônima. Sendo assim, o instante que surge do cansaço e o presente no esforço abrem perspectiva para compreender que eles estão intrinsecamente ligados ao engajamento no existir.

Levinas, na análise da preguiça e do cansaço, procura demonstrar uma redução da relação do homem com as coisas – os objetos – com o mundo -, com intenção de colher a relação do homem com a existência no seu evento original.

Uma vez descrito o fenômeno da fadiga, da preguiça e do esforço, passaremos a analisar o fenômeno do ser impessoal, O *Il y a* (Há).

### 1.3.2. A existência anônima ou *il y a*

O filósofo lituano, em suas reflexões filosóficas, descobre que o Ser, em sua trajetória, cai na estranha tendência a um excesso de ser<sup>89</sup>. Essa realidade do Ser, em sua lógica interna, provoca a necessidade da investigação sobre as consequências de o Ser, desde si mesmo, ser.

Levinas utiliza o termo *Il y a* (pronome da terceira pessoa na forma impessoal do verbo haver em francês: *Il pleut* /chove, *il fait beau*/ faz bom tempo), em português, *há* (do verbo haver), para descrever o fenômeno do Ser no seu anonimato e na sua absoluta impessoalidade. Para o autor, a noção do “*Il y a*” representa o fenômeno do ser absolutamente

---

<sup>86</sup> DEE 34.

<sup>87</sup> DEE 35.

<sup>88</sup> DEE 30.

<sup>89</sup> Segundo Susin, “excesso de ser” é genuinamente uma interpretação pessoal de Levinas em alusão à crescente consciência da totalidade de ser heideggeriana afirmada como proposta ontológica radical (cf. SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984, p.154-178.). Ainda nesta reflexão, Pivatto retoma a palavra “excesso” para dizer que ela abre e aponta para a possibilidade do “trans” do ser, uma vez que o “ex” significa e como que abre para a transcendência, para a ex-cendência (cf. PIVATTO, Stefano. Pergentino. Ética e Alteridade. In: OLIVEIRA, Manfredo (org.). *Correntes da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000, p.95).

impessoal que resulta do simples fato de ser sem objetos. É o Ser em completo silêncio<sup>90</sup>.

Como bem menciona Rodolphe Calin:

A noção do *Il y a* designa o puro acontecimento de ser, abstração feita das coisas que são dos entes. Se Levinas escolhe designar o ser distinto do ente pela expressão *il y a* é com a finalidade, de um lado sublinhar o que é o puro fato de ser que se produz [...], de outro lado, de insistir sobre o caráter impessoal do ser<sup>91</sup>.

A existência sem mundo ou “esta consumação impessoal” anônima, mas inextinguível do ser, é que murmura no fundo do próprio nada, se expressa pelo termo *Il y a* (*Há*)<sup>92</sup>, como plenitude do Ser. “O *Há*, em sua recusa de tomar uma forma pessoal, é o Ser em geral”<sup>93</sup>.

O *Il y a* (*Há*) é a existência anterior aos existentes. Caracteriza-se como o vazio cheio de neutralidade. É como o crepúsculo e a noite, em que não há mais formas nem possibilidade de relações. Ele não pode ser encarado como um nada, por ser impossível a experiência do nada<sup>94</sup>. “É o existir que retorna, seja qual for a negação pela qual é afastado. *Il y a* (*Há*) é como a irremissibilidade do puro existir”<sup>95</sup>.

Com essa destruição trágica, a ausência e o vazio tomam uma estranha e horrível presença. Fenômeno comparado à tragédia no sentido mais denso do termo, sem clemência do trágico: “este retorno da presença na negação, essa impossibilidade de evadir-se de uma existência anônima e incorruptível, constitui o mais profundo trágico shakespeariano. A fatalidade antiga torna-se a fatalidade do Ser irremissível”<sup>96</sup>.

É essa realidade trágica, inserida no contexto da realidade de Levinas, que o leva a explicitar:

O *Il y a*, termo profundamente distinto do *es gibt* heideggeriano. Ele nunca foi nem a transposição da expressão alemã e de suas conotações de generosidade. O há descrito por nós no cativo e apresentado nesta obra publicada pouco depois da libertação, remonta a uma dessas estranhas obsessões que se guardam da infância e que reaparecem nas insônias, quando o silêncio ressoa e o vazio permanece pleno. (DEE 11)

<sup>90</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Alterité et transcendence*. Montpellier: Fata Morgana, 1995, p. 109.

<sup>91</sup> RODOLPHE & SEBBAH, David-François. *Le vocabulaire de Levinas*. p. 35-36.

<sup>92</sup> É, sobretudo a Maurice Blanchot que Levinas deve a formulação da estranheza e da neutralidade do Ser, que remete ao ‘murmúrio, um acontecimento que não é nem o Ser nem o nada, como o *Há/il y a* (cf. *EI* 35).

<sup>93</sup> DEE 65; *EI* 33.

<sup>94</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p.151.

<sup>95</sup> TA 26. (Tradução nossa)

<sup>96</sup> DEE 72.



O *Il y a* (Há) é o horror de um “incessante burburinho”, de uma monotonia desprovida de sentido. Por isso, insuportável em sua indiferença. É o medo obsedante que constitui a face neutra do Ser, aquela experimentada pela criança sozinha em um quarto escuro, possuída pelo medo - o horror que se tem da noite escura, é a total ausência da presença do Outro, onde o Ser está submerso na ausência e no vazio. “O rumor atrás de todo silêncio, a plenitude fantasmagórica do espaço vazio da noite”<sup>97</sup>.

O horror da noite, como experiência do há, não nos revela, portanto, um perigo de morte, nem mesmo um perigo de dor – ponto essencial de toda esta análise. O nada puro da angústia heideggeriana não constitui o há. Horror do ser oposto à angústia do nada; medo de ser e não para ser; exposto, ser entregue a alguma coisa que não é ‘alguma coisa’. O horror executa a condenação à realidade perpétua, o ‘sem saída’ da existência. Opomos o horror da noite, ‘o silêncio e o horror das trevas’, à angústia heideggeriana [...], o horror da noite ‘sem saída’ e ‘sem resposta’ é a existência irremissível. (DEE 72-73)

Na onipresença do impessoal *Il y a* (Há), o que aparece não é tanto a angústia, mas o sentimento do vazio aberto do nada. Horrível insônia que cede espaço ao sentimento de um imenso vazio, fechado e sem saída, sem mesmo a possibilidade de morrer. É a experiência sem liberdade. Segundo Levinas, “é o horror que fixa num instante eterno de estátua de olhos abertos e grudados ao *caos* sem possibilidade de afastamento: sem dominar o Ser e sem poder morrer”<sup>98</sup>. Por isso não há saída.

Nessa mesma perspectiva, o autor ressalta que o silêncio ressoante e vazio é parecido ao que se “ouve quando aproximamos o ouvido de uma concha vazia, como se o vazio estivesse cheio, como se o silêncio fosse um barulho [...]. Ainda se nada existisse, o fato de que ‘há’ não se pode negar. [...] Há no vazio absoluto, que se pode imaginar, antes mesmo da criação- Há”<sup>99</sup>.

Para o filósofo lituano, a experiência de existência sem nome é comparada ao caos e ao abismo. E o mundo das formas é visto como aquele que se abre como *abismo* sem fundo, onde o cosmos explode para deixar aberto o *caos*, a ausência de lugar, o há<sup>100</sup>. Por isso, comparado com o trágico do Ser.

<sup>97</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 151.

<sup>98</sup> DEE 152. (Grifo nosso)

<sup>99</sup> EI 33-34.

<sup>100</sup> DEE 87.

Conforme Catherine Chaliier, a solidão e o caos descritos por Levinas fazem alusão à passagem bíblica do livro de Gênesis (Gn 1, 2)<sup>101</sup>. E continua: “Confrontar-se com o *Il y a*, mesmo que seja pela imaginação, é assim saber-se comprometido, por pura necessidade, com a interrogação fundamental e fundadora de uma criação que se inaugura nas trevas e no silêncio antes de abrir-se à palavra e à luz”<sup>102</sup>.

Esse instante inicial da criação do mundo é caracterizado por esse anonimato, por essa desolação, total solidão e desamparo. E, “sem esse momento de trevas, nada, nem ninguém poderia emergir ao Ser. Tanto a certeza como a luz são dadas somente como esperança, para permitir que cada ser advenha à plenitude de seu destino”<sup>103</sup>.

Como bem observa Levinas, a experiência do Ser é de sufocamento. Ele é “essencialmente estranho e nos choca. Sofremos seu aperto [...] como a noite, mas ele não responde. Ele é o mal de ser”<sup>104</sup>. Nesse mesmo sentido, Catherine Chaliier comenta que uma das grandes figuras do mal que parece ser contundente na filosofia levinasiana, é “o mal como excesso de condenação à irremissibilidade de si, sem caminho de evasão senão como uma despersonalização no anonimato da noite”<sup>105</sup>. É o trágico do ser. A noite trágica de seu horror, a sua deficiência.

A pergunta fundamental que surge é: como nos aproximar desse existir sem existente? Para tal indagação, Levinas propõe a experiência de existência anterior aos existentes.

Imaginemos o retorno ao nada de todas as coisas, seres e pessoas. Será que iremos encontrar o puro nada? O que resta após esta destruição imaginária de todas as coisas, não qualquer coisa, mas o fato de que há (*Il y a*). A ausência de todas as coisas retorna como uma presença: como um lugar onde tudo está sombrio como uma densidade da atmosfera, como uma plenitude do vazio ou como o murmúrio do silêncio. Há, depois desta destruição das coisas e dos seres, ‘o campo de forças’ do existir, impessoal. Alguma coisa que não é nem sujeito, nem substantivo. O fato de existir que se impõe, quando não há mais nada. (TA 25-26)

<sup>101</sup> “A terra era vã e vazia, e (havia) escuridão sobre a face do abismo, e o espírito de Deus se movia sobre a face das águas”. (Cf, Torá. A Lei de Moisés. Tradução de Meir Matzliah Melamed. Rio de Janeiro: editora e livraria Sêfer, LTDA, 2001, Gn 1, 2).

<sup>102</sup> CHALIER, Catherine. *Ontologie et Mal*. In: GREISCH, Jean & ROLLAND Jacques (orgs.). Emmanuel Levinas. L'éthique comme Philosophie Première. Colloque de Cerisy-la-Salle, 23 - 08 a 02 - 09 - 1986, dirigido por Jean Greisch e Jacques Rolland. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993, p. 66. (Tradução nossa)

<sup>103</sup> CHALIER, Catherine. *Ontologie et Mal*. p. 68. (Tradução nossa)

<sup>104</sup> DEE 23.

<sup>105</sup> CHALIER, Catherine. *Ontologie et Mal*, p. 64. (Tradução nossa)

O retorno à existência sem existente de que trata Levinas não é retorno ao nada<sup>106</sup>, mas retorno à impessoalidade, como também à indeterminação, no lugar onde não há o fluxo de interioridade onde alguém possa dizer: eu<sup>107</sup>. É o “ente finito que retrocede mergulhando para aquém de si na ilimitação do Ser”<sup>108</sup>.

Supõe-se que retornar a essa condição “ao nada de todas as coisas” é fazer o caminho já feito pelo Ser? É retornar à escuridão do Ser que paira em si mesmo? Se é esse o caminho, entende-se que é por esse retorno que se dá a condição da imersão do sujeito na imensidão silenciosa e solitária da imanência.

O puro retorno ao Ser é uma consumação impessoal, anonimato essencial que invade todo objeto, sujeito, ou coisa no nada. Não há escolha para estar no *Il y a (Há)*, mas já se participa dele pelo fato de que se é exposto a ele.

O horror da noite é uma sensação inevitável do instante do nada de ser, para que surja o sujeito que descobre a existência constituinte em si e que é capaz de pôr-se em questão, e em relação com o mundo, e com as coisas, sentindo-se um Ser existente. Para Levinas, “quer dizer ir em direção ao evento ontológico no qual o existente contrai a existência. Eu chamo de hipóstase o evento pelo qual o existente contrai seu existir”<sup>109</sup>.

Nesse contexto, para Levinas, a solidão do Ser é encarada como sofrimento, que submete o Ser a um «há» anônimo no seu mais elevado grau de vazio. E nesse vazio o “Ser” luta por meio da solidão, sair do *Il y a (Há)*. Nessa luta ele se desvencilha do anonimato para entrar numa relação com seu existir. É o que autor denomina como primeiro processo de saída desse isolamento anônimo. Com isso, podemos dizer que a solidão defendida por Levinas, difere da solidão heideggeriana, do “*Miteinandersein*, ser-com-outrem, o lado a lado, que não passa de um momento de nossa presença ao mundo”<sup>110</sup>. Ao passo que, a solidão levinasiana é do frente a frente que levará à hipóstase do Ser. Nesse sentido, o filósofo lituano demarca muito bem a passagem da saída da solidão anônima do Ser para o evento ontológico do existente frente ao seu existir como “unidade indissolúvel”<sup>111</sup>

---

<sup>106</sup> Quanto à teoria do Nada, Nélvio Vieira explicita: “A título de reflexão, pode-se dizer que existe uma proximidade muito grande entre a teoria do Nada e da Nadação de Sartre e o Horror da noite do *Il y a de Levinas*. Enquanto Heidegger concebe o ser com um fundo de nada, Sartre e Levinas concebem o nada com um fundo de ser. A análise existencial de Sartre e Levinas se cruza num mesmo ponto: na experiência subjetiva do existente que descobre a existência instalada em si, nas coisas e no mundo” (cf. MELO, Nélvio Vieira de. *A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, nota 17, p. 36).

<sup>107</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 150.

<sup>108</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p.152.

<sup>109</sup> TA 22-23. (Tradução nossa)

<sup>110</sup> EN 158.

<sup>111</sup> TA 22

A solidão não aparece como isolamento [...]. Conceber uma situação onde a solidão é superada significa experimentar o princípio mesmo da união entre o existente e o seu existir. Significa ir em direção do evento ontológico no qual o existente contrai a existência. (TA 22)

Para Levinas, na solidão envolvente do ser impessoal, o *Il y a* fundamenta a construção de um sujeito neutro, que vai se afirmar para o surgimento da subjetividade. Esta é primeira saída de si, erupção do Ser que constitui a primeira experiência ontológica que chama o Ser à abertura e à verdadeira saída de si<sup>112</sup>.

Esboçada a temática sobre a impessoalidade do *Il y a* (Há), no seu anonimato do existir sem existente, na busca do ato do Eu que procura a efetivação de sua própria identidade<sup>113</sup>, passar-se-á agora a descrever, no próximo item, a “hipóstase” como evento ontológico no qual o existente contrai a sua existência.

### 1.3.3. Hipóstase e o tempo de começar

Levinas, ao buscar a aparição do substantivo na história da filosofia grega, depara-se com “o termo hipóstase, que designa o evento pelo qual o ato expresso por um verbo torna-se um ser designado por um substantivo”<sup>114</sup>. Nessa perspectiva, o autor propala que, com o surgimento da hipóstase, dá-se a suspensão do ser anônimo, isto é, do *Il y a* (Há) para o evento do sujeito, por isso, adverte que o termo “substantivo” na tradição filosófica não é apenas o aparecimento de uma “nova categoria gramatical”, mas uma interrupção do ser anônimo, ou impessoal, para o aparecimento do existente que quer se afirmar em sua própria existência.

Através da hipóstase, surge do fundo do *Il y a* (Há) um ente que se afirma como sujeito do verbo ser. De agora em diante existe o sujeito (ente) capaz de exercer seu senhorio sobre a fatalidade do ser que se tornou seu atributo<sup>115</sup>. Marca-se assim, a primeira ação que constitui o sujeito.

Como sabemos, com o advento do sujeito, perde-se o ser anônimo em seu estado de *Il y a* (Há), e afirma-se o existente na sua existência. Assim, fica claro que o contexto no qual surge a hipóstase é o do Ser sem nada, do existir sem existente. Esse é cume da precedência,

---

<sup>112</sup> TA 110.

<sup>113</sup> DEE 99.

<sup>114</sup> DEE 100.

<sup>115</sup> DEE 100.

da anterioridade metafísica levinasiana. É a relação entre a “consciência do sujeito” e a sua “própria existência”.

Nessa relação contempla-se o anonimato do existir sem existente e o ato do Eu que procura a sua própria identidade.

Levinas, na sua análise do fenômeno da separação entre o existente e a existência, em busca da hipóstase, percebe ter achado a própria consciência. Ela se caracteriza por estar presente e vem ao Ser através de si mesma, é a essa vinda a partir da apropriação da existência por um existente que é o “Eu”<sup>116</sup>. Por isso, a hipóstase se manifesta na busca da consciencialidade inserida na trama da existência sem limites, presente em si mesma.

Na relação *sujeito e existência* (hipóstase), segundo Levinas, despontam os fenômenos da insônia, da vigília e do sono. Neles se manifesta concretamente a afirmação do sujeito na significação da hipóstase<sup>117</sup>, como “a consciência com seu poder de sono, de suspensão, de *epoché*”<sup>118</sup>.

Essa possibilidade de dormir já é fornecida pelo próprio exercício do pensamento. Ela já se encontra aqui e, por isso, permite retirar-se do *Il y a* (Há)<sup>119</sup>, não como volta a intemporalidade, mas pela atividade. “O sono não é uma nova vida que se joga sob a vida: é uma participação da vida”<sup>120</sup>.

Levinas observa que existe o sono de quem busca o nada e a evasão. Ele remete ao “Jonas da Bíblia – herói da evasão impossível, invocador do nada e da morte – e constata, no meio dos elementos desencadeados, o fracasso de sua fuga e a fatalidade de sua missão. Ele desce ao porão do navio e adormece”<sup>121</sup>. A este ato de Jonas dormir no fundo do navio, Susin comenta que é a tentativa que ele faz, de separar o Eu (*Moi*) da responsabilidade, oferecendo-se ao Si (*Soi*) no sono<sup>122</sup>.

Para Levinas, o fenômeno do sono se configura na dinâmica de deitar-se, de dormir e de recolher-se, que remetem à base material, ao lugar, à posição. Aqui, “o lugar antes de ser um espaço geométrico, a ambiência concreta do mundo heideggeriano, é uma base. Assim, o corpo é o próprio evento da consciência. De modo algum ele é coisa”<sup>123</sup>. É acontecimento, é

<sup>116</sup> DEE 100.

<sup>117</sup> DEE 79-81; 85; 100; (Cf. TA 27).

<sup>118</sup> DEE 75; (cf. TA 30).

<sup>119</sup> DEE 85.

<sup>120</sup> DEE 85.

<sup>121</sup> DEE 83; 85-86; 107.

<sup>122</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 177.

<sup>123</sup> DEE 88.

irrupção. O lugar é a base do acontecimento (não coisificação do corpo) que faz irromper no ser anônimo a localização.

No recolhimento como bem, observa Susin, surge o “repouso” e o “abandono” (sono) do Eu (Moi) ao Si (Soi), numa espécie de desfalecimento do Eu que não se faz por êxtase ou emoções, mas simplesmente pela limitação à pura materialidade. É um apagamento do Eu como uma interrupção do Eu<sup>124</sup>. Nessa perspectiva, Levinas assinala que é “a partir do repouso, da posição e dessa relação única com o lugar, que vem a consciência”<sup>125</sup>.

Com a fenomenologia do repouso, da posição e do lugar abre-se a outra perspectiva da concepção de tempo, notadamente à concepção de presente – instante. Segundo Levinas, “a filosofia moderna professa desprezo pelo instante, no qual ela vê unicamente a ilusão do tempo científico, despojado de todo dinamismo, de todo devir. O instante só lhe parece existir no limite de dois tempos, pura abstração”<sup>126</sup>, enquanto a fenomenologia levinasiana dá outro sentido ao presente ou instante, através da consciência do sujeito-existente onde a posição é compreendida como próprio evento do instante como presente<sup>127</sup>.

Na concepção levinasiana, o presente é o aparecimento de um ente que tem base e nome no interior do ser anônimo. Esse nome lhe dá a constituição da sua identidade “o presente é, pois é uma situação no ser em que não há somente ser, em geral, mas em que há um Ser, sujeito”<sup>128</sup>.

Percorrido o caminho da passagem do *Il y a* (Há), o fenômeno do ser impessoal ao acontecimento da Hipóstase, o evento do existente que se afirma como sujeito para o mundo e para si, fica claro que essa é a grande virada que Levinas apresenta na sua reflexão: a saída do Ser como excesso de ser. Agora se apresentará um sujeito que vai se construindo ao sair da neutralidade do Ser e do seu sufocamento para o mundo do gozo.

#### 1.4. Da fruição à erótica

Apresentada a passagem do Neutro e Impessoal, para o Si Mesmo, do Há (*Il y a*) para o acontecimento da Hipóstase, abordar-se-á a existência primeira do sujeito, a alegria de viver no gozo do acontecimento da habitação, lugar da intimidade e da alteridade com o feminino, que prepara a passagem da erótica à ética levinasiana.

<sup>124</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 177.

<sup>125</sup> DEE 86.

<sup>126</sup> DEE 90.

<sup>127</sup> DEE 89.

<sup>128</sup> DEE 89.

Tentaremos mostrar que o Eu separado do Mesmo, produz-se como vida interior, como psiquismo do sujeito. Com essa intenção, demonstrar-se-á que a separação do Mesmo “já é uma maneira de ser, resistência à totalidade [...], efeito da separação radical”<sup>129</sup>.

Graças à suspensão do Há anônimo, o sujeito, no esforço de se desligar dessa existência anônima se depara só. A sua solidão é a segurança de sua existência que não significa ausência de comunicação ou isolamento, mas o chão onde o sujeito se solidifica no ato de existir, enraizando-se em si mesmo.

O seu evento é seu domínio sobre a existência, evasão do anonimato com a capacidade de sair de si em busca de sua identidade. Segundo a interpretação de Susin, o surgimento do sujeito corresponde à ruptura com a eternidade seminal. Trata-se de um lançamento em direção ao mundo, isto é, começa a viver no mundo, mantendo-se num primeiro movimento, “para si”<sup>130</sup>.

Com a irrupção do sujeito, dar-se-á a constituição da vida interior do Eu separado. Ela pode ser entendida como o primeiro momento da relação ética que suscitará a transcendência. Nessa primeira instância, Levinas procura apresentar fenomenologicamente a composição da vida interior do Eu numa concretude gradativa: da vida de gozo à vida econômica.

Conforme Bucks, o caráter ontológico não marca a condição mais fundamental, mas o fato do sujeito tornar-se separado do Ser para se constituir, primeiramente, em sua interioridade. Essa concepção de Levinas difere da concepção de Heidegger, que consigna a essência do ser humano não em sua interioridade, mas na exterioridade do existir no mundo em sujeição ao Ser<sup>131</sup>.

Constituída a interioridade do sujeito, Levinas introduz um novo elemento: “a casa”, lugar da intimidade, da presença do feminino, onde o Eu passa a se localizar no mundo, não sujeito às intempéries desse mundo, sentindo-se em casa (*chez soi*). A figura do feminino abre outra dimensão: a interação com o Outro que se dá na relação erótica.

Na relação pai-filho, Susin diz que Levinas amplia o conceito de *eros* ligado à relação erótica homem-mulher. Esta última rompe a sua complacência e egoísmo a dois<sup>132</sup>, dando espaço à subjetividade. Com isso, configura-se uma nova identidade ontológica, o Outro, o diferente de si mesmo. Compreendendo que o próprio de cada um “é ser para” ou “ser com”.

<sup>129</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução: João da Gama. Lisboa: EDIÇÕES 70, 2007, p. 42.

<sup>130</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 35.

<sup>131</sup> Cf. BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética: a relação entre a filosofia e a sagrada escritura na obra de Emmanuel Levinas*, p. 104.

<sup>132</sup> SUSIN Luis Carlos. *Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p.187

A reflexão Ontológica por si só jamais chegaria pensar o outramento. Para que aconteça esse evento do outramento, é necessário que o Outro escape da tematização e apareça como alteridade, único meio capaz de tirar o Outro do esquecimento.

Queremos elucidar o sentido da ética inaugurada por Levinas em que a alteridade passa a ser vista como fundamento mesmo da vida e da nova compreensão de subjetividade. A alteridade absoluta inaugurará o sujeito como um Eu-ético.

#### **1.4.1. Fruição: o eu sensibilidade e a felicidade**

Em *Le temps et l'autre*, Levinas ressalta que, na dinâmica do sujeito que se situa no mundo aparecem dois elementos fundamentais nessa primeira fase: “a solidão” e a “materialidade”. Na sua existência no mundo, o sujeito busca superar o peso que ele mesmo é para si, como também superar a materialidade – desligamento do laço entre o si e o Eu<sup>133</sup>. Como afirma Susin, “o mundo é a primeira positividade, uma primeira possibilidade de afirmação. [...] é na relação de gozo do mundo que se dá o nascimento do Eu [...] feliz de ser, ‘primeira plenitude’ que se chama felicidade, ente feliz no Ser”<sup>134</sup>.

Para Levinas, o sujeito se depara diante do mundo numa situação totalmente nova, na qual o mundo não é apenas instrumento de coisas ou utensílios, mas é alimento, é gozo. Estar no mundo é manter-se ligado às coisas através da intenção de gozar. Quando o sujeito deseja não se preocupa em ser, pois ele já é absorvido pelo desejável, por um objeto que amortecerá totalmente seu desejo<sup>135</sup>. O mundo, os utensílios e as coisas correspondem a um conjunto pelo qual o sujeito frui gratuitamente.

Comer o pão não significa simplesmente o ato de comer para continuar existindo, mas o ato de comer é um estado de gozo, de sensibilidade. Nesse sentido, “talvez não seja justo dizer que vivemos para comer, mas também não é justo dizer que comemos para viver”<sup>136</sup>. Comemos porque temos fome. O alimento (*nourriture*) não se restringe apenas à boca. O ato de comer, de sentir o cheiro da flor, de sentir o ar que roça a nossa pele, são modos de alimentos que caracterizam nossa existência no mundo<sup>137</sup>. Com isso, o desejo é livre, “sem

---

<sup>133</sup> TA 44.

<sup>134</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 35-36.

<sup>135</sup> DEE 41-42.

<sup>136</sup> TA 45.

<sup>137</sup> TA 45.



segundas intenções [...]. É uma boa vontade. Todo o resto é biologia. O desejável é termo. O desejável é fim”<sup>138</sup>.

Segundo Levinas, a partir de Heidegger acostumou-se a considerar o mundo como um conjunto de instrumentos que leva à ação. Existir no mundo significa agir. Ser presente no mundo é envolver-se no manuseamento dos utensílios, pois não somos apenas espectadores, mas manuseadores das coisas que nos remetem à nossa inerência ao mundo, como condição da própria revelação do mundo a nós<sup>139</sup>.

Ao contrário de Heidegger, o mundo para Levinas, antes de ser um sistema de instrumentos, é um conjunto de alimentos. As coisas de que se vive não são ferramentas, ou mesmo utensílios, como agulhas, martelos, etc, como se a existência se esgotasse na finalidade técnica, utilitarista, no sentido heideggeriano. Mas “*viver de...*” delineia a independência da fruição e de sua felicidade que é o desenho original de toda independência<sup>140</sup>.

É na relação com o mundo, que o Eu vai se despertando para viver em si. Conforme Poirié, a fruição – o *fruir* de (*jouir-de*) é, para Levinas, consecutivo da necessidade (*besoin*), que é o primeiro signo de afastamento do sujeito (Eu), para fora do Há (*Il y a*)<sup>141</sup>. Nesse sentido, gozar a vida através da “sensibilidade” não é da ordem do pensamento, mas do “sentimento”, da afecção que agita o egoísmo do Eu. Assim, a sensibilidade aqui descrita não se enquadra como um movimento da representação, mas como próprio ato da fruição<sup>142</sup>.

A intenção de Levinas é transferir, nessa primeira fase do sujeito frutivo, a intencionalidade husserliana da consciência para a vida, enquanto experiência sensível, do eu como pura sensibilidade. Quer dizer, que essa intencionalidade da vida passa a assumir um caráter inteiramente diferente, pelo fato de não mostrar apenas um Eu capaz de determinar o mundo (consciência representativa), mas um Eu também capaz de ser determinado. Assim, os elementos do mundo não são simplesmente as coisas (representação), mas relação de alteridade.

O sujeito, nessa fase, se coloca em estado de abertura ao mundo, por ser capaz de substituir a “*consciência de...*” pelo “*viver de...*”. Para o sujeito, o mundo é envolvente, é o espaço onde busca a sua nutrição. É alimento. O mundo passa a ser para o sujeito o mundo do

---

<sup>138</sup> DEE 42.

<sup>139</sup> TA 45; DEHH 82.

<sup>140</sup> TA 45; EI 96.

<sup>141</sup> FRANÇOIS, Poirié. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*, p. 24.

<sup>142</sup> EI 19-20.

contentamento na realização das suas satisfações de gozar e de degustar, relação imediata sem interferência do pensamento.

Nesse contexto, o sujeito não é um ser pensante (cogito), mas um ser que sente, de pura sensibilidade, pelo ato de fruir, é pura afetividade. “A sensibilidade que descrevemos a partir da fruição do elemento não pertence à ordem do pensamento, mas à do sentimento, da afetividade onde tremula o egoísmo do Eu”<sup>143</sup>.

A partir dessa compreensão, fica claro que a relação primeira que o sujeito mantém com o mundo não é da ordem da representação, por ainda não haver consciência que represente esta relação. É da ordem da fruição. O que queremos dizer com isso? Que o sujeito, no seu viver, começa a viver no mundo para começar a viver em si mesmo.

Nesta fase inicial do sujeito, Levinas apresenta um Eu que vive em estado de gozo, de pura felicidade. Não existe consciência. Somente sensibilidade direcionada ao “*viver de...*”, das coisas boas da vida que estão à sua disposição. E ao sujeito compete somente o prazer. O mundo é seu universo e o que dá sentido a sua vida são as coisas que goza. “Fruo deste mundo de coisas como de elementos puros, como de qualidades sem suporte [...]. O mundo é para mim [...]. A relação de mim comigo realiza-se quando *me mantenho* no mundo que me precede como absoluto de uma antiguidade irrepresentável”<sup>144</sup>.

Viver é gozar a vida de forma intensa e prazerosa. Fruir é alimentar-se do bom, ócio, olhar, tocar, sentir, maravilhar-se diante das possibilidades de relação com o mundo e com as coisas que nos rodeiam e das quais usufruímos. As coisas, antes mesmo de se tornarem meios de alimentação ou objetos benéficos a uma finalidade, provocam o prazer de viver.

Os elementos do mundo tornam-se elementos da vida, um estado de imersão gozosa. “A fruição, na relação com o alimento que é o Outro da vida, é uma independência *sui generis*, a independência da felicidade. A vida é afetividade e sentimento [...]. A felicidade não é feita de uma ausência de necessidades, mas de satisfação de todas as necessidades”<sup>145</sup>.

Para Levinas, “vivemos de ‘boa sopa’, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalhos, de ideias, de sono, etc”<sup>146</sup>. É um viver de felicidade, uma vez que “viver é fruir da vida”<sup>147</sup>. Com efeito, a fruição depende sempre de um conteúdo que não é o Eu, mas o Outro, que é o alimento.

---

<sup>143</sup> EI 119.

<sup>144</sup> EI 121.

<sup>145</sup> EI 100-1001.

<sup>146</sup> EI 96.

<sup>147</sup> EI 100.

O alimento, como meio de revigoração, é a transmutação do Outro em Mesmo, está na essência da fruição: uma energia diferente, reconhecida como outra, reconhecida - vê-lo-emos – como sustentando o próprio ato que se dirige para ela, entrevedo-se na fruição, a minha energia, a minha força, eu. Todo o prazer é, neste sentido, alimentação. (EI 97)

Nesta fase, tudo é alimento, degusta-se tudo. A vida é excepcionalmente alimentada e vivida. É o modo de posicionar-se no mundo nutrindo-se com a solidez da alimentação que produz o gozo.

Assim, para Susin, o Eu se absorve completamente na felicidade do gozo e do alimento que não se preocupa em controlar e em dominar. Antes, se deixa determinar e penetrar. Consumo total, eu por si – egoísmo<sup>148</sup>. Nesse sentido, Levinas ressalta: “na fruição, sou absolutamente para mim. Egoísta sem referência a outrem; sou sozinho [...], inocentemente egoísta e só. Não contra os outros [...], mas inteiramente surdo a outrem, fora de toda a comunicação e de toda a recusa de comunicar, sem ouvidos, como barriga esfomeada”<sup>149</sup>.

Na fruição, o Eu é absolutamente voltado para si, centrado no seu egoísmo ao desfrutar a felicidade do gozo que não é pensada, mas sentida. E é nessa sensibilidade que ele vive a fruição, que é da ordem do sentimento e da afetividade, na qual se manifesta o egoísmo e a soberania do Eu.

A felicidade, para Levinas, é o modo essencial de ser no mundo. É o que ele chama de “egoísmo da vida”, uma felicidade envolvente que faz o Eu ser feliz. É o chão do Eu, por isso a felicidade é alimento. A felicidade de “viver de...” onde os elementos estão à sua disposição e que pode ser vista como independência da dependência. Os elementos nutritivos como ar, água, luz, alimentos, são considerados por Levinas coisas necessárias à fruição.

Apesar da instabilidade que o gozo e a felicidade mantêm no mundo elemental, segundo Susin, surge a tentação de adoração irresistível à boca, ao alimento. Feliz e satisfeito, o Eu é tentado a prestar-lhe reconhecimento e adoração. Porém, Levinas considera esse momento de adoração necessário para conduzir a passagem da “boa hora do gozo” que dá lugar à economia e ao trabalho, já que o gozo é insuficiente por se assegurar na ingenuidade do imediato paradisíaco e não garante nada para o futuro<sup>150</sup>.

O mesmo mundo que garante a felicidade também é o mundo que pode fazer falta. O sujeito é então desafiado a se separar do mundo para criar uma interioridade. Com isso, passa

<sup>148</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 39.

<sup>149</sup> EI 118.

<sup>150</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 53.

a viver sua solidão ao lado do prazer. A “ruptura da totalidade que se realiza pela fruição da solidão e pela solidão da fruição é radical. Quando a presença crítica de Outrem puser em questão o egoísmo, não destruirá a sua solidão”<sup>151</sup>. O mundo continua a subsistir e não está somente em função desse sujeito, porque tem vida própria.

#### 1.4.2. A casa, o feminino e a posse

Levinas, ao por em questão o perigo do sujeito de cair no elemental e ser exposto à imediatez, abre uma nova dimensão: a separação absoluta do sujeito na construção da interioridade pelo viés do novo elemento “a casa”, lugar da intimidade onde o Eu passa a se localizar no mundo não mais sujeito às intempéries do mundo, sentindo-se em casa (*Chez soi*). Assim, “a morada, a habitação, pertence à essência – ao egoísmo – do Eu. Contra o há anônimo, horror, tremor e vertigem, abalo do Eu que não coincide consigo, a felicidade da fruição afirma o Eu em sua casa”<sup>152</sup>.

Para Susin, casa, a morada é ponto de partida de onde o Eu é chamado a sentir-se seguro e a se identificar com a lareira, com o livro sobre a estante, com o café da manhã. Nesse novo espaço, o sujeito é chamado a contemplar o mundo que se estende do outro lado da porta. Outrora, o mundo era a sua casa, agora a casa passa a ser seu mundo, seu espaço e não corre o risco de ser confundido com os elementos. Nela constroi sua identificação. Nesse caso, o homem vai ao mundo a partir da casa, e o mundo é o mundo em torno da casa. Esse ponto de referência não deixa o Eu se perder na imensidão anônima do mundo<sup>153</sup>.

O papel privilegiado da casa não consiste em ser o fim da atividade humana, mas em ser a sua condição e, nesse sentido, o seu começo. O recolhimento necessário para que a natureza possa ser representada e trabalhada, para que se manifeste apenas como mundo, realiza-se como casa. (*EI* 135)

A casa tem seu papel excepcional por ser a condição e o início da atividade humana. E nela há os movimentos de recolhimento e ação, do recolhimento do “eu em si” (*en - soi*)<sup>154</sup>, que sai da sua interioridade e vai ao mundo exterior para trabalhar, como meio de garantir o

<sup>151</sup> *EI* 104.

<sup>152</sup> *EI* 127.

<sup>153</sup> SUSIN, Luis Carlos. *Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 54.

<sup>154</sup> SUSIN, Luis Carlos. *Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 54.

gozo e depois retornar a si. Assim, ressalta Pelizolli, “o trabalho é um captar pela mão, movimento para si, domínio sobre a terra, um apoderar-se do imprevisível, do futuro”<sup>155</sup>.

A casa é espaço de aconchego, mas não é ela que interpela o Eu ao recolhimento e à interioridade. É o próprio Eu, ao viver a dinâmica da separação e recolhimento, que é levado a construir sua casa e nela refugiar-se, com a possibilidade de criar, como bem explica Bucks, “uma distância em relação ao ambiente, para que ela possa representar o mundo (teoria) e transformá-lo (prática)”<sup>156</sup>. De tal modo que o Eu transita do estado de recolhimento ao estado de ação. Na casa, as evidências do aconchego, da segurança, da hospitalidade e da familiaridade favorecem ao Eu gozar verdadeiramente o mundo.

Conforme comenta Susin, para que haja recolhimento no lar e tarefa econômica, faz-se necessário uma interrupção e um adiamento na imediatez do gozo, uma interrupção da felicidade. Para que essa interrupção não aconteça de modo frio e racional, como que por “um dever”, é necessário um *surplus* (excesso) mais forte que o gozo, que acalenta e energiza, através da familiaridade capaz de gerar o calor humano<sup>157</sup>, a doçura, o acolhimento, o aconchego, a hospitalidade.

Susin, ainda comenta que esse *surplus*, para Levinas, é o feminino que não invade a morada de forma impetuosa, mas é doçura, familiaridade. Estranho ao Ser, não se exhibe e não se impõe a ele. É discrição, intimidade silenciosa e acolhedora que se manifesta sem confrontos. É pura espessura afetiva<sup>158</sup>. “É o outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência. A intimidade. É a Mulher. Ela é a condição do recolhimento, da interioridade da casa e da habitação”<sup>159</sup>.

A mulher aporta o acolhimento e a doçura da casa na mais pura manifestação silenciosa de presença e ausência, com a tarefa de contribuir no processo de construção da interioridade do Eu que se assume como sujeito.

A presença feminina enfraquece suavemente o ser, por ser uma presença que não causa ameaça, pelo fato de se colocar na condição de presença e ausência para que o Outro possa nascer. Assim descreve Levinas, “as idas e vindas silenciosas do ser feminino, que faz

---

<sup>155</sup> PELIZOLLI, Marcelo Luis. *A relação ao Outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, p. 78.

<sup>156</sup> BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética: a relação entre a filosofia e a sagrada escritura na obra de Emmanuel Levinas*, p. 106.

<sup>157</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 56.

<sup>158</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 56.

<sup>159</sup> *TI* 138.

ecoar com seus passos as espessuras secretas do ser, não constituem o turvo mistério da presença animal e felina”<sup>160</sup>.

A mulher aqui descrita não se refere à presença física, mas à sua manifestação como figura feminina em quem se concretiza o acolhimento e a “*intimidade com alguém*” primeira sinal de alteridade.

Assim, no nível da interioridade, o Eu, enquanto somente vivente, ainda não é capaz de uma relação de alteridade no sentido ético, pelo fato dele ainda não ter consciência da alteridade do Outro. Entretanto, isto não significa que se negue a alteridade do feminino. Pelo contrário, reconhece-se nele, enquanto figura por excelência da casa, uma alteridade velada, por isso, alteridade por excelência.

Na alteridade feminina esconde-se o mistério através do pudor e da discrição<sup>161</sup>. Alteridade que, apesar de se esconder, é percebida pela carícia, pelo seu toque suave que se encarrega de consolidar a interioridade do Eu que se prepara para constituir novas relações com o mundo. A casa é o espaço vital da segurança do Eu, o fundamento que permitirá sua atuação no mundo através da posse e do trabalho.

Levinas preocupa-se em estabelecer uma distinção primordial entre a “posse a partir da fruição” e a “posse a partir da casa pelo trabalho”<sup>162</sup>. São dois horizontes que se diferenciam. A posse a partir da fruição se dá pela sensibilidade imersa no Elemental, sem contrair e sem nenhuma obrigação do Eu com o seu objeto de satisfação (gozo). É a duração da posse pelo momento da fruição. Enquanto na posse a partir da habitação, o objeto não se confunde com o gozo, é adquirido, permanentemente, através do trabalho, e se distingue da relação imediata com o não-eu da fruição.

A subjetividade se separa do gozo imediato e, ao extrair da natureza os elementos de que necessita à fruição, abole a independência desses elementos, para transformá-los em propriedade<sup>163</sup>. Diante disso, o sujeito começa a fabricar coisas manipuláveis que possam ser movidas para a sua casa. Nessa relação o sujeito, através do trabalho, domina o Ser e, pela posse, garante o futuro.

Segundo o filósofo lituano, na luta pela posse, as coisas absorvem o Eu como uma extensão do próprio corpo, desdobrando também o gozo e garantindo o futuro. Sendo assim, a posse do objeto é mais importante que o objeto possuído, pois a maior evidência é a

---

<sup>160</sup> TI 139.

<sup>161</sup> TI 81.

<sup>162</sup> TI 139-141.

<sup>163</sup> TI 141.

realização da posse pela posse independente do conteúdo. Nesta perspectiva, aparece a mão como órgão de captação, do tatear e da tomada de posse pelo trabalho e pela técnica. É ela que faz a ligação entre o elemento, a posse e a morada. Mais do que instrumento de fruição, ela é meio de aquisição. A mão está ligada aos objetos de uso<sup>164</sup> e abre a possibilidade de possuir.

Para Levinas, é na intercessão do sujeito com a posse e o trabalho que aparecem o conhecimento e a reflexão como prolongamento da economia, sem interrupção com o gozo. Somente depois do estado da fruição e da economia é que surge a teoria como exercício necessário ao desenvolvimento da interioridade.

Na concepção levinasiana, o pensamento e a reflexão nascem de uma experiência de vida. A reflexão e o saber são condicionados pelas vivências do gozo e do sofrimento. Dessa forma, tanto no estado da fruição quanto no estado da economia, no nível do saber, o sujeito torna-se soberano a ponto de ignorar sua dependência da vida, se posicionando como a fonte e a origem de si mesmo.

Segundo Levinas, o “desenraizamento de quem é recolhido numa casa em que o eu mergulha nos elementos e se coloca perante uma natureza”<sup>165</sup>, abre espaço à desconfiança de si a respeito dos seus atos, considerados como insuficientes e falhos. Para Levinas, no dizer de Susin, esta desconfiança que ele chama de primeira “perda de inocência”, se dá por dois motivos contrários e excludentes<sup>166</sup>.

O primeiro motivo na interpretação de Susin aparece quando o sujeito descobre suas limitações e seus fracassos. Nesse caso, a teoria terá como tarefa a clareza de seus atos, da sua segurança e da afirmação de si, pois conhecer tem em vista a compreensão de si mesmo e do mundo. Assim, a teoria se identifica com a ontologia<sup>167</sup>.

O segundo motivo desta “perda de inocência”, ainda segundo Susin, baseia-se na dúvida do sujeito a respeito de seus atos morais. Tal atitude só é possível através da relação com o Outro. Dessa forma, a teoria aparece como a procura da justificação, isto é, da correção dos atos diante do Outro. A teoria, nessa dimensão, é metafísica e seu objetivo central será a relação ética, de onde o conhecimento metafísico exige o reconhecimento de uma alteridade<sup>168</sup>, o Outro.

---

<sup>164</sup> TI 141-142.

<sup>165</sup> TI 151.

<sup>166</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 71.

<sup>167</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 71.

<sup>168</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 71.

Em Levinas, a dimensão ética se coloca acima da dimensão ontológica. Na sua compreensão, a relação com o Outro não deve ser equiparável ao mesmo nível da relação com as coisas, mas fora de toda relação objetiva, na perspectiva de impedir a apropriação do Outro. Aqui, lembramos essencialmente que a relação com Outrem que me acolhe na Casa, é presença discreta do feminino. E para que haja total abertura ao Outro, é preciso rejeitar tanto a fruição, como a posse e é necessário que eu saiba dar o que possuo. Somente assim poderia me situar inteiramente acima do meu compromisso com o não-eu<sup>169</sup>.

Eis o desafio que Levinas propõe ao sujeito: se libertar da posse. Ficar vigilante: “a voz que vem de outra margem ensina a própria transcendência”<sup>170</sup>. O saber ético não procede do próprio Eu, mas do “outro, que não se opõe a mim como outra liberdade, mas com uma liberdade semelhante a minha”<sup>171</sup>, que me interpela.

Todavia, a pretensão do filósofo lituano é mostrar que é possível o sujeito sair do seu estado de posse para a dimensão de relação com o outro. Nessa relação, a presença do Outro interpela ensina o Eu a sair do seu egoísmo e se abrir como uma casa aberta a outrem, como bem observa Levinas:

Nenhuma relação humana ou inter-humana pode desenrolar-se fora da economia. Nenhum rosto pode ser abordado [...] com a casa fechada: o recolhimento numa casa aberta a outrem – a hospitalidade – é o fato concreto e inicial do recolhimento humano e da separação, coincide com o desejo de Outrem absolutamente transcendente. A casa escolhida é exatamente o contrário de uma raiz. Indica um desprendimento, uma vagabundagem, que tornou possível e que não é menos em relação à instalação, mas um excedente da relação com outrem ou da metafísica. [...]. A possibilidade da casa de se abrir a outrem é tão essencial à essência da casa, como as portas e as janelas fechadas. (TI 154)

Essa passagem mostra a possibilidade do sujeito se transcender ao se libertar do seu egoísmo e da sua posse, em que se encontra centrado para ser capaz de acolher o Outro como ultrapassagem do mundo frutivo em que vive, para o mundo da relação com outrem. Primeira iniciativa de saída do Eu, para a relação ética, na qual aparece a relação erótica da alteridade. Assunto que passaremos abordar no próximo item.

---

<sup>169</sup> TI 152.

<sup>170</sup> TI 153.

<sup>171</sup> TI 153.



### 1.4.3. Da erótica à ética

Vem-se esboçando desde o início deste capítulo uma breve trajetória acerca da ex-cendência do Ser em Levinas, com o intuito de uma mudança de foco do eixo da ontologia rumo à ética da alteridade. Uma ética que, em seu primeiro anúncio, aparece na figura da alteridade do feminino que se manifesta na casa, de forma silenciosa, hospitaleira e acolhedora.

A palavra grega Eros<sup>172</sup> foi escolhida por Levinas para mencionar o sentimento que possibilita uma abertura de compreensão de amor entre o homem e a mulher. Eros está em primeiro plano nas obras do autor. Não é pensado como uma fusão, ao contrário, tem uma característica essencialmente (não fusional) da relação com o Outro em abertura para a alteridade<sup>173</sup>.

Na concepção levinasiana, a diferença de sexo não é a dualidade de dois termos complementares, porque se assim fosse, deveria haver um todo pré-existente, o que faz supor que o amor é fusão. A relação não neutraliza a alteridade, pelo contrário, a conserva<sup>174</sup>. A relação amorosa supõe dualidade.

Para Levinas, o Outro não é um objeto que pode ser nosso, mas se retira em seu mistério e não se deixa possuir. Isso faz com que o feminino também se revele como *mistério*, o essencialmente Outro. Não se trata da ideia romântica da mulher misteriosa, mas do ser feminino como essencialmente Outro na relação. Dessa concepção se pode depreender a igualdade da mulher em relação ao ser masculino, a afirmação de sua alteridade. Seu *mistério* é sua alteridade, que constitui todo o seu poder. Nesse sentido, o Outro não é um Ser que nós encontramos, que nos ameaça e quer se apossar de nós<sup>175</sup>.

Não se trata também do encontro de duas liberdades em situação de luta, relação que supõe sempre submissão ou dependência entre ambas, relação entre senhor e escravo. Não é a

---

<sup>172</sup> Como bem expressa Haddock-Lobo, a palavra grega Eros foi escolhida por Levinas com a finalidade de referir-se a esse sentimento que possibilita a abertura ética, dentre os vários tipos de amor existentes na Grécia Antiga, esse é o que melhor possibilitaria uma união a dois. A história da filosofia de tal sentimento tem seu início no *Banquete* (178a-b) na “fala de Fedro”, quando, pela primeira vez na história do pensamento, retrata-se o amor como um dos mais antigos entre os deuses (cf. HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006, p. 119-120).

<sup>173</sup> Cf. RODOLPHE & SEBBAH, David-François. *Le vocabulaire de Levinas*, p. 22.

<sup>174</sup> TA 78.

<sup>175</sup> TA 79-80.

liberdade que é a característica primeira do Outro, mas a alteridade que o Outro traz como essência<sup>176</sup>.

Na concepção do filósofo lituano colocar o Outro como liberdade leva a confessarmos o fracasso do movimento que tende a assegurar ou mesmo possuir uma liberdade.<sup>177</sup> Esta visão difere da relação de alteridade com o Outro proposto pelo autor. Em razão disso, Levinas propala a dimensão da liberdade como relação de alteridade em Eros fora do âmbito de posseção e de poder.

Somente mostrando aquilo em que Eros é diferente da posseção e do poder, poderemos admitir uma comunicação no Eros. Eros que não é nem luta, nem fusão, nem conhecimento. [...] é a relação com a alteridade, com o mistério, isto é, com o por-vir, com aquilo que em um mundo onde tudo já está aí, não está; com aquilo que pode não estar aí quando tudo está aí. E não com um ser que não está aí, mas com a própria dimensão da alteridade. Lá onde todos os possíveis são impossíveis, lá onde não se pode mais poder, o sujeito é ainda sujeito pelo Eros. (TA 81-82)

Levinas, com isso, deixa claro que a verdadeira dimensão de Eros está pautada na relação com a alteridade. Na qual o Outro não é posseção, por se colocar no âmbito da erótica, que é uma outra "figura" de relação alterativa, a da "filialidade, que é ainda mais misteriosa. Por conseguinte, é uma relação com Outrem, em que o Outrem é radicalmente Outrem, e em que, apesar de tudo, é, de alguma maneira, Eu. O Eu do pai que tem a ver com uma alteridade que é sua, sem ser posseção, nem propriedade"<sup>178</sup>.

Através dessa relação erótica pai/filho, "o Eu liberta-se de si mesmo na paternidade sem deixar de ser um Eu, porque o Eu é seu filho"<sup>179</sup>. Trata-se da relação do sujeito paternal na possibilidade de ir para além da sua identidade pela filialidade, isto é, "a transcendência do Eu paternal que é seu filho"<sup>180</sup>. Começo da constituição da subjetividade do sujeito, que se dá na relação com outrem, o filho. Nesse caso, o sujeito paterno desdobra-se no filho e liberta-se de si mesmo, vai para além do sujeito frutivo. O seu existir é em relação ao filho, alteridade irreduzível que inaugura outro tempo para "fora do ser", que se dá através da "filialidade, o radicalmente Outro"<sup>181</sup>.

---

<sup>176</sup> TA 80.

<sup>177</sup> TA 81.

<sup>178</sup> EI 55.

<sup>179</sup> TI 257.

<sup>180</sup> TI 257.

<sup>181</sup> EI 55.

A ideia de que o filho é um Outro, e, ao mesmo tempo, eu, realiza o que Levinas chama de "possibilidade para além do possível"<sup>182</sup>

O fato de ver as possibilidades do Outro como as minhas próprias possibilidades, de poder sair do fechamento da minha identidade e do que me foi concedido para algo que não me foi concedido e que, apesar de tudo, é meu – eis a paternidade. Este futuro para além do meu próprio Ser, dimensão constitutiva do tempo, adquire, na paternidade, um conteúdo concreto. (EI 55-56)

Dessa forma, a modalidade de relação não se apresenta como diferente, não se trata de uma dimensão ontológica em primeiro lugar, mas de uma relação que estabelece a própria condição de Ser. Esse só se diz na sua relacionalidade. Pode perfeitamente conceber-se a filialidade como uma relação entre seres humanos sem laço de parentesco biológico<sup>183</sup>. Pode se ter, a respeito de Outrem, uma atitude paternal. Considerar Outrem como seu filho é precisamente estabelecer com ele as relações, que Levinas designa, “para além do possível”, pois “o filho é o imperativo maior do Eros”<sup>184</sup>.

A paternidade é uma relação com o estranho, o filho que, sendo completamente Outro, é o pai. O filho não é somente obra do pai, “como um poema ou um objeto”, bem como, não é sua propriedade. O pai não tem o seu filho. Ele é seu o filho<sup>185</sup>.

A paternidade acaba sendo uma relação com um estranho que, mesmo sendo Outro, é o pai. Por outro lado, o filho não é um acontecimento qualquer, como a tristeza ou o sofrimento do pai, mas é um Eu, é uma pessoa. É pelo próprio ser do pai que ele é o seu filho e não apenas por simples simpatia. A paternidade vai além da renovação do pai no filho e da sua confusão com ele. É também a exterioridade do pai em relação ao filho. É um existir plural<sup>186</sup>.

Assim, podemos dizer que a paternidade para Levinas é um movimento da saída de si (do Pai) sem retorno a si, mas no filho pelo fenômeno da filialidade pai/filho.

Esse amor ao filho configura também o amor ao próximo, a verdadeira alteridade do terceiro, o desconhecido, mas que ininterruptamente nos bate à porta. Amor comparado ao do artista que reconhece a grandeza de sua obra em relação a si mesmo, nunca se esquecendo de

---

<sup>182</sup> EI 55.

<sup>183</sup> EI 56.

<sup>184</sup> HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006, p. 59.

<sup>185</sup> TA 85-86.

<sup>186</sup> EI 56-57.

que sua obra é maior do que ele, e que ela é sempre, para-o-mundo. É como a obra parida pelo autor e que nunca retorna a ele; o sentido da obra é o Outro<sup>187</sup>.

Segundo Haddock-Lobo, somente desse modo, pode haver o respeito à verdadeira alteridade, o terceiro que vem desestruturar a minha relação harmônica com meu tu. Essa desestabilização é o que há de mais ético. Esse é o momento em que a subjetividade é abolida e que a alteridade passa a ser vista como fundamento mesmo da vida<sup>188</sup>. Portanto, o outro se torna todo outro, alteridade absoluta que me inaugura como Eu-ético, momento em que o infinito rompe a ontologia como discurso do Mesmo em que a ética se funda como *filosofia primeira*.

Nosso objetivo neste capítulo consistiu em abordar primeiramente a trajetória histórica de Levinas, quanto ao seu contexto e suas obras que nos possibilitou como ponto de partida da nossa pesquisa para uma melhor compreensão do seu pensamento. Passando pela hermenêutica que Levinas faz da ontologia heideggeriana, reconhecendo suas contribuições e seus limites, focalizamos o mal de ser e o primado da mesmidade.

Tentamos elucidar a novidade trazida por Heidegger, ao fazer *a diferença ontológica* do Ser e do ente. Descobrimos a posição de Levinas, considerando que, mesmo assim, o existente continua preso ao Ser e, por isso, não encontra a possibilidade de afirmar o sujeito como o Outro. Ele tenta, então, recuperar o existente através da transcendência do ser, pelo movimento que ele chama de ex-cendência – contração no Ser pelo seu existir. Nesse movimento de recuo, de recolhimento e contração acontece a ex-cendência do existente.

Vimos que, a partir do mergulho na *solitude* da própria identidade, pelo movimento da “ex-cendência”, surge uma nova necessidade de sair de si mesmo para além do Ser.

Concluimos, com Levinas, que a necessidade da evasão nos leva ao coração da filosofia e permite a saída do Ser por uma nova possibilidade.

Acompanhamos o movimento da travessia da solidão do existir ao existente através da análise da fadiga de ser, que se dá no fenômeno da preguiça, do cansaço e do esforço, movimento pelo qual surge o primeiro modo de evidenciar a adesão do “existente” à existência.

Levinas levou-nos à compreensão do Ser que se manifesta como impessoal, o Há (*Il y a*), um ser neutro, na sua passagem à “hipóstase”, em que acontece o “evento” do “existente” que se afirma como sujeito, para o mundo e para si.

---

<sup>187</sup> HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas*, p 59.

<sup>188</sup> HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas*, p. 60.

Constatamos que, com a hipóstase nasce a existência primeira do sujeito, que é a alegria de “*viver de...*”. O Eu no mundo vive do gozo, da fruição do acontecimento da casa, como lugar da acolhida e da interioridade, redescobrimo a figura do feminino que se expressa na acolhida, no silêncio e na hospitalidade.

Por fim, vimos que Eros está em primeiro plano nas obras de E. Levinas e que não é pensado como uma fusão, ao contrário disso, tem uma característica essencialmente não fusional da relação com o Outro. Uma análise da relação que acontece na paternidade – a filialidade. A figura do filho como o terceiro da relação, na qual se configura o amor ao próximo, a verdadeira alteridade.

Concluimos que esse é o momento em que a subjetividade é rompida, dando espaço à alteridade, que passa a ser vista como fundamento mesmo da vida. A ética da alteridade absoluta.

## CAPÍTULO II

### A EPIFANIA DO ROSTO NA RELAÇÃO ÉTICA COM O OUTRO

Chamamos Rosto a manifestação daquilo que se pode apresentar tão diretamente a um Eu e, dessa forma, tão exteriormente. (DEHH 211)

A originalidade da ética de Levinas está na grandeza da sua obra de pensamento que ganha formas, contornos e beleza, na proporção em que vai desenhando a interpelação do discurso filosófico a partir do *Rosto do Outro*. As nuances dessa obra artística constituem seu modo diferente de pensar – *Jerusalém* que interpela *Atenas*, ao propor uma ética como *responsabilidade* pelo Outro.

O interesse de Levinas não é fazer uma filosofia que se aplique à realidade do mundo dado, mas em expor um pensamento que parta da *epifania* do *Rosto do Outro*, isto é, da realidade concreta – o Rosto, que escapa a qualquer teoria do conhecimento, pois se situa para além de qualquer especulação teórica e de qualquer possibilidade de tematização. Com isso, Levinas inaugura a concepção do “evento” pautado na relação com o Rosto do Outro, que é linguagem e acolhimento – a *alteridade*. Esta difere da concepção do homem ontologizado pela filosofia grega e do homem racionalizado como ente na filosofia moderna.

Nesse contexto, delinearemos a necessidade de uma ética que se situa para além de uma relação gnosiológica, ao trazer a ideia de infinito, que perpassa o Rosto que se manifesta ao Outro despertando o desejo metafísico e a bondade.

Desse modo, mostrar-se-á neste segundo capítulo, que a ideia de Rosto contemplada na reflexão levinasiana significa uma incisão no pensamento da tradição filosófica do Ocidente, que privilegia a constituição do sentido centrado na razão do sujeito, a ponto de submergir toda alteridade possível.

Neste segundo capítulo que se demarcará dentro do segundo período denominado de *metafísico*<sup>189</sup>, investigaremos a epifania do Rosto em chave de relação ética com o Outro, como meta determinante da ética levinasiana. Por isso, analisaremos o fundamento enquanto problema e o que podemos entender por ética do Rosto no pensamento de Levinas. E assim, tratar de responder a pergunta fundamental: quem é o Outro como Rosto na ética de Levinas?

---

<sup>189</sup> Cf. p. 24 desta dissertação.

O nosso capítulo está dividido em quatro momentos. O primeiro explicita a irrupção do Outro como Rosto. O segundo, a epifania do Rosto em seus desdobramentos: a gênese do Rosto na filosofia; o Rosto enquanto linguagem e o Rosto em sua nudez. Trataremos depois do Rosto na perspectiva da ideia de infinito, desejo e bondade. Por fim, a temática da ética como filosofia primeira, na qual Levinas manifesta a sua reflexão em torno da ética, ao fazer um percurso aquém dos profetas, para além dos poetas.

Nessa perspectiva, verificar-se-á o esforço de Levinas em mostrar um novo sentido para o humano, distante de toda forma de relação que imprima um caráter imperialista sobre o Outro. A epifania do Rosto do Outro é manifestação por excelência e não se insere no jogo ontológico da compreensão. Mas o resultado desse esforço é uma inversão: a primazia da ética como filosofia primeira em detrimento da ontologia como filosofia primeira.

### **2.1. A irrupção do Outro como Rosto: ruptura com a Totalidade**

No primeiro capítulo deste trabalho, pontuou-se como Levinas percebe o pensamento ocidental a partir da filosofia grega, esse que se desenvolve como discurso de dominação. A saber, a temática do Ser que se tornou em grande proporção sistema de dominação que se estendeu ao longo da Idade Antiga até a Idade Média; este sistema permaneceu na Modernidade, quando desponta o Eu que se solidifica sob a mesma forma do Ser, mantendo a unidade unificante e totalizante em detrimento do Outro.

Vimos que, para a superação da ontologia, Levinas propõe a saída (“evasão”) do Ser. A tentativa primeira delinea-se na superação do fenômeno do Ser (absolutamente neutro e impessoal, o *Il y a* (Há) em seu anonimato, condição de sufocamento do existente no silêncio desesperador do Ser), para dar lugar ao acontecimento da hipóstase primeira, afirmação do sujeito para o mundo e para si.

Demarcada a passagem do Ser impessoal para o aparecimento da hipóstase, nasce a relação primeira do existente hipostasiado no contato com o mundo elemental do gozo, da sensibilidade e da felicidade. Mas, o existente, para não ficar somente no mundo elemental, deve se retirar desse mundo, com o objetivo de criar um espaço de reflexão, interioridade e sensibilidade.

Para sua realização surgem novos elementos “a casa” e o “feminino”, primeiro esboço da alteridade, como lugar da intimidade silenciosa e acolhedora. Uma vez que o sujeito

constituído em sua interioridade, é impelido para outra dimensão, que é a sua inserção na posse e no trabalho.

Levinas inaugura ainda em sua análise outra dimensão do sujeito, a relação erótica. Nela ocorre a paternidade e a fecundidade que rompem com a presunção da identidade solitária, para passar ao novo espaço – a dimensão social – no filho, cuja presença vem significar o rompimento com uma relação fechada e instaurar uma nova relação, que não permite a volta ao Mesmo. Pai e filho abrem-se a essa nova relação em que cada um se manifesta, em plena dimensão à alteridade do Outro. Assim o Outro não é assimilável pelo Eu. E no filho irrompe um Rosto próprio, singular, que assinala na direção de outros Rostos.

Feita essa breve retomada do primeiro capítulo sobre a “ex-cedência” do Ser e seus desdobramentos, partiremos agora para a temática da epifania do Rosto como relação ética que se opõe ao sistema totalizante do saber absoluto.

A temática em torno da totalidade da filosofia ocidental foi sempre retomada nas reflexões de Levinas, principalmente quando ele insiste em dizer que o pensamento ocidental está sob o escudo da Totalidade e que na história da filosofia, houve poucos protestos contra esta totalização<sup>190</sup>. Para Levinas essa “Totalidade” traz a marca da violência, que engloba o indivíduo num estado de guerra declarada.

Ao fazer uma forte crítica à Totalidade, Levinas encontra em Rosenzweig<sup>191</sup>, através da sua obra *Der Stern der Erlösung* (Estrela da Redenção) de 1921, uma forte inspiração para sua investigação ético-filosófica. Em *Ética e Infinito*, entrevista com Philippe Nemo, Levinas ressalta a importância da filosofia de Franz Rosenzweig, que é essencialmente uma discussão com Hegel. Nela, ele encontra pela primeira vez uma crítica radical da Totalidade que parte da experiência da morte, onde o indivíduo englobado na totalidade não venceu a angústia da morte. Assim conclui: em Rosenzweig há um modo especial de falar da Totalidade e da abertura de um caminho, diferente na pesquisa da significação<sup>192</sup>. A significação, segundo Rosenzweig, é introduzida como novo sentido filosófico para as categorias teológicas, na qual

---

<sup>190</sup> Cf. *EI* 61.

<sup>191</sup> Franz Rosenzweig (1886-1921). Segundo Guinsburg, Rosenzweig é um grande pensador da escola da filosofia idealista alemã, voltado para as fontes clássicas da tradição e do pensamento de Israel, atraído pelo problema do homem marginal e do judeu na sociedade moderna e também inspirado pelos valores simultaneamente laicos e religiosos, desenvolveu uma indagação profunda e original que, antes de Heidegger, articulou princípios e enunciou ideias da moderna visão existencial, plasmando um *novo pensamento* cujo impacto cresceu com o correr dos anos, exercendo enorme influência sobre a filosofia judaica da atualidade (cf. ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008, p.6).

<sup>192</sup> *EI* 61-62



cada elemento conduz ao outro de forma dinâmica: Deus-homem-mundo, criação-revelação-redenção<sup>193</sup>. Rosenzweig é considerado por Levinas, grande *filósofo judeu*.

No prefácio da obra *Totalidade Infinito* (1961), Levinas assim se expressa: “a oposição à Totalidade impressionou-nos na *Stern der Erlösung*, de Franz Rosenzweig, demasiadas vezes presentes neste livro para ser citado”<sup>194</sup>. Por esta afirmação, percebe-se a relevância desta obra para o filósofo lituano. Com isto, poderemos pontuar algumas questões convergentes entre os dois autores, segundo a visão de Etelvina Nunes.

O ponto em comum é a crítica dirigida ao sistema totalitário de Hegel, na qual “os seres não têm sentido se não for a partir do Todo da História que mede a realidade e engloba os homens”<sup>195</sup>, isto é, o todo é submerso pelo sistema e nele o indivíduo perde sua consistência. Em consequência disso, acontece a morte do Outro por causa da autonomia do Eu, fator que impede o indivíduo de ser sujeito. Isso é motivado pelo fato de que a consciência de si se exprime na universalidade do mesmo.

Para Rosenzweig, o sujeito não tem espaço nesse sistema. Por isso, adverte que é necessário ao homem solitário descobrir a si próprio, para que possa exprimir-se na ética. Com isso, põe em evidência o sujeito como um todo inseparável, porém, do mundo, dos homens e de Deus – o que difere da Totalidade enquanto sistema. Do mesmo modo, mas em linguagem distinta, para Levinas, a identidade não se realiza num sistema, mas no interior do Eu – da solidão e da relação de gozo (*juissance*) que o sujeito tem com o mundo. Todos são meios que possibilitam ao sujeito ir ao encontro do Outro. Assim se dá a relação ética efetuada entre seres diferentes<sup>196</sup>.

Torna-se clara a posição crítica de Levinas e de Rosenzweig diante da Totalidade do sistema hegeliano, que defende um *Estado como o todo substancial* e os indivíduos como seus acidentes<sup>197</sup>, e cujas leis existem em si e para si, tornando-se o indivíduo submisso a esse Estado, uma vez que, para Hegel, o indivíduo só pode se desenvolver e se realizar no interior de um Estado<sup>198</sup>. Sendo assim, a liberdade do sujeito encontra-se condicionada ao Estado.

<sup>193</sup> Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Hors Sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987, p. 76-80.

<sup>194</sup> *TI 15* (Grifo nosso). Para Levinas, *Stern der Erlösung*, é, por excelência, uma obra extremamente relevante, e assim ressalta: “A trajetória da Estrela da Redenção é, ao menos, tão original quanto à curva da história ocidental onde surgiu o saber” (cf. *HS 76* Tradução nossa).

<sup>195</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Traducción de Juan Haidar. Madrid: Caparrós Editores, 2004, p. 235.

<sup>196</sup> Cf. NUNES, Etelvina Lopes. Rosenzweig e Levinas. Alguns pontos comuns. *Revista Brotéria*, vol 122, n. 56, ano 1986, p.517; 519-521.

<sup>197</sup> Cf. HEGEL. G. W. F *Princípios da filosofia do direito*. Tradução: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003, §145; §257. (Grifo nosso)

<sup>198</sup> Cf. HERRERO, Francisco Javier. *Estudos de ética e filosofia da religião*. São Paulo: Loyola, 2006, p.28.

Tanto Levinas como Rosenzweig, na crítica à Totalidade, defendem a ideia de que o Eu é capaz de se descobrir como sujeito e como ser excêntrico.

Levinas, fortemente influenciado pelo pensamento rosenzweiguiano, busca uma saída que demarque um novo pensar em face à Totalidade, que passa pela tentativa de romper com a tradição filosófica, presa às categorias ontológicas da identidade e da Totalidade. Com isso, procura buscar nova alternativa para uma saída do pensamento totalizante, por meio da via ética em relação de alteridade com o Outro.

Com esse impulso, baliza um novo modo de pensar para além da ordem do Ser e da Totalidade. O Rosto<sup>199</sup> e o Outro como evento ético marcam a ruptura com a estrutura da *Totalidade*<sup>200</sup>, rompendo com o pensamento pautado na razão, que resiste à novidade trazida pela exterioridade que não se imanentiza no mundo na forma de dado objetivo e nem se enquadra no conhecimento resultante da relação sujeito-objeto. Nesse contexto, Levinas nos traz em sua reflexão o Rosto do Outro que transcende a presença no mundo e rejeita as formas delineadas sobre ele.

Em *Totalidade e Infinito*, percebemos o entusiasmo de Levinas, ao apontar o Rosto do Outro, como uma temática de grande mudança de foco da autonomia e da autoafirmação do Eu. Isto provoca um abalo no próprio preceito ontológico do Ser, que se ajusta ao chão da imanência. Põe em questão a *ontologia como filosofia primeira*, pelo fato dela não por o *mesmo* em questão: por isso a qualifica como “filosofia da injustiça”. Reporta-se à ontologia de Heidegger como aquela que submete a relação com Outrem à relação com o Ser em geral. Mesmo sabendo que ele se opõe à paixão pela técnica e propõe a saída do esquecimento do Ser escondido pelo ente, esta saída para Levinas, ainda se mantém na obediência ao anonimato. Por isso, faz-se necessário inverter os termos heideggerianos, mantendo, de forma concreta, na comunidade anônima, a sociedade do Eu com Outrem. Essa sociedade é a relação ética oposta à ontologia, que identifica liberdade com poder<sup>201</sup>.

---

<sup>199</sup> O termo que Levinas usa da língua francesa *visage*, traduz-se em português por *rosto*. Em nosso texto usaremos a palavra “rosto” em vez de face.

<sup>200</sup> Pivatto define o conceito de “Totalidade como resultado da totalização, obra da Razão e do Mesmo que se desenvolvem, se apropriam e ordenam toda exterioridade, todo transcendente, mesmo a metafísica, segundo uma ordem, em um sistema, em uma unidade; [...] tudo no todo, tudo no um, a multiplicidade na unidade original ou final” (cf PIVATTO, Stefano Pergentino. *La relation à la transcendence dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas* (Tese de doutorado), Paris, 1980. In: SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre, 1999, p. 102).

<sup>201</sup> TI 34.

Nesse contexto, Levinas evidencia claramente o seu questionamento em torno da prepotência do pensamento de Totalidade e declara guerra, no intuito de desarmar o conceito de Totalidade imperante no pensamento filosófico ocidental. E argumenta:

[...] a guerra produz-se como experiência pura do Ser, no próprio instante de sua fulgurância em que ardem as roupagens da ilusão. O acontecimento ontológico que se desenha nesta claridade é uma movimentação dos seres, até aí fixos na sua identidade, uma mobilização dos absolutos por uma ordem objetiva a que não podemos subtrair-nos. A face do Ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de Totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam sem eles saberem. [...] vão buscar a essa totalidade o seu sentido (invisível de fora dela). A unicidade de cada presente sacrifica-se incessantemente a um futuro chamado a desvendar o seu sentido objetivo. (TI 9-10)

A força da Totalidade do Ser, é a guerra à qual Levinas se refere. A guerra da qual ninguém escapa e na qual somos impelidos a continuar desempenhando papéis que não se encontram e nem se atraem. Esta guerra camufla a identidade do *mesmo* e inviabiliza o manifestar-se da exterioridade e do outro como Outro. Esta é a face do Ser que se apresenta na guerra e se fixa no conceito de Totalidade que domina a filosofia ocidental<sup>202</sup>.

Como bem argumenta Levinas, o Ser se revela precisamente como guerra no pensamento filosófico ocidental. É necessário um combate entre o pensar e a dura realidade das coisas. Pelo fato de que a relação com o mundo e com as coisas constituir o Mesmo. Para isto, é necessário “evadir-se” desse Mesmo, para que possa surgir uma nova realidade, o Outro como Rosto, e ao aparecer, possa exprimir a realidade da transcendência com relação à Totalidade. Possa também, com a sua irrupção, submergir a esfera do Eu recolhido em si mesmo, rompendo o silêncio do seu egoísmo<sup>203</sup>, isto é, do Eu na forma de, “sou”, em relação consigo mesmo, sempre preso em si-mesmo, inviabilizando a relação com o Outro.

Em Levinas, a única via de saída dessa situação imposta pela Totalidade do Ser da filosofia ocidental é destituir a soberania do Ser, por meio do *Eu* que se abre à relação *des-inter-essada*<sup>204</sup>, com o Outro. Com isto, “toda saída de si representa a fissura que se instaura

<sup>202</sup> TI 9-10.

<sup>203</sup> Cf. MELO, Nélio Vieira de. Um Pensamento entre Jerusalém e Atenas. *Revista de Filosofia Studium*, n.05 e 06, ano 2000, p. 36.

<sup>204</sup> EI 37. Segundo Silvana Rabinovich, o termo *des-inter-essada* (*dés-inter-essément*) ocupa um significado central na crítica de Levinas ao conceito de ser, a partir de dois prismas: o primeiro remete a gratuidade da relação, cuja finalidade não é o interesse. O segundo remete a uma conotação mais radical, deixar (**des**) de conceber a relação de um espaço entre (**inter**) ocupado pelo ser (**esse**), isto é, delimitado pelo horizonte conceitual da ontologia. (Cf. apresentação da obra. COSTA, Marcio Luis. *Levinas: uma introdução*. Tradução: J. Tomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000, p.9 (Coleção Ética e intersubjetividade).

no Mesmo em direção ao Outro; desejo metamorfoseado em atitude de abertura à exterioridade. Abertura que é apelo e responsabilidade por outrem”<sup>205</sup>. Para a concretização dessa ideia é necessária outra filosofia, tendo como ponto de partida o Rosto do Outro em sua exterioridade.

A saída do *Mesmo* em direção ao Outro se dá fora do foco da ontologia egoica. Isso não significa que se trate da negação da Totalidade ontológica da história e do tempo, para que se possa somente dar espaço ao Outro. Trata-se, porém, de abordar a “ex-cedência” desse Eu solitário e solipsista, que não pode ser absorvido pela Totalidade, mas reconstruído para além da Totalidade, da história e do tempo sincronizado.

Em razão disso, Levinas parece insinuar que o Outro, em sua irrupção, cria um espaço intersubjetivo, donde a exterioridade é manifestada com uma característica espacial, uma vez que a exterioridade social é original e faz romper com as categorias de unidade e de multiplicidade válidas no mundo de um sujeito isolado<sup>206</sup>. Para o autor, esse é ontologicamente o acontecimento mais radical de ruptura das próprias categorias do Eu. É, para ele, estar “fora” e não em si mesmo<sup>207</sup>. Esse Outro que não é o Eu, é o distinto, o desconhecido. Esse Outro que aparece em relação de “proximidade” escapa à perspectiva de ser centro das relações, ou mesmo de uma relação de fusão com o outro Eu, ou de uma compreensão do outro Eu. Pois estas relações aniquilariam a exterioridade do Outro, ao reduzi-lo a um *alter-ego*<sup>208</sup>. Porém, o Outro, em seu irromper diante do Eu, é o que eu não sou. Ele não o é, não por causa da sua fisionomia ou modo de ser, mas em razão de sua alteridade; ele é o fraco, diante do forte<sup>209</sup>. É o “sem defesa, a própria vulnerabilidade, exposição extrema [...] que provoca, suplica e reclama”<sup>210</sup>.

É o Outro que por si mesmo vem carregado de sentido e sua significância desencanta o mundo solitário do Ser e o conduz para além de toda compreensão que pretenda abranger. Desse modo, não é uma relação que se restringe a uma Totalidade, mas que se dá como face a face e acolhida.

---

<sup>205</sup> TA 110. (Tradução nossa)

<sup>206</sup> DEE 113.

<sup>207</sup> DEE 102.

<sup>208</sup> Susin exprime de forma clara essa ideia; “O outro não é o que eu sou: não é um alter ego, mas um alter do ego. Sua originalidade não estará – para mim – na sua subjetividade e interioridade, mas na alteridade como tal. A separação radical entre alter e ego marca a diferença entre Levinas e Husserl, e contrapõe uma altereologia e uma heteronomia a uma egologia e a uma autonomia” (cf. SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984, p.199).

<sup>209</sup> TA 75.

<sup>210</sup> EN 193-194.

O Outro em sua expressão que não se enquadra em relação harmoniosa de comunhão, nem de simpatia, mas em relação de face a face, dizendo a sua identidade e manifestando a sua exterioridade, que constitui o seu Ser.

Por conseguinte, entende-se que somente o Outro em sua exterioridade é capaz de realizar por excelência a relação face a face – relação intersubjetiva que se impõe à realidade do sujeito sozinho<sup>211</sup>.

Essa relação com a alteridade defendida por Levinas, não é comparada à ideia de reciprocidade entre iguais. Esta, segundo o autor, corre o risco de perder a singularidade e o mistério de cada um, como também a própria característica de alteridade entre pessoas que se relacionam. Portanto, a relação intersubjetiva concebida por ele é a relação face a face, isto é, a situação temível de uma relação sem intermediário, sem mediação<sup>212</sup>. Nela se conserva a estrutura de sujeito, mas sem a possibilidade de retornar a si mesmo, já que agora lida com a diferença do Outro, principalmente quando o evento do Outro, escapa a todo controle.

Para Levinas, nesse contexto, a relação oriunda do Outro deve acontecer fora do *tempo sincrônico* da ontologia e irromper na subjetividade centrada no Eu. Isso só será possível dentro do *tempo anacrônico*, para além da dependência causal e da conexão temporal do antes e do depois. Somente assim, o tempo aparecerá como o novo, diacronizado com o tempo antecedente. Assim, cada novo momento, instante, é levado em conta como um novo acordar que ocorre no espaço da inconsciência, isto é, da descontinuidade. Desse modo, compreende-se que o Outro se manifesta na *diacronia* da subjetividade, pelo fato de que tudo o que se dá no Rosto do Outro, dá-se de forma assimétrica (diferente), isto é, para além de toda identidade e conhecimento<sup>213</sup>.

---

<sup>211</sup> TA 63; 68-70.

<sup>212</sup> DEE 113.

<sup>213</sup> BATISTA, João Bosco. O tema do outro e da justiça em Emmanuel Levinas. In: *Problemas e teorias da ética contemporânea*. José Maurício de Carvalho (org). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 263-264 (Grifo nosso). Segundo a interpretação de HUTCHES, o filósofo lituano analisa criticamente a Totalidade do tempo *sincrônico* em função de um Eu autônomo. É o tempo objetivo dos relógios e dos calendários determinado por uma percepção de sucessão temporal. É a luta do Eu para ter poder sobre o tempo lembrando o passado, percebendo o presente e predizendo o futuro, não somente com a sua experiência, mas pela extensão de todas as possibilidades temporais da história. Em ruptura à estrutura de presentificação do intelecto e da cristalização temporal na sincronia do tempo, Levinas observa em sua obra, *Le temps et l'autre*, que o tempo é um relacionamento com aquilo que não pode ser assimilado pela experiência ou compreendido pela consciência. Com isto, quer chamar atenção para um aspecto do tempo que rompe a temporalidade, que ele chama de *diacronia*, nele há o aparecimento do Outro, cuja aproximação perturba o tempo sincronizado do Eu. Subitamente, aparece a face do Outro que não é um objeto como outros objetos, nem um evento temporal que poderíamos prever e diagnosticar. Ela é futuro e abre a futuridade para o Eu e se impõe ao outro Eu, despiando-o de seus recursos temporais. E é em relação com a sua face que nos relacionamos com o futuro. A sua presença evoca e questiona a dominação do tempo por parte do Eu. Nessa perspectiva de temporalidade que se dá no surgimento imprevisível do Outro vindo do por-vir (futuro) e o passado imemorable que ela traz consigo. Com isso, segundo

Conforme a interpretação de Susin, o tempo para Levinas é o tempo do Outro, constituído pelo Outro e pela relação com o Outro. E este outro não está na presença do presente e nem nos tempos sincronizados. O Outro vem de outro tempo e levará seu tempo ao meu presente. O Outro vem de uma antiguidade imemorável e irrecuperável e de um futuro categoricamente inconveniente ao domínio do presente. Para essa realidade, Levinas propõe a diacronia dos tempos, em oposição ao tempo sincrônico sob a direção do presente, que é a passividade irrecuperável do tempo que passa; ao invés da duração ou dos êxtases à total separação entre o presente, o passado e o futuro<sup>214</sup>. Assim, Levinas marca a sua diferença em relação a Bergson, a Husserl (tempo como duração) e a Heidegger (tempo como possibilidades)<sup>215</sup>.

A irrupção do Outro como Rosto, conforme vimos, é ressaltada na diacronia da subjetividade, pois ela se dá no outro Rosto em relação face a face, no encontro do Eu com o Outro, na impossibilidade de esquivar-se à da relação ética<sup>216</sup>, para além da totalidade em oposição ao tempo sincrônico da ontologia. Por fim, somente através do anseio de Levinas pelo evento do Outro como Rosto, pode-se transcender o Eu solipsista e permitir a epifania do Rosto.

## 2.2. A Epifania do Rosto

A intenção deste item se voltará para a temática do Rosto na dimensão epifânica, com o objetivo de aprofundar algumas dimensões fundamentais da epifania do Rosto enquanto manifestação da presença absoluta do Outro que aporta o convite para a responsabilidade ética e a abertura ao infinito, visto que o rosto tem sentido próprio. Este, ao se manifestar, se coloca por excelência em alteridade com o Outro. Com a epifania do Rosto surge uma nova

---

Levinas abre-se, o tempo *anacrônico*, que não tem princípio sincrônico e interrompe-se com o tempo objetivo do Eu que impõe seu próprio tempo, para reduzir o Outro à mesma coisa. Por isso, ele é irredutivelmente imanente à experiência do Eu infinitamente responsável. Nessa perspectiva, Lévinas assevera que a separação anacrônica entre a sincrônica e a diacrônica, o tempo do Eu e o tempo do Outro, é o próprio sentido de descontinuidade. O tempo da experiência vivida é anacrônico e não sincrônico, em virtude das circunstâncias sociais que dão forma à nossa experiência (cf. HUTCHENS, A. C. *Compreender Levinas*. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 97-107.

<sup>214</sup> SUSIN Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 219-200.

<sup>215</sup> Cf. ABBAGNANO, *Dicionário de filosofia*. 3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 947-946.

<sup>216</sup> POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*. Tradução: J.Guinsburg, Marcio Honório de Godoy [ *et alli*]. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 38

dimensão em detrimento à ontologia do Eu a nos mover em direção ao Outro. Com isto, abre-se espaço para o desejo infinito.

### 2.2.1. A gênese epifânica do Rosto

O uso excepcional do termo Rosto na filosofia de Levinas não pode desconhecer o evento de sua presença na tradição filosófica. Convém, antes de tentarmos explicitar o sentido epifânico do Rosto, tecer brevíssimas considerações acerca da temática do Rosto que surge na reflexão de alguns pensadores anteriores, que contribuíram para solidificação das bases do pensamento levinasiano, como Rosenzweig e Max Picard, e, sobretudo, a Bíblia.

Em Rosenzweig, na obra *Estrela da Redenção (Stern der Erlösung)*, encontra-se a temática do Rosto do homem que toma “o significado de reflexo do rosto divino”. Rosenzweig evidencia que a estrela é o “sinal de Deus e também o sinal do homem”. Assim, na estrela da redenção (sob a simbologia da estrela de Davi) encontra-se “a estrutura do Rosto que é dominada pela frente, da mesma forma, sua vida; com isto, tudo gira em torno dos olhos. É nos olhos que brilham o eterno Rosto do homem, e é das palavras da boca que o homem vive”<sup>217</sup>.

Max Picard (1888-1965), na sua obra *O Rosto Humano (Le visage Humain, 1930)*, defende a ideia de que “o Rosto do homem brota dum plano que vem do além”<sup>218</sup>. Segundo Levinas, em Picard, para além do interesse por cada Rosto humano, o Rosto não é somente um outro nome para designar a personalidade, em sua manifestação, em sua exteriorização, em seu acolhimento e em sua franqueza original. O Rosto é, se assim podemos expressá-lo, o mistério da toda claridade, o segredo de toda abertura. Isso, porque Picard se inspira na fórmula bíblica que vê o homem criado à imagem de Deus, e o Rosto do homem é a prova da existência de Deus. Comenta Levinas: não se trata somente de uma prova dedutiva, mas da dimensão mesma do Divino. Assim, é do Rosto do homem que parte a expressão da singularidade humana, e por causa dessa singularidade última, se manifesta o traço de Deus.<sup>219</sup>

Outra grande contribuição para as bases do pensamento filosófico de Levinas é a Bíblia hebraica (como primeira leitura do tempo de criança) e o Talmude. Levinas, em entrevista a Philippe Nemo, em seu texto *Ética e Infinito*, declara que a Bíblia, desde muito

<sup>217</sup> ROSENZWEIG, Franz. *L'Étoile de la Rédemption*. Traduit de l'allemand par Alexandre Derczanski & Jean-Louis Schlegel, notes de Jean Louis Schlegel. Paris: Éditions du Seuil, 1982, p. 499.

<sup>218</sup> PICARD, *apud* SOUZA, José Tadeu Batista de. *Ética como metafísica da alteridade em Levinas*, p. 130.

<sup>219</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Noms Propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1976, p.112-13.

cedo, fez parte da sua vida. E em contato com ela, nasce a sua experiência fundante ao ter consciência de que a História Sagrada não narra somente uma série de acontecimentos terminados, mas que se pode dizer que há uma relação imediata com a dispersão judaica no mundo<sup>220</sup>.

Deste modo, ele expressa que a Bíblia é para ele o “livro por excelência. [...] O Livro dos Livros, em que se dizem as coisas primeiras, as que se deve dizer para que a vida humana tenha um sentido, e se dizem sobre uma forma que abre aos comentadores as próprias dimensões da profundidade”<sup>221</sup>. Mostra-se com isso, a sua grande afinidade para com ela e o significado profundo que a Bíblia deu em sua vida. Assim, ele admite que o conjunto da Bíblia manifesta sempre uma precedência do Outro em relação a mim<sup>222</sup>. Desta forma, o filósofo indica que o Outro é primazia e que devemos acolhê-lo como alguém que porta um Rosto inviolável.

Levinas insere na sua filosofia, o termo *epifania*, eminentemente, usado na linguagem oriunda das tradições teológicas cristãs, que significa a manifestação divina ao homem. Como observa Susin, “a palavra epifania significa de certa forma uma entrada no mundo a partir de uma dimensão de altura”<sup>223</sup>.

O uso desse termo não é comum na linguagem filosófica. Mas, Levinas se serve de vocabulários e ensinamentos da Escritura para balizar a novidade que demarca a nova semântica da sua ética – *o Rosto que se manifesta ao Outro*, isto é, a epifania do Outro. Com essa originalidade do seu pensamento se dá a passagem da fenomenologia à *ética como filosofia primeira*, tarefa central da sua Obra, isto é, da sua filosofia. Assim, se esforça em demonstrar que o Outro é Rosto, e Rosto não objetivável, porque dele nunca posso ter uma representação e reduzi-lo à compreensão como defende a fenomenologia. Portanto, Rosto é presença viva, é expressão – exterioridade. Por isso, ele “resiste à sincronização da correlação noético-noemática”<sup>224</sup>, isto é, não se reduz a objeto de representação intencional.

Para Levinas o Rosto como revelação epifânica de Outrem se dá dentro do mundo concreto, isto é, na concretude histórica, sem poder ser reduzido ao mundo como contexto. Em razão disso, se distancia da fenomenologia de Husserl, uma vez que esta fenomenologia se preocupa somente com aquilo que aparece, o fenômeno. A manifestação do Rosto não é um

---

<sup>220</sup> EI 13-14

<sup>221</sup> EI 11-12.

<sup>222</sup> EN 129.

<sup>223</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 206.

<sup>224</sup> DVI. 214.



fenômeno que se explique pelos dados a serem abarcados dentro de uma dimensão lógico-conceitual, mas é visitação concreta do Outro, está para além do fenomênico, ou seja, é realidade que não se reduz somente ao que aparece. O acesso ao Rosto é significação, é desejo e relação ética<sup>225</sup>.

Essa é a mudança de foco, a saída da imagem representativa do sujeito para a epifania do Rosto, que é visibilidade a partir de si mesmo. Assim, Levinas assegura que “a relação com o Rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente Rosto é o que não se reduz a ela”<sup>226</sup>. Ora, com essa afirmação, Levinas salienta que, se a relação com o Rosto fosse estabelecida pela percepção, não estaríamos falando especificamente do Rosto, pois o que faz ser original é precisamente o que não se reduz à percepção, já que o Outro enquanto outro não pode ser apreendido pelo olhar. Uma vez que se olha para um Rosto, corre-se o risco de descrevê-lo fisicamente e assim, olha-se para o Outro como se olha para um objeto. Portanto, impede uma relação de acolhida do Rosto do Outro, caindo na mesmidade ontológica de apropriação do Outro.

A genuína intenção de Levinas é mostrar que o Rosto provoca e questiona o poder de Totalização do mesmo e apresenta a realidade epifânica do Rosto, como aquela que não se designa ao fazer uma representação do que é Rosto; a intenção é de demonstrar o verdadeiro significado do Rosto em sua filosofia. Deste modo, o Rosto se eleva à condição de categoria filosófica como verdade que se automanifesta. E a “epifania do Rosto como rosto abre a humanidade”<sup>227</sup> por se manifestar enquanto sensibilidade e relação ética, e não como assimilação do Outro pelo Mesmo.

Compreende-se, portanto, que o Rosto para Lévinas consiste no evento da epifania do Outro enquanto sujeito e enquanto transcendente, por isso, está para além de toda realidade, seja ela cultural, religiosa, histórica e ontológica. Desse modo, o Rosto é antes de tudo “significação sem contexto” e se “recusa a ser conteúdo”, porque não se encerra em si e nem se mostra por conteúdo, isto é, não pode ser contido pelo pensamento e nem reduzido a um conteúdo, pois está para além de toda significância, “é o incontível, leva-nos além”<sup>228</sup>. Esta é a compreensão de rosto que o filósofo nos apresenta.

---

<sup>225</sup> DEE 236 (cf. EI 69).

<sup>226</sup> EI 69.

<sup>227</sup> TI 190.

<sup>228</sup> Cf. EI 70; TI 173

O modo como o Outro se apresenta a mim, ultrapassando a ideia de Outro em mim, chamamó-lo, de fato, Rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob meu olhar, em expor como conjunto de qualidades que formam uma imagem. O Rosto do Outrem destroi em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha mediada e à medida do seu ideatum – a ideia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas *Kath'auto. Exprime-se. (TI 37-38)*

O modo como Levinas se expressa deixa clarividente a impossibilidade de conceituar, isto é, tentar uma explicitação do Rosto, pois o Rosto ultrapassa a ideia que dele podemos ter, ele transcende a ideia, pelo fato da própria ideia ser incapaz de revelar o que ele é. Ele ultrapassa a ideia plástica de rosto, por não ter a característica de uma entidade ontológica, que pode ser aludida como um “isso” ou “aquilo”. Portanto, o Rosto não pode ser englobado pela compreensão como um objeto do conhecimento, por não ser da “ordem do visto”, mas revelação que conserva sua própria exterioridade e mantém sua singularidade. Por isso, “por trás da sua feição está o sem defesa e a miséria de outrem”<sup>229</sup>.

A palavra Rosto para Levinas, não cabe uma compreensão de modo estreito; mas há diversos modos de ser rosto. A esse respeito, para falar do “sentido do Rosto”, ele metaforiza através de um trecho do livro *Vie et Destin*, de Vasili Grossman (1905-1964), que retrata as atrocidades da Segunda Guerra Mundial, principalmente a batalha do Stalingrado. Nesta época, em Moscou, havia o movimento do famoso guichê no qual se podia enviar cartas e pacotes aos parentes e amigos presos por “delitos políticos” e ao mesmo tempo, obter notícias deles. As pessoas, na esperança de algumas notícias, faziam fila – lendo, cada um sobre a nuca da pessoa que a precedia “os sentimentos e as esperanças de sua miséria”. Para o filósofo lituano, “a nuca” em sua simbologia é um “Rosto”, nela se lê toda a fraqueza e toda a mortalidade nua, desprovida e indefesa do outro. E conclui, o Rosto pode tomar sentido a partir do que é o “contrário” do rosto. Por isso, o Rosto não é a cor dos olhos, a forma do nariz, o frescor das faces, etc<sup>230</sup>.

A partir dessa perspectiva, Levinas afirma que o Rosto é muito mais que as formas visíveis do olho, do nariz, da frente e da face do sujeito e está para além dessa plasticidade. O Rosto se mostra, e nessa manifestação, expressa sua fragilidade, a sua vulnerabilidade, o seu silêncio, a sua dor e a sua fala. Nele há a expressão de um novo humanismo que exerce a

<sup>229</sup> Cf. POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.85.

<sup>230</sup> Cf. EN 297. Vasili Grossman é escritor e periodista soviético. *Vida e Destino* é sua obra mestra que retrata a dor humana provocada pela mais sangrenta história da batalha do Stalingrado. A obra foi proibida e recolhida pelo regime soviético. O autor morreu sem ver a sua publicação.

compaixão, o respeito, a alteridade e a responsabilidade. Assim, o Rosto é linguagem expressiva em sua epifania por ser relação ética com o Outro.

### 2.2.2. A epifania do Rosto como lugar da linguagem

O pensamento filosófico de Levinas em nenhum momento visa combater o racionalismo filosófico, como também não tem em vista uma “separação entre filosofia e razão para manter uma linguagem significativa (sensé)”<sup>231</sup>, mas, precisamente, assinala que, por essa razão, a linguagem não se situa na base da linguagem filosófica comum.

Para o autor, a linguagem está fundada em uma relação anterior à relação de compreensão. Tal relação, que seria a base da própria razão<sup>232</sup>, se constitui no encontro com o Outro que excede a compreensão, pois o Rosto do Outro é intematizável, pura invocação. Assim, a própria “visão do Rosto não se separa da oferta que é a linguagem. Ver o Rosto é falar do mundo. A transcendência não é uma ótica, mas o primeiro gesto ético”<sup>233</sup>.

O Rosto ao se manifestar é a expressão por excelência, ele “[...] *entra* no nosso mundo, a partir de um absoluto que é, aliás, o próprio nome da estranheza radical. A significação do Rosto, [...] é, no sentido literal do termo, extraordinária, exterior a toda ordem, a todo mundo”<sup>234</sup>. Com isto, Levinas quer afirmar a vinda do Outro, isto é, o outro ao se manifestar não é *representação*, mas inaugura um novo sentido, que ultrapassa a ordem do mundo, e, ao se manifestar traz em si um despojamento de sua própria forma. E, pois, o Outro em sua nudez vulnerável que suplica o acolhimento do absolutamente Outro.

O Rosto traz em si por excelência o seu significado que vai para além dos contextos e das significações de dimensão fenomênica. Ele é em si, seu próprio sentido, se dirige ao Outro se expondo, isto é, dizendo a sua identidade face ao Eu, por isso não se dá em pose, mas em grandeza epifânica. O Rosto fala por si, pela sua presença, que já é linguagem considerada fundamentalmente como interpelação contínua do Outro que interrompe o discurso e a compreensão do sujeito. Assim, Levinas propala “a manifestação do Outro no Rosto que perpassa, de certa forma, a essência plástica”<sup>235</sup>.

---

<sup>231</sup> EN 25.

<sup>232</sup> EN 25.

<sup>233</sup> TI 156.

<sup>234</sup> HH 51.

<sup>235</sup> HH 51.

Em *Totalidade e Infinito*, o Rosto é descrito sempre como aquele que, ao se manifestar, “é uma presença viva, é expressão. A sua manifestação é já discurso”<sup>236</sup>. Dizer que o Rosto é expressão significa dizer que o Outro se apresenta no Rosto em pessoa, imediatamente, ou seja, o Rosto inaugura a linguagem porque se apresenta como interlocutor e interpela o Mesmo. A linguagem aqui é considerada essencialmente como interpelação. Por isso, cabe também dizer que a relação ética com o Outro é linguagem.

Apresentar-se, significando, é falar. Essa presença afirmada na presença da imagem como a ponta do olhar que vos fixa, é dita. A *significação* [...] decide assim sobre todo dado intuitivo [...] porque significar não é dar [...] a significação, é, por excelência, a presença da exterioridade. O *discurso* não é simplesmente uma modificação da intuição [...] mas uma relação original com o ser exterior. [...]. Ele é a produção do sentido. O sentido é dito e ensinado pela *presença*. [...] que domina o que a acolhe, que vem das alturas [...] ensinando a sua própria novidade. (TI 53, Grifo nosso)

O significado do Rosto provoca o extravasamento da palavra fixada pela interpelação. Segundo Levinas: “o Rosto fala. Fala, porque é ele que torna possível e começa todo discurso”<sup>237</sup>. Ou ainda: “desde que o Outro me olha, sou por ele responsável, a sua responsabilidade incumbe-me. É uma responsabilidade que vai além do que faço. Sou responsável pela sua própria responsabilidade”<sup>238</sup>. Nisso se dá o verdadeiro sentido da interpelação. Ver o Outro, é acolhê-lo na exigência que ele me faz. Acolhida que estabelece o respeito total da sua identidade diante do que eu posso, isto é, do que devo fazer em prol do Outro. Essa consciência de acolhida despojada surge do Eu que se deixa ser interpelado pelo Rosto que transforma a condição de quem o acolhe. Como bem expressa Levinas: “no acolhimento do Rosto que é já minha responsabilidade a seu respeito, instaura-se a igualdade”<sup>239</sup>.

Levinas, ao afirmar que “Rosto e discurso” estão ligados e que “Rosto fala”, deixa claro que a epifania do Rosto traz a sua própria significância, que não é à maneira de um signo qualquer que significa o seu significado, mas esta ordem que emana do Rosto é a sua própria significância<sup>240</sup>. O Rosto por excelência exprime ao Outro e possibilita a resposta do Eu. O Eu é imediatamente interpelado pelo Rosto que, ao falar, apresenta-se significando.

---

<sup>236</sup> TI 38.

<sup>237</sup> EI 71.

<sup>238</sup> EI 80.

<sup>239</sup> TI 192.

<sup>240</sup> EI 81.

A presença do Rosto é por si linguagem interpelante e impactante no seu encontro, que não é de assimilação e nem de redução, mas de relação ética. Esta implica o reconhecimento capaz de se deslocar ao mundo do Outro, tocando as suas dores e se responsabilizando por esse Rosto humano expresso na sua vulnerabilidade e nudez. E nesse encontro, o Outro apela e mostra a sua dignidade que me obriga e me compromete a uma relação de responsabilidade. Nesse sentido, o próprio Levinas diz: “jamais estou humanamente quite para com o outro homem [...]. No Rosto de Outrem, eu entendo minha responsabilidade por ele. Em seu encontro, eu estou preocupado. Ele não me é indiferente”<sup>241</sup>. É uma responsabilidade por outrem sem esperar nada em troca. Mas em simples estado de gratuidade.

Para reforçar a ideia de que somos realmente responsáveis pelo Outro que nos olha, Levinas cita a sua frase preferida de Dostoiévski, nos *Irmãos Karamazov*: “cada um de nós é culpado diante de todos por todos e por tudo, e eu mais que os outros”<sup>242</sup>. Levinas quer afirmar que somos responsáveis diante de todos por todos e por tudo, mas põe em relevância: “eu mais”, que de todos devo ser responsável pelo Outro, isso me coloca na impossibilidade de recusar a responsabilidade.

Levinas, ao demonstrar a importância da responsabilidade pelo Outro, ressalta outro fator importante, a exterioridade do Rosto. Nele há a dimensão de altura e de miséria perante ao Sujeito, isto é, o Rosto se impõe, mas também fica exposto, porque se revela em toda a sua fragilidade, entregando-se à possibilidade de ser morto pelo sujeito. Mas esse Rosto que inaugura o discurso traz consigo um apelo à justiça que é ao mesmo tempo um imperativo, uma ordem; e eu não posso ter poder sobre ele. É o interdito:

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 [...]. 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 recursos para responder ao *apelo*. (EI 72, Grifo nosso)

Através do sentido dessa máxima talmúdica, “tu não matarás”, Levinas constitui a própria alteridade que se exprime no Rosto que se expõe ao sujeito, e se revela a este, se mostra e apela para a impossibilidade de ser negado ou de ser morto. E só posso responder: “eis-me aqui!”<sup>243</sup>

<sup>241</sup> POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*, p. 94-98.

<sup>242</sup> DVI 121.

<sup>243</sup> EI 81.

O Rosto do Outro convoca-nos a uma nova ordem de contato e de cuidado do Outro – do absolutamente fraco, isto é, absolutamente exposto e despojado em sua nudez. Esse contato com quem está plenamente nu não se limita apenas à dimensão das sensações e dos sentimentos, mas vai mais além: exprime-se inteiramente como uma linguagem que substitui a ideia da razão, pela ideia de sensibilidade.

A partir do que fora dito, no Rosto que se exprime compreende-se que a ética propugnada por Levinas tem por base a esfera da sensibilidade em prol do Outro e o sentido da vida. Isso significa que a centralidade da ética levinasiana se pauta fundamentalmente na subjetividade e, portanto, na solidariedade responsável pelo Outro, característica de uma ética heterônoma. Opõe-se, assim, a Kant, que vê a base de fundamentação moral como a autonomia da vontade, quer dizer, a capacidade segundo a qual livremente o ser racional deduz por si mesmo as normas que deve seguir.

Como vimos, a preocupação de Levinas não é fazer uma explicitação da representação do que é Rosto, mas mostrar, a partir da sua própria epifania, a relação ética. Portanto, o Rosto não é imagem representativa do sujeito, mas visibilidade concreta que ultrapassa a dimensão perceptiva, por ser eminentemente pura relação, em que o Rosto mostra a sua nudez completamente vulnerável e desprovida de qualquer ornamento.

### **2.2.3. A epifania do Rosto em sua nudez**

Para que possamos ter uma melhor compreensão da epifania do Rosto em sua nudez, buscamos aclarar a sua consistência. Para Levinas, a epifania do Rosto se entende ao traçar a real diferença do modo como “o Rosto nu” aparece e o modo como “as coisas” aparecem.

Ao contrário da aparição das coisas, a nudez do Rosto carrega uma dimensão, que não pode ser desvelada. Ela tem em si mesma seu sentido e, por isso, está livre de toda forma e é irreduzível a qualquer referência:

*A nudez do rosto não é o que se oferece a mim porque eu o desvelo – e que por tal fato, se ofereceria a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, às minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto *voltou-se para mim* – e é isso a sua própria nudez. (TI 61, Grifo nosso)*

Nesse sentido, Levinas quer escapar da imagem fenomênica, ao mostrar que a nudez do Rosto não se dá através da coisa que se oferece a mim, porque se assim fosse, cairia no

conhecimento da coisa em si. O Rosto que se volta para o Outro está fora de qualquer horizonte que possa ser identificado, “porque é por si mesmo”. Por isso, a nudez não pode ser desvelada como se tira o véu do fenômeno e descobre o que há por baixo do véu. Pelo contrário, seu modo de se mostrar transcende toda realidade que não seja o apelo à relação ética.

O Rosto em sua total nudez difere das coisas que só aparecem em relação à forma. Ele se revela na impossibilidade de ser apreendido, pois ao se apresentar, revela a sua vulnerabilidade de condição de despojado e de estrangeiro, lugar onde se manifesta a penúria da nudez do seu Rosto prolongada no corpo do que tem frio, sem lar, sem pátria. É um Rosto envergonhado da sua própria nudez e o seu olhar é de súplica e de comoção.

Segundo Levinas, o Rosto enquanto nudez é em sua manifestação como um vir por detrás da sua aparência e da sua forma e estabelece uma morada entre nós, que difere do fenômeno que é manifestação plástica e muda, enquanto que a manifestação do Rosto é viva porque a sua presença consiste em despir-se da forma que, contudo, o manifesta<sup>244</sup>.

Desse modo, Levinas ressalta que diante da nudez do Rosto, a fenomenologia fracassa por não dar conta de desvelar sua aparição, porque “o Rosto não é [...] desvelamento de um mundo. No concreto do mundo, o Rosto é abstrato ou nu. Ele é despido de sua própria imagem. É somente pela nudez do Rosto que a nudez em si chega a ser possível no mundo”<sup>245</sup>.

O Rosto que se dá no concreto do mundo é despojamento do próprio sujeito que se manifesta na nudez da pele como total desnudamento e expressão de toda a transcendência da alteridade, um infinito que é absolutamente outro. Portanto, essa nudez é uma forma de anunciar a fraqueza e a vulnerabilidade do sujeito diante dos sistemas totalitários e autossuficientes.

Nesse sentido, a interpelação ética da nudez do Rosto que Levinas propõe é um olhar humano, desinteressado em direção ao Outro que me vê e sou por ele afetado sem perigo de apreensão. Que me leva à dimensão da relação assimétrica, em que o Outro continua sendo outro e o Eu continua sendo eu, isto é, acolher o Outro em sua singularidade sem que ambos se anulem. Para isto, Levinas adverte que eu tenho sempre mais obrigação perante o outro do que posso exigir dele com relação a mim.

---

<sup>244</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira, Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 235.

<sup>245</sup> *HH* 51.

Enfim, delineadas algumas questões em torno da nudez do Rosto, passamos à análise da epifania do Rosto na perspectiva de desejo do infinito que se coloca em abertura ao Outro. A partir desse viés, veremos como Levinas apresenta as questões do desejo, do infinito e do Rosto.

### **2.3. Na epifania do Rosto: a ideia de infinito como desejo e bondade**

Versaremos sobre a ideia de infinito como desejo e bondade na relação com outrem e sobre a questão desse mesmo desejo, que é movimento em direção ao bem. Assim, mostraremos os pressupostos que Levinas utilizará para sustentar a nova abordagem da ideia de infinito, ao encará-la como problema estritamente filosófico para o pensamento contemporâneo. Para começar, veremos qual é a origem da ideia do infinito, para Levinas.

#### **2.3.1. No rosto epifânico: a passagem do infinito**

A partir do prefácio de *Totalidade e Infinito*, Levinas opõe a “Ideia de Totalidade” à “Ideia de Infinito”, ao defender o *primado* e o *caráter fundante* dessa última. Nesta obra, encontramos a sua preocupação em esboçar a subjetividade fundada na “Ideia de Infinito”.

Como já sabemos, a crítica de Levinas foi sempre direcionada à filosofia ocidental, pelo fato de ela privilegiar o Ser, impossibilitando a transcendência e a separação. Uma vez privilegiado o Ser, tudo fica reduzido à identidade do Mesmo. A ideia de infinito, pelo contrário, permite necessariamente a transcendência. Por isso, percebe-se que a ideia de infinito é uma temática que ocupa lugar importante no pensamento do autor. Em continuação, desenvolvendo este item, veremos como Levinas explicitará essa ideia.

A ideia de infinito, em todo o percurso filosófico do pensamento ocidental, “é mais antiga do que a questão do saber”<sup>246</sup>; por isso foi instrumento motivador para a reflexão de muitos pensadores.

O filósofo lituano busca um novo fundamento da compreensão do infinito como transbordamento, para evitar a redução do Outro ao Mesmo. Na elaboração desse novo modo de pensar o infinito, Levinas retoma de René Descartes a ideia de infinito, e não precisamente a prova da existência de Deus, como defende Chalier, ao dizer que “Levinas não propõe um

---

<sup>246</sup> RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de Amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2005.



discurso sobre Deus, mesmo se a ideia de Deus é insistente em seu coração”<sup>247</sup>. Com isso, seu foco de interesse é a *estrutura formal* dessa ideia no que tange “a articulação que implica existencialmente tanto Deus quanto o homem”<sup>248</sup>. A seguir, veremos como Levinas se expressa num dos seus ensaios *A filosofia e ideia de infinito*:

Ao inverter os “termos” (o Outro antes do Mesmo), pensamos seguir uma tradição pelo menos tão antiga – aquela que não lê o direito no poder e que não reduz *todo o Outro ao Mesmo*. Contra os heideggerianos e os neo-hegelianos, para quem a filosofia começa pelo ateísmo, é preciso dizer que a tradição do Outro não é necessariamente religiosa, que ela é filosófica. Platão encontra-se nela quando põe o Bem acima do Ser e, em *Fedro*, define o verdadeiro discurso como um discurso com os deuses. Mas, é a análise cartesiana da ideia de infinito que, da maneira mais característica, esboça uma estrutura de que apenas queremos conservar, aliás, o desenho formal. (*DEE* 208-209, Grifo do autor)

Levinas, em diversos momentos de seus escritos filosóficos, deixa claro que a ideia de infinito presente em sua filosofia é extraída de Descartes, especificamente da terceira meditação cartesiana.<sup>249</sup> O que realmente Descartes propala na terceira meditação, que ressalta aos olhos de Levinas? Descartes parte do princípio em querer demonstrar racionalmente através da “dúvida metódica” a existência de uma substância infinita e perfeita, da qual somente temos a ideia, uma vez que ela não provém do *cogito*, do Eu que pensa, mas do próprio infinito.

Através desse modo Descartes, concebe a ideia de infinito, reafirmando a infinita distância que se põe entre o que é pensado e sua ideia. Trata-se de dois modos de idealizar: por um lado, o sujeito pensante pensa a realidade infinita e percebe que não há uma *adequação* entre o seu pensamento e a coisa pensada, pelo fato de a substância infinita ser exterior ao sujeito. Por outro, o sujeito pensa a ideia de infinito, mas essa excede toda forma de adequação do pensamento, por não se adequar à ideia de seu *ideatum*. Portanto, com essa *inadequação*, a ideia de infinito é totalmente separada da ideia que se pode ter dela e que se

<sup>247</sup> CHALIER, Catherine, *La Trace de l'Infini*. Emmanuel Levinas e a sabedoria hebraica. Paris: Cerf, 2002, (capa do livro).

<sup>248</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 225.

<sup>249</sup> Assim argumenta Descartes: “[...] Pelo nome Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu mesmo, e todas as outras coisas que existem [...] foram criadas e produzidas. [...], por conseguinte, é preciso necessariamente concluir tudo que disse anteriormente que *Deus existe; pois ainda que esta ideia da substância esteja em mim, pelo fato de eu ser uma substância, eu não teria, contudo, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido posta em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita*. E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma verdadeira ideia, mas somente pela negação do que é finito, [...] ao contrário vejo manifestadamente que se encontra mais realidade na substância infinita do que na substância finita, e, portanto, que tenho de alguma forma, em mim, primeiro a noção do infinito do que do finito” (cf. DESCARTES, René. *Mediações Metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.71-72, Grifo nosso).

tem dela. Esta é a concepção cartesiana que influenciou o modo de Levinas pensar a relação entre o Mesmo e o Outro, para além da categoria de Totalidade.

Levinas, totalmente inspirado pela ideia de infinito no *desenho formal* cartesiano, do “Eu que pensa e mantém uma relação com o infinito”<sup>250</sup>, procura pensar de maneira diferente a relação entre o Mesmo e o Outro. Ou seja, ele busca um modo para além do sistema de Totalidade. Dessa forma, assinala a importância de transcender a relação entre o Mesmo e o Outro, ultrapassando a ideia do Eu finito que pensa o infinito. O conteúdo do *ideatum*, ou seja, do infinito, é ser uma realidade que não cabe, de forma adequada, em ideia alguma.

A relação do Mesmo com o Outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o Outro, está, de fato, fixada na situação descrita por Descartes em que o ‘eu penso’ mantém com o infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, uma relação chamada ‘ideia do infinito’[...]. A distância que separa *ideatum* e ideia constitui aqui o conteúdo do próprio *ideatum*. 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, é exterior – porque é infinito. (TI 35-36, Grifo nosso)

Levinas demarca, de forma clara, o desdobramento do *ideatum*, que ultrapassa a ideia de adequação de um Eu pensando mais do que é pensável. Com isso, percebemos a real diferença entre Levinas e Descartes. Este defende a concepção de *ideia inata*, posta no homem-criatura por uma *substância superior* - o criador, sendo essa ideia primordialmente amparada pelo *cogito*: um Eu que pensa a ideia de infinito e de perfeição. O autor parte diferentemente, do pressuposto de “que a ideia de infinito, está ligada à relação com o Outro. A ideia de infinito é a relação social”<sup>251</sup>. Neste mesmo sentido, Susin comenta que é visita e irrupção do outro homem, uma vez que a ideia de infinito, para Levinas, é pensada primeiramente no homem e, mais concretamente, no outro homem<sup>252</sup>.

Em Levinas, segundo a interpretação de Susin, “a ideia de infinito origina-se da exterioridade que vem a mim posta de fora, por outro”<sup>253</sup>. Assim, na epifania do Rosto passa a ideia de infinito que emite uma dimensão de “altura” e de “alteridade”, é o transcendente que se manifesta como pessoa e não como coisa, e nessa manifestação, deixa impresso no Rosto do Outro o “traço do infinito”. Nessa dinâmica de sua exteriorização, ao pensar o infinito no

<sup>250</sup> DEHH .209.

<sup>251</sup> DEHH, 210.

<sup>252</sup> SUSIN, Luis Carlos, *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel*, p. 225.

<sup>253</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel*, p. 225.

Rosto, eu não posso abarcá-lo como intencionalidade da consciência e nem moldá-lo na adequação conceitual. Para Levinas, “o infinito não entra na ideia do infinito, não é apreendido; essa ideia não é um conceito. O infinito é o radicalmente, o absolutamente Outro”<sup>254</sup>. Nesta afirmação, o autor assinala o infinito no âmbito do radicalmente Outro, e aproxima a ideia de infinito da relação ética com o Outro.

O sentido de transbordamento dessa ideia de infinito como metafísica da alteridade, se manifesta no Rosto epifânico face ao Outro, que é pura relação de acolhida e hospitalidade. Nessa relação, observa Etelvina Nunes, o Rosto deixa “um excesso de significação, pelo qual o infinito me vem à ideia. O significado que vem do Rosto reenvia-me para uma nova ordem de significação”<sup>255</sup>. O próprio acesso do Outro como Rosto baliza para a sua infinitude. Conclui Etelvina Nunes: “o Rosto do Outro é o lugar onde se opera a metafísica, enquanto lugar da relação com o infinito”<sup>256</sup>. Sem dúvida, o Rosto epifânico, como passagem do infinito, é primordialmente responsável pela possibilidade de se proferir essa nova concepção metafísica.

Nessa perspectiva de nova ordem estabelecida pelo Rosto epifânico, trata-se de afirmar “a dimensão do divino que se abre a partir do Rosto humano. Uma relação com o Transcendente – livre, [...] o transcendente, infinitamente Outro, nos solicita e apela para nós. A proximidade de Outrem, [...] é revelação de uma presença absoluta que se exprime”<sup>257</sup>.

A dimensão do divino que se manifesta no encontro com o Rosto do Outro se dá na *transcendência* que não se ajusta ao discurso da razão e nem pertence à ordem da tematização. Abre-se espaço para outra interlocução: Levinas discorda de Heidegger, ao propor a saída do horizonte da constituição “onto-teológica da metafísica”. Daí se segue, portanto, a pergunta central que não é mais pelo Ser (Heidegger), mas pelo Rosto do Outro.

Diante dessa questão, Levinas ressalta: “não significará Deus o Outro do Ser? Irredutível ao Mesmo, não permitirá o Outro, numa certa relação (ética), pensar esse Outro ou esse para-além?”<sup>258</sup>. Acrescenta ainda: “Opor Deus à onto-teo-logia é conceber uma nova maneira, uma nova noção de sentido. É de uma certa relação ética que se pode partir para uma

---

<sup>254</sup> DEHH 209.

<sup>255</sup> NUNES, Etelvina Pires Lopes. O rosto e a passagem do infinito. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 01, v.41, ano, 1991, p. 5.

<sup>256</sup> NUNES, Etelvina Pires Lopes. O rosto e a passagem do infinito. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 01, v.41, ano, 1991, p. 7.

<sup>257</sup> TI 64.

<sup>258</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a Morte e o Tempo*. Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Almedina, 2003, p.138.

tal procura"<sup>259</sup>. Dessa maneira, Levinas mostra um novo modo de proceder em relação ao pensamento e aponta para uma nova dimensão, a ética da relação inter-humana, na qual estão entrelaçados os problemas humanos.

Assim, a proposta levinasiana do Rosto emite uma ordem de obrigação, que pode ser vista como traço da manifestação do divino, onde a voz do transcendente ecoa no mandamento do Outro (“tu não matarás”). Por isso, entende-se que a sua filosofia é chamada de filosofia da exterioridade – alteridade.

Para Levinas, “no acesso ao Rosto, há certamente acesso à ideia de Deus”<sup>260</sup>. Fica claro que o autor jamais elaborou para si uma tematização de Deus, mas na relação com o Rosto dá-se o lugar da manifestação de Deus. Portanto, a metafísica levinasiana se caracteriza pela tentativa de dizer, filosoficamente, o sentido da passagem de Deus no homem concreto, o Outro. Evidencia-se que a filosofia do Rosto se opõe à ontologia clássica, como também à ontologia contemporânea, ao trazer um novo significado da reflexão ética como *filosofia primeira*. Essa não é mais uma repetição da tradição da filosofia, como propusera Heidegger, um voltar à origem (“passo atrás”)<sup>261</sup> para recuperar o Ser.

Ora, a crítica de Levinas reporta-se à *ontologia fundamental* proposta por Heidegger. Para o filósofo lituano, o pensamento da filosofia ocidental, partindo da ontologia como *filosofia primeira*, não efetivou a relação do Eu com *Outrem* e nem mesmo, reconheceu no *outro* o lugar que lhe era devido, subordinando a relação ética à relação com o Ser.

Levinas insiste ao dizer que no caráter infinito do Rosto epifânico, inaugura-se a transcendência como desejo de exterioridade ou metafísica. Donde se segue que a ideia do infinito expressa-se numa forma radical – a relação de alteridade, que escapa da dimensão da intencionalidade cognoscível e supera os condicionamentos da racionalidade abstrata, centrada em si mesma. Isso, para afirmar que a ideia de infinito é infinitamente maior do que o próprio ato de pensar.

A ideia de infinito defendida por Levinas é um novo alvorecer que possibilita uma nova visão de metafísica, na qual o império do Ser e do conhecimento perde a sua força. Porém, a ousadia do autor não está simplesmente em instituir uma nova forma de inteligibilidade do infinito, mas em apresentar a ideia de infinito *no Rosto*, extravasando qualquer representação formada a seu respeito. Portanto, Levinas sob a influência de

---

<sup>259</sup> DMT 139.

<sup>260</sup> EI 74.

<sup>261</sup> DMT 137.

Rosenzweig, defende que o infinito renuncia a toda forma de Totalidade, num movimento de “contração” que comporta a saída do mundo da representação e da ordem ontológica, para a ordem do desejo do infinito como bem.

Esta é a grande virada levinasiana: pensar a ideia de infinito para além do sentido tematizado no saber teórico, e assevera que o Outro não é tema, mas é, essencialmente, *presença* do infinito. Com isto, ressalta a irredutibilidade da alteridade, na qual o pensamento é a relação com o Outro, do finito com o infinito, frente à interioridade da consciência e à própria mesmidade conceitual da tradição filosófica. Eis que, nos dizeres de Nélio Vieira, Levinas associa a ideia de infinito a uma *des-medida*, ao colocar o pensar além do que é pensado. Por isso, a ética do autor deve ser instaurada a partir dessa desmedida, da infinitude do infinito<sup>262</sup>.

Diante disso, pergunta-se: o que seria esse pensamento senão o desejo? Pois bem, a des-medida é o infinito do desejo. Esse desejo é como o pensamento, que pensa além daquilo que ele pensa. É o desejo que garante a instauração do infinito no Rosto e a inapreensibilidade do Rosto do Outro, pois na relação com o infinito não existe o saber, mas somente desejo<sup>263</sup>.

Explicitada a compreensão de Levinas acerca da “ideia de infinito” que aponta para o limite mesmo do pensamento totalizante, e na qual o autor redimensiona a relação do Outro em domínio ao Eu, no registro da relação ética com o Outro - a alteridade; passaremos a outra reflexão que dará continuidade a essa temática, tendo como foco o “desejo metafísico”. Mas, de que desejo se trata? Do desejo que é movimento em direção ao Outro.

### 2.3.2. No Rosto epifânico: o desejo do Outro como expressão de bondade

Levinas tem uma maneira peculiar de pensar o “desejo” que é qualificado como “metafísico”, com a finalidade de operar uma clara “distinção”, e mesmo uma “oposição” à necessidade do mundo como tal. Para o autor, trata-se de um novo paradigma na reflexão filosófica, pois é proposta uma nova ordem de significância do desejo. Ela vai em direção ao absolutamente Outro, designado como desejo no âmbito de total desinteresse, contraposto à necessidade e à posse.

<sup>262</sup> Cf. MELO, Nélio Vieira de *A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 115.

<sup>263</sup> MELO, Nélio Vieira de. *A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas*. p. 115-116, nota 94. A *des-medida*, para Nélio, é o que Levinas chama de *medida*, a infinitude do infinito que é fundamento, isto é, o núcleo fundacional da ética da relação. Assim também, o desejo é considerado a medida (cf. DEHH 212. “*Um pensamento que pensa mais do que pensa é desejo. O desejo mede a infinitude do infinito*”).

O desejo ao qual se refere Levinas, neste segundo período (metafísico) do seu pensamento, se caracteriza como “desejo metafísico”. Não se trata mais do “desejo frutivo” do mundo elemental – estado de imersão no gozo, em que o sujeito é pura sensibilidade, completamente voltado para o mundo e buscando satisfazer suas necessidades: “*viver de...*” Essa era a característica da fase inicial do sujeito levinasiano do primeiro período, denominado *ontológico* (assunto já abordado no item 1.6.1 do primeiro capítulo desta dissertação). O desejo “metafísico”, aqui evidenciado, se dá para além das necessidades da fruição, da posse e do conhecimento tematizável. Ele é, portanto, o transbordamento dessas realidades. É desejo do absolutamente Outro, que não significa necessidade, mas desejo do Eu pelo Outro, por isso, o desejo do infinito nunca será satisfeito.

Para Levinas, há uma distinção entre “necessidade” (*besoin*) e “desejo” (*désir*). O desejo se remete a uma aspiração que o bem desejável anima; ele nasce a partir do seu objeto, portanto, ele é revelação. Enquanto que a necessidade é vista como um vazio da alma, ela parte do sujeito<sup>264</sup>.

Com efeito, dá a entender que a necessidade tem ponto de partida no sujeito, e que nesse há alguma falta que pode ser saciada pelo objeto, ao qual, naturalmente e por necessidade, o sujeito aspira. O desejo parte de outra dinâmica; ele aparece depois de tudo estar satisfeito; é uma realidade provocada pela presença do Outro, do seu olhar, da sua palavra. Isso significa que o desejo não parte do Eu e o que se procura não é a satisfação para si próprio.

Segundo Levinas, “o desejo metafísico tem outra intenção – deseja o que está para além de tudo e que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejado não cumula, antes o aprofunda”<sup>265</sup>. Desse modo, compreende-se quando Levinas afirma: “fora a fome que saciamos, a sede que aplacamos e os sentidos que apaziguamos, existe o Outro, absolutamente outro, que desejamos para lá dessas satisfações – desejo sem satisfação que, dessa forma, constata a alteridade do Outro”<sup>266</sup>.

A constatação de que a relação com o Outro é tecida pelo desejo, e não pela necessidade, significa que não posso de modo algum possuí-lo. Por isso, Levinas fala do “infinito no finito, o mais no menos, que se realiza pela ideia de infinito e produz-se como desejo. Não como um desejo que a posse do Desejado apazigua, mas como desejo do infinito

---

<sup>264</sup> TI 40.

<sup>265</sup> TI 22.

<sup>266</sup> DEHH 212.

[...] perfeitamente desinteressado”<sup>267</sup>. Isto para assinalar que o desejo metafísico emerge desse transbordamento do sujeito já satisfeito, isto é, do sujeito que deseja aquilo que não lhe falta. É desejo tecido pela inquietação provocada pela proximidade do Rosto que se encontra frente a mim. O Rosto do infinitamente Outro.

Nesse movimento de alteridade, para o qual o desejo se direciona ao Outro, Levinas afirma: “a desmedida medida marcada pelo desejo é Rosto”<sup>268</sup>, isto é, a desmedida medida marcada pelo desejo é o Rosto como revelação do Outro. Desse modo, o “desejo é uma aspiração animada pelo desejável”<sup>269</sup>; é revelação na qual o Eu se ultrapassa ao desejar Outrem e o faz ao sentir-se responsável. Essa responsabilidade despertada pelo desejo provoca a acolhida do Outro e rompe com toda forma de egoísmo e posse.

O desejo, como movimento em direção ao Outro, segundo Levinas, revela-se como “bondade de insaciável compaixão”, por ser uma bondade que gera um desejo que não satisfaz a fome de bondade, mas provoca ainda mais fome de bondade, porque está sempre insaciável do desejável – o Outro <sup>270</sup>. Isso pelo fato de o desejo não ser da ordem da necessidade, mas da infinita procura pelo Outro, por isso é desejo insaciável.

A partir dessa perspectiva, o desejo se configura em bondade que é uma atitude de vida, de responsabilidade e de preocupação com o Outro a partir da vivência cotidiana, na excelência de uma relação social plena, generosa, em que o Outro não seja considerado como um meio de fazer-se valer, mas como fim em si de toda a positividade que está em mim e que me faz me esquecer<sup>271</sup> e esvaziar-me de mim mesmo em prol do Outro. Esse desejo que não é apetite, não é complemento e nem contentamento, mas generosidade e bondade. Por isso, insaciável compaixão que provoca total dedicação ao Outro em sua nudez.

Como analisa Susin, “o desejo é o começo da transformação do sujeito em bondade, cuja bondade se dá como resposta e responsabilidade”<sup>272</sup>. Assim, com o desejo e a bondade dá-se a ultrapassagem da relação formal à relação que transcende para o Outro, na responsabilidade ética. Ser bom significa ser *para o Outro* de forma desinteressada e responsável. Nessa perspectiva, o Outro é primordialmente sentido; ao se manifestar como Rosto, abre o desejo metafísico.

---

<sup>267</sup> TI 37.

<sup>268</sup> TI 49.

<sup>269</sup> TI 49.

<sup>270</sup> HH 49.

<sup>271</sup> POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*, p. 43.

<sup>272</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 264.

O desejo para Levinas é o movimento que leva o Outro para a direção do bem. A condição desse “bem é a passagem ao Outro [...], no qual o existir de Outrem me é mais importante que o meu. O *bem é esse excedente de importância de Outrem sobre mim*, cuja responsabilidade, na realidade, é a ruptura do Ser pelo humano ou o bem no sentido ético do termo<sup>273</sup>. A ideia do bem aqui explicitada é a responsabilidade pelo Outro que “ultrapassa as regras da lógica formal”<sup>274</sup>, é o bem para além do Ser, isto é, o bem como fundamento do Ser, que abre um novo sentido para a vida do Eu. Trata-se de sair do Mesmo ao encontro de acolhida ao Outro, como novo espaço de relação ética enquanto desejo e bondade.

O problema do bem e a relação do Ser começam a ser investigados por Levinas, desde o seu “período ontológico”, a partir do preâmbulo da sua obra *Da Existência ao Existente*, que apresenta o “problema do bem, do tempo e da relação com Outrem como movimento em direção ao bem”<sup>275</sup>. Assim, estrutura-se o projeto da sua investigação dentro desse modo diferente de compreender.

A fórmula platônica colocando o bem além do Ser é a indicação mais geral e mais vazia que os guia. Ela significa que o movimento que conduz um existente em direção ao bem não é uma transcendência pela qual o existente eleva-se a uma existência superior, mas uma saída do Ser e das categorias que o descrevem, uma ex-cendência. (DEE 9)

No segundo período do pensamento de Levinas, considerado *metafísico*, o problema do bem passa a ser amadurecido em *Totalidade e Infinito*, como modo de pensar efetivamente o “infinito que se abre à ordem do bem”<sup>276</sup>. Esse bem é o infinito que se coloca além do Ser, isto é, do sujeito, lança no Ser a abertura para além de si mesmo. Por isso, a noção de bem só tem sentido a partir da subjetividade pautada na relação com o infinito, que suscita responsabilidade pelo Outro anterior ao ato de consciência. Como bem observa Levinas:

O lugar do bem acima de toda a essência é o ensinamento mais profundo – o ensinamento definitivo [...] da filosofia. O paradoxo de um infinito que admite um ser fora de si, que ele não engloba – realiza, graças à proximidade de um ser separado, a sua própria infinitude. (TI 90)

---

<sup>273</sup> POIRIÉ, FRANÇOIS. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*, p. 93 (Grifo nosso).

<sup>274</sup> TI 91.

<sup>275</sup> DEE 9.

<sup>276</sup> TI 91.



Vimos explicitamente que a investigação de Levinas em torno do problema do bem, parte, em primeiro momento, da questão estritamente “ontológica”, ao buscar uma saída do Ser pela via da “ex-cendência” e, num segundo momento, através da metafísica do bem. Segundo Ulpiano, Levinas tenta com isso, descrever e analisar não só a gênese da subjetividade humana, mas vai mais além do significado que possa vir da ontologia, pelo viés da “ex-cendência”, onde se dá a ruptura com a economia do Ser em geral. Essa reflexão, é levada a sério em *Da Existência ao Existente*, em *Le Temps et l'Autre*<sup>277</sup>, e tem sua culminância em *Totalidade e Infinito*, com a irrupção do Outro como Rosto, e com a consequente dedicação do “Eu” pelo Outro, em relação de proximidade e de responsabilidade.

Assim, entende-se o movimento do desejo metafísico como aquele que rompe com a primazia do ser, em direção ao absolutamente outro. A revelação do Outro perpassa o Rosto, aspiração marcada por um desejo de desmedida medida, em direção ao bem, como sensibilidade que conduz ao Outro. Numa relação social solidária e responsável para com o Outro, em suas grandezas e misérias, torna-se inviável o retorno do sujeito à inconsciência. Sem dúvida, a proposta ética de Levinas é a relação de responsabilidade pelo Outro – seu próximo – antes de qualquer compromisso voluntário.

#### **2.4. No rosto: a ética como filosofia primeira**

Emmanuel Levinas se destaca de forma genuína como um dos filósofos que idealizou a filosofia como inspiração profética, procedente da sabedoria judaica, e é sob a influência desta sabedoria, que o filósofo desenvolveu seu pensamento, num diálogo entre seu modo de pensar especificamente judeu e o modo como expressa o pensamento da filosofia ocidental, com origem na Grécia.

O pensamento de Levinas, profundamente imbuído pelos princípios da Tradição do Judaísmo, surgiu com o intuito de desbancar a lógica dos antigos e novos sistemas filosóficos e propôs um retorno aos profetas para aquém dos poetas<sup>278</sup>. Esse retorno implica o movimento do “passo atrás” para retomar os alicerces do pensamento bíblico e constituir outro modo de

---

<sup>277</sup> VASQUEZ, Ulpiano. *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1982, p.111.

<sup>278</sup> RIBEIRO, Nilo Junior. O centenário de nascimento de Emmanuel Levinas. *Revista Perspectiva Teológica*, n. 38, v.38, ano 2006, p.386.

pensar, isto é, “uma sabedoria mais antiga do que a proveniente do *Logos* grego”<sup>279</sup>. Esta sabedoria, proposta pelo autor, é a irrupção do Rosto, que se dá na relação entre o Eu e o Outro.

Esse novo modo de pensar, para Levinas, implica na inversão da pergunta que se ocupa das realidades que centralizaram toda a filosofia ocidental em torno da “metafísica”, definida por Aristóteles como “filosofia primeira”<sup>280</sup>, numa tentativa de ultrapassagem do mundo empírico para a realidade meta-empírica. Pensamento em que se afinou com eficácia a Totalidade da razão, reduzindo a dimensão do fenômeno humano à racionalidade da lógica do saber.

O novo modo do pensar, segundo Levinas, por ser anterior aos procedimentos lógicos do conhecimento e da significação conceitual, contesta a ordem da racionalidade, que reduz o Outro ao Mesmo. Como bem comenta Nilo Ribeiro Júnior, a tentativa do filósofo lituano é reconstruir a filosofia a partir da ética da alteridade e, como isso, dá um novo significado do humanismo que advém do aquém dos pré-socráticos e dos poetas, nisto consiste o *novo sopro* oferecido à filosofia através do Outro<sup>281</sup>.

Nesse percurso, o pensamento de Levinas procura distanciar-se do significado clássico da ética como “ciência do *ethos*”, tal como Aristóteles se propôs constituí-la, ao coroar a tradição “socrático-platônica”, ou como conjunto de “normas do agir” que ocuparam hegemonicamente o espaço na tradição cultural e filosófica do ocidente<sup>282</sup>. O autor procura distanciar-se também da perspectiva heideggeriana, que avalia a ética como “morada” ou lugar da “habitação do homem”<sup>283</sup>. Desse modo, compreende-se a intenção do autor que se nucleia em torno da tentativa de dá um novo sentido à ética que vai para além da reflexão ética da filosofia ocidental, e da reflexão ontológica de Heidegger. Esse novo sentido da sua ética, parte dos “Profetas” e das “Escrituras”.

O objetivo da filosofia levinasiana, é buscar uma nova abordagem da ação humana. Tal abordagem se apresenta como a mais original de todas as épocas. Nela se configura, segundo Ribeiro Júnior, uma ética que se coloca diante da “escuta da pergunta do Rosto como

<sup>279</sup> RIBEIRO, Nilo Junior. O centenário de nascimento de Emmanuel Levinas. *Revista Perspectiva Teológica*, n. 38, v.38, ano 2006, p.386.

<sup>280</sup> ARISTOTELES. *Metafísica*. Volume I. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 2ª. ed. São Paulo: Loyola, 2005, p.37.

<sup>281</sup> RIBEIRO, Nilo Junior. O centenário de nascimento de Emmanuel Levinas. *Revista Perspectiva Teológica*, n. 38, v.38, ano 2006, p.388.

<sup>282</sup> Cf. VAZ, Henrique Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, 3ª. ed. São Paulo: Loyola, 2004, p.12.

<sup>283</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 2ª. Ed. São Paulo: Centauro, 2005, p.68-74.

responsabilidade”<sup>284</sup>. Por esse viés, não se trata de uma ética que se ocupa daquilo que se deve “fazer”, isto é, do “dever”, mas de ressignificar a ética, a partir do horizonte da relação com o “Outro”, no paradoxo do “Rosto” que visa à humanidade do Outro homem.

A perquirição da nova semântica da palavra ética encontra-se genuinamente em um debate de Levinas com vários filósofos franceses sobre a *ética do Rosto*, relatado na obra *Autrement que Savoir*, de 1988, na qual o autor esclarece o sentido de sua ética:

[...] embora temendo as ressonâncias do moralismo que ele traz em si e que correm o risco de absorver seu sentido principal [...]. O termo ética significa sempre, para mim, o fato do encontro, da relação de um Eu com o Outro: cisão do Ser no encontro e não coincidência! Transcendência e proximidade. Acredita-se normalmente, que a verdade do espírito está na coincidência dos diversos. O encontro pode ser proximidade, mas ainda que fosse cisão – não é de fato a unidade de um, mas a chance de criar sociedade e, desde então, de outro modo de paz [...] de responsabilidade e caridade. (AS 28-29, Tradução nossa)

Para Levinas, pensar a ética é necessariamente pensá-la associada à “proximidade”, à “transcendência” e à “responsabilidade” como *desinteressamento*. A ordem centrada no Ser é contrariada quando se constitui o encontro com o Rosto, isto é, a relação com Outrem, que coloca o Eu em dimensão de reverência e de acolhida. Desse modo, o autor, ao remeter a ética ao encontro da relação “Eu com Outro”, estabelece uma ética ao reverso da ontologia heideggeriana. Uma ética que se dá na relação de ser-para-o-outro – como responsabilidade<sup>285</sup>. Nesta perspectiva, compreende-se a oposição de Levinas a Heidegger, ao perceber que o problema da compreensão do Ser concerne à questão ética.

De fato, a questão mais importante para Levinas é a busca pelo sentido do Outro, que não se encontra na tradição ontológica enquanto compreensão do Ser, mas na ética de justiça que possa efetivar-se em gestos, em ação ética de responsabilidade pelo Outro. Como bem afirma Levinas: “É na ética, entendida como responsabilidade, que se dá o próprio nó do subjetivo”<sup>286</sup>.

A nova semântica da palavra ética, cunhada por Levinas, é a mais elevada reinvenção de um pensar: *a ética como filosofia primeira*. Ética que não é *ethos* e nem uma reflexão sobre *ethos*, mas segundo Fernanda Bernardo, “é a relação com Outrem, com o próximo [...]. A ética com uma exterioridade ou uma alteridade absoluta, [...]. Em suma, a ética é um a-

<sup>284</sup> RIBEIRO, Nilo Junior. *Sabedoria de Amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*, p. 15.

<sup>285</sup> AS 29.

<sup>286</sup> EI p.79

Deus”<sup>287</sup>. Para a autora, a ética é primeira instância de relação, isto é, de saudação dada ao Outro, exprimindo total abertura, acolhimento à resposta ao Outro como um *estar-diante-de Deus*<sup>288</sup>. Nisto consiste a essência da ética ou da metafísica de Levinas, como ele mesmo nos dá a pensar, “a ética como o a-Deus ou a relação ao Outro, na santidade do Rosto de Outrem, ou na santidade da minha obrigação para com ele”<sup>289</sup>.

Levinas remete mais ainda a sua intriga ética à dimensão da santidade na relação ética e assim ressalta: “[...] fala-se, frequentemente, de ética para descrever o que eu faço, mas o que o interessa, afinal das contas, não é a ética, não é apenas a ética, é o santo, a santidade do santo”<sup>290</sup>. E a santidade do Outro à qual se refere o filósofo é a santidade da “pessoa que é mais santa do que uma terra, mesmo quando a terra é Terra Santa. Ao lado de uma pessoa ofendida, essa terra – santa e prometida – é apenas nudez e deserto, um monte informe de floresta e pedras”<sup>291</sup>.

Trata-se, da santidade do Outro, alusão que Levinas faz à narração da “Sarça Ardente”<sup>292</sup>, para dizer que o Outro, enquanto pessoa, é “terra santa”, e, para aproximar-se dele, é necessário tirar as sandálias, sinal de total despojamento de si mesmo, como também do modo de pensar o Outro, que o saber lógico do mundo ocidental sempre aprisionou em suas especulações.

O Outro, como lugar santo, pede, suplica: ser olhado com ternura e percebido como próximo, movimentos que exigem sair do círculo da mesmidade e entrar na dimensão da alteridade responsável com o Outro que se manifesta. Esse Outro é sempre outro em sua identidade, mantendo-se fora de toda e qualquer identificação que se possa fazer dele. O Outro aqui defendido, segundo a concepção da ética levinasiana, não se reduz a “isso ou aquilo”, ele sempre se mantém Outro.

Diante do que fora abordado, fica a compreensão de que, para Levinas, encontrar o caminho da ética é encontrar o “Outro” e ser “responsável” por ele. Alguns pensadores, impressionados com a mudança de paradigma da sua reflexão ética, tecem seus elogios. Citamos Marc-Allain Ouaknin, que ressalta “a ética de Levinas como um humanismo do

<sup>287</sup> BERNARDO, Fernanda. Adeus Mundo! In: *DMT* 19.

<sup>288</sup> Cf BERNARDO, Fernanda. Adeus Mundo! In: *DMT* 17.

<sup>289</sup> BERNARDO, Fernanda. Adeus Mundo! In: *DMT* 18.

<sup>290</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Tradução de Fabio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 19. Conforme Derrida, essa afirmativa de Levinas surgiu em uma das conversas (iluminadas pelo brilho do seu pensamento e a bondade de seu sorriso) entre dois, cuja memória lhe é muito cara.

<sup>291</sup> Cf. Prefácio de Emmanuel Levinas à obra de Marlène Zarader. *Heidegger e as palavras da origem*. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p.14.

<sup>292</sup> Cf. Torá. *A Lei de Moisés*. Tradução de Meir Matzliah Melamed. Rio de Janeiro: Editora e Livraria Sêfer, Ltda, 2001, Ex. 3,1-6.

outro homem, movida pela estratégia da abertura, que quebra a imanência monocórdica, fazendo do sujeito que dá este passo para fora de si mesmo, o sujeito da autotranscendência”<sup>293</sup>: Como também, François Laruelle, que nos seus dizeres se refere a Levinas como “o pensador do Outro, inventa um Outro radicalmente ético”<sup>294</sup>. Para tanto, reconhecemos que o pensamento de Levinas soa como o Outro da cultura ocidental, ao propor o discurso do Ser em face da ética do Rosto como lugar de responsabilidade para com o Outro.

Há que se afirmar que a proposta ética de Levinas se registra no campo do saber como aquela que traz em sua envergadura a preocupação central pelo “Outro”, trata-se de afirmar o Outro em absoluta alteridade.

Neste capítulo, procuramos analisar a temática *da epifania do Rosto*, perpassando por alguns assuntos pertinentes que deram corpo ao conjunto dessa reflexão, como a *irrupção do Outro como Rosto que se opõe à Totalidade*. Posto isso, surge o *Rosto que se manifesta como linguagem*, isto é, presença viva que, ao se exprimir, toca o Outro, interpelando-o; por isso, resiste a ser reduzido como objeto, porque se revela despindo-se de suas formas e deixa aparecer *a presença do infinito* que, ausente se faz presente, como rasto no seu Rosto e invoca uma relação de proximidade com o Outro. Nessa relação, surge o *desejo do Outro*, não como necessidade, mas como desejo que está para além de tudo, sempre insaciável, porque o Outro enquanto *desejo metafísico* não se enquadra nos parâmetros de saciedade, mas de *infinito desejo* que se configura em *Bondade e Responsabilidade*, levando o Outro em direção ao *bem*. Por último, abordamos a *ética do Rosto como filosofia primeira*, na qual Levinas expressa seu ponto de partida e de chegada para ressignificar a Ética, a partir do novo paradigma da relação com o Outro.

Reconhecemos que Levinas, ao propugnar a ética como filosofia primeira, aponta algumas saídas, seja para uma realidade mais concreta, no que toca estritamente à ética da alteridade, seja no sentido de repensar o horizonte da Filosofia, ao deslocar o eixo do Eu para o Outro.

A sua ética provoca e suscita uma nova reflexão acerca da instauração do humanismo do outro homem, isto é, um novo sentido do existir humano que realça a responsabilidade pelo Outro. A partir desse viés, a superação da totalidade ontológica da compreensão do Ser-no-mundo muda para a necessidade do Ser-em-relação-com-o-Outro.

---

<sup>293</sup> OUAKNIN, Marc-Alain *apud* BAUMAM, Zygmunt. *Ética Pós-Moderna*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997, p.100.

<sup>294</sup> LARUELLE, François *apud* Bauman, Zygmunt. *Ética Pós-Moderna*, p. 100.

Desse modo, a ética do Rosto se mostra como ponto fulcral na busca pelo reconhecimento do Ser a partir do Outro. Debruçar-se sobre o pensamento ético levinasiano significa estar aberto para os aspectos que o caracterizam e que, especialmente, o singularizam como maneira nova de pensar o Outro, na relação de acolhida, de responsabilidade e de sensibilidade.

Para tanto, percebemos que o pensamento de Levinas nos convida a pensar de forma diferente a ética nos dias atuais. Uma ética que não parte do Eu, centrado em si mesmo, mas da interpelação que o Outro nos faz. Como bem expressa Maurice Blanchot, em *Connaissance de l'Inconnu*, ao nos advertir que:

Somos chamados a tornarmo-nos responsáveis pelo que essencialmente ela é, ao acolher, em todo o esplendor e exigência de infinito que lhe são próprios, precisamente a ideia do Outro, quer dizer, a relação com Outrem. Há ali como que um novo ponto de partida da filosofia e um salto que ela e nós mesmos seríamos exortados a realizar. (DMT 10)

Eis um grande reconhecimento da ética levinasiana, que implica uma crescente consciência de que somos responsáveis pelo Outro, o que nos leva a construir relações de alteridade diante do “Rosto do Outro” que nos impõe uma ordem à “santidade” da nossa obrigação para com ele. Assim, chegamos ao final da reflexão do nosso capítulo sobre a *epifania do Rosto na relação ética com o Outro*. Vimos que: o ponto fulcral desta reflexão foi a tematização da ética do Rosto do Outro, como uma grande mudança de paradigma, passando da autonomia e da autoafirmação do “Eu”, para uma ética da relação com o “Outro”, como um novo modo de pensar para além da ordem do Ser e da Totalidade.

Portando, reconhecemos que abordar a filosofia de Levinas é um caminho cheio de provocações pertinentes, por isso pôr-se em contato com seu pensamento, é embeber desse modo de ser e de fazer filosofia, que parte do Outro inserido na concretude da sua história e que se dá em relação de alteridade, oposto do pensamento da racionalidade do saber lógico. Assim, compreendemos de modo fecundo a maneira de Levinas fazer filosofia, mantendo sempre o diálogo e o respeito para com o Outro.

### CAPÍTULO III

## DA SIGNIFICAÇÃO ÉTICA DO ROSTO AO TESTEMUNHO COMO SENTIDO HUMANO: “EIS-ME AQUI”

O Dizer é proximidade, a significância mesma da significação (AE 17)

Desde o primeiro capítulo, têm-se mostrado as sendas que Levinas percorre para fundamentar o sentido do Rosto do Outro, enquanto responsabilidade, como novo modo de pensar a ética.

A temática do capítulo anterior teve como foco principal a desconstrução da linguagem ontológica a partir de uma linguagem fenomenológica. Essa desconstrução aponta para o advento da nova semântica da palavra ética, centrada na novidade do “Rosto do Outro” enquanto expressão sensível da responsabilidade pelo Outro.

A partir dessa perspectiva, delineia-se a sua ética como *Filosofia Primeira*, ou metafísica, isto é, como ética do diálogo e do acolhimento, que se faz a partir do encontro com o outro. Trata-se do encontro na relação face a face, onde o Rosto, na sua dimensão de infinito, se volta para o Outro manifestando a sua mais pura nudez.

O presente capítulo será abordado dentro do terceiro período do pensamento de Levinas, denominado por excelência de *ético*<sup>295</sup>, que tem como enfoque a dimensão da relação de *um-para-o-outro*, onde o sujeito responsável se situa “para além do Ser”. Não se trata mais de uma relação no ser, mas de algo diferente: o evento ético que se consolida no sujeito exposto ao Outro na substituição como testemunho.

Tomaremos como principal obra desse período *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974), na qual Levinas faz uma radical mudança de foco, diferente das reflexões filosóficas do primeiro e do segundo período, ao abandonar a linguagem da polêmica contra o pensamento de Totalidade, para o qual a ontologia é seu “*conátus*”. Assim, não se trata mais de uma filosofia voltada para a exterioridade, mas da estrutura da relação ética anterior e para além do Ser, referindo-se à condição *pré-original* onde o ser humano é elevado a “outro modo que ser” na categoria de *um-para-o-outro*, como devotamento ao Outro na condição de desinteressamento<sup>296</sup>.

<sup>295</sup> Cf. p. 25 desta dissertação.

<sup>296</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem a ideia*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto [et alli]. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 204.

Na estrutura deste capítulo permeará do início ao fim a significação ética do Rosto como sentido por excelência do humano através da substituição como signo do Eu dado ao Outro no acusativo: “eis-me aqui” – o testemunho profético do Eu em responsabilidade ao Outro.

Para isto desdobraremos em três pontos temáticos seguidos dos seus subtemas, conforme segue: A Significância da significação ética que advém do Rosto do Outro; Da responsabilidade ética da substituição ao testemunho, como sentido do humano: “ser-para-o-outro”; A significância da palavra “Deus” na relação ética.

### **3.1. Significância e significado como proximidade e responsabilidade**

Discorreremos sobre a temática da significância do Rosto como proximidade e responsabilidade. Para isso, elucidaremos primeiramente o caminho que Levinas faz da compreensão da consciência intencional à maneira husserliana para relação de proximidade, na qual o sujeito é pura “sensibilidade e substituição” de si mesmo pelo Outro.

É aí que se dá a passagem da intencionalidade como identificação e representação para a “sensibilidade”, em sua significação de oferta ao Outro, que não é mediada pela “experiência sensitiva” do próximo e nem pela “representação”, mas pelo contato imediato, que se dá na proximidade com o Outro. Por fim, a partir dessa perspectiva, enfocar-se-á a proximidade que emerge como linguagem sem palavras, que advém do dizer, isto é, do Rosto, como traço de um “passado irreversível, irrepresentável, imemorial”<sup>297</sup>, que se coloca além do fenômeno. É a significância mesma da significação, que jamais poderá ser representada, uma vez que ela mesma, no ato de significar, se autossignifica.

#### **3.1.1. O Rosto como significância da significação na proximidade do Outro**

Para fundamentar a investigação sobre o sentido da significância que advém do Rosto como movimento de significação em proximidade com o Outro, Levinas parte “do conteúdo intencional da consciência” fenomenológica de Husserl, como aquele que anima a consciência e a ideia dos horizontes de sentido<sup>298</sup>. A nossa pretensão é mostrar como Levinas concebe a

<sup>297</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira, Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 252

<sup>298</sup> Cf. LEVINAS, Emmanuel. A consciência não-intencional. In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto [et alli], 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 165. Sobre este assunto, para aprofundamento, conferir, *DVI* 33-55; *DEHH*. 28-34; 165-197; *AE* 43-154; *EN* 165-175.



consciência intencional e a partir dela propõe outro modo de ser da consciência do sujeito em relação ao mundo e às coisas como pura sensibilidade e proximidade do próximo.

A dimensão semântica do termo “significância”<sup>299</sup>, Levinas remonta a Husserl, principalmente quando este tenta encontrar a racionalidade daquilo que é pensado e procurar o modo pelo qual o pensado e o ser aparecem no pensamento. Para Levinas, essa recorrência do pensado ao pensamento pensante, defendido por Husserl, constitui-se uma nova concretude, radical em relação a todo pensado à sua significância como evento no pensamento pensante. Para tanto, a redução de todo pensado a essa concretude última é imprescindível para o filósofo, no intuito de desligar o pensamento de sua pertença à união dos seres e das coisas, e o libertar do papel que, já é submetido às influências como alma humana entre os seres, as coisas e as forças do mundo, portanto, da redução a um pensamento absoluto. Segundo Levinas, o pensamento absoluto – ou a consciência absoluta é, para Husserl, doação ou prestação de serviço. Nessa perspectiva, a *Redução* seria um modo de atingir esse pensamento em seu psiquismo puro, enquanto puro elemento em que se desdobra segundo seu próprio modo e em suas intenções primeiras, uma nova semântica originária<sup>300</sup>.

Através dessa análise, a “significância” em Husserl abre um novo caminho para pensar com dinamismo o sentido daquilo que se pensa e esclarecer o sentido do que é pensado através do que Husserl denomina *consciência intencional*. Esta “consciência como intencionalidade é precisamente o fato de que o sentido do significativo (*sensé*) compete ao aparecer, porque o ente em seu ser é manifestação, sendo o ser enquanto aparente é englobado e levado pelo pensamento”<sup>301</sup>. Desse modo, a significância expressa o movimento intrínseco do Ser, compreendido como proximidade entre o sujeito e o mundo dos objetos. Segundo Levinas, por meio dessa “correlação entre o que se manifesta e os modos da consciência que Husserl afirma não só que a consciência é prestadora de sentido, mas que o ser comanda as modalidades da consciência que acendem a ele”<sup>302</sup>.

Conforme Levinas, em Husserl, a significância se encarrega de abrir um novo espaço que proporciona a dimensão passiva do sujeito. Nela, a “consciência intencional” é encarada como temporalidade, apoiada entre a “sensação e o sentir” que possibilita a própria

---

<sup>299</sup> O termo “significância” no dicionário Houaiss da língua portuguesa, refere-se a significação rigorosa de uma palavra (valor, importância). Etimologicamente vem do latim (*significancia*), significação, sentido, valor expressivo. Para Levinas, “significância” se refere ao evento concreto da significação.

<sup>300</sup> LEVINAS, Emmanuel. Notas sobre o sentido. In: *De Deus que vem a ideia*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto [et alli]. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 204-205.

<sup>301</sup> LEVINAS, Emmanuel. Notas sobre o sentido. In: *DVI* 211.

<sup>302</sup> LEVINAS, Emmanuel. Notas sobre o sentido. In: *DVI*. 211.

consciência expressar, pela fala, o sentido. Nisto consiste o resultado da experiência que inclui a percepção sensorial e todo objeto do pensamento.

Para Levinas, foi Husserl que introduziu na filosofia a ideia de que o pensamento pode ter um sentido para além da teoria. E que pensar é identificar, é visar qualquer coisa, mesmo quando essa coisa é absolutamente indeterminada, ou uma quase ausência do objeto<sup>303</sup>. Nesse sentido, a intencionalidade se torna significativa pelo fato de que “o pensado está idealmente presente no pensamento [...]. Ela é essencialmente o ato de emprestar um sentido. A exterioridade do objeto representa a própria exterioridade daquilo que é pensado relativamente ao pensado que visa”<sup>304</sup>. Trata-se de uma intencionalidade como instrumento da consciência para a constituição de um saber, que tem seu próprio movimento, na qual “o significado da palavra não é uma relação entre dois objetos em que um é o signo do outro, mas entre o pensamento e aquilo que ele pensa. Aí reside toda originalidade da intenção à associação, cuja noção Husserl renovará”<sup>305</sup>.

Com a visada intencional, Levinas redescobre que a consciência defendida por Husserl tem uma função inovadora do sentido da realidade. Esse passa a ser fundamentalmente estruturado pela passagem da “intencionalidade” que busca a “superação do dualismo objetivista ou subjetivista na relação sujeito-objeto<sup>306</sup>”, para uma intencionalidade que leva junto à consciência das coisas a sensação e o sentir. Assim, busca o sentido da subjetividade, do seu Ser, por isso não só responde a pergunta “o que é”, mas “como é o que é”<sup>307</sup>, isto é, a “significância” das coisas no seu próprio ato de significar. Nesse caso, na proporção em que os fenômenos afetam o sujeito, este confere sentido e significado às coisas do mundo<sup>308</sup>. Com isto, a “significância” diz respeito ao próprio ato de significar em movimento de significação.

Para Levinas, a intencionalidade husserliana ressalta o sentido da passividade do sujeito em relação à coisa que se ajusta à atividade da consciência como anunciadora do sentido<sup>309</sup>. Nisto consiste uma intencionalidade que, enquanto indica a imediata presença do mundo à consciência, é também pensamento e entendimento. Pelo fato de nomear o idêntico e

<sup>303</sup> Cf. LEVINAS, Emmanuel. A intencionalidade. In: *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira, Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 32

<sup>304</sup> LEVINAS, Emmanuel. A intencionalidade. In: *DEHH* 29-30.

<sup>305</sup> LEVINAS, Emmanuel. A intencionalidade. In: *DEHH* 29.

<sup>306</sup> SOUZA, José Tadeu B. Subjetividade e Intersubjetividade em Husserl e Levinas. In: *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Luiz Carlos Susin [et alli]. Porto Alegre: EDIPURS, 2003, p. 291.

<sup>307</sup> *EI* 18.

<sup>308</sup> Cf. LEVINAS, Emmanuel. Linguagem e proximidade. In: *DEHH* 277.

<sup>309</sup> Cf. LEVINAS, Emmanuel. Linguagem e proximidade. In: *DEHH* 272.

de proclamar alguma coisa, enquanto alguma coisa, esta confere ao Ser o sentido e pode ser definida como linguagem.

Ora, Levinas reconhece que Husserl insere na filosofia um novo modo que supera a concepção clássica de linguagem, em que o signo constitui a unidade de um sistema como meio para significar o Ser. Husserl, por sua vez, “situa a significação das significações em intenções significativas que planificam os objetos e sua presença real”<sup>310</sup>, o que deixa perceber que a linguagem, para Husserl, não é significante porque passa pelo viés de um jogo de signos sem sentido, mas ela é significante porque passa pela proclamação kerygmática que é capaz de identificar *isto* enquanto *aquilo*. Nesse ponto, o pensamento atinge o individual, desviando-se do universal, isto é, instituindo a *proximidade* entre o Eu e o interlocutor – não tematizada pelo discurso, mas aproximada. Uma proximidade que por si mesma é significação<sup>311</sup>.

Com essa possibilidade, dá-se a passagem da linguagem idealizada para a linguagem da “significação”, na qual a consciência entra em contato com as coisas do mundo e é capaz de afirmar o valor delas sem remetê-las à razão conceitual. A consciência intencional do sujeito entra no movimento corpóreo das sensações e é afetada pelas coisas do mundo.

A partir desse pressuposto husserliano de que a linguagem não é comunicação de ideias sobre um objeto, mas *consciência de...*, Levinas encontra um novo sentido para reconduzir sua investigação para “além da intencionalidade”, e começa a indagar: Será que o pensamento só tem sentido pelo conhecimento do mundo? A significância do pensamento será apenas tematização e, assim, representação? Ou será que o excedente em significância do próprio mundo sobre a presença não deverá ser procurado num passado imemorial?<sup>312</sup>, a partir dessa inquietação, o filósofo lituano tenta precisamente descrever um novo sentido à própria significação. Distancia-se do seu precursor, ao propor uma mudança radical: o acento não está mais na “consciência intencional” do contato com as coisas do mundo vivido, que afeta o sujeito e a ele se manifesta, mas no “contato” com o Rosto do Outro, esse que dá sentido à própria significação que é essencialmente “pura aproximação, irreduzível à experiência da proximidade”<sup>313</sup>. Assim, nessa esfera de aproximação “de um Eu a Outro, de mim a Outrem, a reunião não é a síntese como se mostra na representação”<sup>314</sup>, mas “proximidade que penetra a

---

<sup>310</sup> AE 153.

<sup>311</sup> Cf. LEVINAS, Emmanuel. Linguagem e proximidade. In: DEHH 270-274.

<sup>312</sup> Cf. LEVINAS, Emmanuel. Notas sobre o sentido. In: DVI 212.

<sup>313</sup> LEVINAS, Emmanuel. Linguagem e proximidade. In: DEHH 277.

<sup>314</sup> LEVINAS, Emmanuel. Notas sobre o sentido. In: DVI 213.

consciência, é pele e rosto humano, é ternura e responsabilidade”<sup>315</sup>, pelo fato de que o contato com o Rosto do Outro não se reduz à experiência do sentido adequado ao pensamento, mas consiste na aproximação com o tempo anacrônico, para além da consciência. Por isso “essa proximidade do outro é significância do rosto – significância a ser precisada – significando imediatamente para além das formas plásticas [...]. Significância antes de toda visada humana”<sup>316</sup>.

Nisto consiste a real diferença do sujeito levinasiano em relação à proximidade enquanto significância no pensamento de Levinas com o sujeito husserliano, que somente se orienta para os objetos e as coisas do mundo através da intencionalidade e da visão, fazendo-se, só então, proximidade<sup>317</sup>. A partir desse ponto de vista, a proximidade do sujeito com as coisas fica somente no nível da experiência-sensação. Em contraposição a essa consciência *intencional* do sujeito, Levinas propugna a proximidade como consciência de “ser-para-o-outro”. Por isso, é enfático ao dizer que “a significação não pode ser inventariada na interioridade de um pensamento”<sup>318</sup>, mas no próprio “*acesso que faz parte da própria significação*”<sup>319</sup>. Nesse caso, o que dá acesso à significação é o Rosto do Outro. Por isso, a afirmação mais incisiva e original é esta:

A noção de Rosto vem impor-se aqui. Ele [...] instaura uma proximidade diferente daquela que regula a síntese unindo dados “em” mundo, as partes “em” um todo. Ele comanda um pensamento mais antigo e mais desperto que o saber ou que a experiência. Eu posso seguramente ter experiência do outro homem, mas precisamente sem discernir nele sua diferença de indiscernível. Já o pensamento desperto para o Rosto ou pelo Rosto é o pensamento comandado por uma irreduzível diferença: pensamento que não é pensamento *de...*, mas imediatamente pensamento *para...*, pensamento que não é tematização, mas não-indiferença para com o Outro, rompendo o equilíbrio da alma igual e impassível do conhecer. (DVI 213, grifo nosso)

Esta afirmação de Levinas é ousada, pois aponta um Rosto que extrapola a ordem da presença, ao instaurar uma irreduzível proximidade “do outro homem, em seu Rosto, suficientemente forte para resistir à sincronização da correlação noético-noemática”<sup>320</sup>. Proximidade que não se descreve mais a partir da intencionalidade, isto é, da atividade representativa. Mas interrompe a pretensão reducionista da consciência, porque este Rosto não está preso à medida e ao ritmo da consciência, mas ao ritmo de uma relação mais intensa

<sup>315</sup> LEVINAS, Emmanuel. Linguagem e proximidade. In: DEHH 275.

<sup>316</sup> LEVINAS, Emmanuel. Notas sobre o sentido. In: DVI 215

<sup>317</sup> Cf. LEVINAS, Emmanuel. Linguagem e proximidade. In: DEHH 274.

<sup>318</sup> HH 29.

<sup>319</sup> HH 35. (Grifo do autor)

<sup>320</sup> Cf. LEVINAS, Emmanuel. Além da Intencionalidade. In: DVI 214.

que a própria intencionalidade: a relação que desponta da significação ética da expressão “um-para-o-outro”<sup>321</sup>. Trata-se de “um *para* de gratuidade total, que rompe com os interesses; *para* a fraternidade humana à margem de todo sistema pré-estabelecido”<sup>322</sup>.

Essa proximidade, um-para-o-outro, segundo Levinas, é o que dá sentido à vida humana; por isso ela não é pautada numa relação pensada e mediada, mas numa proximidade sensível, sempre em alusão ao Outro. E esta, é uma mudança de foco, ao se constituir a partir de uma experiência sensível do corpo, isto é, encarnada, não como resultado de uma materialização, mas por se expor ao Outro – é contato com uma pele, a pele de um Rosto, este rosto que é sempre modificado e que se densifica dentro de uma pele, e não mais como consciência em relação com o corpo. A partir desse entendimento, comenta Souza, em defesa de Levinas, ao assegurar que a “proximidade significa aproximação que primordialmente é contato e não equacionamento intelectual do contato”<sup>323</sup>.

Trata-se de uma proximidade no seu grau maior de sensibilidade, de vulnerabilidade e responsabilidade de um-para-o-outro que é significação – modo como a significação significa antes de se mostrar como Dito dentro dos sistemas de sincronismo e dos sistemas linguísticos, pelo fato que o sujeito aqui se caracterizar como ser de carne e de sangue, que sente fome e come. Rosto sensível em suas entranhas, em sua pele e extremamente susceptível na capacidade de dar o pão da sua boca e dar a sua própria pele<sup>324</sup>.

A noção de proximidade investigada por Levinas é, portanto, a presença do Outro que se torna mais próxima e se faz sujeito. É uma proximidade que chega ao seu ponto mais alto, como minha inquietude inacessível, que se fez única, e que, desde então, ao esquecer a reciprocidade simétrica, constitui-se em um amor que não espera compartilhar. É, pois uma proximidade em que o sujeito se aproxima como relação e não como tema a ser tematizado, por isso, implica precisamente uma proximidade na fraternidade que chamamos de significância<sup>325</sup>.

---

<sup>321</sup> Emmanuel. Linguagem e proximidade. In: *DEHH* 280. A expressão “um-para-o-outro”, segundo Levinas, “é o modo como o homem aproxima o seu próximo, o modo pelo qual, com o Outro, se instaura uma relação que não é mais a medida do um. É a relação de proximidade, na qual se joga a responsabilidade de um pelo outro. [...] o sujeito único na sua identidade [...] não se define pela referência a predicados, mas que tem a identidade do intimado, daquele que é responsável e não pode ser substituído. É a ele que o próximo é confiado” (cf. *DMT* 172).

<sup>322</sup> *AE* 154.

<sup>323</sup> SOUZA, Ricardo Timm. *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 386.

<sup>324</sup> *AE* 124.

<sup>325</sup> Cf. *AE* 131-132.

Nesse contexto de proximidade, interrompem-se as estruturas da *consciência de...*, pelo fato de que a significação não vem mais dessa consciência, mas do que Levinas chama de relação de proximidade ao Outro. Este é o sentido e a experiência por excelência, que desloca o eixo da visada intencional do fenômeno para o âmbito da proximidade de pura relação para-com-o-outro. Isto se deve ao fato de que o “outro é aquilo que tem um sentido imediatamente antes de lho conferirmos”<sup>326</sup>. Trata-se, portanto, de uma “comunicação sem frases e nem palavras”<sup>327</sup>. Por essa razão, o Outro não pode ser atingido pela consciência, mas pela aproximação, na qual a presença do próximo é já palavra, porque “convoca-me com uma urgência tão extrema que não é preciso procurar a sua medida na forma como essa presença se apresenta a mim, isto é, se manifesta e se constitui representação [...]. Na representação, a presença já é passado”<sup>328</sup>. Assim, o Rosto excede a ordem da presença ao se aproximar do Outro e “a alteridade constitui-se como um distanciamento e um passado que nenhuma memória conseguiria ressuscitar no presente”<sup>329</sup>. Por isso, “o Rosto é a autossignificância por excelência”<sup>330</sup>, isto é, a “significância mesma da significação, a instauração mesma do um para o outro”<sup>331</sup>. Esse Outro é o próprio significante, portanto nenhuma referência, nem mesmo nenhum contexto é capaz de esgotá-lo de sentido.

A pretensão de Levinas é deixar claro que a proximidade não é uma intencionalidade que visa conferir o sentido que o sujeito tem em si, mas aproximar-se do próximo para além dos dados apreendidos. Tratando dessa realidade, o autor refere-se à transformação que se realiza: do “dado” em próximo, da “representação” em contato e do “saber” em ética; chegando-se ao Rosto, que é pele humana, fora de toda intencionalidade, pois o próximo – esse rosto e essa pele, no seu irrecusável direito sobre mim – obceca-me com uma obsessão irreduzível à consciência<sup>332</sup>.

Através desse paradigma da proximidade, Levinas recorre a uma linguagem ética, que vem do próprio sentido da aproximação e que se destaca do saber, assim também o Rosto se destaca do fenômeno. Essa linguagem só consegue igualar o paradoxo em que a fenomenologia se encontra bruscamente lançada: partindo do próximo, esta o lê no seio de uma ausência que ordena a partir do Rosto. Para isto, o autor ressalta que o lugar onde o vestígio do Rosto se compõe não se reduz ao signo, porque o signo e sua relação com o

<sup>326</sup> LEVINAS, Emmanuel. Linguagem e proximidade. In: *DEHH* 279.

<sup>327</sup> LEVINAS, Emmanuel. Linguagem e proximidade. In: *DEHH* 280.

<sup>328</sup> LEVINAS, Emmanuel. Linguagem e proximidade. In: *DEHH* 281.

<sup>329</sup> LEVINAS, Emmanuel. Enigma e fenômeno. In: *DEHH* 256.

<sup>330</sup> LEVINAS, Emmanuel. Linguagem e proximidade. In: *DEHH* 280.

<sup>331</sup> *AE* 135.

<sup>332</sup> LEVINAS, Emmanuel. Linguagem e proximidade. In: *DEHH* 287.

significado já estão tematizados. Ora, a aproximação não é a tematização de uma relação qualquer, mas a própria relação<sup>333</sup>, uma relação no qual se tece todo compromisso para com o próximo.

De acordo com Levinas, o Rosto como proximidade vem de além, de fora do presente. Nele, o tempo não pode ser definido como presença sincronizante, pois a proximidade enquanto significação não pode ser vista como representação e nem como tematização, o que se tornaria uma dissimulação dessa mesma proximidade. Para o autor, não é a mediação do signo que faz a significância, mas é a própria significação que torna possível a função do signo. O que dá acesso à significação é o Rosto como proximidade. E é por trás dessa ideia que está a resistência ética da significação, que não é uma experiência intencional, mas uma relação sensível ao Outro, cujo sentido é o Rosto de proximidade que implanta a própria significação. A *“significação não pode ser inventariada na interioridade de um pensamento”*<sup>334</sup>.

Perceber que o Rosto não se reduz a esse simples significado, que ele vai além, pelo fato de sua originalidade: nisso consiste o excesso de significação que significa uma realidade que não está nele, mas *“reside aí na anterioridade irreversível onde as significações se bastam e contêm as marcas dessa anterioridade”*<sup>335</sup>. Essa é a *“intriga ética”* que Levinas traz em sua reflexão, ao focar uma proximidade que se significa sem se revelar, que desaparece, não para se esconder, mas que, pela sua ambivalência, permanece sempre enigma. Assim, o Rosto só pode aparecer como rosto, como proximidade que interrompe a série e vem do seu passado imemorial<sup>336</sup>.

[...] a significância da sensibilidade, o *“um-para-o-outro”* [...] é significância pré-original doadora de todo sentido porque doadora, não porque, sendo pré-original, ela seria mais originária que a origem, mas porque a diacronia da sensibilidade, que não se alcança no presente da representação, refere-se a um passado irrecuperável, pré-ontológico, da maternidade e é uma intriga que não se subordina às peripécias da representação e do saber, nem à abertura para imagens ou a uma troca de informações. (AE 126, tradução nossa)

Levinas dá um passo extremamente audacioso: sai da compreensão da linguagem adotada pela fenomenologia, para uma concepção fenomenológica da significância do Dizer do Rosto, anterior a qualquer dito. A esse Dizer corresponde a significância que traz

<sup>333</sup> LEVINAS, Emmanuel. Linguagem e proximidade. In: DEHH 286

<sup>334</sup> LEVINAS, Emmanuel. Significação, totalidade e gesto cultural. In: HH 29. (Grifo do autor)

<sup>335</sup> LEVINAS, Emmanuel. Enigma e fenômeno. In: DEHH 258.

<sup>336</sup> LEVINAS, Emmanuel. Enigma e fenômeno. In: DEHH 262-263.

significação, como “Dizer pré-original e an-árquico”, por não ter sua origem na representação e nem no presente da consciência. Temática que passaremos a desenvolver no próximo item.

### 3.1.2. O Dizer pré-originário do Rosto como linguagem ética da responsabilidade

A questão que se coloca aqui diz respeito à necessidade de se fazer uma nova reflexão sobre a identidade do Eu, da subjetividade e do sentido. Isso leva Levinas a um novo paradigma da origem do significado, aquém da consciência, isto é, aquém da essência.

Para o autor, a “intriga ética” não se impõe a uma consciência já constituída, pelo contrário, precede-a, por ser ela mesma o princípio da individuação do sujeito. Isto implica uma nova maneira de pensar o sujeito, diferente de como fora interpretado “pela filosofia que nos foi transmitida”. Contra o fundamento ontológico da consciência, Levinas defende a tese de que a consciência não é, nem pode ser, o fundamento primeiro e último de toda realidade e de todo sentido. Há um passado que sustenta a própria consciência. Ela repousa sobre uma base ética do Dizer pré-originário, para aquém do Ser<sup>337</sup>.

Levinas, ao buscar uma fundamentação da fenomenologia do Dizer pré-original, pergunta: De onde vem o Dizer, nesse universo de significações ditas, onde se cruzam as palavras num indo e vindo, de estruturas visíveis a todos na sua aparência de fenômenos?<sup>338</sup> Por meio dessa inquirição, baliza a “intriga ética” do Dizer pré-originário ou an-arqueológico, em contraposição à supremacia do Dizer do Ser, assegurado pelo saber ontológico<sup>339</sup>.

Com essa intriga chega-se a um paradoxo: de um lado está a filosofia ocidental na busca do *arché*, isto é, da origem, princípio, que como tal é uma arqueologia. De outro lado, a intriga ética do Dizer “an-arqueológico”, que não pertence à trama do conhecimento e do ser, mas à anterioridade do Dizer como significação primeva, de “um passado mais antigo que

<sup>337</sup> Segundo Levinas, o “aquém ou “pré-originário” é a subjetividade anterior ao Eu (Moi), anterior à sua liberdade e à sua não-liberdade. Portanto, é o sujeito pré-originário, fora do ser *em si*. (Cf. Humanismo e anarquia. In: Levinas, Emmanuel. *Humanismo de outro Homem*. Tradução de Pergentino Stefano. Pivatto, [at *alli*]. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 80.

<sup>338</sup> LEVINAS, Emmanuel. Enigma e fenômeno. In: *DEHH* 252.

<sup>339</sup> De acordo a interpretação de Ulpiano Vázquez, Levinas sempre se opôs à ontologia. Originariamente, a sua oposição tinha como objeto ao pensamento de Heidegger, mas, a partir dele, sua rejeição vai se estendendo a todos os modelos ontológicos produzidos ao longo da história da filosofia ocidental, que se elaborou quase sem exceção, como ontologia, isto é, como subordinação de toda possível relação com o ente à relação com o ser, onde aquele é neutralizado e reduzido, despojado da sua alteridade (cf. VAZQUEZ, Ulpiano. A teologia interrompida. Para uma interpretação de Levinas (I). *Revista Perspectiva Teológica*, 1982, n. 32, v.14, ano 1982, p. 62).



todo passado memorável”<sup>340</sup>. Trata-se de um retorno para “aquém” da própria identidade, “ao reverso do ser, anterior ao plano ontológico, referido à anterioridade da criação, à anterioridade metafísica [...] pré-original, que se poderia, certamente, chamar religiosa”<sup>341</sup>.

Ora, isto não significa que a reflexão sobre o Dizer pré-original de Levinas rejeite a ontologia, mas serve-se dela para superá-la. A sua expressão: *aquém da essência* não significa uma renúncia, ou mesmo uma negação da essência, pois ela é necessária para poder transcendê-la. A intenção do autor não resulta de uma busca “arqueológica” do “originário”, mas antes, da busca “an-arqueológica” do “pré-originário”, até onde não chega à memória, o não representável, que ele chama um tempo antes do ser, isto é, o tempo imemorial<sup>342</sup>. É, pois, o “tempo descronologizado e destemporalizado tanto quanto é possível”<sup>343</sup> da anterioridade de um passado imemorial.

Anterioridade impossível para “um movimento linear de regressão, [...] que chegue a um passado muito distante [...], que jamais poderá alcançar o pré-originário absolutamente diacrônico, [...] irre recuperável por meio da memória e da história”<sup>344</sup>. Trata-se da recorrência do Dizer antes do começo, cujo significado é ater-se a ser para o Outro.

Mediante tal análise, Levinas quer mostrar que o Dizer se significa antes da essência, e que, no presente, assinala o passado imemorial de sua responsabilidade originária, constituída como ser “para” o Outro, “como obrigação que nunca contrai e que jamais assinei em qualquer contrato”<sup>345</sup>. É, pois, o evento da humanidade como Dizer ético originário – “o homem antes da essência”, que lhe confere essa anterioridade antes mesmo de qualquer experiência, que responda por ele a partir de si. Isso significa que o homem está ligado a um

<sup>340</sup> DVI 235.

<sup>341</sup> HH 78. Segundo a análise de Ulpiano Vázquez, a reflexão de Levinas contra a ontologia foi desde sempre uma constante batalha, ao levantar a questão do outro anterior ao pensamento do ser, principalmente em um dos seus últimos escritos: *La pensée de l'Être et la question de l'Autre*, 1978 (o pensamento do Ser e a questão do Outro). Neste, o autor parte do pressuposto: “se na filosofia que nos foi transmitida não é investigada a pergunta, paradoxalmente desigual consigo mesma, não além, se a pergunta em lugar de nos levar em si mais que o vazio da necessidade, não é o modo da relação com o outro, com o infinito, com Deus”. Com isto, para falar desta anterioridade da pergunta sobre a resposta, Levinas utiliza termos típicos: o “trauma” anterior ao trauma; a “obsessão” anterior à posse; a “ataxia” da pergunta anterior à sintaxe do sistema; a “dia-stase” da identidade anterior à síntese do sistema; o “des-astre” do pensamento anterior à positividade da terra firme abaixo do sol, etc. Ora, importa notar que, para o autor, estas oposições não pretendem negar o fato de que toda filosofia, incluindo a sua, acabaria sendo finalmente teórica. Levinas quer negar que a teoria e a práxis “sejam independentes em relação a outra ordem de significações ou que podem eliminar sua submissão a esse regime.” Para Ulpiano, a continuação mostrará onde concretamente Levinas diz encontrar essa ordem de significações cujo regime em sua filosofia pretende estar “an-cilarmente”, se somente. (cf. MORO, Ulpiano Vázquez. *El discurso sobre Dios em la obra de E. Levinas*. Madrid: UPC, 1983, p.265-266 e as notas 33, 34.)

<sup>342</sup> DVI 136.

<sup>343</sup> RICOEUR, Paul. *Outramente*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. 2ªed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 29.

<sup>344</sup> AE 24. (Tradução nossa)

<sup>345</sup> DVI 136.

passado que o afeta na sua origem e o depõe de sua posição soberana para uma posição de proximidade, sobretudo uma relação de responsabilidade para com o Outro, que constitui a própria humanidade do homem<sup>346</sup>. Em razão disso, desponta uma responsabilidade brotada da subjetividade anterior e para além da condição ontológica.

Esse novo modo de conceber o sujeito humano, para aquém e para além de toda referência em relação responsiva com o Outro, remete à responsabilidade como ato primeiro, que dá sentido às relações do homem e precede a estrutura da ontologia tão presa à tradição - responsabilidade essa, que se diz na imediatez de uma sensibilidade na condição de vulnerabilidade e desnucleação da subjetividade, ao romper com a essência. Essa é a responsabilidade de outro tempo, em nome de outra ordem, que trata da “responsabilidade para-com-o-outro, como lugar em que se coloca o não-lugar da subjetividade e onde se perde o privilégio da questão: onde? O tempo do dito e da essência aí deixa escutar o Dizer pré-original”<sup>347</sup>. Nessa perspectiva, a responsabilidade é anterior a toda atividade do sujeito, sendo, por isso, designada evento an-árquico do Dizer antes do Dito.

Na busca da superação da subjetividade como linguagem da ontologia, o autor insiste na possibilidade de uma subjetividade na intriga ética do Dizer pré-originário. Esta se constitui *expondo-se* na responsabilidade inalienável para-com-o-outro, caracterizando-se como exposição radicalmente diferente da tematização: um que se expõe ao Outro, como pele exposta ao ferimento – à vulnerabilidade.

Este é o “sujeito do Dizer que se aproxima do próximo ao se exprimir, no sentido literal do termo, ao se expulsar fora de todo lugar, *não habitando* mais, não pisando nenhum lugar ao sol. O dizer se descobre para além de toda nudez [...] dissimulação na exposição de uma pele posta como nudez. Ele é a *respiração* mesma dessa pele antes de toda intenção”. [...] o sujeito do dizer não se dá em signos, ele mesmo se faz signo, se dá em vassalagem. (AE 83, Grifo nosso)

Assinala-se assim, na exposição que constitui o sujeito, anterior mesmo à constituição da consciência, uma extrema exposição de si, como doação de seu próprio ser ao Outro, numa passividade mais passiva que toda passividade, exposição sempre a expor-se, a exprimir, ainda a dizer, e ainda a doar. É o sujeito arrancado de si em sua pele, pela capacidade de ser afetado pela corporeidade, pela dor e pela sensibilidade. Por isso, compreende-se que nessa exposição ele não se dá como signo, ele mesmo se faz signo ao Outro, como linguagem ética

---

<sup>346</sup> AE 78.

<sup>347</sup> AE 24-25.

de exposição passiva<sup>348</sup>. O Eu intencional da consciência ativa, e do Ser se dizendo – *Dasein*, o guardião do Ser, ambos precedidos pela “intriga ética” do “Dizer, que é a palavra original do Outro. É o infinito passado que fala; a palavra que mostra não poder haver nenhum poder de memória capaz de trazer a anterioridade do Outro à identidade. [...] O Dizer diz aquilo que nunca foi Dito”<sup>349</sup>.

A “intriga ética” traz à tona uma significação anterior às convenções linguísticas. Para Levinas, a linguagem não se refere somente ao uso de signos verbais voltados para a compreensão do mundo, de si mesmo e do Outro, mas à linguagem ética do Rosto que, em proximidade do Outro, já é discurso – “o Rosto fala”. “Falar é, antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura”<sup>350</sup> de um Rosto que é Dizer e se coloca como abertura na abertura no império do Ser, por ser anterior ao ser. E, ao se expor como linguagem de responsabilidade, não se enquadra, por isso, em nenhum sistema linguístico, por ser “anterior aos signos verbais”<sup>351</sup>. Como também é anterior aos sistemas linguísticos da cultura e da história, ao trazer uma significação “aquém e além” da verbalização do Ser. Nele, desenvolve a intriga da responsabilidade, por ser o mesmo sujeito de exposição ao Outro, “onde um e outro não são unidos por uma síntese do entendimento [...], mas são ligados por uma intriga que o saber não poderia esgotar”<sup>352</sup>.

Segundo a interpretação de Poirié, Levinas concebe a responsabilidade para-com-o-outro como uma exigência inquietante, pelo fato de que outrem já está sempre aí, antes de minha vinda ao mundo, e esta responsabilidade é “mais antiga que o começo”, é o começo do humanismo do Outro e se impõe na condição de intimação, em que eu sou refém de outrem e não posso me esquivar dessa responsabilidade<sup>353</sup>. Acrescenta ainda: a “condição de refém é ter sempre um grau de responsabilidade a mais, a responsabilidade pela responsabilidade do Outro”<sup>354</sup>.

Conforme Levinas, essa responsabilidade desponta através do encontro – primordial com o Rosto de outrem. Dá ênfase a essa responsabilidade ao evidenciar no sentido que, do contrário, eu poderia viver tranquilo, na certeza de meu ser e de meu poder-saber sobre as coisas. Mas o Rosto de outrem vem romper essa ordem; de repente, eu tenho em minha frente

<sup>348</sup> AE 83, 85.

<sup>349</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: Itinerários da racionalidade ética no século XX*. Adorno, Bérqson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPURS, 2004, p. 180.

<sup>350</sup> HH 51.

<sup>351</sup> AE 17.

<sup>352</sup> DEHH 275, nota 184.

<sup>353</sup> POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*, 2007, p. 28-29.

<sup>354</sup> AE 185-186. (Tradução nossa)

não mais um objeto que eu posso conhecer ou possuir, mas o irreduzível, a impressionante presença do Rosto de outrem. A paradoxalidade do Rosto: frágil fronteira entre o Fora e o Dentro<sup>355</sup>.

É a responsabilidade que detém minha liberdade, de modo que não posso viver na incauta certeza de mim mesmo, isto é, como um sujeito sem cautela, destituído de qualquer responsabilidade, pois “este Outro me reclama antes mesmo que eu venha”<sup>356</sup>, e eu sou impelido a responder porque ele me convoca a “uma responsabilidade irrecusável que antecede todo consentimento livre, todo pacto e todo contrato, e escapa a toda representação”<sup>357</sup>, onde sou inteiramente *obcecado* pelo “Outro que me toca antes mesmo de me tocar, como se eu já o tivesse ouvido, antes mesmo de ele falar”<sup>358</sup>.

Isso é tornar-se totalmente “refém” do Outro, por isso é uma responsabilidade que não é pautada numa escolha e nem num preceito moral, mas à qual, em proximidade com ele, sou eleito, uma vez que esta responsabilidade para-com-outro, “existe antes da liberdade”<sup>359</sup>. Trata-se de uma responsabilidade pela qual, “quanto mais respondo, mais responsável sou; quanto mais me aproximo do próximo, do qual tenho a carga, mais longe eu irei”<sup>360</sup>. Nesse enlace, a responsabilidade para-com-o-outro é obsedante e torna-se um imperativo, “nada mais me é indiferente [...], o olhar do próximo me obceca”<sup>361</sup>. E, carregado desse olhar que me olha, não consigo mais sossegar minha consciência, mas sou totalmente consumido pela sua presença, de quem recebo uma ordem acusativa: “és responsável pelo Outro como és responsável por ti mesmo”<sup>362</sup>. Responsabilidade que implica essa exigência, em afirmar que o sujeito é completamente convocado a ser responsável para-com-o-outro, na impossibilidade da indiferença e no imperativo da responsabilidade obsedante.

Na radicalidade dessa não-indiferença à aproximação do próximo, segundo Levinas, o sujeito se apercebe extremamente atingido pelo Outro, a ponto de se envolver inteiramente na condição de substituição, ao asseverar que “nada me é mais estranho do que o Outro; nada me é mais íntimo do que eu a mim-mesmo. [...] A intimidade de mim para comigo-mesmo consiste em ser, a todo o momento, responsável pelos outros, refém dos outros”<sup>363</sup>.

<sup>355</sup> Cf. POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*, 2007, p. 26-27.

<sup>356</sup> AE 141.

<sup>357</sup> AE 141.

<sup>358</sup> AE 141.

<sup>359</sup> POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*, 2007, p. 28.

<sup>360</sup> AE 149. (Tradução nossa)

<sup>361</sup> AE 148.

<sup>362</sup> LEVINAS, Emmanuel. *L'au-de-là du Verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit, 1982, p.105.

<sup>363</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*. Tradução de Fábio Landa.. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 167-168.

Trata-se do sujeito afetado pelo Outro, como corpo sensível que se deixa envolver por inteiro na condição de refém, a ponto de não poder fugir dessa responsabilidade, nem se eximir da proximidade do Outro que o obceca, na condição de ser refém até chegar à substituição para-com-o-outro, a qual não é senão responsabilidade, cuja significação anárquica e pré-original não advêm da *consciência de...*, mas antes, da proximidade do próximo que me concerne antes mesmo de toda assunção, isto é, antes mesmo de todo compromisso consentido ou recusado. Pois ele me ordena antes ser reconhecido – uma relação como que de parentesco, contra toda lógica, por ele ser precisamente “próximo, o irmão”<sup>364</sup>, quando sou completamente impelido a me tornar refém do Outro. Pois “sofrer pelo Outro é ser responsável por ele, suportá-lo, estar em seu lugar, consumir-se por ele”<sup>365</sup>. Nisso consiste o Rosto como Dizer pré-originário da linguagem ética da responsabilidade radical pelo Outro.

Abordaremos no assunto seguinte a “substituição” como sentido mais elevado da responsabilidade do um-para-o-outro, na reflexão ética de Levinas. Trata-se de um tema carregado de sentido, ao trazer a ideia de sacrifício pelo Outro, isto é, da substituição do si mesmo pelo outro.

Nessa perspectiva, tal temática se destaca de modo bem peculiar nos últimos escritos do terceiro período do pensamento de Levinas. Vejamos, portanto, como a questão da substituição delinear-se-á no pensamento do autor.

### **3.2. Da responsabilidade ética da substituição ao testemunho como sentido do humano: “ser-para-o-outro”**

A responsabilidade proposta por Levinas abarca realidades que vão para além do simples ato de responsabilizar-se pelos outros. O que está em jogo é a responsabilidade desinteressada como serviço do sujeito ao Outro na condição de refém pela substituição. Responsabilidade que, ao anteceder a consciência e a liberdade, é testemunho profético, signo dado ao outro: “eis-me aqui”, a transcendência ética do infinito.

Como texto inspirador para a ética da substituição nos servirá o ensaio de Levinas: *Um Deus Homem?*<sup>366</sup>, de 1968. Escrito que concentra as ideias fundamentais da produção filosófica do terceiro período do pensamento levinasiano, principalmente em *Autrement qu’être*.

---

<sup>364</sup> Cf. *AE* 138.

<sup>365</sup> *HH* 101.

<sup>366</sup> Cf. *DVI* 84-97.

Nesse texto, o autor levanta questões pertinentes para fundamentar a intriga ética da substituição e põe em relevância, por meio de uma linguagem metafórica, a “ideia de humilhação” como “atividade” mais ativa na “passividade” mais passiva. Que é levada ao seu extremo limite, “a paixão” – ideia de “expição pelos outros” e a “substituição”<sup>367</sup>.

### 3.2.1. Substituição e responsabilidade

A temática da “substituição”, conforme propõe Levinas, parte de um sentido de responsabilidade do um-para-o-outro e se constitui como linguagem ética na dimensão de *substituir-se*<sup>368</sup> ao Outro. A partir dessa linguagem de responsabilidade para com o Outro, tentaremos desdobrar, de forma precisa, o significado de substituição para o autor.

A análise e descrição da substituição levada a cabo por Levinas, é por ele enunciada como “peça central”<sup>369</sup> da sua filosofia, muito bem articulada, no quinto capítulo da sua obra *Autrement qu’être*. Trata-se de um dos assuntos mais enigmáticos concernentes à sua ética, na tentativa de descrever o sentido da subjetividade como substituição, isto é, a subjetividade constituída de responsabilidade para com o Outro e tecida de passividade diante desse Outro, até chegar à *substituição*, como doação de si.

Neste âmbito, Levinas circunscreve uma situação na qual, na relação de proximidade ao Outro que me obceca, eu chego a me substituir a ele. E, ninguém pode me substituir, de modo que essa substituição, de um-para-o-outro não significa a substituição do outro-para-o-um<sup>370</sup>, porque não se refere ao simples “colocar-se no lugar do outro”, como troca de funções, e nem assumir a vida do próximo, tomando o seu lugar. Muito menos, refere-se a uma substituição no âmbito de troca mútua, ou simplesmente a um ato de benevolência para com o outro. Portanto, a substituição, para o autor, é por excelência, no seu sentido radical, “um sofrer por outrem à maneira de *expição* – a única que pode permitir toda e qualquer

---

<sup>367</sup> EN 84-85.

<sup>368</sup> Segundo a observação de Susin, o verbo substituir frequentemente aparece acompanhado pelo pronome, “se”. Desse modo, o “se substituir é o mesmo que a substituição, isto é, o gesto de pôr-se sob o outro, que não é uma ocupação do lugar do outro (cf. SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 378).

<sup>369</sup> AE 10.

<sup>370</sup> Cf. AE 246.

compaixão”<sup>371</sup>. Substituição como ação de compaixão que move o sujeito à posição de “pôr-se sob o outro”<sup>372</sup>, isto é, estar sob a condição do Rosto do Outro. Então,

a minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. De fato, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade *por outrem*. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e a que, humanamente, não posso recusar. Eu, não intercambiável, sou apenas na medida em que sou responsável. [...]. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito<sup>373</sup>.

A noção de substituição aqui apresentada mostra o Eu afetado pelo Outro, na condição de ser totalmente “para-o-outro”, perseguido e convocado a carregar o outro “em suas entranhas enternecidas”<sup>374</sup>, que se comovem na impossibilidade de afastamento diante da convocação do Outro. Este o impele a uma responsabilidade inalienável, da qual o “Eu (*Moi*), é refém”<sup>375</sup>. Pelo fato de se colocar como resposta ao Outro, não pode se esquivar dessa incumbência de responsabilidade genuinamente humana, e ninguém pode substituí-lo. Trata-se, portando, da unicidade do insubstituível que, ao ser convocado, percebe ecoar nele, o sentido de ser eleito. Conforme Poirié, a esse propósito, Levinas afirma:

[...]. No momento em que sou responsável pelo outro, eu sou único. Eu sou único enquanto insubstituível, enquanto eleito para responder por ele. Responsabilidade vivenciada como eleição. O responsável não podendo passar o apelo e sua função a algum outro; eticamente, a responsabilidade é irrecusável. E o eu responsável é insubstituível, não intercambiável, a ele é ordenada a unicidade. [...] Eu chamei essa unicidade do eu na responsabilidade de sua eleição<sup>376</sup>.

Ser eleito, para Levinas, não significa, em absoluto, um privilégio, mas é a característica fundamental da pessoa humana, enquanto moralmente responsável. E esta responsabilidade por outrem é um princípio de individuação<sup>377</sup>, através do qual o Eu (*Moi*) se afirma como eu responsável ao responder à convocação da condição de “eleito” na impossibilidade de recusar essa responsabilidade diante do outro humano que está aí, como único, pelo qual o Eu é responsável imediatamente e não um Outro qualquer. É nessa

<sup>371</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a Morte e o Tempo*. Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Almedina, 2003 p. 196. (Grifo nosso)

<sup>372</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas, p. 378.

<sup>373</sup> *EI* 84.

<sup>374</sup> *HH* 105.

<sup>375</sup> *HH* 105.

<sup>376</sup> POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*, 2007, p. 108.

<sup>377</sup> *EN* 149.

perspectiva da responsabilidade do Eu em relação ao Outro, que se alcança a dimensão da substituição. Trata-se da substituição que implica outros elementos de responsabilidade que vão além da responsabilidade “com-o-outro” evidenciada no capítulo anterior. Aqui, essa responsabilidade como substituição alcança uma dimensão maior: a da relação ética “para-o-outro”, do padecimento brotado da proximidade.

E é nesta dimensão de ser para-o-outro, que reside o sentido do humano como existência, isto é, de obrigações para-com-o-outro que vão para além de si mesmo.

Conforme a interpretação de Susin, a expressão “para-o-outro” concentra-se na própria fórmula da “substituição do-um-para-o-outro”, na qual, o “*para*” indica o modo da substituição que se encarrega de servir o Outro. Por isso, o “Si mesmo” (*Se*) é, por definição, servo de quem e a quem se substitui. Dessa forma, a subjetividade se define como obra da substituição, por ser designada a este serviço ao Outro<sup>378</sup>, como entrega total de oferenda de si “aos ferimentos e aos ultrajes”<sup>379</sup> dos outros.

Para elucidar este ideal de substituição, Levinas se serve da célebre frase do poeta alemão, Paul Celan, que afirma: “eu sou tu, quando eu sou eu” (*ich bin du, wenn ich ich bin*)<sup>380</sup>. Isto para dizer que se trata de uma subjetividade, cuja sensibilidade é a deposição de si, isto é, a própria possibilidade de doar-se tendo o outro em sua própria pele, que não significa uma alienação do Eu, pois sua identidade permanece a mesma – inalienável.

O que o autor quer assinalar é a relação com a alteridade, isto é, “pelo outro e para o outro, mas sem alienação: inspirado. Inspiração que é o psiquismo que significa esta alteridade dentro de si sem alienação, ao modo de encarnação, como estar-na-pele-dele, como ter-o-outro-em-sua-pele”<sup>381</sup>. Experiência de sensibilidade no se refere ao mais profundo grau em que o Eu deposto de si assume o Outro em sua própria pele, nesta condição de colocar-se no lugar do outro.

Segundo Levinas, a característica fundamental da substituição está na capacidade do sujeito padecer pelo outro. Nesse padecimento desponta o Si, e este é Sub-jectum, porque está sob o peso do universo e é responsável por tudo. Nesse contexto, a unidade do universo não é o que meu olhar abraça em sua unidade de percepção, mas o que de todas as partes me incumbe, me olha nos dois sentidos do termo, me acusa e me exprime e é minha ocupação<sup>382</sup>.

<sup>378</sup> SUSIN, Carlos. *O homem messiânico*. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas, p. 378. (Grifo nosso)

<sup>379</sup> AE 167. Levinas tem presente o canto do Servo sofredor em Isaías, 51.

<sup>380</sup> AE 156.

<sup>381</sup> AE 181. (Tradução nossa)

<sup>382</sup> AE 183.



Em consonância ao autor, Susin comenta que Levinas apresenta o sujeito como sub-jectum (posto sob os objetos), de modo passivo, isto é, o sujeito no acusativo (Se), ao invés de nominativo, cuja originalidade é tomar sobre si a carga dos outros<sup>383</sup>. Nessa condição, a ética da substituição se constitui na mais pura experiência de passividade ao se padecer por outrem e fazer-se refém diante da acusação e perseguição de outrem, na capacidade de ser solidário, a ponto de “esvaziar-se” completamente de si, para assumir o Rosto do outro humano que lhe suplica.

Nesse movimento, o sujeito no acusativo (*me*) “sofre esta substituição, ele é aí sujeito assujeitado, sujeito submetido no próprio momento em que ele se apresenta (‘eis-me aqui’) na responsabilidade pelos outros. [...] Sua ‘obsessão persecutória’ é seu ‘ser-em-questão’, [...] lá onde *passivamente ele se encontra interpelado, perseguido*”<sup>384</sup>. Esta resposta ao chamado, “eis-me aqui” em que o sujeito se coloca, faz com que ele assuma a “incondição” de acusativo, por ser “in-vestido de um bem e de um amor pelo *outro* que vem de um passado imemorial [...] que faz com que o Eu como *si* seja tirado do seu *a si* enquanto ele se experimenta como recorrência”<sup>385</sup>. Trata-se do Eu como sacrifício de si pelo outro, onde a presença impactante do Rosto do Outro suscita ao Si- mesmo o encurvar-se sobre si como oferta de si “numa passividade jamais suficientemente passiva de consumação por outrem”<sup>386</sup>, entregue ao outro. No entender de Levinas,

[...] é na individuação do gênero ou do conceito do eu que me desperto e me exponho aos outros, isto é, me ponho a falar. Exposição que não se assemelha à consciência de si, à recorrência do sujeito, confirmando o eu por si. Recorrência do despertar que pode ser descrito como o estremecimento da encarnação, pela qual o dar toma o sentido dativo original do para-o-outro em que o sujeito se faz coração e sensibilidade e mãos que dão. (*DVI* 107)

A insistência do autor é mostrar o Eu (*moi*) que, ao ser interpelado e convocado pelo outro como refém, é sensibilidade capaz de esvaziar-se do seu ser (eguidade), no *des-interesse* para ser “exposto precisamente a uma responsabilidade desmedida que diz “*Eis-me*, respondendo a tudo e a todos”<sup>387</sup>. Neste âmbito, Levinas eleva a responsabilidade refletida nesta condição: “se eu não responder por mim, quem responderá por mim? Mas, se eu

<sup>383</sup> Cf. SUSIN, Carlos. *O homem messiânico*. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas, p. 380.

<sup>384</sup> DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p.73. (Grifo nosso)

<sup>385</sup> RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz: Ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2008, p.367.

<sup>386</sup> *DVI* 106.

<sup>387</sup> *DVI* 107.

responder somente por mim sou ainda Eu (*Moi*)”<sup>388</sup>. Trata-se da extrema responsabilidade inalienável do Eu que ninguém poderá substituir, na consciência de si, para todos. Por isso, ele defende a significação do sujeito na qualidade do Eu como *eis-me aqui*, no acusativo<sup>389</sup>, que confere ao sujeito a condição de insubstituível, isto é, ninguém pode assumir no seu lugar essa convocação de responsabilidade radical pelo outro, “Como outro modo que ser”<sup>390</sup>.

Acerca dessa responsabilidade inalienável do sujeito como insubstituível, aponta Susin, que dela decorre a universalização da unicidade do sujeito, que é pensada por Levinas de modo ético, como de-substancialização, sujeição e responsabilidade, nem coincidindo como o todo, nem dominando o todo, mas servo de todos. Realidade em que desponta a liberdade como vocação universal, uma universalidade ao avesso, sem ser, sem nome próprio, sem verbo, nem mesmo ainda ato e substância próprios. Pois, tudo já assenta em mim no *Se* antes de despertar como eu, *Se* como matriz e maternidade para a substituição<sup>391</sup>.

Diante desses parâmetros da ética da substituição, percebemos que Levinas assinala em *Autrement qu’être*, a última definição de subjetividade, defendendo a tese de que o Eu pode substituir aos outros. Possibilidade de uma substituição que deve ser encarada como nova proposta de superação do “mal de ser” – subjetividade fechada “em-si”, que reduz o Outro ao Mesmo. Para a superação da mesmidade do Ser, o objetivo do autor é apresentar uma subjetividade que passa pelo esvaziamento total de si na possibilidade de expor-se à expiação pelos outros, aquém do Ser. Esvaziamento que significa o movimento de descida do Eu e de sua soberania (“ex-cendência”), como elevação da responsabilidade de um-para-o-outro. Assim, a subjetividade se torna no pensamento do filósofo lituano, a questão “ética”,

[...] “de um ser que se desprende, [...] que se vira do avesso: que “*é*” *diferentemente que ser (autrement qu’être)*. Diferentemente que ser é, des-inter-essado, transportar a miséria do outro. [...]. Ser si-mesmo (soi) – condição ou incondição de refém – é ter sempre uma responsabilidade a mais”. (*DMT* 190, Grifo nosso)

Para Levinas a substituição significa uma atitude de responsabilidade que exige um responder pelo outro sem qualquer compromisso prévio, por ela ser, anterior a toda e qualquer decisão do sujeito. Nesse âmbito, a substituição se configura como obrigação radical do desinteressamento do Eu que se coloca no serviço para-o-outro. Dito de outro modo: “dom

<sup>388</sup> *HH* 91. (Texto extraído do Talmud de Babilônia - Tratado Aboth 6ª)

<sup>389</sup> *AE* 179.

<sup>390</sup> *AE* 185.

<sup>391</sup> Cf. SUSIN, Carlos. *O homem messiânico*. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas, p. 381.

feito ao outro, como dom mesmo de si”<sup>392</sup>, isto é, “saída de si, do si mesmo, pela proximidade ao próximo”<sup>393</sup>. Saída que significa a destituição da egoidade do Eu, isto é, sua *de-posição* e seu esvaziamento pelo qual o Eu já não se encontra mais em si mesmo e em sua verdade, mas dedicado ao Outro. Conforme Susin, trata-se de um percurso ético, de “ex-cendência” devotada ao Outro que vai desde a exposição até á expiação<sup>394</sup>.

Sabemos que Levinas, para descrever o advento do sujeito como outro modo de humanismo, percorreu vários caminhos para fundamentar uma nova constituição da subjetividade humana fundada na responsabilidade pelo Outro, para além de toda referência ao ser e à compreensão de sujeito autônomo.

Para isso, segundo Catherine Chaliier, foi necessário Levinas renunciar ao vocabulário da ontologia clássica – “ser-substância”, ou “essência” – porque, é necessário pensar o *si-mesmo* sem se referir à ideia de uma coincidência substancial de si consigo mesmo. Assim, é somente a responsabilidade infinita que nos escolhe, nos incumbe e dá o sentido ao *si-mesmo*. Logo, Levinas incita a pensar o paradoxo de um sujeito habitado na sua mais íntima profundidade pela preocupação pelo Outro, inquietado por ele sem a possibilidade de encontrar o porto seguro de um Eu que fosse apenas eu, mas um Eu capaz de se sacrificar por outrem<sup>395</sup>.

O modo pelo qual Levinas conduz a sua investigação em torno da concepção do sujeito, nos mostra claramente a sua oposição à compreensão da subjetividade como substância, em que a identificação dos seres e de si-mesmo se dá como consciência e consciência de si. A essa tese, o autor se opõe e propala outro modo de pensar a subjetividade humana partindo *da sensibilidade e da proximidade*, na qual o sujeito sai de “si”<sup>396</sup> para o mundo do outro. Através desta subjetividade dá-se grande novidade da sua reflexão: a ética da substituição, em que o sujeito se constitui na relação de responsabilidade do *um-para-o-outro*, como doação de si. Por isso, irreduzível à consciência e à tematização. “Aberto do que toda a abertura, quer dizer, não aberto ao mundo que é sempre a medida da consciência, mas aberto ao outro que ele não contém”<sup>397</sup>.

---

<sup>392</sup> AE 202.

<sup>393</sup> AE 83.

<sup>394</sup> Cf. SUSIN, Carlos. *O homem messiânico*. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas, p. 379.

<sup>395</sup> Cf. CHALIER, Catherine. *Levinas – a utopia do humano*. Tradução de Antonio Hall. Instituto Piaget: Lisboa, 1993, p. 167-168. (Grifo nosso)

<sup>396</sup> Para Levinas, “o *Si* no ser é exatamente o ‘não poder se esquivar’ a uma assignação que não visa nenhuma generalidade. [...]. A ipseidade é, portanto, um privilégio ou uma eleição injustificável que me elege a mim e não ao Eu (*moi*). Eu (*je*) único e eleito (cf. AE 201).

<sup>397</sup> DMT 174.

Há que se notar que a maneira como Levinas se opõe à identificação da subjetividade como substância revela o alcance da concepção filosófica da subjetividade, na qual o sujeito é necessariamente afetado pela alteridade do outro. Isto proporciona uma mudança no sentido da constituição da subjetividade enquanto sensibilidade na significância do um-para-o-outro. Para Levinas ter alcançado a subjetividade como doação do si ao outro, fora necessária uma longa trajetória a partir dos seus primeiros escritos (1940), que começam a elucidar o significado da evasão do Ser, isto é, da “ex-cendência” do Ser. E esta crítica só reaparece nos seus últimos escritos, principalmente em *Autrement qu’être*.

Contudo, já vimos essa temática da evasão do Ser em sua fase inicial, no primeiro capítulo dessa dissertação. Como sabemos, Levinas inicia sua reflexão filosófica sobre o evento do sujeito, a partir do que ele chama de existência anônima, do ser impessoal – o *Il y a* (*Há*), com o propósito de fundamentar o evento da subjetividade como *hipóstase*, na qual o sujeito se constitui como sensibilidade frutiva do mundo elemental, em sua satisfação de gozo. Entretanto o sujeito não fica somente nesse estágio, ele rompe com a sensibilidade frutiva para dar espaço à alteridade – o Outro. E reaparece nos últimos escritos como subjetividade na condição de esvaziar-se de si para se dizer na significância do um-para-o-outro: a substituição. A subjetividade, então, é *des-inter-esse* absoluto, na responsabilidade para-com-o-outro. Conforme o autor, “a hipóstase é este modo de oferecer sua passividade como um avesso sem lugar, que procura se aproximar da metáfora de um som que não será audível senão em seu eco”<sup>398</sup>.

Assinalada a temática da ética da substituição, passaremos para a temática da significação ética do testemunho entendido como linguagem ética do sujeito – signo dado ao outro no acusativo: “eis-me aqui”, como testemunho profético.

### **3.2.2. Testemunho e o sentido do humano despertado no sujeito como signo dado ao outro: “eis-me aqui”!**

No capítulo anterior, explicamos que Levinas é um pensador que transita entre duas tradições, “Atenas e Jerusalém”, “grega e hebraica”. Isso não deixa de insinuar que, em suas investigações, há uma estreita relação entre a filosofia e a Escritura. A filosofia grega se encarrega de promover o ato de conhecer como ato espiritual por excelência, e o homem é aquele que busca a sua verdade; enquanto que a Escritura ensina que o homem é aquele que ama o próximo, e o fato de amar seu próximo é uma modalidade da vida que é sentida ou

---

<sup>398</sup> AE 167.

pensada como fundamental<sup>399</sup>. O eixo que move o pensamento do autor é busca de entender filosoficamente a sabedoria dos escritos bíblico-talmúdicos – que constitui o horizonte indispensável da sua investigação filosófica. Através desses dois horizontes, “o discurso de Levinas franqueia novos caminhos do pensamento”<sup>400</sup>. Como bem observa Melo Vieira, “o despertar para o Outro como valor absoluto”<sup>401</sup>.

O que está em jogo diz respeito aos dois mundos vividos por Levinas, o da cultura de origem (hebraica) e o da racionalidade ocidental (filosofia), duas tradições que se encontram no seu pensamento. Em razão disso, segundo Nélio Vieira de Melo Vieira, Levinas mesmo “afirma que sua tarefa como filósofo era falar de Jerusalém ao mundo grego”. Assim, o filósofo lituano se mostra capaz de dialogar com o pensamento ocidental. E conclui Melo: “a sabedoria grega não pode pensar a questão ética sem considerar a sabedoria hebraica”<sup>402</sup>.

A partir desse pressuposto, perguntamo-nos se o pensamento de Levinas não poderia ser senão a tentativa de uma conciliação das duas sabedorias. Em realidade, não é assim que procede a sua intenção. Conforme Chalier, o desejo do autor é manter viva uma tensão entre os dois polos da civilização. Tensão que se mostra indispensável na obra de Levinas, porque o *logos* permanece, a seu ver, no intermediário de toda compreensão racional. No entanto, ele reconhece que esse intermediário não é suficiente para afastar a ignomínia e que, por isso, é imprescindível admitir que, neste século, ele falhou tragicamente ao dar aos homens o sentido humano. Por esse motivo, a racionalidade grega necessitaria de ser avivada pela fonte de outro sentido, aquela fonte oriunda dos profetas, a qual vela pela *promessa* do acontecimento humano<sup>403</sup>. Desse modo, nos dizeres de Chalier, “a escuta do verbo inspirado dos profetas, das palavras argutas e dissimuladas dos mestres do Talmude não contariam em Levinas a sabedoria grega; propõe-se fazer-lhe compreender princípios que ela desconhece [...] à própria humanidade do homem”<sup>404</sup>.

Para Levinas, a dimensão do humano é o registro imprescindível do seu pensamento ético. O humano enquanto significação de abertura e de responsabilidade do um- para-com-o-outro. Este que se “dá como signo ao outro e já signo desta doação de sinal [...], de incessante

<sup>399</sup> Cf. POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*, 2007, p. 105.

<sup>400</sup> CHALIER, Catherine. *Levinas e a utopia do humano*, p. 39.

<sup>401</sup> MELO, Nélio Vieira de. Judaísmo e Alteridade. *Emmanuel Levinas: entre a tradição filosófica e a tradição judaica*. In: *Revista Studium*, n. 5-6, v. 03, ano 2000, p. 34.

<sup>402</sup> MELO, Nélio Vieira de. Judaísmo e Alteridade. *Emmanuel Levinas: entre a tradição filosófica e a tradição judaica*. In: *Revista Studium*, n. 5-6, v. 03, ano 2000, p. 37.

<sup>403</sup> Cf. CHALIER, Catherine. *Levinas e a utopia do humano*, p. 27-29.

<sup>404</sup> CHALIER, Catherine. *Levinas e a utopia do humano*, p. 39.

inquietação pelo outro”<sup>405</sup>. Deste modo, é significância e proximidade anárquica do um-para-o-outro que o autor denomina ética. Uma ética que rompe com os artifícios da argumentação racional. Neste rompimento, o humano (Eu) é capaz assumir o lugar do Outro e deixa acontecer o que Levinas chama de “desinteressamento”.

Pode-se dizer que o arcabouço da filosofia de Levinas vai além do âmbito puramente filosófico da razão ocidental. O novo jeito de filosofar advém de uma nova compreensão do significado do humano, a partir do desinteressamento do Ser. Seu núcleo é a condição anárquica do sujeito como sacrifício ao mandamento do outro. Assim, o autor consegue tocar numa das questões mais enigmáticas da filosofia ocidental. Na tentativa de dar um novo redimensionamento à humanidade do ser humano como existir do *um-para-o-outro* numa perspectiva de humanidade voltada para o testemunho profético em contraposição ao *ser-para-si*.

Levinas, nessa tentativa de dar uma nova definição sobre o sentido humano, afirma: “esta maneira de compreender o sentido do humano – o próprio *des-inter-essamento* de seu ser – não começa com o pensar na preocupação que os homens têm com os lugares onde eles fazem questão de manterem-se-no-ser. Penso, antes de tudo, no *para-o-outro*”<sup>406</sup>.

Pela afirmação do filósofo lituano, depreende-se que o próximo, para ele, não significa uma realidade de espaço e nem de conhecimento entre o Eu e o Outro, mas o primordial ser para o outro, isto é, o devotamento ao outro para além de seus interesses.

A proximidade convoca à responsabilidade do Eu de forma desinteressada. É nesse sentido que o autor comenta que a proximidade do outro homem significa outro modo bem diverso daquele que a representação, como o saber consegue significar, pelo fato do sentido do humano não se medir pela presença<sup>407</sup>, mas pela “proximidade anárquica do um-para-o-outro”<sup>408</sup>. Nisto consiste “a significação da proximidade que desborda os limites ontológicos, a essência humana e o mundo”<sup>409</sup>.

Por esse viés, Catherine Chalier destaca que a reflexão de Levinas, “atenta à inspiração profética, permanece constantemente rebelde à ontologia, porque, segundo ele, o ser não permite pensar o humano. Pelo contrário, enquanto o ser significa o horizonte

---

<sup>405</sup> AE 224.

<sup>406</sup> EN 296.

<sup>407</sup> DVI 220-221.

<sup>408</sup> VAZQUEZ, ULPIANO. Teologia interrompida (II), *Revista Perspectiva Teológica*, n. 37, v. 15, ano 1983, p. 367.

<sup>409</sup> EN 221.

inultrapassável do homem, o humano não pode advir”<sup>410</sup>. Fica claro que esta é a tentativa de Levinas de dizer filosoficamente o sentido da passagem de Deus no homem concreto: o Outro. Por isso, fica evidente a sua preocupação em afirmar que a filosofia da alteridade se opõe à ontologia clássica ao trazer um novo significado da humanidade: o homem é ser – um-para-o-outro na responsabilidade. Realidade que se desfaz da supremacia ontológica e se constitui como significação da subjetividade testemunhal que se configura no movimento de comprometimento do eu para com o outro de forma desinteressada em prontidão de doação: “*eis-me aqui*, em nome de Deus”. Segundo Levinas, este é um acusativo expresso ao próximo ao qual o Eu é entregue<sup>411</sup>.

Na proximidade, na significação, na minha doação de signo, já o infinito fala pelo testemunho que eu dou dele: em minha sinceridade, em meu Dizer sem dito, em meu dizer pré-originário que se diz na boca desse mesmo que recebe o testemunho. (AE 237)

Compreende-se, que a preocupação de Levinas será explicitar, através da proximidade na responsabilidade, o sujeito como “substituição”, que se faz signo ao outro. E, nesse movimento, Deus fala pelo testemunho do sujeito que se expõe ao outro, aos seus apelos e às suas necessidades. Essa exposição do sujeito é compromisso ético e testemunho do Dizer, que “diz-se na sinceridade fazendo sinal a outrem diante de quem sou responsável. [...] é um Dizer de que o Dito consiste em dizer *eis-me aqui!*”<sup>412</sup>.

A temática do testemunho desvela-se como assunto recorrente no terceiro período do pensamento de Levinas, especificamente desenvolvido no quinto capítulo da sua obra: *Autrement qu’être*. Trata-se do Testemunho que se realiza na linguagem ética como resposta: *eis-me aqui*, “que se exprime como dedicatória de si mesmo”<sup>413</sup>, em pleno comprometimento de responsabilidade ao outro. Segundo o autor, “o testemunho não vem acrescentar-se como expressão, informação ou sintoma [...], mas relação com Deus na qual o próximo é um momento indispensável”<sup>414</sup>, que caracteriza a manifestação de Deus no rosto do próximo. Assim, conhecer Deus é fazer acontecer a justiça em prol do próximo. Essa é a forma mais original de Levinas se referir a Deus como “Testemunho”. Conforme Vázquez, com esse termo, o autor não quer indicar simplesmente a função irrevogável do sujeito em toda

<sup>410</sup> CHALIER, Catherine. *Levinas a: a utopia do humano*, p.11.

<sup>411</sup> DVI 110. (Grifo do autor)

<sup>412</sup> DMT 211. (Grifo do autor)

<sup>413</sup> DMT 213.

<sup>414</sup> DMT 213-214

experiência, onde ele é instância que acolhe a manifestação, mas através da sua narração, a experiência mesma pode ser universalizada”<sup>415</sup>.

Para Levinas, Deus fala através do testemunho profético do sujeito. Este sujeito que é capaz de testemunhar Deus não como tema, mas pela ação da sua responsabilidade ao outro.

O infinito de que nenhum tema, nenhum presente é capaz, dá testemunho, portanto, o sujeito ou o outro é no mesmo enquanto o mesmo é para o outro, onde a diferença e a proximidade se observem na medida em que a proximidade se faz mais próxima e por esta mesma “absorção” se acusa gloriosamente e me acusa cada vez mais. Onde o Mesmo, na sua posição de mesmo, é cada vez mais considerado em vista do outro, considerando-se até a substituição. (AE 229, Tradução nossa)

Percebe-se nessa afirmação que a manifestação da “glória do infinito” se realiza na relação de proximidade ao outro até a substituição como sinal de doação e testemunho, que permite pensar o outro no mesmo. Como bem menciona Susin, “o infinito cresce na voz de quem o escuta e na obediência de quem o obedece na infindição da doação [...]. O testemunho é sempre o gesto ético da vida”<sup>416</sup>.

A novidade que marca a originalidade do pensamento de Levinas sobre o Testemunho é dizer que ele é signo dado ao outro na significação mesma do “eis-me” em nome de Deus, a serviço do humano que me diz respeito<sup>417</sup>. Essa é a tentativa audaz do filósofo lituano, ao afirmar que o signo do Testemunho é a linguagem ética da substituição como sentido último da responsabilidade por tudo e por todos. É na responsabilidade diante de Deus e do próximo que o sujeito é sujeito e se constitui humano na capacidade de se relacionar com a humanidade de todos os homens. E, nessa relação ética, responsiva, surge o amor e justiça devotado ao próximo que se estende até a *fraternidade* entre os homens, porque “o próximo é irmão e fraternidade irresistível”<sup>418</sup>.

Tendo tecido uma reflexão sobre a substituição e o Testemunho, a partir da qual se encontra o sentido da ética levinasiana, em que o sujeito é um “para-o-outro” como sinal de doação, caminharemos mais um pouco, enfatizando a reflexão sobre Deus, para perceber o sentido ético que Levinas aplica ao explicitar: “de Deus que vem a ideia”.

<sup>415</sup> VÁZQUEZ, Ulpiano Moro. A teologia interrompida. Para uma interpretação de E. Levinas. (II), *Revista Perspectiva Teológica*, 1983. v.15, n.37, p. 366.

<sup>416</sup> SUSIN, Carlos. *O homem messiânico*. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas, p. 390-391.

<sup>417</sup> Cf. AE 233 e nota 2. Este texto inspira-se em duas passagens bíblicas: I Samuel, 17, 45 e Isaías 6,8.

<sup>418</sup> AE 138.



### 3.3. A significância da palavra “Deus” na relação ética

Evidenciamos, de forma breve, no item (2.3.1) desta dissertação a investigação metafísica que Levinas faz sobre a passagem da Ideia de Infinito no Rosto do Outro, à qual só temos acesso na epifania do Rosto do Outro. O autor, não só propõe a importância do outro através da relação ética, mas também mostra com acuidade que é possível pensar a ideia de Deus a partir de uma relação ética com outrem. Vimos também, no estudo anterior, que Deus fala através do testemunho profético do sujeito. Este que se dá ao outro como signo, capaz de testemunhar Deus através da relação de responsabilidade.

Não pretendemos aqui fazer uma análise exaustiva da questão de Deus. Queremos apenas evidenciar sucintamente como Levinas trata a questão de Deus em meio ao Século XX, marcado pelas duas grandes guerras e tantos outros conflitos, no qual se declara a “morte de Deus” e a “morte do Homem”. Para isto, demonstrar-se-á que a preocupação do autor parte do pressuposto de como o nome de “Deus vem à ideia”

A questão de Deus ocupou um lugar central em todo o pensamento filosófico da tradição ocidental. A tentativa de Levinas parte do seguinte pressuposto: se a partir de uma ética que não seja mais o corolário de uma simples visão do mundo, não será possível formular um modelo de inteligibilidade que permitirá pensar Deus fora da onto-teo-logia?<sup>419</sup>. O autor postula que é possível repensar o discurso sobre Deus enquanto ideia que vem a nós a partir da relação ética que possa desdizer todos os ditos ontológicos.

O objetivo de Levinas é ir além das abordagens filosóficas e teológicas de Deus e mostrar que estas abordagens concebem um Deus adequado à razão. Para o autor, Deus não pode ser tratado como um problema a ser demonstrado, ou conceituado à luz de categorias filosóficas e tão pouco teológicas. Assinalada a problemática da sua investigação, perguntamo-nos de que Deus Levinas discute? Para tal indagação encontramos em sua obra *de Deus que vem a ideia*, o núcleo dessa questão.

[...] se Deus pode ser enunciado num discurso sensato (raisonnable) que não seria nem teologia nem fé, é, implicitamente, duvidar da posição formal estabelecida por Yehuda Halévi e retomada por Pascal, entre o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, invocado sem filosofia na fé, por um lado, e o deus dos filósofos, por outro; é duvidar que esta oposição constitua uma alternativa. [...] O Deus que entra no jogo das palavras não é “eu creio em Deus”, mas é o “eis-me aqui vosso servidor”. Em nome de Deus. Sem tematização. (DVI 88; 110)

---

<sup>419</sup> DMT 151.

É no interior dessa investigação que a intenção de Levinas se volta para entender a palavra “Deus” como “significante”, defendendo de modo pleno o sentido da sua transcendência, que por excelência não pode ser captada pelos paradigmas do saber, nem tão pouco enquadrá-lo num Dito. Por essa razão, o filósofo manifesta uma grande resistência em tematizar o problema de Deus. Para o autor, Deus está fora da ordem do tematizável, isto é, da ideia de uma visada intencional que pensa o infinito. Pois, assim ele se refere: “meu pensamento do infinito é mais antigo que o pensamento do finito [...]. E a palavra Deus brota do acontecimento profético da relação ao novo”<sup>420</sup>. Com isso, há a necessidade de falar outra linguagem que não seja mais pela esfera da ontologia, da filosofia e da teologia, mas pela esfera da relação ética da ideia de Deus que emerge no Rosto do Outro.

Nessa perspectiva, desponta-se um novo sentido da linguagem ética ao articular um discurso ético – “*Deus não contaminado pelo ser*”<sup>421</sup>. Este discurso vem carregado de uma nova vitalidade como abertura para além de todo Dito, como bem descrito por Ulpiano Vázquez: “os últimos escritos de Levinas estão povoados por essa linguagem que ele mesmo denomina ‘extravagante’ e ‘intempestiva’ em relação à terminologia filosófica habitual. Ela, porém, não é gratuita; pretende ser fiel à originalidade [...] da linguagem [...]. Dizer antes do Dito”<sup>422</sup>. Reconhece então que Levinas não nega o valor da filosofia ocidental e sua linguagem, mas a sua intenção aponta para outra forma de concebê-la, por isso tem sua terminologia própria e permite à filosofia questionar-se a si mesma. Para isto, nas palavras de Ulpiano Vázquez, o ponto de partida do itinerário do pensamento Levinas acerca do discurso sobre Deus é o humano<sup>423</sup>, isto é, outro homem no qual pode aparecer Deus. Segundo Levinas, “não pode haver nenhum ‘conhecimento’ de Deus separado da relação com os homens”<sup>424</sup>. Trata-se de conhecer Deus através da relação social entre os seres humanos. Para o autor, o Outrem é indispensável à minha relação com Deus.

Levinas, nessa tentativa de explicitar um novo sentido do problema de Deus, e que Este só pode ser pensado a partir da relação ética, isto é, através das relações humanas, demonstra qual é sua ideia sobre Deus.

---

<sup>420</sup> DVI 15-16.

<sup>421</sup> AE 10

<sup>422</sup> VAZQUEZ, Ulpiano Moro. A teologia interrompida. Para uma interpretação de E. Levinas (I), *Revista Perspectiva Teológica*, n. 32, v. 14, ano 1982, p.67.

<sup>423</sup> O discurso sobre Deus na perspectiva levinasiana é elaborado cuidadosamente e com clareza por Ulpiano na sua obra (Cf. VAZQUEZ, Ulpiano Moro. *El discurso sobre Dios: em la obra de E. Levinas*, p. 239-259).

<sup>424</sup> TI 65.

Eu não queria definir nada a partir de Deus, dado que eu conheço o humano. É Deus se assim posso definir através das relações humanas, e não o contrário. A noção de Deus. Deus sabe! É algo que não me oponho. Mas quando decido dizer algo sobre Deus, é sempre a partir das relações humanas. Deus. [...]. Falarei de Deus com os termos da relação com o outro. [...]. Tudo o que eu posso dizer de Deus virá da situação de responsabilidade que é religiosa [...]. A ideia abstrata de Deus é uma ideia que não pode esclarecer nenhuma situação humana [...]. A ideia de Deus é uma ideia que não pode abolir uma situação humana<sup>425</sup>.

Eis o que Levinas nos revela face à genuína ideia que tem de Deus, como aquele que só posso concebê-lo, ou dizer algo sobre ele, somente por meio da relação ética com o outro, isto é, no encontro com o Rosto do Outro, que deveras, é uma ideia incisiva que interrompe com o pensamento da representação e sinaliza para uma noção de Deus que escapa do pensamento que detém esta ideia: ele é “o inexprimível, absolutamente não englobável, o infinito do absolutamente outro”<sup>426</sup>. Como o autor bem expressa: “do infinito vem-me à ideia na significância do rosto [...]. Este nunca aparece como tema, mas na própria significância ética”<sup>427</sup>. Nesse caso, no rosto está a palavra Deus. Nele está “a significância mais antiga que sua exibição, que não se esgota na exibição, que não tira seu sentido de sua manifestação, rompendo assim com a coincidência do ser e do aparecer em que o filosofia ocidental, reside o sentido”<sup>428</sup>.

É nesse sentido que a palavra Deus em Lévinas tem uma forte ressonância de significação, que se mostra no rosto do outro humano no qual sou interpelado, como bem explicita Poirié: “será que o que se chama de palavra Deus não me vem na pergunta que me interpela e me reclama? Será que Deus não me vem, ele, à ideia nessa interpelação mais do que em uma tematização qualquer? No chamado, sou enviado ao próximo por quem tenho a temer”<sup>429</sup>.

Levinas identifica assim a ética como lugar da manifestação de Deus e, através dela, se faz a experiência da presença de Deus que fica como “rastros” no Rosto do Outro, e nesse rastro fica impressa a responsabilidade que me leva a ser solidário com os outros. Neste sentido, só posso entender a ideia de Deus, a partir das situações humanas que me interpelam a agir eticamente de forma desinteressada em abertura a Deus, que se manifesta no outro. Portanto, no Rosto do Outro devo escutar a palavra Deus e responder: “eis-me aqui”,

<sup>425</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Transcendence et hauteur*. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 56 (1962), p. 110. (Tradução nossa)

<sup>426</sup> LEVINAS, Emmanuel. O vestígio do Outro. In: *DEHH* 241.

<sup>427</sup> *EI* 87.

<sup>428</sup> LEVINAS, Emmanuel. Deus e a filosofia. In: *DV* 97.

<sup>429</sup> POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*, p. 146.

totalmente esvaziado de mim, para acolher Deus que passa no Rosto do Outro. Por esta razão, o autor afirma que o “outrem não é a encarnação de Deus, mas precisamente pelo seu rosto que está desencarnado, há a manifestação da altura em que Deus se revela”<sup>430</sup>. Assim compreendemos que esta é a maneira de Deus significar: no rosto humano, no qual fulgura o seu sinal. É nele que este “Deus me vem à ideia”.

Desse modo, usando as palavras de Nélio Vieira de Melo, “o “outro é o mestre, caminho do infinito, caminho da prática da justiça, caminho da libertação e significação do amor de Deus”<sup>431</sup>.

Em suma, essa nova maneira de conceber a filosofia, segundo o pensamento de Levinas, exige uma constante atenção, por ser uma filosofia que rompe com os paradigmas da totalidade do Ser e dos esquemas da consciência já constituída.

Sua luta, como vimos, foi mostrar uma nova leitura da identidade do sujeito, isto é, da subjetividade e do seu sentido na possibilidade de vislumbrar uma nova mudança de direção da origem do significado aquém da consciência que ele denomina de Dizer pré-originário para aquém do Ser, um passado imemorial que sustenta a própria consciência. É nesta base ética que repousa e se constitui a consciência anárquica para além do ser e que se revela como passividade antes que atividade e, como responsabilidade, antes da liberdade. Segundo Levinas, é uma consciência pré-originária inscrita na própria estrutura da subjetividade que se movimenta sempre em direção ao outro, não como apropriação, mas como responsabilidade e sensibilidade.

A partir dessa perspectiva, como vimos neste capítulo, o filósofo lituano foge do aprisionamento do saber lógico ao mostrar uma nova possibilidade de filosofia que vem da relação ética que se destaca do saber e da adequação da intencionalidade, pelo fato de estar tecida de proximidade como evento ético do sujeito que se coloca como refém do outro na dimensão de responsabilidade. É desse modo que o autor pontua a modificação da semântica da palavra ética como amor responsável, devotado ao outro na substituição. Somente por esse viés, torna-se possível a ética do “rosto do outro”, fundada na sabedoria do amor a serviço do próximo, meu irmão, e, exposta ao outro em sua sensibilidade.

Portanto, a ética levinasiana aponta para a humanidade do outro homem, a partir da significação originária do sujeito e da sua relação com o outro, isto é, do sujeito que é convocado a ser infinitamente responsável por outrem até a substituição.

---

<sup>430</sup> *TI* 65.

<sup>431</sup> MELO, Nélio Vieira de. *A ética da Alteridade em Emmanuel Levinas*, 2003, p. 32.

O extraordinário, conforme Levinas é o rosto do outro que me faz sentir o peso da minha unicidade diante da sua presença na qual me sinto único e eleito para assumir a responsabilidade sem limites, que suplica e obseda fazendo-me seu refém, “incondição” de refém como condição de toda a solidariedade com outro que exige nosso esforço e o nosso compromisso. E por quê? Ora, como diz Levinas, “assumir a responsabilidade por outrem é, para todo homem, uma maneira de testemunhar na glória do infinito”<sup>432</sup>. Responsabilidade da qual não podemos nos eximir, mas assumir de forma desinteressada – ser-para-o-outro até a substituição, que implica o desdobramento: “ser eu é ser para o Outro”<sup>433</sup>.

O saber ético que o autor nos propugna ressignifica o sentido do humano em sua inversão ontológica, ao propor a ética do rosto como lugar onde Deus se revela.

Há que se afirmar que a significância de Deus no rosto do outro se registra como a mais genuína forma de falar de Deus através da relação com o outro, na responsabilidade pelo outro, o modo que expressa que é Deus. Isto realça que a significação do Dizer Deus é um Testemunho.

Dessa forma, Levinas se situa como um filósofo excepcional que articula o modo de falar de Deus para “além” da essência e “aquém” da essência, através de um humanismo do outro homem, no qual Deus aparece no enigma do rosto e nesta passagem, deixa o seu traço como sinal no acusativo: “eis-me aqui”. É a eticidade que se oferece ao outro em amor e na prática da justiça. Nesse sentido, este é o grande desafio que Levinas nos exige: fazer a experiência de Deus através do outro, este que nos leva a trilhar caminhos da prática da justiça. Somente assim, entenderemos a significação de Deus como amor presente no rosto do outro.

A esse respeito, trata-se de compreender Deus que vem concretamente à ideia através do rosto do outro, em que o mandamento “não matarás!” é uma ordem ética. Assim que entendemos o sentido ético da palavra Deus.

---

<sup>432</sup> *EI* 95.

<sup>433</sup> MOSES, Stéphane. *Alteridade*. Tradução de Magda Lopes. In *Dicionário de Ética e filosofia Moral*. São Leopoldo: UNISINOS, 2007, p. 54. V. 2, 2ª reimpressão.

## CONCLUSÃO

O objetivo do presente trabalho consistiu em apresentar a crítica que Levinas faz à sistematização da racionalidade ocidental do pensamento filosófico. Apresentar, principalmente, a sua tentativa de destituir a ordem do Ser e da Totalidade em sua soberania, propondo outro modo de pensar, anterior aos procedimentos lógicos do conhecimento e da significação conceitual, através da nova semântica ética que ele denomina: *Rosto*. A *ética como filosofia primeira*, pautada na relação de *responsabilidade* pelo outro, isto é, a ética da alteridade absoluta. É nela que Levinas vê a superação da Totalidade, que transcende a compreensão do Ser-no-Mundo, em direção ao Ser-em-relação-como-o-outro. A sua preocupação nos provou que a sua ética só tem sentido se for a partir do registro da relação de responsabilidade para-com-o-outro. Para ele, não há ética no plano do indivíduo, isto é, do “Eu”, mas na relação primordial com o outro.

Iniciamos o *Primeiro Capítulo*, que correspondeu o período *ontológico* do pensamento de Levinas, considerando como ponto de partida o percurso histórico do autor, quanto ao seu contexto e seus escritos que julgamos imprescindíveis para a compreensão do seu pensamento.

Em seguida abordou-se a hermenêutica que Levinas faz da ontologia de Heidegger. Constatamos a grande admiração que o filósofo lituano tem por seu mestre, ao reconhecer as contribuições da sua ontologia, principalmente, na mudança de foco que ele faz ao afirmar que a compreensão do ser não se alcança apenas através de uma atitude teórica, mas que o homem inteiro é ontologia. Levinas admira a mudança que Heidegger fez do pólo tradicional da metafísica: da essência para a existência. O *Dasein* existe como o próprio significado do verbo ser, isto é, a verbalidade do Ser, porque é nele que o Ser se desvela e se manifesta. Levinas ressalta que a *diferença ontológica* é o ponto fulcral do pensamento heideggeriano, ao traçar a distinção e não a separação de *ser e ente*.

Mesmo reconhecendo a importância de suas contribuições, se distancia do mestre ao perceber que sua filosofia se reduz ao Ser, sem se preocupar com o homem por si mesmo, e, assim, cai na mesmidade. O Ser continua como excesso de si mesmo, reduzindo o Outro ao Mesmo. Apresentada a crítica à ontologia heideggeriana, analisou-se, nesta, o “mal de ser” e o primado da mesmidade através do registro da autossuficiência do ser, que, segundo Levinas, jamais foi superada pela filosofia ocidental, mas sempre pressuposta como categoria de autoafirmação, o que fez de toda filosofia uma “egologia”. Diante dessa afirmação, constatou-se que a preocupação do autor é a procura do verdadeiro sentido da realidade, que só pode ser

compreendido a partir da existência humana com o outro, e não pela redução do ser do homem às coisas. E nessa crítica, mostra como saída desse “mal de ser” a “ex-cendência” do Ser, com objetivo de recuperar o existente preso ao Ser, colocando-o para além do Ser.

Com essa afirmação, compreendeu-se a necessidade da “Evasão” como saída por uma nova possibilidade. Mas, para que isto aconteça, o autor aborda o movimento da travessia da solidão do existir ao existente através da análise da fadiga de ser, no fenômeno da preguiça, do cansaço e do esforço, no qual se depara com o ser impessoal, o *Il y a (Há)*, anônimo que faz a experiência do horror, do vazio. E nessa solidão de existir é arrastada para outra dimensão, a Hipóstase, o evento do existente que se afirma como sujeito no mundo, na alegria de viver no gozo, o sujeito centrado no seu egoísmo, ao desfrutar a felicidade do mundo elemental “*viver de...*” Imerso nesse gozo, o existente é recolhido em sua casa, espaço da interioridade onde acontece a alteridade através da figura do feminino que rompe com sujeito inflado no seu gozo para a dimensão da acolhida, da hospitalidade e da relação com o outro, através da dimensão erótica não fusional, mas da relação pai/filho, isto é a paternidade e a filialidade - a verdadeira dimensão alterativa de amor ao próximo, na qual brota a relação ética propugnada por Levinas. Assim, chegamos ao alcance da problemática da “ex-cendência do Ser” em que a mesmidade do Ser é rompida para o acontecimento do outro que se exprime em relação de alteridade. Com efeito, deu-se o deslocamento do eixo da autonomia do Eu para o outro alterativo.

O *Segundo Capítulo* assinalou o período *metafísico* do pensamento de Levinas. A ele corresponde a análise da *Epifania do Rosto na relação ética com o outro*, que perpassou por vários desdobramentos para o alcance da *ética como filosofia primeira*. Pontuou-se a irrupção do outro na tentativa de superação da totalidade que domina o pensamento ocidental. Para esta Totalidade, Levinas declara guerra diante da sua impetuosidade, ao camuflar a identidade do mesmo, inviabilizando a manifestação da exterioridade. A saída que o autor aponta dessa totalidade se dá pela via da destituição da soberania do Ser por meio do Eu em relação *des-inter-essada* com o outro. Por essa via, desponta-se o rosto epifânico do outro, em sua exterioridade, que, ao se revelar, é linguagem, o rosto fala. Afirmação que o autor faz ao dizer que o rosto é antes de tudo significação sem contexto, por isso se recusa a ser conteúdo para não ser contido pelo pensamento, porque o rosto é o incontável, ultrapassa a ideia; por isso não pode ser englobado pela compreensão como um objeto, mas sua revelação conserva sua própria exterioridade. Pois ele é em si, seu próprio sentido, dirige-se ao outro expondo-se, e nesta exposição fixa o sentido da interpelação de responsabilidade por meio do interdito: *Tu*

*não matarás*, primeira palavra de ordem do rosto ao sujeito que se coloca na impossibilidade de recusar este apelo de responsabilidade.

Como vimos, a preocupação de Levinas não é fazer uma representação do que é realmente o rosto, mas de mostrar que, através da epifania do rosto, é possível a relação ética. Portanto, ele insiste em dizer que o rosto não é imagem representativa do sujeito, é relação que ultrapassa a dimensão perceptiva, por ser eminentemente relação face a face, o encontro do mesmo com o outro, o pele-a-pele, no qual o mesmo e o rosto do outro se encontram nus, vulneráveis. E diante da nudez do rosto, dá-se a abertura para a transcendência, pelo fato de ter a sua própria significação de infinitude. Nesse âmbito, no rosto epifânico se dá a passagem do infinito que possibilita uma nova visão de metafísica, na qual a autoridade do Ser perde sua força ao dá espaço à ideia de infinito no rosto que ressalta a dimensão do divino que se manifesta no encontro com o rosto do outro, e nesse encontro, está o insaciável desejo metafísico provocado pela presença do outro. Por meio dessa presença, aparece o desejo como movimento em direção ao outro que se revela como bondade, que está sempre insaciável do desejável – o outro.

Compreendeu-se que o movimento do desejo metafísico rompe com a primazia do ser em direção ao absolutamente outro. Assim, a proposta ética de Levinas é a relação de responsabilidade pelo outro, o rosto que está aí: a viúva, o órfão, o pobre, destinatários da ética levinasiana, que se coloca como filosofia primeira, no horizonte da relação com o outro, eis a nova semântica da ética criada pelo autor, na dimensão de responsabilidade e transcendência.

No capítulo segundo, mostramos, pois, o esforço que Levinas faz ao apresentar seu ponto de partida para ressignificar a ética no horizonte de uma nova semântica: a ética do rosto como *filosofia primeira* que se ocupa da relação com o outro. Foi esta a questão que nos possibilitou dar outros passos no *Terceiro Capítulo*, que correspondeu ao *período ético*, no qual mostrou-se uma linguagem ética filosófica não mais voltada para a exterioridade, mas na relação ética anterior ao Ser, para além do Ser, a partir da condição *pré-original*, em que o sujeito é levado *a outro modo que ser*, na categoria de um-para-o-outro. Para alcançar essa dimensão, mostrou-se, inicialmente, o caminho que Levinas faz da compreensão da *consciência intencional* husserliana (que contribui para pensar o sentido daquilo que se pensa e esclarecer o sentido do que é pensado) para a relação de proximidade, na qual o sujeito é pura sensibilidade em sua significação ao outro. Significação que não é mais mediada pela experiência sensível ou representativa, mas pelo contato imediato que se dá na proximidade



com o outro. Assim surge a linguagem da significação como Dizer pré-originário ou anárquico para aquém e para além da essência, que assinala o passado imemorial de sua responsabilidade para com o outro. Essa responsabilidade é o acento mais alto na sua ética, implicando a substituição que move o sujeito na condição de padecente pelo outro, isto é, refém do outro, totalmente incumbido por essa responsabilidade que não pode se escapar dela, nem mesmo se eximir dessa proximidade do outro que o obceca, e faz ir mais além na condição de substituição do um-para-o-outro no acusativo: “eis me aqui”, a responsabilidade desmedida que ressalta o Testemunho como linguagem ética do sujeito que se dá como signo ao outro, remetendo ao sentido do humano: ser-para-o-outro. E no outro se capta a passagem de Deus, momento em que o sujeito se torna testemunho dele através do “eis-me”. Entretanto, no rosto do outro, Deus vem à ideia; e Deus se dá a conhecer através dessa relação ética. Desse modo, compreendeu-se toda problemática da ética levinasiana e seu interesse pelo outro, sempre o outro, um outro que não se reduz a um tu, mas a uma relação de alteridade.

Finalmente, com a ética do rosto enquanto responsabilidade chegamos à *Conclusão* de que a crítica de Levinas à tradição filosófica ocidental, no primado do saber, não é a negação do Ser e da racionalidade filosófica, mas o questionamento às formas de sistematização dessa totalidade do saber racional que deixou o Outro no esquecimento, ao exaltar o Eu na sua soberania de ser, isto é, mal de ser, como excesso de si mesmo que reduz o outro ao mesmo. Com efeito, a sua tarefa foi dizer ao pensamento ocidental que é preciso buscar o sentido do ser por outra via, o Outramente que ser

A reflexão ética levinasiana leva-nos a profundas reflexões diante da realidade vigente em que nos encontramos; em meio a tantas ambiguidades que tecem as tramas totalitárias do mundo globalizado. Estas que provocam a exclusão social no total esquecimento do outro.

Diante desta realidade, surgem muitas questões que não são simples, mas enigmáticas perante uma compreensão ética fundamental, que nos empurra a grandes interrogações frente ao ritmo frenético do avanço científico, que quase não permite um espaço para uma reflexão sobre sua validade e sua legitimidade quanto aos seus próprios procedimentos científicos, principalmente no que tange as aplicações desses novos experimentos no âmbito da vida humana, o outro em sua vulnerabilidade. Isso não nos deixa de perguntar pelo paradoxo da ciência e dos sistemas totalitários próprios da nossa época: Onde está o verdadeiro sentido da vida? Onde se encontra o Rosto do Outro? Em que essas questões implicam o outro humano, seja na bioética, na biotecnologia, na biopolítica, na bioecologia? Será que a Totalidade

desses sistemas, nos seus processos lógicos do pensamento, não contribui para a total estranheza na indiferença diante do Outro que suplica em situações fronteiriças?

É nesse contexto que o exercício da reflexão da ética levinasiana contribui para esclarecer o valor e o limite desses sistemas onde está implicado o rosto do outro, através da pergunta radical sobre o significado do humano – o rosto do outro que desencadeou, na proposta do autor, o pensar filosófico, que suscitou um forte comprometimento de responsabilidade pelo outro e confirmou que nada pode ser mais importante do que o outro. Nisto se compreendeu que o outro convida à transcendência e que, na fragilidade da nudez desse Rosto que se apresenta, encontra-se a interpelação a sermos pessoas éticas, comprometidas pela causa do outro. Por conseguinte, esperamos que esta pesquisa nos estimule a sermos sempre mais responsáveis pelo rosto em sua nudez que se apresenta diante de nós.

Debruçamo-nos sobre a filosofia de Emmanuel Levinas como uma experiência cheia de desafios, porém prazerosa para quem pretendeu mergulhar na originalidade e na dinâmica desse saber filosófico que buscou sempre evitar a Totalidade defendida pela razão ocidental. O contato com sua obra nos possibilitou a experiência de nos pôr precisamente diante do diferente, isto é, de uma filosofia que desmonta a lógica dos antigos e novos sistemas filosóficos.

Nesse horizonte, vimos que é uma filosofia que não se constitui a partir das raízes filosóficas gregas, mas das raízes que se fincam na sabedoria bíblico-talmúdica. É um pensamento que põe o leitor constantemente provocado e interpelado diante do seu modo peculiar de propor uma obra, a partir do “deslocamento” dos fundamentos das fontes gregas da filosofia para uma “reconstrução” que permite outro modo de pensar, arraigado numa sabedoria mais antiga do que propriamente aquela vinda do “*logos* grego”. A sua tentativa é mostrar que sua reflexão se articula em torno da escuta dessa antiga sabedoria, no intuito de fazer ecoar no Ocidente o seu extraordinário pensamento que busca um novo sentido para o humano.

A finalidade desta pesquisa visou contribuir para o debate entre dois modos de pensar: *Jerusalém e Atenas*. Acreditamos que este objetivo foi alcançado, entretanto não como tarefa pronta e acabada, mas como diretrizes de um caminho a ser continuado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obras de Emmanuel Levinas<sup>434</sup>

- LEVINAS, Emmanuel. *De l'Évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982. [1935]
- \_\_\_\_\_. *Da Evasão*. Tradução de André Veríssimo. Gaia-Portugal: Estratégias Criativas, 2001.
- \_\_\_\_\_. *De l'Existence a l'Existant*. 2<sup>a</sup>. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1978. [1947]
- \_\_\_\_\_. *Da Existência ao Existente*. Tradução de Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon, São Paulo: Papyrus, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Le temps et l'autre*. 5<sup>a</sup>ed. Montpellier: Fata Morgana, 2004. [1948]
- \_\_\_\_\_. *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*. Paris: Nijhoff, 1971. [1961]
- \_\_\_\_\_. *Totalidade e Infinito. Ensaio sobre a exterioridade* Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Diffícil Libertad. Ensayos sobre El judaísmo*. Traducción de Juan Haidar. Madrid: Caparrós Editores, 2004. [1963]
- \_\_\_\_\_. *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. 4<sup>a</sup>. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006. [1964]
- \_\_\_\_\_. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Quatro leituras talmúdicas*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003. [1968]
- \_\_\_\_\_. *Humanisme de l'Autre Homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972. [1972]
- \_\_\_\_\_. *Humanismo do Outro Homem*. Tradução de Pergentino Stefano. Pivatto [et alli]. Petrópolis: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Autrement que Savoir* (lês entretiens du Centre Sèvere, 3 de juin, 1986) Avec Les Études de Guy Petitdemange et Jacques Rolland. Paris: Éditions Osiris, 1988. [1974]
- \_\_\_\_\_. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff, 1978. [1974]

<sup>434</sup> As referencias bibliográficas das obras de Emanuel Levinas trazem duas datas. Aquelas que se encontram entre colchetes correspondem às datas originais do ano de publicação; as outras se referem às edições pesquisadas.

\_\_\_\_\_. *Noms Propres*. Paris: Fata Morgana, 1976. [1976]

\_\_\_\_\_. *De Deus que vem a Ideia*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto [et alli]. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008. [1982]

\_\_\_\_\_. *L'au-de-lá du Verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Éditions de Munuit, 1982. p.105. [1982]

\_\_\_\_\_. *Éthique et Infini*. Dialogues avec Philippe Nemo. Paris : Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982. [1982]

\_\_\_\_\_. *Ética e Infinito*. Diálogos com Philippe Nemo. Tradução de João da Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_. *Hors Sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987. [1987]

\_\_\_\_\_. *Entre Nous. Essais sur le penser - à l'autre*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991. [1991]

\_\_\_\_\_. *Entre nós: Ensaio sobre a Alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto [et alli]. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Deus, a Morte e o Tempo*. Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Almedina, 2003. [1993]

\_\_\_\_\_. *Los imprevistos de la Historia*. Tradujo Tânia Checchi. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. [1994]

\_\_\_\_\_. *Alterité et transcendance*. Montpellier: Fata Morgana, 1995. [1995]

\_\_\_\_\_. *Oeuvres Completes*, v. 1. Rodolphe Calin & Catherine Chalier (orgs.). Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, IMEC, 2009.

### **Artigo do Autor**

LEVINAS, Emmanuel. Transcendence et hauteur. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 56 (1962)

## Bibliografia Secundária

BATISTA, João Bosco O tema do outro e da justiça em Emmanuel Levinas. In: *Problemas e teorias da ética contemporânea*. José Maurício de Carvalho (org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BERNARDO, Fernanda. Adeus Mundo! Nota de apresentação In: Emmanuel Levinas. *Deus, a Morte e o Tempo*, 2003.

BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética: a relação entre a filosofia e a sagrada escritura na obra de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 1997.

CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

\_\_\_\_\_. *Ontologie et Mal*. In: GREISCH, Jean & ROLLAND Jacques (org.). Emmanuel Levinas. L'éthique comme Philosophie Première. Colloque de Cerisy-la-Salle, 23 – 08 a 02 – 09-1986, dirigido por Jean Greisch e Jacques Rolland. Paris: Cerf, 1993.

\_\_\_\_\_. *La Trace de l'Infini*. Emmanuel Levinas e a sabedoria hebraica. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.

COSTA, Márcio Luis. *Levinas: uma introdução*. Tradução de J. Tomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

GREISCH, J. & ROLLAND J. (orgs.). Emmanuel Lévinas. L'éthique comme Philosophie Première. *Colloque de Cerisy-la-Salle, 23 – 08 a 02 – 09-1986*.

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

HUTCHENS, A.C. *Compreender Levinas*. Tradução: Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007.

MALKA, Salomon. *Emmanuel Levinas. La vida y la huell*. Madrid: Editora Trotta, 2006.

MARRION, Jean-Luc. *Emmanuel Levinas et la Phénoménologie*. Paris: Press Universitaires de France – PUF, 2008, p. 287.

MELO, Nélio Vieira de. *A Ética da Alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. A consciência Intencional segundo Lévinas. In: *Studium Revista Filosófica*, Recife, v. 4, n.7-8, dez. 2001.

\_\_\_\_\_. Um Pensamento entre Jerusalém e Atenas. *Revista de Filosofia Studium*, n. 5 e 6, Ano 2000, p. 36.

MOSES, Stéphane. Alteridade. Tradução de Magda Lopes. In *Dicionário de Ética e filosofia Moral*. São Leopoldo: UNISINOS, 2007.

NUNES, Etelvina Pires Lopes. O rosto e a passagem do infinito. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v.41, n. 01, ano, 1991, p. 5.

\_\_\_\_\_. Rosenzweig e Levinas. Alguns pontos comuns. *Revista Brotéria*, v. 122, n. 56, ano 1986, p.517; 519-521.

PELIZOLLI, Marcelo Luis. A relação ao Outro em Husserl e Lévinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*. Tradução de J. Guinsburg, Márcio Honório de Godoy [et alli]. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. *Emmanuel Levinas. Qui êtes vous?*. Lyon: La Manufacture, 1987.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *A sabedoria de Amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. O centenário de nascimento de Emmanuel Levinas. *Revista Perspectiva Teológica*, v. 38, n. 38, ano 2006, p.386.

RICOUER, Paul. *Outramente*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto [et alli]. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

RODOLPHE & SEBBAH, D. *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris:Ellipses Édition Marketing, S.A, 2002.

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

SOUZA, José Tadeu Batista. Subjetividade e Intersubjetividade em Husserl e Levinas. In *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Luiz Carlos Susin [et alli]. Porto Alegre: EDIPURS, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ética como metafísica da alteridade em Levinas*. Tese (Doutorado em Filosofia) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS, Porto Alegre, 2007, 197 fls.

SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

\_\_\_\_\_. O Esquecimento do Outro na História do Ocidente. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v.47, n.188, ano 1987.

VÁZQUEZ, Ulpiano. *El Discurso sobre Dios en la Obra de E. Levinas*. Madrid: Publicaciones de la universidad Pontificia Comillas, 1982.

\_\_\_\_\_. A teologia interrompida: para uma interpretação de Levinas (I). *Revista Perspectiva Teológica*, 1982, v.14, n.32, p. 51-73.

\_\_\_\_\_. A teologia interrompida: para uma interpretação de Levinas (II). *Revista Perspectiva Teológica*, 1983, v.15, n.37, p. 365-383.

### **Bibliografia Complementar**

ARISTOTELES. *Metafísica*. 2. ed. Volume I. Texto grego com tradução ao lado. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005.

ABBAGNANO. *Dicionário de Filosofia*. 3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.946-947.

BAUMAM, Zygmunt. *Ética Pós-Moderna*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000

HEGEL. G. W. F *Princípios da filosofia do direito*. Tradução: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HERRERO, Francisco Javier. *Estudos de ética e filosofia da religião*. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. O “ethos” atual e a ética. In: *Síntese Revista de filosofia*. Belo Horizonte, v. 31 n. 100, ano 2004.

MAC DOWELL. J. A. A. A. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993.

MARTIN, Heidegger. *Carta sobre o humanismo*. 2ª. ed. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

\_\_\_\_\_. Retorno ao Fundamento da Metafísica. In *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução e Nota de Ernildo Stein. 1ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São francisco, 1988.

OLIVEIRA, Manfredo (org.). *Correntes da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ROSENZWEIG, Franz. *L'Étoile de la Rédemption*. Traduit de l'allemand par Alexandre Derczanski & Jean-Louis Schlegel, notes de Jean Louis Schlegel. Paris: Éditions du Seuil, 1982.

\_\_\_\_\_. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

TORÁ. *A Lei de Moisés*. Tradução de Meir Matzliah Melamed. Rio de Janeiro: Editora e livraria Sêfer, LTDA, 2001.

VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 3ª. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.