



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC)
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE (ICA)
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

HEGILDO HOLANDA GONÇALVES

**A SAÍDA DO SER: A ÉTICA DE EMMANUEL LEVINAS COMO CRÍTICA À
ONTOLOGIA CLÁSSICA.**

**FORTALEZA-CEARÁ
2010**

Hegildo Holanda Gonçalves

**A SAIDA DO SER: A ÉTICA DE EMMANUEL LEVINAS COMO CRÍTICA À
ONTOLOGIA CLÁSSICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte (ICA) da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Evanildo Costeski.

**FORTALEZA-CEARÁ
2010**

"Liber, libertas."

Tamanho da ficha – 7,5 x 12,5

Ficha Catalográfica elaborada por:

Laninelvia Mesquita de Deus Peixoto – Bibliotecária – CRB-3/794

Biblioteca de Ciências Humanas – UFC

lanededeus@ufc.br

G625 Gonçalves, Hegildo Holanda
A saída do ser [manuscrito]: a ética de Emmanuel Levinas como crítica à ontologia clássica / por Hegildo Holanda Gonçalves. – 2010.
117 f. ; 30 cm.
Cópia de computador (printout(s)).
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza (CE), 2010.
Orientação: Prof. Dr. Evanildo Costeski.
Inclui bibliografia.

1-LEVINAS, EMMANUEL, 1905-1995 – CRÍTICA E INTERPRETAÇÃO. 2- ONTOLOGIA. 3-ÉTICA. I- Costeski, Evanildo, orientador. II - Universidade Federal do Ceará. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III – Título.

CDD (22ª ed.)194



Universidade Federal do Ceará
Curso de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado)

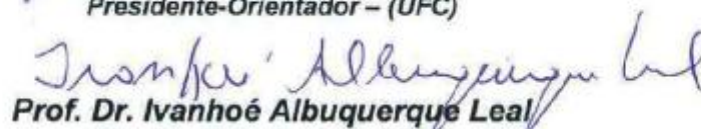
Ata de Defesa de Dissertação – N^o 102

Ao primeiro dia do mês de julho de dois mil e dez, às nove horas e trinta minutos, na Sala 2 do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, reuniu-se a Comissão Examinadora composta pelos Profs. Drs. Evanildo Costeski (Presidente-Orientador/UFC), Ivanhoé Albuquerque Leal (Membro-Examinador/UFC), Marly Carvalho Soares (Membro-Examinadora/UECE) e Gláucia Rita Tittanegro (Membro-Examinadora/1^o Secretário Sociedade Brasileira de Bioética) para arguir o mestrando **HEGILDO HOLANDA GONÇALVES – (Matrícula 0293603)** avaliá-lo quanto à defesa da dissertação intitulada: **"A SAÍDA DO SER: A ÉTICA DA ALTERIDADE EM LEVINAS COMO CRÍTICA À ONTOLOGIA CLÁSSICA"**.

Após a arguição, a Banca Examinadora, composta pelos professores já identificados, resolveu aprovado a dissertação examinada, tendo sido lavrada da sessão de defesa a presente ata.

Fortaleza, 02 de julho de 2010.


Prof. Dr. Evanildo Costeski
Presidente-Orientador – (UFC)


Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal
Membro-Examinador – (UFC)


Prof. Dr. Marly Carvalho Soares
Membro-Examinadora – (UECE)


Prof. Dr. Gláucia Rita Tittanegro
Membro-Examinadora – (1^o Secretário Sociedade Brasileira de Bioética)

RESUMO

A presente pesquisa tem como objeto de investigação a ética da alteridade na filosofia de Emmanuel Levinas (1905-1995). Em primeiro lugar, este trabalho se propõe apresentar o pensamento do filósofo franco-lituano em torno da problemática do Ser, que vai desde *De L'évasion*(1935), passando pela elucidação da dinâmica do verbo ser como existência e suas possibilidades de substancialização em existências concretas (existentes) e a análise desse processo até a apresentação do nascimento do existente concreto como gênese da subjetividade, que se produz na separação da existência indeterminada e anônima (*Il y a*); em segundo lugar, é apresentado o desejo metafísico como possibilidade de irrupção do Outro, desejo que abrirá espaço para se pensar um sujeito constituído a serviço do Outro. Para tanto, são abordados dois conceitos-chave que servem de base para a compreensão da ética levinasiana, a saber: a Totalidade e a Ideia de Infinito; no terceiro momento é feita uma reflexão, a partir de *Éthique comme philosophie première* (1982). Nesta obra, Levinas traz à tona, em seu pensar filosófico, o Outro manifesto como rosto e que convoca, irredutivelmente, a uma responsabilidade. É a ética como filosofia primeira, portanto, que dará ao sujeito a possibilidade de sair da obsessiva presença do ser enquanto posição, isto é, do ser enquanto aquilo que há, que consiste no descobrimento do Outro enquanto Outro e que arranca o Eu da monotonia e do sem sentido do *Il y a*.

Palavras-chave: Ética. Alteridade. Ontologia.

RÉSUMÉ

Cette recherche a pour sujet d'investigation l'éthique de l'altérité dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas (1905-1995). D'abord ce travail a l'intention de présenter la pensée du philosophe franco-lituanien autour de la problématique de l'Être qui va depuis *De L'évasion* (1935), passant par l'élucidation de la dynamique du verbe être comme existence et ses possibilités de substantialisation dans des existances concrètes (existantes) et l'analyse de ce processus jusqu'à la présentation de la naissance de l'existant concret comme genèse de la subjectivité qui se produit dans la séparation de l'existence indéterminée et anonyme (*Il y a*); ensuite, ce travail présente le désir métaphysique comme possibilité d'irruption de l'Autre qui ouvrira de l'espace pour penser à un sujet créé à service de l'Autre. Pour cela, deux concepts clés qui servent de base pour la compréhension de l'éthique lévinasienne sont traités: la Totalité et l'idée d'Infini; enfin une réflexion est faite, à partir de l'oeuvre *Éthique comme philosophie première* (1982). Lévinas souligne, dans sa pensée philosophique, l'Autre révélé comme aspect et qui demande irréductiblement une responsabilité. Alors, c'est l'éthique comme philosophie première qui donnera au sujet la possibilité de sortir de la présence obsessive de l'être en tant que position, c'est-à-dire, de l'être en tant que celui qui existe, qui consiste à la découverte de l'Autre en tant que l'Autre et qui arrache le Soi de la monotonie et du *Il y a* sens signification.

Mots-clés: Éthique. Altérité. Ontologie.

Agradecimentos

À minha família, pela confiança em mim depositada;

À Francione e à Fabrícia pelo companheirismo e amizade;

Ao Prof. Dr. Evanildo Costeski, pela gentileza e contributo na orientação e elaboração do trabalho;

Ao Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (PUCRS) pelo acolhimento, gentileza, disponibilidade e força intelectual tão valiosa para elaboração deste trabalho;

Ao PROCAD, na pessoa do Prof. Dr. Konrad Uts por me ter proporcionado um intercâmbio tão frutífero na PUCRS;

Ao Edson Costa pela amizade compartilhada;

Ao Andreh Sabino pela ajuda na tradução de alguns textos em francês;

Ao Prof. Dr. Odílio pelo apoio acadêmico ao longo do curso;

Ao Luciano Matuella pela leitura deste trabalho;

À FUNCAP, pelo auxílio à bolsa de estudos;

Dedicatória

Para os que virão!

Como sei pouco, e sou pouco,
faço o pouco que me cabe
me dando inteiro.
Sabendo que não vou ver
o homem que quero ser.

Já sofri o suficiente
para não enganar a ninguém:
principalmente aos que sofrem
na própria vida, a garra
da opressão, e nem sabem.

Não tenho o sol escondido
no meu bolso de palavras.
Sou simplesmente um homem
para quem já a primeira
e desolada pessoa
do singular - foi deixando,
devagar, sofredamente
de ser, para transformar-se
- muito mais sofredamente -
na primeira e profunda pessoa
do plural.

Não importa que doa: é tempo
de avançar de mão dada
com quem vai no mesmo rumo,
mesmo que longe ainda esteja
de aprender a conjugar
o verbo amar.

É tempo sobretudo
de deixar de ser apenas
a solitária vanguarda
de nós mesmos.
Se trata de ir ao encontro.
(Dura no peito, arde a límpida
verdade dos nossos erros.)
Se trata de abrir o rumo.

Os que virão, serão povo,
e saber serão, lutando.

Tiago de Melo

Sumário

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I – A NOITE TRÁGICA DE SER.....	16
1.1 O mal de Ser e a Evasão.....	16
1.2 O Ser na filosofia do Hitlerismo.....	21
1.3 A Vergonha e a Náusea.....	27
1.4 A existência e o Existente.....	30
1.5 O Il y a.....	35
1.6 A solidão da hipóstase.....	41
CAPÍTULO II – A IRRUPÇÃO DO ROSTO COMO SAÍDA DO SER.....	46
2.1 Totalidade.....	46
2.2 A Ideia de Infinito.....	51
2.3 O Desejo Metafísico.....	55
2.4 Rosto e Vestígio.....	61
2.5 A relação face-a-face.....	72
CAPÍTULO III – A GUINADA ONTOLÓGICA: A ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA.....	80
3.1 O tempo e o outro.....	90
3.2 Os outros do Outro.....	101
3.2.1 o outro como pobre, viúva e estrangeiro.....	101
3.2.2 O Outro é o hóspede e a visitação.....	102
3.2.3 O outro como consciência do Rosto.....	103

3.2.4 O outro como palavra.....	104
3.2.5 O Outro como Mestre e Lei.....	106
3.2.6 O Outro na assimetria e irreciprocidade.....	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	114

Introdução

Diante da situação na qual está imerso o homem contemporâneo, para se pensar a ética torna-se necessário, também, a consciência de que o problema ético refere-se a toda humanidade em seu contexto de civilização técnico-científica. Nesse quadro, Emmanuel Levinas, filósofo judeu-lituano, apresenta-se como aquele que fará uma crítica contumaz à realidade vivenciada pela humanidade durante a primeira metade do século XX, na qual é perceptível a crise da razão, das ciências humanas, a perda do sentido e a acelerada crise de valores. Para ele, o ideal ético e filosófico ocidental tem sido incapaz de significar a vida humana, uma vez que não consegue romper com o problema tão antigo que identifica ser, poder e saber, de modo que nas diversas codificações éticas edificadas ao longo da história, o humano do ser humano é apenas intuído. Desse modo, a ontologia como verdade de ser, é a tentativa de assumir, por meio do conhecimento, uma síntese universal, fato que tem sido a obsessão da filosofia ocidental na tentativa de exaltar o ser (impessoal) em detrimento do ente concreto, da síntese em detrimento da pluralidade, da sincronia em detrimento da diacronia. Do ponto de vista ético, essa relação foi traduzida em um esquecimento do Outro em favor do Mesmo.

Levinas considera a ontologia incapaz de expressar o sentido do humano e, por isso, faz-se necessária uma reavaliação crítica da tradição filosófica ocidental e, mais especificamente, um questionamento de seus três aspectos principais, a saber: o primado do conhecimento em relação à ética; do Mesmo em relação ao Outro; e da evidência (imanência) em relação à transcendência¹. O filósofo de Kaunas instaura, assim, uma nova perspectiva para a compreensão da relação com o Outro, ou, em outros termos, da relação ética. A filosofia levinasiana aparece como uma oposição às chamadas filosofias da totalidade, que têm acompanhado a história ocidental durante todo o seu desenvolvimento e que, segundo ele, poderiam se caracterizar como uma “redução do Outro ao Mesmo”, isto é, como uma violência que não respeita a alteridade do Outro. Esse modo de filosofia tem posto o valor da vida humana na esfera de suas conquistas cognoscitivas, submetendo e utilizando o indivíduo à força despótica do Todo e, dessa forma, reduzindo o Outro a um mero objeto do conhecimento ou a um obstáculo da liberdade do eu. “A filosofia ocidental foi, na maioria das

¹ Cf. LEVINAS, 2008a.

vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser.” (LEVINAS, 2008a, p.31).

A proposta de Levinas, portanto, é produzir uma inversão baseada na defesa da subjetividade (entendida como responsabilidade pelo outro) frente às diversas totalidades (Estado, Saber, Poder etc) a que está reduzida; é situar o Outro, e não o Mesmo, no centro da reflexão filosófica e, por fim, estabelecer que o essencial do humano é seu ser em relação.

Com base no exposto anteriormente, justifica-se, assim, nosso esforço em realizar um estudo sobre a problemática da ética e da alteridade no pensamento de Emmanuel Levinas como uma crítica à Ontologia Clássica. O nosso interesse pelo tema é decorrente da possibilidade de se avaliar a atual conjuntura sócio-política - na qual vivemos, em uma época de competitividade global, que tem produzido uma esfacelamento das relações humanas e conduzido a um egocentrismo estrito, no que tange a relação eu-outro. A escolha de Levinas como referencial para nossa pesquisa adveio do fato de que o pensador viveu em um período histórico marcado profundamente pela crise dos valores éticos e morais e pela violência cruel ao Outro, num total desrespeito à alteridade inerente ao ser humano. Um ponto basilar de reflexão, na filosofia levinasiana, é a noção de alteridade, o lugar do Outro na vida humana e na experiência vital². O outro, para Levinas, é a condição mesma da existência e da vida, ou seja, é a condição de se tomar conhecimento de quem se é e do seu lugar no mundo. O rosto do outro, tanto a partir de sua diferença quanto de sua indigência, apresenta-se ao eu e reluz como uma revelação, uma epifania: “o rosto onde se apresenta o Outro – absolutamente outro – não nega o Mesmo, não o violenta como a opinião ou a autoridade ou o sobrenatural taumatúrgico.” (LEVINAS, 2008a, p.181).

A relevância da pesquisa sobre Outro na ética da alteridade de Emmanuel Levinas está no fato de se contribuir para o debate e o aprofundamento teórico da ética e da alteridade no contexto hodierno, bem como analisar a influência levinasiana na relação eu-outro na sociedade contemporânea. Mesmo estando cômico de que nosso tema pode tratar-se de “velhas questões”, que há muito tempo vêm sendo discutidas no âmbito filosófico, acreditamos que a nossa análise tem importância para o meio acadêmico por se tratar de um assunto que, na atual conjuntura, poderá ser fundamental para uma reflexão sobre a ética da alteridade. Concordamos com Rios (2002, p. 155-156), quando afirma:

² Cf. LEVINAS, 2008a; 1982a; 1998a.

Às vezes temos a impressão de que já se exploraram exaustivamente alguns temas e que devemos nos voltar para “novos temas”, mais candentes ou provocativos. O que importa, na verdade, é voltar-se para as questões-problemas, que há muito nos vêm preocupando, com um olhar original. Com esse gesto, procuramos, sim, ver de um jeito novo essas questões que, mais uma vez, lançam um desafio à nossa inteligência, à nossa criatividade e ao esforço coletivo para fazer avançar nossa reflexão.

Assim, diante do que foi até aqui delineado, três eixos sustentam o quadro em que se situa o problema desta pesquisa: (1) a base teórica aqui apresentada no que tange à produção acadêmica sobre a problemática do Outro e da ética; (2) a constatação de uma “alergia” ao outro na nova configuração das relações interpessoais; (3) e a emergência de um novo quadro de reflexão em torno da problemática do Outro e da Ética. A partir desse quadro e das indagações que ele suscita, é que este estudo tem como central a seguinte questão norteadora: *Qual o lugar do outro na vida humana e na experiência vital?* A partir dessa questão central derivam outras, como: Qual o lugar do outro na minha vida? A alteridade rege meu comportamento, meu pensar e meu agir? Como pensar uma ética da alteridade num mundo marcado profundamente pela crise nas relações humanas? O Outro constitui-se um empecilho para minha realização pessoal? Uma barreira?

Para fundamentar o nosso estudo em torno da ética da alteridade no pensamento levinasiano, utilizamos uma base teórica fundamentada nas obras de Levinas, tais como: *Éthique comme philosophie première; De L'évasion; Ética e Infinito; Le temps et l'autre; Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger; Humanismo do outro homem; Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme; Da Existência ao Existente; Totalidade e Infinito*, entre outras. Também nos utilizamos de autores que auxiliaram na compreensão e sistematização das ideias, tais como: Chalier (1996); Costa (2000); Fabri (1997); Melo (2003); Pelizzoli (2002a, 2002b, 1994); Sousa (2008, 1999); Susin (1984), entre outros. A leitura desses teóricos objetivava uma maior aproximação com o pensamento do autor em questão, como forma de articular uma compreensão do objeto de estudo, possibilitando, assim, uma melhor investigação do objeto pesquisado e, simultaneamente, garantindo que os objetivos propostos na pesquisa fossem alcançados. Salientamos que é nossa a tradução de todas as citações de cujas obras não há versão portuguesa. No entanto, preferimos conservar, *ipsis litteris*, a correspondência do original em francês nas notas de pé de página.

O itinerário percorrido em nossa pesquisa vai desde *De L'évasion*(1935) até *Éthique comme philosophie première* (1982), no intuito de perfazer o trajeto levinasiano na construção de uma nova reviravolta copernicana no que concerne à ética, da noite trágica de

ser à guinada ontológica que põe a ética como *Prima Philosophia*. Assim, o primeiro capítulo vem intitulado *a noite trágica de ser* e o eixo norteador da reflexão é a concepção de Ser. Desse modo, a partir de *De L'évasion* mostramos como a problemática do Ser ocupa espaço privilegiado na reflexão levinasiana quando este tenta atingir o cerne da Filosofia Ocidental, na busca de uma renovação do antigo problema do ser enquanto ser. Na concepção de Levinas, o pensamento ocidental sempre se moveu dentro de um ontologismo cuja marca é a exclusão da alteridade e que nos faz recordar a esfera do ser em Parmênides, na qual todos os lados devem ser iguais a si mesmo. A necessidade de ser vai ficar mais evidente, mediante a necessidade do ser de triunfar diante de si mesmo, numa necessidade de evasão. Evasão que evoca o cansaço do ser reclinado sobre si mesmo e que, para o nosso autor, mostra-se como mal da modernidade e do século XX. Dando prosseguimento à reflexão, discorreremos sobre a concepção de ser na filosofia do Hitlerismo e, para tanto, nos valem do texto *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, encontrado em *Les imprévus de l'histoire*, no qual Levinas apresenta-nos a filosofia que sustenta esse movimento sócio-histórico, bem como nos alerta sobre os sentimentos e a consciência coletiva e impessoal que comporta uma maneira fundamental de ser. Decorrente daí, abordamos, ainda, a temática referente à vergonha que, para Levinas, está ligada diretamente à necessidade premente de esconder o próprio ser. A vergonha revela-nos aquilo que de mais íntimo há em nós, que é nossa presença a nós mesmos. É preciso fazer a passagem da existência ao existente³, por isso, procuramos elucidar a dinâmica do verbo ser (a existência) e suas possibilidades de chegar a coagular em existências concretas (existentes) e como se produz a substancialização do ser (hipóstase). O nascimento do existente concreto é, simultaneamente, o nascimento da subjetividade, que se produz na separação da existência indeterminada e anônima *Il y a* (há), cuja noite, por excelência, é a metáfora. No segundo capítulo, a *irrupção do rosto como saída do ser*, já acenamos para uma saída do ser. O sujeito solitário, constituído fora de sua dimensão ética e responsável, um sujeito isolado que, enquanto existência, é impossibilidade de dormir e de compreender a relação com a exterioridade, dá lugar, agora, ao outro e à relação com este no Rosto. É o desejo que possibilita a irrupção do outro, que possibilita pensar um sujeito constituído “fora do mundo”, uma “existência sem mundo.” Segundo Levinas, o desejo torna possível a existência do mundo perante o existente. Para tanto, abordamos dois conceitos-

³ Levinas entende “existência” como sendo o ser em geral na sua impessoalidade. Em outros termos, podemos dizer que a existência é entendida por Levinas como uma inevitabilidade de lidar com o fato do ser, ou melhor, com o fato de que há seres; Já, por “existente”, Levinas entende como sendo o ente-homem. O existente é o diverso do mundo, que traz como possibilidade o assenhorar-se da existência. A esse respeito ver: LEVINAS, 1998b.

chave na filosofia de Levinas e que servem de base para a compreensão da ética levinasiana, a saber: a Totalidade e a Ideia de Infinito. O conceito de totalidade, que perpassou toda a história da filosofia, representa, para nosso autor, uma ordem mundial que, não só enfraquece, mas, e sobretudo, violenta o indivíduo, fazendo com que não lhe reste mais nada a não ser um enquadramento no conjunto da totalidade. Esse modo de pensar levinasiano é inspirado na crítica à Totalidade feita por Rosenzweig em crítica a Hegel; quanto à Ideia de Infinito, nosso autor busca o modelo formal de tal ideia em Descartes e, neste, retira dois elementos basilares na relação entre o Mesmo e o outro, isto é, a *exterioridade* e a *inadequação*. O Desejo é o elo entre o ilimitado do Infinito e sua experiência no rosto do outro. “A idéia de infinito consiste num pensamento que em todos os momentos, *pensa mais do que pensa*. Um pensamento que pensa mais do que pensa é Desejo. O Desejo ‘mede’ a infinitude do infinito.” (LEVINAS, 1967, p. 212). Como o significado do rosto não finda nele mesmo, mas vai além, prolongando-se num vestígio, temos, assim, a presença do rosto para além da realidade imanente, isto é, de um rosto cujo vestígio revela sua procedência em um não-lugar. É próprio do vestígio dar significância sem, contudo, negar a transcendência, ou seja, o vestígio, apesar de ausente, dá significado no próprio imanente. Portanto, somente aqueles abertos à diferença são capazes de perceber o grito que ecoa do rosto do Outro, somente aqueles sensíveis à presença do Outro se abrem para uma atitude de acolhimento e bondade. Na relação cara a cara, o que vivo não é a miséria sofrida pelo outro, mas a sua exigência de resposta e auxílio. O eu, diante da imposição do rosto do Outro, não consegue esquivar-se da resposta, permanecendo indiferente diante do grito e do apelo do rosto do outro. O terceiro e último capítulo, ao qual intitulamos *a guinada ontológica: a ética como filosofia primeira*, procura expor, a partir da obra *Éthique comme philosophie première* (1982), o giro ontológico proposto por Levinas, com o qual intenta substituir a ontologia por meio de uma radicalização ética. Levinas contrapõe a uma filosofia que tematiza, como questão primeira, o ser, uma filosofia que trata da pluralidade dos entes e de sua constituição em referência aos “outros entes”, submergidos na noite trágica do ser, do *Il y a*. No Outro, manifesto a mim como rosto, há um “despertar” desses “outros entes”. Desse modo, para Levinas, fazer emergir a alteridade entre os entes, implica, em primeiro lugar, dar primazia ao outro que se dá a mim e, em segundo, reconhecer que, nessa primazia, já há a inauguração do contato ético, surgido a partir da interpelação do rosto do outro, pois “a relação com o rosto é, num primeiro momento, ética.” (LEVINAS, 1982b, p.79). Portanto, é a ética, como filosofia primeira, que dará a possibilidade do sujeito de sair da obsessiva presença do ser enquanto posição, isto é, do ser enquanto aquilo que há. Para tanto, Levinas nos oferece uma saída dessa obsessão, mas

uma saída embasada numa “*epoké ética*”, que consiste no descobrimento do outro enquanto outro que nos arranca da monotonia e do sem sentido do *Il y a*. Desse modo, a questão fundamental já não será o “*ser ou não ser*”, mas a maravilha de um eu livre de si, que impede o retorno ao idêntico a si mesmo, numa esfera de privilégio lógico e ontológico. Esse eu livre suspende sua prioridade ideal que nega a alteridade e exclui o terceiro. Levinas esboça o perfil do outro inabarcável e que se constituirá como o protagonista principal de toda a sua produção filosófica. Não temos a capacidade de assumir o outro como um acontecimento qualquer, pois não podemos apreendê-lo: o outro escapa a toda totalidade. Perante o outro, perante o rosto do outro, já não podemos poder, isto é, já não podemos submetê-lo a nosso poder ou a nossa violência. O outro nos indica que, na existência, é possível o surgimento de imprevistos que nos peguem de surpresa. Aqui reside, precisamente, uma situação inassumível intencionalmente. Essa situação, em que nossa liberdade de escolha não intervém é, justamente, a relação intersubjetiva que travamos com o outro. Desse modo, o tempo e o outro intentam romper com a solidão ontológica de um ser fechado em si mesmo.

Inseridos nessa perspectiva ético-filosófica, desenvolvemos esta pesquisa procurando encontrar, na filosofia de Levinas, elementos que nos proporcionem uma compreensão do homem hodierno, marcado pelas atroz cicatrizes de um mundo egoísta, competitivo, discriminador e gerador de grandes exclusões sociais. Portanto, a proposta deste trabalho é fazer um percurso de reflexão que possibilite uma análise acerca do próprio homem em sua relação com o Outro, como uma condição ineliminável de se encontrar o sentido, a realização e a felicidade na história.

CAPÍTULO I

A NOITE TRÁGICA DE SER

“No princípio, (...) a terra estava deserta e vazia, as trevas cobriam o abismo.”
(Gn. 1, 1-2)

1.1 O Mal de Ser e a Evasão

Na obra *De l'évasion*⁴, a problemática do *Ser* apresenta-se como categoria central no pensamento levinasiano no sentido de que ele tenta atingir o cerne da filosofia buscando renovar o antigo problema do ser enquanto ser⁵. Desse modo, Levinas questiona o sentido que a esse foi dado ao longo da História da Filosofia Ocidental, questiona não só a sua pertinência, mas a sua própria suficiência e bondade. “Qual é a estrutura desse ser puro? Ele tem a universalidade que Aristóteles lhe confere? Ele é o fundo e o limite de nossas preocupações como pretendem alguns filósofos modernos?”⁶ O sentido do ser e sua estrutura são mais bem compreendidos quando situados no âmbito da existência humana. Ao pensar a existência do ser sem levarmos em consideração as propriedades referentes à perfeição ou imperfeição remetemo-nos imediatamente para a ideia de ser como absoluto, que não se refere a nada a não ser a si mesmo. O ser mostra-se como suficiência absoluta. Levinas nos mostra que essa autossuficiência do ser ou do eu é derivada da “*imagem de ser*” que as “*coisas*” oferecem, independentemente da perfeição ou imperfeição de sua “*essência*” e “*propriedades*”, ou do puro fato de serem enquanto existência e que se constituam como sua identidade mesma. “Mas esta categoria de suficiência é concebida a partir da imagem de ser tal como nos oferece as coisas. Elas *são*. Sua essência e suas propriedades podem ser

⁴ *De l'évasion* constitui o primeiro escrito levinasiano de caráter original, no sentido de não ser comentário do pensamento de outro autor. *De l'évasion* é uma produção específica em que Levinas desenvolve uma forma própria de se fazer filosofia. A obra foi publicada, primeiramente, em 1935, nas *Recherches Philosophiques*, e reeditado com prefácio e notas de Jacques Rolland em 1982. Ver dados completos da obra nas referências ao final deste trabalho.

⁵ Conforme Levinas a problemática do Ser nos conduz ao Coração da filosofia: “par là le besoin de l'évasion – plein d'espoirs chimériques ou non, peu importe – nous conduit au coeur de la philosophie. Il permet de renouveler l'antique problème de l'être en tant qu'être.” (LEVINAS, 1982a, p.99).

⁶ “Quelle est la structure de cet être pur? A-t-il l'universalité qu'Aristote lui confère? Est-il le fond et la limite de nos préoccupations comme le prétendent certains philosophes modernes?” (LEVINAS, 1982a, p. 99).

imperfeitas, o fato mesmo de ser se põe para além da distinção de perfeito ou imperfeito⁷. Identidade fechada, marcada pela exclusão da alteridade e que nos faz recordar a esfera do ser em Parmênides na qual todos os lados devem ser iguais a si mesmo⁸.

Desse modo, Levinas nos mostra que a Filosofia Ocidental, ao longo de sua história, tem se movido dentro desse ontologismo, mesmo quando ela procurou lutar “por um ser melhor, por uma harmonia entre nós e o mundo ou pelo aperfeiçoamento do nosso próprio ser.”⁹ Esse ontologismo é perceptível, também, na busca da filosofia por uma transcendência, no que concerne aos limites e finitudes da “*condição humana*”, vistas, quase sempre, como uma comunhão com o ser infinito: “A insuficiência da condição humana jamais foi compreendida de outra forma que não como uma limitação do ser, sem que a significação de ‘*o ser finito*’ jamais fosse encarada. A transcendência desses limites, a comunhão com o ser infinito permanecia sua única preocupação...”¹⁰. Com a transcendência dos limites e finitudes, ou pela ideia de que esses limites do ser poderiam ser transcendidos a partir de uma comunhão com o ser infinito, constata-se, segundo Levinas, que a *existência do que é* não é respeitada, mas, apenas sua natureza, mostrando, assim, a existência de uma “tara” mais profunda no ser, isto é, a tara do seu “*haver ser*”, constatada na presença dura e fria do existir, do estar fixo.

E, entretanto, a sensibilidade moderna combate os problemas que indicam, pela primeira vez, talvez, o abandono deste desejo de transcendência. Como se ela tivesse a certeza que a ideia de limite não se aplica à *existência do que é*, mas unicamente a sua natureza e como se ela recebesse do ser uma tara mais profunda¹¹.

⁷ “Mais cette catégorie de la suffisance est conçue sur l’image de l’être telle que nous l’offrent les choses. Elles sont. Leur essence et leurs propriétés peuvent être imparfaites, le fait même de l’être se place au-delà de la distinction du parfait et de l’imparfait.” (LEVINAS, 1982a, p. 93).

⁸ Sobre o ser Parmênides assim nos diz: “ele também não é divisível, pois é igual em toda parte, e nada pode jamais lhe acontecer, rompendo sua coesão, para aumentá-lo ou diminuí-lo, eis que ele é em toda parte na plenitude do ser. Assim, tudo está nele, pois o ser é para o ser do modo mais íntimo.” (PARMÊNIDES, 1987, p. 19).

⁹ Eis o que diz Levinas a esse respeito: “Et en effet la philosophie occidentale n’est jamais allée au-delà. En combattant l’ontologisme, quand elle le combattait, elle luttait pour un être meilleur, pour une harmonie entre nous et le monde ou pour le perfectionnement de notre être proper.” (LEVINAS, 1982a, p. 93).

¹⁰ “L’insuffisance de la condition humaine n’a jamais été comprise autrement que comme une limitation de l’être, sans que la signification de ‘l’être finiti’ fût jamais envisagée. La transcendence de ces limites, la communion avec l’être infini demeurerait sa seule préoccupation...” (LEVINAS, 1982a, p. 93).

¹¹ “Et cependant la sensibilité moderne est aux prises avec des problèmes qui indiquent, pour la première fois peut-être, l’abandon de ce souci de transcendence. Comme si elle avait la certitude que l’idée de limite ne saurait s’appliquer à l’existence de ce qui est, mais uniquement à sa nature et comme si elle percevait dans l’être une tare plus profonde.” (LEVINAS, 1982a, p. 94).

Essa noção de estar fixo ou jogado, da qual Levinas fala, é relacionada por Jacques Rolland¹² com um estudo feito por Levinas, em 1932, a respeito de “*Martin Heidegger e a Ontologia*”, no qual aparece a ideia heideggeriana de *Geworfenheit* como o “facto de ser lançado e se debater no meio de suas possibilidades e aí ser abandonado.” (LEVINAS, 1967, p. 87). Levinas interpreta a *Geworfenheit* (desamparo, abandono) de Heidegger no sentido de que o *Dasein* encontra-se “fixado em suas possibilidades” e de a existência consistir num estar “jogado às suas possibilidades”, significando, assim, que as possibilidades do *Dasein* lhes são impostas, e ele encontra-se aprisionado a elas a ao mundo.

Heidegger fixa por meio do termo *Geworfenheit* esse facto de ser lançado e de se debater no meio das suas possibilidades e aí ser abandonado. Traduzi-lo-emos aqui pela palavra derrelicção. A derrelicção é a origem e o fundamento necessário da afectividade. A afectividade só é possível onde a existência é entregue ao seu próprio destino. (LEVINAS, 1967, p. 87).

A existência humana seria, dessa forma, um fato, por ter sido jogada no mundo, abandonada e entregue a si mesma¹³, e, para Rolland, Levinas, de forma implícita, deixa transparecer que a entende como um estar fixo àquilo que não se pode fugir¹⁴. Assim, para Jacques Rolland, a origem filosófica do “*D’être Rivé*”, do estar fixo, amarrado, estaria na transformação do conceito de *Geworfenheit* de Heidegger, que especifica a estrutura do ser do *Dasein*.

É preciso traduzir *Geworfenheit* pelo fato de ‘estar-lançado-na’... existência. Como se o existente só aparecesse numa existência que o precede, como se a existência fosse independente do existente e que o existente que aí se encontra lançado não pudesse jamais tornar-se senhor da existência. É precisamente por isso que há desamparo e abandono¹⁵.

Na filosofia levinasiana, tanto a necessidade quanto a gravidade do ser aparecem de forma mais cabal no sentimento de auto-opressão do ser do eu, conduzindo a ‘revelação’ da necessidade do ser simultaneamente a uma experiência de revolta e a uma necessidade de

¹² Cf. ROLLAND in LEVINAS, 1982a, p. 27.

¹³ Para Levinas é a derrelicção como abandono às possibilidades impostas que dá à existência humana um carácter de fato no sentido mais forte e dramático que o termo possa ter, isto é, ele nos mostra que é um fato compreendido enquanto tal por causa da sua facticidade. Cf. LEVINAS (1967, p.87). Também Jacques Rolland nos diz: “*Geworfenheit* que traduit mieux le *fait* pour le *Dasein* d’être rivé à ses possibilités qu’une déréluction...”. (ROLLAND in LEVINAS 1982a, p. 27).

¹⁴ Jacques Rolland assim nos diz nas anotações nº 17: “Il faut traduire *Geworfenheit* par le ‘fait-d’être-jeté-dans’...”. (ROLLAND in LEVINAS, 1982a, p. 78-79).

¹⁵ “Il faut traduire *Geworfenheit* par le ‘fait-d’être-jeté-dans’... lexistence. Comme si l'existant n'apparaissait que dans une existence qui le précède, comme si l'existence était indépendante de l'existant et que l'existant qui s'y trouve jeté ne pouvait jamais devenir maître de l'existence. C'est pour cela précisément qu'il y a délaissement et abandon.” (LEVINAS, 1979, p. 25).

triumfar diante de si mesmo, ou seja, a uma necessidade de evasão¹⁶. Evasão que evoca o cansaço do ser reclinado sobre si mesmo e que, segundo Levinas, mostra-se como mal da modernidade e do século XX¹⁷. Evasão que põe em questão o próprio ser, na sua expressão de horror e definição, e não evasão no sentido da busca de transcendência dos limites do ser finito¹⁸. A evasão designa o esgotamento do sujeito curvado sobre si mesmo, que busca fugir para fora de si, sem, no entanto, ir para um outro de si. Fuga, não para outra parte, na qual sempre se reinstala a ‘insatisfação’ primordial do claustro ontológico, mas fuga do ser e de tudo aquilo que o conserva. Fabri (1997) questiona a aspiração de uma fuga, de um sair em detrimento de um projeto. Para esse autor, a existência em si na concepção Levinasiana não encontra uma propensão que a leve para fora de uma situação imposta, o que dá a entender que o cerne da filosofia não é o *Entwurf* (projeto) do *Dasein*, como pensara Heidegger. O projeto acaba por ser comprometido pelo sentimento do desejo de saída, pela evasão. Segundo Fabri (1997), o comprometimento dessa possibilidade de se projetar acontece porque, em Heidegger, o *Dasein*, enquanto existente humano, não se define em relação a si mesmo e, por isso, não devemos considerar o existente humano como um sujeito isolado, mas como relação consigo, com o mundo e com os outros. A existência do homem é manifesta no ser e o *Dasein*, como ente privilegiado, no qual o ser se manifesta, é capaz de indagar sobre o ser e sobre sua compreensão. Em *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*, Levinas afirma que a compreensão é a mola-mestra do pensamento heideggeriano, uma vez que “o problema do ser que Heidegger coloca reconduz-nos ao homem, pois o homem é um ente que compreende o ser. Mas, por outro lado, essa compreensão do ser é ela própria o ser; ela não é um atributo, mas o modo de existência do homem.” (LEVINAS, 1967, p. 76). A ontologia, enquanto compreensão do ser do ente, é a *conditio sine qua non* para qualquer conhecimento. Então, por que Levinas prefere evasão ao termo projeto usado por Heidegger? Porque, para Levinas, ser representa aprisionamento, fechamento em si mesmo e, contrariamente a Heidegger, a ênfase levinasiana não é na finitude, nem no cuidado e nem,

¹⁶ Sobre essa necessidade de evasão Levinas afirma: “Mais cette révélation de l'être et de tout ce qu'il comporte de grave et, en quelque manière, de définitif, est en même temps l'expérience d'une révolte. Celle-ci n'a plus rien de commun avec celle qui opposait le moi au non-moi; l'être du non-moi heurtait notre liberté, mais en soulignait par là même l'exercice. l'être de moi que la guerre et l'après-guerre nous ont permis de connaître ne nous laisse plus aucun jeu. Le besoin d'en avoir raison ne peut être qu'un besoin d'évasion.” (LEVINAS, 1982a, p. 95).

¹⁷ Cf LEVINAS, 1976, p. 79 et seq; p. 347ss.

¹⁸ Levinas, em *De l'évasion* (1982a), quando fala dos românticos do século XVIII e XIX nos diz que eles não colocaram em causa o próprio ser e obedecem a uma necessidade de transcender os limites do ser finito. Para Levinas, eles traduzem o horror de uma certa definição de nosso ser e não o nosso ser como tal. Cf. “Car ils ne mettent pas encore en cause l'être, et obéissent à un besoin de transcender les limites de l'être fini. Ils traduisent l'horreur d'une certaine *définition* de notre être et non pas de l'être comme tal.” (LEVINAS, 1982a, p. 96).

tampouco, na fraqueza da condição humana, mas na plenitude do ser, um ser que traz, latente, um mal estar da impossibilidade de evasão. Assim, conforme Fabri (1997, p. 36):

Em Levinas a evasão não provoca nenhuma espécie de retorno a si mesmo. Nela o eu quer apenas sair de si mesmo, mas não o fará na forma do terror e do tremor, isto é, dissolvendo-se numa experiência com o numinoso. O eu que foge de si, na evasão, não é propriamente ser limitado, ou ainda, não busca uma existência universal e infinita que o retire de sua atual condição. A brutalidade do existir não pode, inicialmente, pôr a questão do infinito, uma vez que é plenitude. A evasão, não se resolvendo em nenhuma identificação ou retorno ao Uno originário, já implica uma *recusa* a qualquer envolvimento com o Ser e o sagrado.

A evasão é um tratado de paz momentâneo consigo mesmo, é um repouso que não repousa.¹⁹ Evasão não é “saída” do ser, provocada por ‘nostalgia’ da morte’, mas é a necessidade de sair de nós mesmos ou do ser finito. Esse ‘sair de si mesmo’ não é a morte, pois a evasão não surge como solução. Necessidade de excedência (*besoin d’excedance*) é como Levinas define essa busca de abraçar a experiência do ser que se encontra aprisionado e que tenta sair dessa prisão. Necessidade de excedência não é obstáculo ou barreira a ser transposta. Levinas assim nos diz:

Encontrar uma saída, mas não por nostalgia da morte, porque a morte não é uma abertura, nem uma solução. No fundo, este tema é constituído – perdoe-nos o neologismo –pela necessidade de excedência. Assim, a necessidade de evasão, não parece ser apenas um obstáculo que o pensamento livre quer ultrapassar, nem como a rigidez que conduz à rotina, exige um esforço de originalidade, mas como uma prisão na qual ele está fora²⁰.

A necessidade de evasão nos possibilita entender que o ser farto de si mesmo encontra-se com o inusitado, que o impulsiona para a fuga. O ser que se basta a si mesmo, preso na sua identidade, na sua autoafirmação, transforma-se em solidão, em ensimesmamento e fechamento para o outro²¹. A necessidade da evasão denota uma concepção de ser que busca sua realização de ser dentro de seus próprios limites. Há algo de paradoxal na evasão: se por um lado ela nos faz ‘sair’, coloca-nos em fuga do ser e de tudo aquilo que o conserva, por outro lado, não nos leva a lugar nenhum. Ela responde no momento de esgotamento do sujeito fechado em si mesmo, forçando uma ‘saída’, no entanto,

¹⁹ Cf. LEVINAS, 1982a, p. 99.

²⁰ “Recherche d'une sortie, mais point nostalgie de la mort, car la mort n'est pas une issue comme elle n'est pas une solution. Le fond de ce thème est constitué - qu'on nous passe le néologisme - par un besoin d'*excedance*. Aisin, au besoin d'évasion, l'être n'apparaît pas seulement comme l'obstacle que la pensée libre aurait à franchir, ni comme la rigidité qui, invitant à la routine, exige un effort d'originalité, mais comme un emprisonnement dont il s'agit de sortir.” (LEVINAS, 1982a, p. 97-98).

²¹ Cf. LEVINAS, 1982a, p. 98.

não aponta a forma e nem os meios para se sair desse sentimento de náusea. Daí a evasão não colocar a ideia de infinito como horizonte, mas apenas denunciar, no ser finito, os sinais da enfermidade da identidade como necessidade premente de evasão. A ‘identidade’ é essa “existência como absoluto que se afirma sem se referir a nada de outro” e que, para Levinas, no homem, transforma-se em mera forma lógica configuradora de uma dualidade causadora de sofrimento por ser referência a si mesmo. Diz-nos Levinas:

Na identidade do eu, a identidade do ser revela a sua natureza de encadeamento, pois ela aparece sob a forma de sofrimento e convida à evasão. Assim, a evasão é a necessidade de sair de si-mesmo, ou seja, *de quebrar o encadeamento o mais radical, o mais irremessível, o fato que o eu é-si-mesmo*²².

Assim, portanto, para Levinas o homem é o ser que sofre o ser, a identidade, isso porque ele é um ser para si, como idêntico a si, daí sofrer esse mesmo ser e essa mesma identidade. Surge, desse modo, um conflito inconciliável da evasão com quaisquer formas que tentem pacificar o ‘eu’, numa tentativa de aceitação do ser, visto que a evasão desinstala o sujeito, inquirindo-o sobre sua pretensa paz consigo, no intuito de destruir o fechamento do eu a si.

1.2 O Ser na Filosofia do Hitlerismo

Em *Algumas Reflexões sobre a Filosofia do Hitlerismo*, publicado em 1934, na recém lançada *Revista Esprit* de E. Mounier, Levinas pretende mostrar, em um primeiro momento, a ligação existente entre a filosofia de Heidegger e a barbárie do hitlerismo²³. Nesse breve mas substancioso artigo, Levinas aplica o método fenomenológico contra o hitlerismo. O propósito levinasiano não é apresentar de forma minuciosa o movimento sócio-

²² “Dans l’identité du moi, l’identité de l’être révèle sa nature d’enchaînement car elle apparaît sous forme de souffrance et elle invite à l’évasion. Aussi l’évasion est-elle le besoin de sortir de soi-même, c’est-à-dire *de briser l’enchaînement le plus radical, le plus irrémessible, le fait que le moi est soi-même.*” (LEVINAS 1982a, p. 98).

²³ Levinas sofreu os impactos da “filosofia do hitlerismo” que, de certo modo, prefigurariam toda a trajetória de seu ensinamento ético. Em *Difficile Liberté: essai sur le judaïsme*, o pensador lituano afirma que sua própria trajetória vital está profundamente marcada pelo pressentimento e pelo horror nazista. Ele assim afirma: “Cet inventaire disparate est une biographie. Elle est dominée par le pressentiment et le souvenir de l’horreur nazi.” (LEVINAS, 1976, p. 434).

histórico, mas, abordá-lo indiretamente, a partir da filosofia que o sustenta: os sentimentos e a consciência coletiva e impessoal que comportam uma maneira fundamental de ser²⁴.

Podemos interpretar a vinculação da ontologia de Heidegger ao movimento nazista como o maior repúdio levinasiano dirigido à filosofia tradicional, ao considerá-la origem de tão ingente violência. Levinas deixa claro que o massacre levado a cabo pelo nacional-socialismo não está relacionado simplesmente com um desvio da razão humana ou com algum tipo de ressentimento eventual entre os seres humanos, mas, pelo contrário, é no seio de uma ontologia preocupada consigo mesma que encontramos a via de acesso para o horror e a violência que a história da humanidade tem atravessado. Levinas acusa Heidegger de compartilhar com o nazismo a compreensão do ser como preocupação de si, como horizonte insuperável do *Dasein*. A impossibilidade desse mal elementar parece, pois, derivar-se do ser como preocupação, de origem heideggeriano. “Não havia nenhuma generosidade contida no termo alemão ‘*es gibt*’ correspondente ao *Il y a* que se manifestava entre 1933 e 1945”²⁵.

Em Levinas, o sentimento é ressaltado como via de acesso à intencionalidade: “mais que um contágio ou uma loucura, o hitlerismo é um despertar dos sentimentos elementares”²⁶. Ontologicamente falando, segundo Heidegger, o sentimento ou afetividade revela, em seu bojo, tanto uma compreensão da existência quanto uma relação com o ser. Com base nisso, Levinas afirma que os chamados sentimentos elementares trazem, em si, uma filosofia, pois exprimem a atitude primordial de uma alma em relação com o mundo real e sua trajetória vital.

Os sentimentos elementares contêm uma filosofia. Eles exprimem a atitude primeira de uma alma em face do conjunto do real e do seu próprio destino. Eles predeterminam ou prefiguram o sentido da aventura que a alma correrá no mundo²⁷.

Desse modo, para explicar a característica elementar do sentimento de existência no hitlerismo, Levinas faz um contraponto entre o hitlerismo e os princípios da civilização europeia. Para ele, a civilização europeia, desafiada pelo hitlerismo, tem como característica, nos seus mais variados momentos, o espírito de liberdade e a ideia de um homem

²⁴ Cf.: LEVINAS, 1994.

²⁵ “Aucune générosité, que contiendrait, paraît-il, le terme allemand de ‘*es gibt*’ correspondant à *il y a* ne s’y manifestait entre 1933 et 1945.” (LEVINAS, 1976, p. 435).

²⁶ “Plus qu’une contagion ou une folie, l’hitlerisme est un réveil des sentiments élémentaires.” (LEVINAS, 1994, p. 23).

²⁷ “Car les sentiments élémentaires recèlent une philosophie. Ils expriment l’attitude première d’une âme en face de l’ensemble du réel et de sa propre destinée. Ils prédéterminent ou préfigurent le sens de l’aventure que l’âme courra dans le monde.” (LEVINAS, 1994, p. 23).

genuinamente livre. A civilização europeia é, segundo Levinas, marcada, profundamente, pelo “sentimento da liberdade absoluta do homem diante do mundo e das possibilidades que solicitam a sua ação”²⁸. Esse espírito de liberdade está relacionado, diretamente, a uma concepção de tempo que, por sua vez, é condição de existência humana, isto é, o tempo tem peso sobre ela com sua dimensão de presente e de futuro, na medida em que o tempo passado é uma limitação profunda. Levinas assim nos diz:

O fato consumado, transportado por um presente que já se foi, escapa para sempre à influência do homem, mas pesa sobre seu destino. Por trás da melancolia do eterno escoamento das coisas, do ilusório presente de Heráclito, há a tragédia da inamovibilidade de um passado indelével que condena a iniciativa a ser apenas uma continuação²⁹.

É nessa relação com o tempo e na abertura ao novo que a liberdade pode ser “mensurada”. “A verdadeira liberdade, o verdadeiro começo, exigiria um verdadeiro presente que, sempre no apogeu de um destino, o recomeça eternamente”³⁰. A civilização europeia proclamou um homem não mais preso ao peso do passado, mas livre, e num constante recomeço do seu destino; o judaísmo venceu a irreversibilidade do tempo através da ideia de arrependimento, mola-mestra do perdão reparador³¹; o cristianismo anunciou um homem livre das amarras do tempo cronológico e do destino fatalístico, por meio da ideia de salvação, oriunda da cruz de Cristo que, por meio da graça, tem o poder de libertar e salvar cada indivíduo³²; o liberalismo, mesmo não conservando a liberação de forma intensa, como proclamara o cristianismo, mantém uma liberdade sustentada na autonomia da razão, que faz do homem um ser superior³³; o marxismo, apesar de contestar a concepção de homem do liberalismo, parece continuar a inspirar-se nos ideais liberais, na medida em que reconhece o homem como sendo reflexo das condições objetivas da realidade e submisso às

²⁸ “Elle est un sentiment de la liberté absolue de l’homme vis-à-vis du monde et des possibilités qui sollicitent son action.” (LEVINAS, 1994, p. 24).

²⁹ “Le fait accompli, emporté par un présent qui fuit, échappe à jamais à l’emprise de l’homme, mais pèse sur son destin. Derrière la mélancolie de l’éternel écoulement des choses, de l’illusoire présent d’Héraclite, il y a la tragédie de l’inamovibilité d’un passé ineffaçable qui condamne l’initiative à n’être qu’une continuation.” (LEVINAS, 1994, p. 24).

³⁰ “La vraie liberté, le vrai commencement exigerait un vrai présent qui, toujours à l’apogée d’une destinée, la recommence éternellement.” (LEVINAS, 1994, p. 24).

³¹ A esse respeito Levinas assim afirma: “le remords – expression douloureuse de l’impuissance radicale de réparer l’irréparable – annonce le repentir générateur du pardon qui repare.” (LEVINAS, 1994, p. 24).

³² Sobre a liberdade no cristianismo Levinas escreve: “Par là, il proclame la liberté, par là il rend possible dans toute sa plénitude. Non seulement le choix de la destinée est libre.” (LEVINAS, 1994, p. 25).

³³ Sobre o liberalismo o filósofo lituano diz: “a la place de la libération par la grâce il y a l’autonomie, mais le leit-motiv judéo-chrétien de la liberté la penètre.” (LEVINAS, 1994, p. 26).

necessidades materiais, o que significa que “tomar consciência da situação social é, para Marx mesmo, livrar-se do fatalismo que ela comporta”³⁴.

Assim, o hitlerismo surge como forma de movimento com o espírito de liberdade já tão presente na civilização europeia e apresenta-se como abertura para a servidão, tanto política quanto ontológica. O hitlerismo traz à baila uma nova ideia de homem e de seu rumo na terra. Nas palavras levinianas, o hitlerismo põe em questão a própria humanidade do homem: “... o racismo não se impõe somente a um ou outro ponto particular da cultura cristã e liberal. Não é tal ou tal dogma da democracia, do parlamentarismo, do regime ditatorial ou da política religiosa que está em causa. É a própria humanidade do homem”³⁵.

Com base num novo sentimento de existência, surge uma nova concepção de homem, na qual ele não é aprisionado ou amarrado por forças externas, mas a situação de aprisionamento vem da própria constituição do seu ser, o que deixa transparecer uma relação com o corpo³⁶. “Uma concepção verdadeiramente oposta à noção européia de homem só seria possível se a situação à qual ele está preso não lhe fosse acrescentada, mas constituiria o próprio fundo do seu ser”³⁷. Levinas, nessa reflexão sobre o hitlerismo, fala de um modo de estar fechado ou acorrentado ao mundo, graças a um sentimento profundo de identidade com o corpo. Essa ideia é clarificada por meio do exemplo do homem dedicado às atividades físicas e aos esportes, que, ao enfrentar um desafio extremo, deve concentrar-se a tal ponto de vencer toda ideia de dualismo entre seu eu e seu corpo, para sair, com êxito, de seu feito³⁸. De forma semelhante, o homem que padece de uma grave enfermidade atesta, em seu leito, a impossibilidade de separar-se de seu corpo³⁹. A identificação do sujeito com seu corpo resulta, assim, inevitável: não há nenhuma possibilidade de escapar de tal aderência. A novidade apresentada pelo hitlerismo está no fato de se definir, com base nessas premissas, a essência do homem como aprisionamento voluntário ao corpo. Desse modo, ser verdadeiramente livre, segundo o hitlerismo, é aperceber-se do laço indelével que nos une ao

³⁴ Conforme Levinas “la conscience individuelle déterminée par l'être n'est pas assez impuissante pour ne pas conserver - en principe du moins - le pouvoir de secouer l'envoûtement social qui apparaît dès lors comme étranger à son essence. Prendre conscience de sa situation sociale, c'est pour Marx lui-même s'affranchir du fatalisme qu'elle comporte.” (LEVINAS, 1994, p. 28).

³⁵ “... le racisme ne s'oppose pas seulement à tel ou tel point particulier de la culture chrétienne et libérale. Ce n'est pas tel ou tel dogme de démocratie, de parlementarisme, de régime dictatorial ou de politique religieuse qui est en cause. C'est l'humanité même de l'homme.” (LEVINAS, 1994, p. 33).

³⁶ Cf. LEVINAS (1994, p. 28).

³⁷ “Une conception véritablement opposée à la notion européenne de l'homme ne serait possible que si la situation à laquelle il est rivé ne s'ajoutait pas à lui mais faisait le fond même de son être.” (LEVINAS, 1994, p. 28).

³⁸ Cf. LEVINAS, 1994, p. 29.

³⁹ Cf. Id. Ibid., p. 29.

corpo, e, também, aceitar, livremente, esse aprisionamento no corpo⁴⁰. A esse ser fechado lhe resulta impensável tramar uma possibilidade de evadir desse estado. Levinas denuncia o caráter essencialmente bélico da autenticidade ao que subscreve o povo alemão sob a influência do nacional socialismo, que funcionava como uma espécie de enfeitiçamento, na tentativa de insensibilizar a sociedade alemã, ao ponto de levá-la a justificar o pior dos atropelamentos contra a humanidade, sob o pretexto do que chama “purificação étnica”⁴¹.

Levinas segue uma ordem metodológica no sentido de mostrar, primeiramente, a interpretação clássica dada ao lugar do corpo, cuja característica fundamental da relação com este, além de relegá-lo a um segundo plano, era o sentimento de uma contínua estranheza de nosso corpo em relação a nós mesmos⁴², isto é, o corpo era um mero objeto da realidade exterior que, muitas vezes, servia apenas como obstáculo a ser transposto⁴³. No entanto, tal interpretação, no que concerne à experiência do corpo, deixa envolto um véu de obscuridade, um outro sentimento possível em relação ao próprio corpo, isto é, o sentimento que nos faz perceber a nossa identidade e sua relação com nosso corpo.

Levinas nos faz perceber, nessa relação em que há possibilidade de acontecimento, o sentido dramático que há nessa identificação com o corpo. Para ele, essa identificação é definitiva e nisso, precisamente, reside toda a tragicidade, pois não é uma identificação voluntária, mas uma “aporía”, na qual não temos escapatória.

O corpo não é somente um acidente infeliz ou feliz que nos coloca em relação com o mundo implacável da matéria – *sua aderência ao Eu vale por si mesma*. É uma aderência à qual não se escapa e que nenhuma metáfora poderia fazer confundir com a presença de um objeto exterior; é uma união da qual nada poderia alterar o gosto trágico do definitivo⁴⁴.

Nesse ponto, compreendemos a realidade do hitlerismo e sua ênfase ao sentimento do corpo como mero veículo biológico, hereditário, por meio do qual o homem é definido. Essa exaltação do hitlerismo em relação ao corpo, bem como a notória identificação do eu já implicada no corpo, são claros sinais de um distanciamento em relação ao espírito de

⁴⁰ Percebemos, ainda nesse primeiro capítulo, ao analisar os fenômenos da náusea, da preguiça, da insônia etc., porque na perspectiva levinasiana em contraposição ao hitlerismo, é verdadeiramente necessário evadir-se do ser.

⁴¹ Cf. LEVINAS, 1994, p. 31ss.

⁴² Eis o que nos diz Levinas: “L’interprétation classique relègue à un niveau inférieur et considère comme une étape à franchir, un sentiment d’indentité entre notre corps et nous-mêmes que certaines circonstances rendent particulièrement aigu.” (LEVINAS, 1994, p. 28-29).

⁴³ Cf. LEVINAS, 1994, p. 28-29.

⁴⁴ “Le corps n’est pas seulement un accident malheureux ou heureux nous mettant en rapport avec le monde implacable de la matière – *son adhérence au Moi vaut par elle-même*. C’est une adhérence à laquelle on n’échappe pas et qu’aucune métaphore ne saurait faire confondre avec la présence d’un objet extérieur; c’est une union dont rien ne saurait altérer le goût tragique du définitive.” (LEVINAS, 1994, p. 29 e 30).

liberdade e uma compreensão de homem preso ao seu passado por meio do biológico. Na perspectiva de Levinas esse estado de acorrentamento que constitui o ser do homem vai, conforme afirmamos anteriormente, determinar o ser do homem no sentido de que ele não tem escapatória de si mesmo. Assim afirma Levinas:

O biológico, com tudo o que ele comporta de fatalidade, torna-se mais que um *objeto* da vida espiritual, torna-se o coração desta. As misteriosas vozes do sangue, os apelos da hereditariedade e do passado aos quais o corpo serve de enigmático veículo perdem a sua natureza de problemas submetidos à solução de um Eu soberanamente livre. Para os resolver, o Eu traz apenas as mesmas incógnitas destes problemas. Ele é constituído por eles. A essência do homem não está mais na liberdade, mas numa espécie de acorrentamento. Ser verdadeiramente si-mesmo não significa retomar o seu vôo por cima das contingências, sempre estranhas à liberdade do Eu; significa, ao contrário, tomar consciência do acorrentamento original inelutável, único ao nosso corpo; significa, sobretudo, aceitar este acorrentamento⁴⁵.

Cabe-nos agora perguntar: como Levinas relaciona a filosofia heideggeriana com o hitlerismo? Nosso pensador vincula a noção heideggeriana de *Stimmung* (disposição efetiva de ânimo), concebida pelo próprio Heidegger, como um modo de compreender-se ou de estar-aí do *Dasein*, ao privilégio outorgado à experiência do corpo no hitlerismo. O encadeamento seria, então, o *Stimmung* ou modo de ser fundamental do hitlerismo, que aceita, de bom grado, esse fechamento em si mesmo e que determina o modo de ser do ser fechado, encadeado. Ter uma identidade é aceitar, sem censura, o aprisionamento ao corpo e rechaçar a possibilidade de escapar desse fechamento. Decorre daí que o hitlerismo, aferrado à experiência do aprisionamento do corpo, apresentava-se como o ato mesmo de autoposicionar-se e, em consequência, tendia a suprimir tudo que fosse estranho a ele, a fechar-se à exterioridade e a negar a alteridade⁴⁶.

Assim, portanto, pode-se afirmar que a novidade do hitlerismo, segundo Levinas, consiste em instaurar uma escravidão voluntária pelo sentimento de identidade entre o eu e o corpo, que conduz a uma nova maneira de interpretar a realidade do humano. Para Levinas, aprisionar-se ao corpo significa ser servo de meras condições biológicas, das quais se esperava a garantia de autenticidade da “massa do povo”.

⁴⁵ “Le biologique avec tout ce qu'il comporte de fatalité devient plus qu'un objet de la vie spirituelle, il en devient le coeur. Les mystérieuses voix du sang, les appels de l'hérédité et du passé auxquels le corps sert d'énigmatique véhicule perdent leur nature de problèmes soumis à la solution d'une Moi souverainement libre. Le moi n'apporte pour les résoudre que les inconnues mêmes de ces problèmes. Il en est constitué. L'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement. Etre véritablement soi-même, ce n'est pas reprendre son vol au-dessus des contingences, toujours étrangères à la liberté du Moi; c'est au contraire prendre conscience de l'enchaînement originel inéluctable, unique à notre corps; c'est surtout accepter cet enchaînement.” (LEVINAS, 1994, p. 30).

⁴⁶ Cf. LEVINAS (1994).

1.3 A Vergonha e a Náusea

Em Levinas, a vergonha relaciona-se diretamente com a impossibilidade de não poder encobrir o que se desejava encobrir, isto é, com o fato de estar preso a si mesmo, numa total e radical impossibilidade de se fugir para se esconder a si-mesmo⁴⁷. Levinas nos diz que a vergonha, numa primeira análise, parece reservada aos fenômenos de ordem moral, pois se tem vergonha justamente por ter agido mal ou por ter se afastado da norma⁴⁸. Contudo, a vergonha de que fala Levinas não está relacionada com o fato moral ou com as implicações decorrentes dele. A vergonha, no sentido moral, é essa impossibilidade de não identificação com o ser que se nos apresenta estranho e que causa em nós recusa e rejeição: “é a representação que fazemos de nós mesmos como de um ser diminuído com o qual nos é, entretanto, penoso de nos identificarmos”⁴⁹. No entanto, “a acuidade da vergonha, com tudo o que ela traz de pungente, reside na impossibilidade de não podermos nos identificar com um ser que já nos é estrangeiro, da mesma maneira que também já não podemos compreender os motivos de sua ação”⁵⁰. Para Susin (1984), a vergonha é semelhante à preguiça, no sentido de ser um movimento contrário ao projeto, movimento não mais diante do “medo de ser”, mas diante do “medo de mim”. Isso significa, conforme Susin (1984, p. 263), que esse é “um movimento de afastamento de mim como de-cepção a respeito de mim mesmo, de-cepção que desmancha dolorosamente as antigas com-cepções soberanas, e um **recuo diante do outro** como um primeiro **‘deixar-se’ moral**”.

A vergonha, para Levinas, não se refere ao físico, à nudez ou a qualquer outra dimensão corpórea⁵¹, mas liga-se, diretamente, à necessidade premente de esconder o próprio ser. A vergonha está num plano pessoal e não social e, desse modo, revela-nos aquilo que, de mais íntimo, há em nós: nossa presença a nós-mesmos. Levinas assim escreve:

Se existe vergonha, é porque não se pode esconder o que se queria esconder. A necessidade de fugir para se esconder fracassa pelo fato de ser amarrado a si mesmo, a impossibilidade radical de se fugir para se esconder a si mesmo, a presença irremissível do eu a si mesmo. A nudez é vergonha quando ela é a evidência de

⁴⁷ Cf. LEVINAS, 1982a, p. 111ss.

⁴⁸ Cf. LEVINAS, 1982a, p. 11.

⁴⁹ “C'est la représentation que nous nous faisons de nous-même comme d'un être diminué avec lequel il nous est cependant pénible de nous identifier.” (LEVINAS, 1982a, p. 111).

⁵⁰ “Mais toute l'acuité de la honte, tout ce qu'elle comporte de cuisant, consiste précisément dans l'impossibilité où nous sommes de ne pas nous identifier avec cet être qui déjà nous est étranger et dont nous ne pouvons plus comprendre les motifs d'action.” (LEVINAS, 1982a, p. 111).

⁵¹ Cf. LEVINAS, 1982a, p. 111 et seq.

nosso ser, da sua intimidade última. E aquela do nosso corpo não é a nudez de uma coisa material antítese do espírito, mas a nudez do nosso ser total em toda a sua plenitude e solidez, de sua expressão mais brutal que não poderia se fazer notar⁵².

A vergonha, como experiência do ser, é quem nos revela a necessidade de encobrir nossa intimidade, pois é aí que o ser se mostra como ele mesmo é, revela, de forma privilegiada e em sua totalidade, a nossa existência. É vergonhoso perceber que nosso ser, na sua forma mais íntima, mostra-se como brutalidade, o que, para Levinas, está expresso, também, na impossibilidade de se fugir do próprio ser. A vergonha permite que o ser se descubra. Desse modo, conforme Susin (1984), a vergonha resulta num positivo sofrimento de um nascimento desinteressado, isto é, “na tentativa de recuo e de escondimento impossíveis eu me descubro ‘ser demais’ - daí a ‘impossibilidade’ de me esconder...”. (SUSIN 1984, p. 263).

Assim, a vergonha possibilita-me um novo e doloroso nascimento, na medida em que permite uma abertura para a verdade que vem do outro. Ela “me possibilita a pacificação e me exalta acima de minha arbitrariedade. Em conclusão: a vergonha é antes um **processo de cura** do que uma patologia.” (SUSIN, 1984, p. 264).

Levinas considera o ser como sendo um “peso para si-mesmo.” (LEVINAS, 1982a, p. 114) e sustenta que a ‘náusea’ manifesta de forma precisa o mal-estar do fato de se estar preso a si mesmo. Na náusea, esse estado que antecede o vômito, encontramos-nos acorrentados em nós mesmos e revolvidos de dentro. A náusea revela a compreensão da estrutura do ser como preso a si mesmo. Ela é uma presença revoltante de nós-mesmos a nós-mesmos e não um confronto como aquilo que se mostra como obstáculo e é sempre exterior. “O estado nauseante [...] nos fecha de todos os lados, mas ele não nos fecha de fora. Somos revoltados de dentro; o fundo de nós mesmos sufoca sobre nós”⁵³. A náusea é a experiência da presença do eu a si mesmo, é o nosso próprio ser, como presença sufocante, é aquilo que nós mesmos somos.

⁵² “Si la honte est là, c’est que l’on ne peut pas cacher ce que l’on voudrait cacher. La nécessité de fuir pour se cacher est mise en échec par l’impossibilité de se fuir. Ce qui apparaît dans la honte c’est donc précisément le fait d’être rivé à soi-même, l’impossibilité radicale de se fuir pour se cacher à soi-même, la présence irrémédiable du moi à soi-même. La nudité est honteuse quand elle est la patence de notre être, de son intimité dernière. Et celle de notre corps n’est pas la nudité d’une chose matérielle antithèse de l’esprit, mais la nudité de notre être total dans toute sa plenitude et solidité, de son expression la plus brutale dont on ne saurait ne pas prendre acte.” (LEVINAS, 1982a, p. 113).

⁵³ “L’état nauséabond (...) nous enferme de partout. Mais Il ne vient pas nous enfermer du dehors. Nous sommes soulevés de l’intérieur; le fond de nous-mêmes étouffe sous nous-mêmes.” (ROLLAND, in LEVINAS, 1982a, p. 38-39).

Para Levinas, a náusea adere a nós⁵⁴ e, num esforço próprio e desesperado de sair de si mesma, no qual reside toda a sua angústia, experimenta-se simultaneamente como impossibilidade “de ser o que se é” e como estar preso a si mesmo, situação extremamente sufocante. É o que Levinas chama de “própria experiência de ser puro⁵⁵”, pois, “o que constitui a revelação entre a náusea e nós mesmos é a própria náusea. A irremissibilidade da náusea constitui o fundo da náusea. O desespero desta presença constitui esta própria presença”⁵⁶.

O ser revela-se o que é, ser puro, na identificação entre a náusea e nós, mostrando que a impossibilidade de nada fazer da náusea exprime a marca de uma situação-limite na qual não há outra hipótese a não ser evadir-se. A inutilidade de toda ação é precisamente a indicação de instante supremo onde não há mais possibilidade de fuga. A experiência do ser puro consiste, simultaneamente, em ser a experiência de seu antagonismo interno e da evasão que logo se impõe⁵⁷.

A autoafirmação do ser puro, como náusea, dá-se na sua autorreferência, saturada e absoluta, que gira em torno de si mesma e inviabiliza qualquer possibilidade de abertura para algo exterior, para uma realidade outra. Conforme Levinas (1982a), a experiência da náusea como situação ontológica atesta-nos o fato de que a base da necessidade não é uma ‘falta de ser’, como costumeiramente se pensa, mas é a ‘plenitude de ser’; Atesta-nos, ainda, que a necessidade não é uma busca de realização em plenitude do ser limitado, que visa a satisfação, mas, é a saída ou evasão desse ser fechado sobre si mesmo⁵⁸.

Em suma, segundo Levinas, a filosofia ocidental tem caminhado dentro desse mal-estar de um aprisionamento ontológico e, nesse sentido, o questionamento do ser e o sentido que a este foi dado ao longo da história da filosofia, emerge, de forma veemente, como força radical no irrompimento e saída do ser e de si. Desse modo, Levinas acredita que é preciso sair do ser, mas por um novo caminho, um caminho que destrua os ídolos e a

⁵⁴ “La nausée (...) adhère à nous.” (LEVINAS, 1982a, p. 115-116).

⁵⁵ “C’est l’expérience même de l’être pur.” (LEVINAS, 1982a, p. 116).

⁵⁶ “Car ce qui constitue le rapport entre la nausée et nous c’est la nausée elle-même. L’irrémissibilité de la nausée constitue le fond même de la nausée. Le désespoir de cette présence constitue cette présence même.” (ROLLAND in LEVINAS, 1982a, p. 40).

⁵⁷ Cf. ROLLAND in LEVINAS (1982a, p. 29 et seq.). Nesse ponto, faz-se necessário mencionar o conceito sartreano de náusea, pois ele difere da concepção levinasiana, mas, no entanto, nos ajuda a uma melhor compreensão da tentativa de fuga do ser na filosofia levinasiana. “Para Sartre a náusea é uma experiência existencial concreta. Nela o real se dilui, perdendo sua razão de ser. A náusea traduz uma experiência com um absoluto do qual não se pode escapar. Mas o que permite, de fato, o surgimento da consciência para o ser (para o seu próprio ser), é o ser-para-outrem. Somos na medida em que negamos o outro. Esta negação constitui o meu ser, a partir de uma inspiração hegeliana. A ipseidade só se afirma negando uma ipseidade. O modo de ser do ‘Para-si’ é o ‘ser-o-que-não-é-outrem’”. (FABRI, 1997, p. 39).

⁵⁸ Cf. LEVINAS, 1982a, p. 115ss.

idolatria de um suposto ‘bom senso’, égide da unidade de ser e do sentido, que tem feito, desde a Grécia Antiga, a redução do outro ao mesmo, ignorando-o ou subsumindo-o⁵⁹.

1.4 A existência e o Existente

Em sua obra *Da Existência ao Existente*, publicada em 1947, Levinas afirma que, sob o signo da forma platônica, o bem é colocado para além do ser⁶⁰. O tema central, abordado nessa obra, consiste na elucidação de como a dinâmica do verbo ser (a existência) pode chegar a coagular em existências concretas (existentes) e como se produz a substancialização do ser (hipóstase). O nascimento do existente concreto é, simultaneamente, o nascimento da subjetividade, que se produz na separação da existência indeterminada e anônima do *Il y a* (há). Contrariamente a Heidegger, que planteia o drama da existência em uma dialética do ser e do nada e concebe o existir anônimo como ex-tasis para o fim, Levinas busca situar o confronto nos termos de um existir anônimo ou puro existir, num horror de um mundo sem coisas, bem como situa o medo de ser pessoa num abrir-se a um mundo que cultiva e trabalha numa existência econômica, com casa, nos múltiplos sentidos que essa palavra possa ter. É preciso abandonar a ideia de mal como sendo ausência do ser, para situá-la no âmbito da própria existência. Para nosso autor,

A dialética do ser e do nada continuam a dominar a ontologia heideggeriana em que o mal é sempre defeito – isto é, deficiência -, falta de ser, isto é, nada. [...] é porque o *há* nos prende totalmente que não podemos tomar levemente o nada e a morte, e que trememos diante deles. O medo do nada somente mede nosso engajamento no ser. É por ele mesmo, e não em virtude de sua finitude, que a existência encerra uma tragédia que a morte não pode resolver. (LEVINAS, 1998b, p. 18).

Levinas, por meio da fenomenologia, mostra a estrutura do drama do ser. O trabalho, em seus momentos de fadiga ou esforço, é o ponto de partida, visto que “cansar-se é cansar-se de ser. Em sua simplicidade e em sua unidade e em sua obscuridade de cansaço, o cansaço é como que um atraso, trazido pelo existente, ao existir. E esse atraso constitui o presente. Graças a essa distância na existência, a existência é relação entre um existente e ela própria.” (LEVINAS, 1998b, p. 37).

⁵⁹ Cf. ROLLAND in LEVINAS, 1982a, p.153 et seq.

⁶⁰ Cf. LEVINAS, 1998b, p. 9.

O instante (presente originário), que não devemos confundir com a eternidade imóvel e que é livre do passado e do futuro, permite a manifestação do ser como carga e determinação insuperável, que se espera em lassidão. A obscuridade, traduzida da existência, faz-se concreta na experiência por meio do trabalho. No mundo, o verbo ser perde sua dinâmica para converter-se em substantivos. O mundo é a luz, na qual não existem espectros, onde o pão é pão e o vinho é vinho⁶¹. Para Levinas, Heidegger interpretou mal a simplicidade generosa do mundo, na medida em que o ontologizou numa problemática que nada mais é que projeção de uma subjetividade angustiada. Levinas indaga:

O ser e o nada, equivalentes ou coordenados na filosofia de Heidegger, não são fases de um fato de existência mais geral, que o nada, não mais constitui de forma alguma, que dominaremos o fato de que há, e que se acham confundidas a existência subjetiva de que parte a filosofia existencial e a existência objetiva do antigo realismo? (LEVINAS, 1998b, p. 18).

O mundo e o tempo do mundo são um presente em que não podemos estabelecer relação dialética entre o instante que constitui o existente frente à existência e à temporalidade histórica do ‘que fazer’ econômico com as coisas⁶².

Nessa obra, o autor trata de três questões basilares para a compreensão de uma consciência anterior a toda compreensão. São elas: o jogo, o começo e a lassidão.

O jogo, assim como a arte, é possuidor de leveza, ou melhor, “ele é a própria leveza.” (LEVINAS, 1998b, p.27), o que implica a possibilidade de interrupção a qualquer instante. A realidade do jogo é feita, eminentemente, de irrealidades, apesar de ele ser acompanhado de gestos, movimentos e decisões. No jogo, há liberdade de abster-se tanto do agir quanto do aspirar, após ter suspenso seus julgamentos. Sendo irrealidade, não é possível, no jogo, deixar rastros. Nas palavras do próprio Levinas:

O jogo começa também, mas em seu começo falta seriedade. Ele é a própria leveza. A todo instante pode-se interrompê-lo. Ele se compõe de gestos, de movimentos, de decisões, de sentimentos – tantos atos que começam – mas sua realidade de jogo situa-se acima dessa base e é essencialmente feita de irrealidades (...). Como realidade, ela não deixa rastro. (LEVINAS, 1998b, p. 27).

Levinas clarifica tal realidade com o exemplo da ir-realidade cênica, na qual o nada que a precede é idêntico àquele que a segue: “por isso, a realidade cênica (e, coisa notável, isso nunca foi dito nem de um poema, nem de um quadro) sempre foi interpretada como jogo.” (LEVINAS, 1998b, p. 27). O jogo não possui história nem tempo verdadeiro, por

⁶¹ Cf. LEVINAS, 1998b, p. 51ss.

⁶² Cf.: LEVINAS, 1998b.

isso pode, a qualquer momento, ser interrompido, visto que nunca começou de verdade. Para Levinas, mesmo num templo no qual fora retirada sua destinação é ele, ainda, habitado por Deus; uma casa, por mais velha e arruinada que esteja, ainda é habitada pelos espectros daqueles que lá residiram, porém, é terrivelmente desértico um teatro vazio⁶³.

O jogo não tem história. Ele é essa existência paradoxal que não se prolonga num ter. O instante do jogo é, mas ele não se prende a si mesmo. Ele não entretém consigo mesmo uma relação de posse. Ele nada tem, nada lega depois de seu desaparecimento, soçobrando no nada, ‘com armas e bagagens’. E ele pode tão magnificamente acabar porque nunca começou verdadeiramente. Um teatro a que se retirou sua destinação é ainda habitado por Deus; uma velha casa arruinada é ainda freqüentada pelos fantasmas daqueles que lá viveram; um teatro vazio é terrivelmente deserto. (LEVINAS, 1998b, p. 27).

No que tange ao *começo*, ele se opõe ao *jogo*. O começo não está liberado do presente, nele não há semelhança com a liberdade, ou com a simplicidade nem, tampouco, com a gratuidade, elementos dissimuladores das imagens do jogo e da arte. Logo no instante do começo já existe a possibilidade de se perder algo, visto que já há algo possuído, algo que pode ser, inclusive, esse instante mesmo. Começar de verdade é não poder voltar atrás, no sentido de que, mesmo se interrompendo o que foi verdadeiramente começado, o que não significa eliminação do começo, poderemos terminá-lo num fracasso que, contrariamente ao jogo, não desaparece no nada. Conforme Levinas:

O começo do ato não é ‘livre como o vento’. O élan, ao contrário, está simplesmente presente, e pronto. Ele começa disponível e vai em linha reta diante de si. Ele é sem ter nada a perder, sem se preocupar com nada, pois nada possui. Ou é como um incêndio no qual o fogo consome seu ser, consumindo-se. O começo não se parece com a liberdade, com a simplicidade, com a gratuidade que estas imagem sugerem e que no jogo não se imitam. No instante do começo já há algo a perder, pois alguma coisa já é possuída, fosse somente esse próprio instante. O começo não é somente, ele se possui num retorno sobre si mesmo. (LEVINAS, 1998b, p. 27).

Por conseguinte, surge a fadiga ou lassidão como recusa de empreender, de ocupar-se e de possuir. A lassidão é uma aversão impotente e sem alegria para a própria existência como carga. “Existe uma lassidão que é lassidão de tudo e de todos, mas sobretudo lassidão de si. O que então fatiga não é uma forma particular de nossa vida (nosso meio, porque ele é banal e morno; nossa vizinhança, porque ela é vulgar e cruel), a lassidão visa a própria existência.” (LEVINAS, 1998b, p. 25). Desse modo, a fadiga de ser, expressa no

⁶³ Em *De Deus que Vem à Ideia*, encontramos uma passagem na qual Levinas nos ajuda a entender melhor esse assunto: “O mundo contemporâneo, científico, técnico e gozador se vê sem saída – isto é, sem Deus – não porque tudo lhe é permitido e, pela técnica, tudo possível, mas, porque nele tudo é igual. O desconhecido logo faz-se familiar e o novo, costumeiro. Nada é novo sob o sol.” (LEVINAS, 2008b, p. 31).

cansaço, na preguiça, no esforço e no trabalho, entre outros, nada mais é que uma recusa à existência, como a evasão que é recusa de ser e saída sem saída. O cansaço e a preguiça, por exemplo, segundo Levinas, têm origem num não receber impotente que conduz ao fato de ser, que conduz da existência ao existente: “O cansaço e a preguiça, enquanto conteúdos, não revelam o que cumprem – ou, no caso, aquilo a que opõem sua recusa impotente. Toda sua realidade é feita dessa recusa.” (LEVINAS, 1998b, p.24). O que caracteriza a preguiça é a aversão ao esforço e que se liga ao início de um ato, à impossibilidade de se iniciar algo. A preguiça é preguiça de existir e sua manifestação aponta para uma hesitação ou dúvida diante da existência. A preguiça é uma recusa de ocupar-se de algo ou alguém, é uma recusa de compreender e de possuir, é uma aversão sem alegria. “A preguiça é uma impossibilidade de começar ou, se se preferir, é a realização do começo.” (LEVINAS, 1998b, p. 26). A preguiça liga-se ao acontecimento ou nascimento, por ser impossibilidade e também recusa por parte de um sujeito ao fato de ser. A preguiça não é ociosidade, nem repouso, nem indecisão diante de escolhas a serem feitas, nem tampouco é medo diante da dor. E não é ociosidade porque ela comporta, enquanto fadiga, uma atitude para com o ato; não é indecisão porque não depende de defeito de deliberação, pois ela se põe depois da intenção; ela não é medo da dor, pois a dor não nos dá a possibilidade de apreender a significação da preguiça. Assim, Levinas nos diz:

A preguiça não é nem a ociosidade, nem o repouso. Ela comporta, como a fadiga, uma atitude para com o ato. Mas ela não é uma simples indecisão, um embaraço da escolha. Ela não depende de um defeito de deliberação, pois ela não delibera sobre o fim, ela se coloca depois da intenção. (...) não é um medo da dor, nem mesmo uma espécie desse mesmo medo. O termo genérico de dor nada exprime da especificidade da pena do esforço; não nos permite, por conseguinte, apreender a significação da preguiça. (LEVINAS, 1998b, p. 26).

Já o cansaço, por outro lado, é rigidez, é como uma mão que sustenta e ao mesmo tempo solta, é relaxamento. O cansaço se produz no trabalho e no esforço. Assim, pode-se afirmar que o cansaço é uma modalidade de retrocesso de um sujeito que tem uma relação com os objetos no trabalho. O cansaço é o movimento referente ao modo de como a consciência se constitui, é o mesmo movimento da consciência que observa a si mesma. Levinas defende que esse movimento é a característica principal da consciência e de seu acontecimento. No entanto, para ele, a consciência não é a característica principal e determinante do sujeito racional, como afirmara a tradição, mas sim, a consciência é resultado da recusa de ser e a fadiga é, também, uma impossibilidade de assumir a existência como existente. Segundo o autor em questão,

O torpor do cansaço é bem característico. É uma impossibilidade de acompanhar, distanciamento constante e crescente do ser em relação àquilo a que fica preso, como uma mão que larga pouco a pouco o que ela segura, que larga no próprio instante em que ela ainda segura. Mas do que uma causa de relaxamento, o cansaço é esse próprio relaxamento. Ele o é na medida em que ele não se situa simplesmente numa mão que adere àquilo que ela larga, mesmo quando ela o abandonou e que lhe resta dele uma cáibra. (LEVINAS, 1998b, p. 32).

Já o esforço, ou o trabalho, opõe-se à fadiga, na medida em que nele prevalece um sujeito que toma a existência e se põe em relação com ela. No trabalho, acontece a primeira manifestação ou constituição de um existente, de alguém que é. Para Levinas, a maldição do trabalho não está no esforço em si, mas na condenação à subjetivação. “Cansaço é cansaço de ser”. “O sentido de condenação que o esforço traz em si, aquilo porque ele está atrelado à tarefa, aparecer-nos-á se descobrirmos sua relação com o instante (...). O trabalho e o esforço humanos são (...) uma maneira de seguir passo a passo a obra que se cumpre.” (LEVINAS, 1998b, p. 34). A fadiga mostra, por ela mesma, o medo que o indivíduo tem de ver. O trabalho na concepção levinasiana é, simultaneamente, condição a ser e ousadia de ser, é um querer tomar conta da existência como existente. O trabalho não é o ápice, mas, somente, o ato mantenedor do esforço do ser como ente, nele se abre espaço para o surgimento do desejo, nele outra coisa pode ser possível⁶⁴.

Se, por um lado, a preguiça e o cansaço, como fadiga de ser, constituem esforços por sair do anonimato da existência, um esforço constante na recusa e, ao mesmo tempo, na busca de abrigo para alguém que tem de ser, se a preguiça já se encontra no instante mesmo do começo; por outro lado, no esforço, e também no trabalho, o que permanece é uma certa servidão diante da pesada carga de ser⁶⁵. Decorre disso a constatação de um sujeito que luta com sua existência, solitário e isolado; um sujeito mergulhado num trabalho reflexivo que não o faz perceber o mundo e os outros.

Assim, portanto, na lassidão (ou fadiga), como afirmamos acima, há uma aversão à própria existência, mas isso não significa que em nosso modo de viver não haja vida. Há, aí, o que Levinas chama de “trágico do ser”, que não é mera tradução das infelicidades e decepções que sofremos ao longo da vida, mas é a existência mesma naquele instante que se consome por inteira; a tragicidade está em sempre permanecer cativo de mim mesmo. Nem mesmo a liberdade tem poder de me tirar de minha própria existência, ela não pode me arrancar do fato de que estou para sempre comigo mesmo. A lassidão é fadiga do tempo que

⁶⁴ Cf. LEVINAS, 1998b, p. 34 *et seq.*

⁶⁵ Cf. *Id. Ibid.*

nunca se cumpre, é um desatino do ser, nunca se concretiza, visto que já foi cumprido, é um presente de fadiga. Levinas nos diz que “a lassidão, por todo seu ser, cumpre a recusa de existir; ela não é senão por esta; ela é, se assim se pode dizer, a própria maneira como o fenômeno da recusa de existir pode realizar-se.” (LEVINAS, 1998b, p.25).

1.5 O *Ily a*

O Começo, em Levinas, é o advento da existência pelo existente e não um encontro com o absoluto ou um conforto de uma trama de cunho niilista, cuja expressão e consumação se dão pela história. A existência ‘me tem’ sem portas e sem janelas, findada em mim mesmo, tal como uma mônada. O começo é uma liberdade que impossibilita de voar, pois que está fincada sobre o solo num aqui inalienável, constituinte do peso próprio da base. Levinas nos diz:

A luta pela existência não permite apreender a relação do existente com sua existência na profundidade que nos interessa. Tomada no nível do tempo da economia em que ela é habitualmente encarada, ela aparece como a luta por um futuro, como o cuidado que o ser toma de sua duração e de sua conservação. Luta do ser já existente pela prolongação desta existência, e não nascimento perpétuo, compreendido como uma operação distinta pela qual a existência apodera-se de sua existência independentemente de toda técnica de conservação. (LEVINAS, 1998b, p. 24).

Para Levinas, é o advento do existente na existência (hipóstase) que possibilita que o começo seja o “advento da existência”. É da recusa ou evasão da própria existência que surge a resposta a um acolhimento humano no sentido de pôr em questão a lembrança de um engajamento a um contrato irrevocável: existir. Esse acolhimento não acontece de forma calma e livre de tensões, mas é, em si, dramático e traz, em seu bojo, aquele ‘peso próprio’, cujo desvanecimento não o libera das desobrigações e contra o qual o homem apenas manifesta sua impotência e insuficiência. Esse acolhimento é tensão, porque se dá num enfrentamento em que existir é existir pelo outro e não existência fechada em si mesma. A existência, em seu anonimato, deve abrir-se para que tenha lugar a interioridade, o esquecimento de si e o sonho na luz e no desejo. Essa existência anônima, Levinas a chama de *Ily a* (há) ou o ser em geral, onde a interioridade e a exterioridade lhe escapam, não sendo possível nem a ele mesmo efetivar uma distinção. “Essa ‘consumição’ impessoal, anônima,

mas inextinguível do ser, aquela que murmura no fundo do próprio nada, fixamo-la pelo termo há. O há, em sua recusa de tomar uma forma pessoal, é o ‘ser em geral.’” (LEVINAS, 1998b, p. 67).

A noite é, por excelência, a metáfora para o *Il y a* (o há). “Quando as formas das coisas são dissolvidas na noite, a escuridão da noite, que não é um objeto nem a qualidade de um objeto, invade como uma presença.” (LEVINAS, 1998b, p.68). Para Levinas, essa presença não é apreensão do pensamento, mas é horror perante o ser que não advém ou não acontece. No mais profundo silêncio, em que não podemos contar com nada e com ninguém e na escuridão que absorve todo tipo de forma ou idéias, o ‘eu’ é sufocado pela noite e isso é decorrente do “próprio fato de ser que se participa sem disso ter tomado a iniciativa”. Diz Levinas:

Não emprestamos sua noção de um ente qualquer – coisas exteriores ou mundo interior. O há transcende, com efeito, tanto a interioridade como a exterioridade das quais ele nem mesmo torna possível a distinção. A corrente anônima do ser invade, submerge todo sujeito, pessoa ou coisa. A distinção sujeito-objeto, por meio da qual abordamos os existentes, não é o ponto de partida de uma meditação que aborda o ser em geral. (LEVINAS, 1998b, p. 67 – 68)

Desse modo, na ‘noite do ser’, na qual mergulha a consciência apenas como consciência da escuridão, surge uma situação paradoxal onde a presença é presença da ausência. Por isso, segundo Levinas, é possível se afirmar que o ser em geral não é, nem dá-se, mas **há** (*Il y a*). Negar o ser não significa aproximar-se da morte, mas aproximar-se de uma situação ontológica extrema (a noite, o trágico), de um campo de forças (murmúrio do silêncio e densidade do vazio) sem propriedade e sem dono e cuja negação ou afirmação e criação configuram-se como eventos eminentemente impessoais. “É o ser como campo impessoal, um campo sem proprietário e sem dono, onde a negação e o aniquilamento e o nada são eventos, assim como a afirmação e a criação e a subsistência – mas eventos impessoais.” (LEVINAS, 1998b, p. 74).

Vimos que a evasão apresentou-se como uma impossibilidade; o cansaço e a preguiça como uma recusa de ser; já o esforço e o trabalho como esforço de ser. Por conseguinte, uma subjetividade que assim se constitui, abre-se como materialmente pesada, sem mundo, sem o outro, bem como sem relação ética, apenas buscando repouso. Sem desejo, a subjetividade reclina-se sobre si mesma numa peleja com o peso de sua própria existência. Cai a noite e o corpo reclama descanso, mas o sono não chega, “os olhos se recusam a fechar”. É a insônia que nos surge como impossibilidade de dormir e como experiência que

mostra o anonimato da existência. A insônia não é repouso, nem muito menos inconsciência ou trabalho de anulação do ser, mas é o horror, é uma presença monótona que nos sufoca, pois o repouso não chega, abrindo, assim, uma “surda ameaça indeterminada”. A noite abre espaço para a experiência com o *Il y a* como prefiguração do retorno ao elemento, o rompimento com a hipóstase:

A vigília da insônia, que mantém abertos nossos olhos, não tem sujeito. É o próprio retorno da presença no vazio deixado pela ausência; não o retorno de alguma coisa, mas uma presença; é o despertar do há na negação, é uma infabilidade do ser em que jamais se relaxa a obra de ser; é sua própria insônia. (LEVINAS, 1998b, p. 79-80).

Poderíamos até querer negar todas as coisas, no entanto, uma negação assim, absoluta, deixaria o silêncio e a noite. Apesar de tudo, há algo, existe algo. No velar que a insônia nos obriga, a noite não tem perspectiva, o toque do *Il y a* é o horror, é a impossibilidade da morte. É o ser sem portas e sem saída: “a insônia coloca-nos, pois, numa situação em que a ruptura com a categoria do substantivo não é somente o desaparecimento de todo objeto, mas extinção do sujeito.” (LEVINAS, 1998b, p. 81). Na insônia, que não é angústia perante a morte, temos a possibilidade e a impossibilidade, simultaneamente, de dissolver uma existência subjetiva.

Levinas vê, na experiência da insônia, a forma mais clara de se explicar a noção de *Il y a*, mostrando que a constituição da subjetividade opera deste fundo indeterminado, do elemento, deste verbo que não conseguimos nomeá-lo e que surge em cena e que, tão logo, quando cobra o descanso, não o consegue. É como se essa experiência, de forma mais profunda, se aproximasse da aniquilação da subjetividade. A angústia⁶⁶ tem em comum com a insônia o fato de que ambas são expressões inevitáveis de existir, ou, em outros termos, impossibilidades de sair. É **ser** sem poder **deixar de ser**. Tanto a insônia quanto a angústia rompem com a hipóstase, revelando a impossibilidade de não se poder deixar de ser. Levinas afirma:

A impossibilidade de destruir o inevitável, o invasor e anônimo murmúrio da existência, manifesta-se particularmente por meio de determinados momentos nos quais o sono escapa a nossos apelos. Vela-se quando não há mais nada a velar, e apesar da ausência de toda razão de velar. O fato nu da presença oprime: é-se obrigado ao ser, obrigado a ser. Destacamo-nos de todo objeto, de todo conteúdo, mas não há a presença. Esta presença que surge atrás do nada não é nem um ser,

⁶⁶ Levinas não se refere à angústia da morte no sentido heideggeriano. “Opomos, portanto, o horror da noite, ‘o silêncio e o horror das trevas’, à angústia heideggeriana; o medo de ser ao medo do nada. Enquanto a angústia, em Heidegger, cumpre o ‘ser para a morte’, apreendida e compreendida de algum modo, o horror da noite ‘sem saída’ e ‘sem resposta’ é a existência irremessível.” (LEVINAS, 1998b, p. 73).

nem o funcionamento do há, que alcança tanto as coisas quanto a consciência. (LEVINAS, 1998b, p. 79).

Se pudéssemos fazer desaparecer tudo que existe, todos os entes, todos os sujeitos e objetos, ainda assim, constataríamos a permanência de algo, mas um algo que acontece como num evento que nos sentimos impotente para dizermos o que é. Como não podemos dizer o que é esse algo, pois se assim fosse não teríamos o desaparecimento de tudo, constatamos que há algo (*Il y a*), uma presença: “a ausência de todas as coisas retorna como uma presença; como o lugar em que tudo afundou, como uma densidade de atmosfera, como uma plenitude do vazio ou como o murmúrio do silêncio”⁶⁷. Essas metáforas exprimem a própria obra de ser que permanece no momento do desaparecimento dos entes, não havendo mais substantivos, é o verbo ser que é ressaltado. Como só permanece o verbo, a obra de ser é, simultaneamente, impessoal e indeterminada. Impessoal porque não pertence a ninguém, é como os verbos sem sujeito “*chove*”, “*faz calor*”; e indeterminado porque não se refere a ninguém. “Há em geral, sem que importe o que há, sem que se possa juntar um substantivo a este termo: há, forma impessoal como ‘chove’ ou ‘faz calor’. Anonimato essencial.” (LEVINAS, 1998b, p. 68). Desse modo, o ser permanece, mesmo se se nega os entes, pois o que há é uma impessoalidade lógica da negação absoluta. É possível, segundo Levinas, se negar os entes, mas não é possível se negar o nada. Mesmo que não haja entes, o nada faz algo, produz (na linguagem heideggeriana, o nada nadifica) afirmando-se, assim, como ser⁶⁸. Afirmamos os entes, mas não o existir puro, ou seja, o ser puro se impõe não lhe restando escapatória⁶⁹.

Para Chalier (1996), em Levinas, a experiência primordial com o ser não é de felicidade, mas de asfixia e de abandono. Para essa autora, Levinas, diferentemente do que pensara a tradição filosófica ocidental herdeira do pensar aristotélico, não pensa o mal como defeito, mas o vê como um excesso de presença que atemoriza e horroriza⁷⁰. Ainda segundo Chalier (1996), a experiência do *Il y a*, descrita por Levinas, faz lembrar dois eventos: primeiro, a recordação da infância em que a criança dorme sozinha enquanto os adultos continuam suas vidas. A criança experimenta, em seu âmago, o silêncio de seu quarto como

⁶⁷ “L’absence de toutes choses, retourne comme une présence: comme le lieu où tout a sombré, comme une densité d’atmosphère, comme une plenitude du vide ou comme le murmure du silence.” (LEVINAS, 1979, p. 26).

⁶⁸ Para Levinas “ce retournement du néant en exister, on peut encore le trouver chez Heidegger. Le néant heideggerien a encore une espèce d’activité et d’être: le néant néantit. Il ne reste pas tranquille. Dans cette production du néant, il s’affirme.” (LEVINAS, 1979, p. 28).

⁶⁹ Assim, conforme nosso autor: “le fait de l’exister qui s’impose, quand il n’y a plus rien. Et c’est anonyme: Il n’y a personne ni rien qui prenne cette existence sur lui.” (LEVINAS, 1979, p. 26).

⁷⁰ Cf. CHALIER, 1996, p. 48.

sussurrante⁷¹: “Nesse silêncio e nessa solidão nocturnos, só permanecem, com efeito, o peso do ser e a monotonia absurda do tempo, incapazes de dar o sentido da identidade, daí o pavoroso da despersonalização.” (CHALIER, 1996, p. 48); segundo, a experiência do momento da criação do mundo, conforme narrada na Bíblia, em que a experiência do **há** liga-se ao vocábulo do caos e do abismo, isto é, a terra, em seus primórdios, era coberta pelo caos e pela solidão e envolta pela escuridão⁷². “A experiência do há faria, portanto, pensar nesse instante originário do ser, instante que, na Bíblia, precede a palavra e a luz.” (CHALIER, 1996, p. 49).

Para Levinas, o ser é irremissível, não tem começo nem fim e, tampouco, saída: “a noção de ser irremissível e sem saída constitui a absurdidade original do ser. O ser é mal, não porque é finito, mas porque é sem limites”⁷³. (LEVINAS, 1979, p. 29). Nesse ponto, Levinas nos mostra a conotação ética do ser e nos faz perceber também que a noção de ser, já na evasão, trazia como característica o mal, ou seja, “o ser é mal porque é sem limites”⁷⁴.

Assim, Levinas aproxima-nos do *Il y a* por meio da experiência da noite. As formas das coisas são dissolvidas na escuridão e sua identidade perdida, no breu da noite. As coisas permanecem aí, elas existem, mas o sujeito não as encontra, pois, na impossibilidade de se encontrar as formas, o que resta é apenas o ser confundido com a própria escuridão. Em Levinas, a noite é a experiência na qual só há escuridão, não há mais coisas. Desse modo, a noite dá acesso à experiência da impossibilidade de que tudo desapareça e permite “experimentar” a impossibilidade do nada puro. Levinas assim descreve essa experiência:

Na noite, quando estamos presos a ela, não lidamos com coisa alguma. Mas esse nada não é um puro nada, não é nem isto, nem aquilo; não há ‘alguma coisa’. No entanto, esta universal ausência é, por sua vez, uma presença absolutamente inevitável. Esta não é o correlato dialético da ausência e não é por um pensamento que a apreendemos. Ela está imediatamente ali, não há discurso, nada responde. Mas esse silêncio, a voz desse silêncio é ouvida... (LEVINAS, 1998b, p. 68).

Percebe-se, desse modo, que, em Levinas, a aproximação do *Il y a* não é simplesmente um pensamento dialético, no sentido de que a presença da ausência, quando experimentamos a noite, não é um correlato dialético da ausência das coisas e sua apreensão não se dá por um pensamento. A presença da ausência é algo que, por si, impõe-se para além do pensamento, “nada responde, mas esse silêncio, a voz desse silêncio é ouvida”. A

⁷¹ Cf. LEVINAS, 1982b, p. 40s.

⁷² Cf. Gênesis 1, 2

⁷³ “La notion de l’être irrémisissible et sans issue, constitue l’absurdité foncière de l’être. L’être est le mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limites.” (LEVINAS, 1979, p. 29).

⁷⁴ LEVINAS, 1979, p. 29.

experiência da noite, do silêncio do nada, é a experiência de um eu que se sente invadido pelo ser no seu anonimato e impessoalidade, esse eu é suprasumido pelo ser, da mesma maneira como as coisas que perderam suas formas. Para Levinas, é exatamente o desaparecimento do mundo como mundo frente ao sujeito que consiste a experiência da escuridão da noite, da noite trágica de ser.

Levinas, com a ideia de que *o Il y a* recusa toda forma pessoal, bem como não especifica nada no seio de sua impessoalidade, identifica o ser e o horror⁷⁵ com o mal. O horror é o movimento que obriga a consciência a sair de sua própria subjetividade. Na perspectiva levinasiana, a pergunta pelo ser, cuja natureza indeterminada e impessoal representa o sem saída, leva-nos à conclusão de que “o ser é sem resposta. (...) O ser é essencialmente estranho e nos choca. Sofremos seu aperto sufocante como a noite, mas ele não responde. Ele é o mal de ser.” (LEVINAS, 1998b, p.23).

Assim, portanto, podemos entender, com base no que foi exposto acima, o conceito de existência sem mundo, isto é, o conceito de *Il y a* que rompe as relações entre exterior e interior, entre sujeito e objeto, gerando a ausência de luz. Nessas relações acontecidas eminentemente no palco do mundo no qual nada se compreende, por causa da ausência da luz, o sujeito e os objetos afundam no nada e no anonimato, por estarem desprovidos da relação doadora de sentido. Nesse contexto, falar da experiência do *Il y a* resulta deveras complicado, pois o sujeito envolvido na experiência da noite é suprasumido nela. A noite só pode ser experimentada por uma aproximação do há. “O *Il y a* é a condição de todos os seres existentes. Retornar a essa condição é fazer o caminho já feito pelo ser, é retornar à escuridão do ser empastado em si mesmo, à condição de ser *não-condição*, à noite que paira no ser em si mesmo.” (MELO, 2003, p. 35).

⁷⁵ Levinas nos adverte para o fato de que não devemos confundir o horror do *Il y a* com a angústia heideggeriana do nada, mas que deve ser interpretada como oposto a ela: se tem medo de ser e não medo do nada. Cf. LEVINAS (1998b, p. 73).

1.6 A Solidão da Hipóstase

Levinas utiliza a fórmula platônica que situa o Bem mais além da essência e do ser e que transcende o domínio das ideias para contrapor-se ao mal de ser e à conseguinte subjugação do *Il y a*. Na concepção platônica⁷⁶, o bem não é nem ser e nem ente, mas, no que concerne ao conjunto da ontologia, ele é exterioridade, que serve como fundamento ou fonte. Levinas, assim, intenta superar o “ser sem resposta” a partir desse Bem, o qual ele identifica como a *ex-cendência*, que leva o existente a uma saída do ser e das categorias que o descreve⁷⁷. A evasão, como vimos anteriormente, leva o existente a romper com a submissão à existência e apoderar-se dela, na medida em que se deixa guiar pelo bem, pela excedência. Diz-nos Levinas:

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*. (LEVINAS, 1998b, p. 9).

Hipóstase é o termo utilizado por Levinas para falar do processo por meio do qual um existente supera a existência impessoal e neutra. É pela hipóstase que a existência se submete ao existente⁷⁸ e o existente, por sua vez, assenhora-se da existência⁷⁹. Desse modo, Levinas assinala que o sujeito hipostático, ao romper com a existência impessoal e anônima, sofre as consequências desse desencadeamento, que é sua radical solidão ontológica⁸⁰. Consequentemente, o sujeito configurado como existente, que possui a existência, revela também uma solidão imanente. Levinas assim nos diz: “a aparição de um ‘algo que é’ constitui uma genuína inversão no seio do ser anônimo. Leva o existir como atributo, é dono de tal existir como o sujeito é dono do atributo (...). Devido a sua identificação o existente está já encerrado em si mesmo: é mônada e solidão”⁸¹.

⁷⁶ O bem, na filosofia platônica, serve de base para as reflexões levinasianas. Cf. LEVINAS (1998b, p. 9).

⁷⁷ Levinas objetiva alcançar uma transcendência que não se ligue à ordem do ser, da mesma forma que não signifique uma elevação do existente a uma forma mais elevada do ser. Tal pretensão implica, necessariamente, uma crítica às ideias-mestra da ontologia heideggeriana. Cf. LEVINAS (1998b).

⁷⁸ Cf. LEVINAS, 1998b.

⁷⁹ Cf. Id. Ibid.

⁸⁰ Cf. LEVINAS, 1979, p. 21ss.

⁸¹ “L’apparition d’un ‘quelque chose qui est’ constitue une véritable inversion au sein de l’être anonyme. Il porte l’exister comme attribut, (...). L’existant s’est déjà refermé sur lui-même; Il est monade et solitude.” (LEVINAS, 1979, p. 31-32).

Para Levinas, a identidade do sujeito é um solitário acorrentamento ou aprisionamento de si mesmo e não uma relação inofensiva consigo mesmo⁸². A identidade é, além de uma saída de si, um retorno sobre si mesmo e, desse modo, evidencia-se que esse aprisionamento consigo nunca cessa, pois o sujeito hipostático desejoso de um desprendimento do existir anônimo e impessoal, encontra-se, agora, preso a si na identificação consigo mesmo. Doutro modo, podemos dizer que a relação de identidade é oriunda da ‘preocupação’ do eu por si mesmo, isto é, aqui é o próprio sujeito que, claramente, impõe-se a si mesmo. É por isso que, para Levinas, a solidão do sujeito não é proveniente do fato de que ele esteja isolado ou desamparado, mas do fato mesmo de submergir-se e meter-se em si mesmo. Conforme Melo (2003, p. 41):

O ser solitário é essa realidade da qual a consciência participa sem libertar-se da mesma, isto é, ele existe no singular, mas em relação às coisas. Somos circundados de seres e coisas e existimos em relação aos outros, mas o eu não é o Outro. Ele será sempre só. O existir em mim é algo que é sem intencionalidade e sem relação, sem nenhuma possibilidade de comunicação. Enquanto possuo e sou meu o meu existir, sou um ser solitário que recusa a possibilidade de multiplicidade.

Desse modo, o existente, mesmo sendo senhor da existência e conquistador de uma identidade, encontra-se eminentemente só, por causa de sua ingente preocupação e cuidado de si, o que, para Levinas, significa que esse encontrar-se só constitui a característica central da existência.

A luz torna possível esse envolvimento do exterior pelo interior, que é a própria estrutura do *cogito* e do sentido. O pensamento é sempre claridade ou a aurora de uma claridade. O milagre da luz é sua essência: pela luz, ao mesmo tempo em que vem de fora, o objeto já é nosso no horizonte que o precede; vem de fora já apreendido e torna-se como que vindo de nós, como que comandado por nossa liberdade. A síntese do *a priori* e do *a posteriori*, como da contemplação e do desejo, encontra-se ultrapassada no instante de claridade. (LEVINAS, 1998b, p. 54).

O existente, ao passo em que aceita unicamente o que está dentro de si, como se a exterioridade, desde sempre, estivesse ali, tolhe a aprendizagem, ficando apenas restrito ao que já sabe e que, de certa forma, está latente em sua interioridade. Desse modo, a exterioridade ou a alteridade só se inserem na interioridade do pensamento do existente em forma de recordação, representação: “não se aprende senão aquilo que já se sabe e que se insere na interioridade do pensamento, à guisa de lembrança evocável, re-presentável.” (LEVINAS, 2004, p. 167). Ao passo que conhece ontologicamente alguma coisa, a identidade do sujeito não muda, apenas se reafirma, permanecendo fechada em sua identidade. Não

⁸² Cf. LEVINAS, 1979.

obstante, afirmará Levinas, nem sequer a capacidade cognoscitiva do existente tem o mérito de salvá-lo de sua patente solidão ontológica. O existente, na medida em que, racionalmente, busca englobar o todo, não dá espaço para a exterioridade, pois seu intento é fazer com que nada fique fora de seu alcance. Desse modo, a razão apresenta-se como una e solitária num constante encontro consigo mesma e num contínuo rechaçamento de outra razão com quem possa dialogar. O monólogo filosófico consigo mesmo, no sono da imanência é, assim, a marca dessa razão solitária⁸³.

A afirmação do sujeito dá-se por meio do anonimato do *há*. Essa afirmação, de que fala Levinas, corresponde ao sentido etimológico da palavra mesma, que significa justamente a firmeza e a segurança sobre um determinado terreno ou base, isto é, afirmar-se consiste num estabelecimento de um fundamento. Assim, o sujeito desperto da vigília anônima do *Il y a* não é buscado como pensamento, nem tampouco como consciência ou espírito, pois não se trata, aqui, no sentido levinasiano, de estabelecer uma relação entre o eu e o mundo, mas de determinar a aparição mesma de um existente, ou, dito de outro modo, a aparição de um substantivo no âmago dessa existência impessoal. Para Levinas, essa impessoalidade, se falarmos de forma mais rigorosa, nem sequer poderia ser nomeada, pois ela é puramente verbo e, como tal, não significa um nome de uma ação, assim como o nome é nome de alguma coisa. O verbo tem a função de produzir a linguagem e não de nomear coisas, como acontece com os substantivos.

Quando Levinas descreve a impessoalidade do *Il y a*, ele utiliza a forma mais radical possível para dizer que não se trata apenas de uma impessoalidade na forma spinoziana, por exemplo, em que Deus é impessoal ou, também, o mundo e as coisas inanimadas, ou ainda, o objeto em relação ao sujeito. Para Levinas, todos esses seres já são pessoais, uma vez que são existentes e já supõem a dimensão substantiva na qual eles se colocam. O objetivo levinasiano é encontrar a própria aparição do substantivo e, para isso, nosso autor recorreu à tradição filosófica e apropriou-se do termo *hipóstase*, cuja significação remete ao “evento pelo qual o ato expresso por um verbo torna-se um ser designado por um substantivo.” (LEVINAS, 1998b, p. 99-100). Levinas assim nos diz:

Buscávamos a própria aparição do substantivo. E, para indicar essa aparição, retomamos o termo hipóstase que, na história da filosofia, designa o evento pelo qual o ato expresso por um verbo torna-se um ser designado por um substantivo. A hipóstase, a aparição do substantivo, não é somente a aparição de uma categoria gramatical nova, ela significa a suspensão do há anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome. Sobre o fundo do há surge um ente. [...] Consciência, posição,

⁸³ Cf. LEVINAS, 2008b, p.187.

presente, ‘eu’, não são inicialmente – embora o sejam finalmente – existentes. Eles são eventos pelos quais o inominável verbo ser se transforma em substantivo. Eles são a hipóstase. (LEVINAS, 1998b, p. 99-100).

Levinas nos adverte que a fronteira do inconsciente em que a consciência está situada e que, por sua vez, definirá o evento ontológico dessa mesma consciência, não é a fronteira da negação. Por conseguinte, o sono consistirá numa modalidade do ser na medida em que o ser sair de si mesmo e se libertar do domínio sobre si mesmo. No próprio evento do sono está inscrito o seu fracasso, nos dirá Levinas, pois o sono frágil e leve consiste num segundo estado. Desse modo, há a possibilidade de se distinguir um retorno do há por meio da hipóstase do instante, pois nessa “hipóstase do instante” todo domínio, poder e virilidade do sujeito manifesta-se como ser no mundo. É justamente aqui que a hipóstase, pelo fato de participar do *Il y a*, descobre-se como solidão, “como um definitivo do acorrentamento de um eu a seu próprio si.” (LEVINAS, 1998b, p. 101).

Na hipóstase há o desejo da consciência de participar tanto da insônia quanto do anonimato do *Il y a*. Há um jogo de oposição entre a consciência do sujeito e o *Il y a*, pois, na relação hipostática, o sujeito tem a possibilidade de vigília na noite do *Il y a* que, por sua vez, opõe-se às possibilidades da consciência. Conforme Melo (2003, p. 42), “nesse jogo se dá, para Levinas, o evento do sujeito. A consciência já faz parte da vigília, mas não é a vigília”.

Para Melo (2003), a hipóstase encontra-se situada no voltar da consciência ao enigma do si-mesmo, a sua posição é de busca pela distinção dela mesma perante o *Il y a*. O ponto nodal desse instante da busca reside na caracterização de algo cuja localização está no limite tanto do existir quanto do existente, isto é, de algo que, em si mesmo, já se constitui como evento que deve ser expresso através de um verbo, ou, em outros termos, de um existente dado em sua própria presentificação. Assim, nas palavras de Melo (2003, p. 43),

a possibilidade de proclamar-se existente, de ser senhor e de governar a sua existência é, para o ser, um exercício de poder do sujeito. O sujeito possui algo. Essa é a primeira forma de liberdade, a liberdade do começo, implícita em todo sujeito: liberdade do poder do existente sobre o existir.

Portanto, a metafísica levinasiana nasce marcada pela distinção entre existente e existência, na qual o existente tem precedência, pelo fato de constituir-se como um ser em si mesmo, diverso do mundo e não confundível com o eu, pois o ser é, também, presença para si mesmo, visto que está presente no mundo e circunscrito pelas suas coisas⁸⁴. Desse modo,

⁸⁴ Cf. MELO, 2003, p. 44.

acreditamos que a metafísica levinasiana não se limita única e exclusivamente à problemática em torno do ser no mundo e da relação que este estabelece com a existência, mas vai mais além, ela exprime, também e, sobretudo, a consciência originária de um sujeito soberano de seu existir. Para Levinas, o ser não é simplesmente um projeto, mas é uma constante tentativa de evasão de si mesmo em direção ao Absolutamente Outro, é um incessante movimento de fuga numa via em que não há possibilidade de regresso. Mas, o que possibilita, na concepção levinasiana, a abertura do homem para uma realidade exterior, para o outro? É possível uma saída do ser? Nessa primeira parte de nosso trabalho, refletimos sobre o sujeito solitário, constituído fora de sua dimensão ética e responsável, tratamos de um sujeito isolado que, enquanto existência, é impossibilidade de dormir e de compreender a relação com a exterioridade. É o desejo que possibilita a irrupção do outro, que possibilita pensar um sujeito constituído “fora do mundo”, uma “existência sem mundo”. Segundo Levinas, o desejo torna possível a existência do mundo perante o existente. Discorreremos a esse respeito ao longo do segundo capítulo.

CAPÍTULO II

A IRRUPÇÃO DO ROSTO COMO SAÍDA DO SER

“É meio dia em nossa vida, e a face do outro nos contempla como um enigma. Feliz daquele que, ao meio-dia, se percebe em plena treva, pobre e nu. Este é o preço do encontro, do possível encontro com o outro.”⁸⁵ (Fernando Sabino).

2.1 Totalidade

A história da filosofia ocidental é interpretada, na concepção levinasiana, como um grande intento de síntese universal, isto é, como uma tentativa de redução de toda e qualquer experiência a uma Totalidade na qual prevalece a dimensão da racionalidade que, por sua vez, objetiva a compreensão do todo do mundo em sua complexidade, sem deixar que nada escape ao seu domínio e controle. O conceito de totalidade que perpassou toda a história da filosofia representa, para nosso autor, uma ordem mundial que, não só enfraquece, mas, e sobretudo, violenta o indivíduo, fazendo com que não lhe reste mais nada a não ser um enquadramento no conjunto da totalidade⁸⁶. Esse modo de pensar é inspirado na crítica à Totalidade feita por Rosenzweig⁸⁷ em contraposição a Hegel. Em *Difficile Liberté*, Emmanuel Levinas faz um comentário da obra de F. Rosenzweig, que nos ajuda a compreender o significado de “totalidade”. Para o pensador lituano, a afirmação de Tales de Mileto de que “*tudo é água*” é interpretada por Rosenzweig como sendo o grande paradigma ou protótipo de verdade filosófica, no sentido de que ela denega a verdade inerente à experiência para que, assim, encontre possibilidade de reduzir as diferenças e englobar a verdade fenomênica nesse Todo⁸⁸. Desse modo, a consequência inevitável desse modo de pensar cosmológico da

⁸⁵ De uma carta de Hélio Pellegrino citado por Fernando Sabino no livro “**O encontro marcado**”. Ver dados completos da obra nas referências ao final do trabalho.

⁸⁶ Cf.: LEVINAS, 2008a.

⁸⁷ Levinas, no prefácio de *Totalidade e Infinito*, deixa bem evidente que fora influenciado pelo pensador judeu Franz Rosenzweig. Para ele, Rosenzweig está demasiado presente para ser citado (Cf. LEVINAS, 2008a, p. 15); Em *Entre Nós: ensaio sobre a alteridade*, Levinas atesta sobre a influência de Rosenzweig em seu pensamento: “É a sua crítica da totalidade, sua crítica de Hegel, que me deu a maior contribuição, e tenho sido muito sensível a idéia de que a inteligibilidade inicial – é a grande idéia de Rosenzweig – é a conjuntura Criação, Revelação, redenção...”. (LEVINAS, 2004, p. 161). Para melhor entendimento do conceito de Totalidade ver Rosenzweig (1996), dados completos da obra nas referências bibliográficas.

⁸⁸ Assim lemos em *Difficile Liberté*: “L’assertion de Thalès ‘tout est eau’ est, d’après Rosenzweig, le prototype de la vérité philosophique. Elle se refuse à la vérité de expérience, pour réduire le dissemblable, pour dire ce que

antiguidade é uma redução de tudo ao mundo, o que, na Idade Média, a teologia reduziu a Deus e, no Idealismo Moderno, ao homem. Essa totalização, afirma ainda Levinas no comentário sobre Rosenzweig, vai, necessariamente, desembocar em Hegel, no qual o sentido dos seres só se dá, efetivamente, no Todo da História que, por outro lado, mensura a realidade e põe todos os homens, Estados, civilizações e o próprio pensamento numa redoma que os faz participar da mesma realidade englobante. Por conseguinte, o filósofo, nesse parâmetro, não passa de um ser reduzido a um momento do sistema de verdade⁸⁹. Segundo Rosenzweig, é da morte, do medo da morte que inicia e se eleva todo o conhecimento acerca do Todo. Para ele, a constatação da vivência da angústia da morte e de sua iminência faz com que a razão soerga sentidos para afugentar a cruel contingência na qual estamos imersos. Daí o surgimento de grandes sistemas racionalistas no intuito de negar as angústias próprias dos indivíduos: “Tudo quanto é mortal vive neste medo da morte, a cada novo nascimento acrescenta um novo motivo de medo porque cresce o número dos que devem morrer.” (ROSENZWEIG, 1996, p. 3). Nesse sentido, a grande tentação da filosofia está na premente necessidade de incorporar a morte em um sistema especulativo capaz de abarcar a totalidade das coisas e do mundo:

A multiplicidade de nada que a filosofia pressupõe, a realidade da morte que não se pode banir do mundo e que se anuncia no grito de suas vítimas, que não pode ser silenciada, transforma numa mentira primeira ainda que seja pensado como o fundamental da filosofia, a ideia de um conhecimento único e universal do Todo. (ROSENZWEIG, 1996, p. 5).

Portanto, Levinas mostra Rosenzweig como aquele que “denuncia esta totalidade e este modo de buscar a totalidade através da redução. A totalidade não dá, com efeito, nenhum sentido a morte, pois que cada um morre por sua conta”⁹⁰. Sobre a afirmação de que “a totalidade não dá nenhum sentido à morte”, Levinas, em *Ética e Infinito*, diz-nos que, mediante o perigo da morte, o sujeito sente o peso da angústia, pois aí manifesta a impotência, por não cumprir a ambiciosa pretensão de abarcar o todo⁹¹:

toute réalité reconstruite *est au fond*, et pour englober la vérité phénoménale dans ce Tout.” (LEVINAS, 1976, p. 282).

⁸⁹ Conforme Levinas há uma completa redução a uma mesma realidade englobante: “Tout se réduit, en effet, pour la cosmologie antique, au monde; pour la théologie médiévale, à Dieu; pour l’idéalisme moderne, à l’homme. Cette totalisation aboutit à Hegel: les êtres n’ont de sens, si ce n’est à partir du Tout de l’histoire, qui mesure leur réalité et qui englobe les hommes, les États, les civilisations, la pensée elle-même et les penseurs. La personne du philosophe se réduit au système de la vérité dont elle est un moment.” (LEVINAS, 1976, p. 282).

⁹⁰ “Cette totalité et cette façon de rechercher la totalité en réduisant, Rosenzweig les dénonce. La totalité ne donne en effet aucun sens à la mort, que chacun meurt pour son compte.” (LEVINAS, 1976, p. 282).

⁹¹ Cf. LEVINAS, 1982b, p. 67 et seq.

Na medida em que o indivíduo englobado na totalidade não venceu a angústia da morte, nem renunciou ao seu destino particular, não se encontra à vontade na totalidade ou, se quisermos, a totalidade não se ‘totalizou’. Em Rosenzweig, há, pois, um estoira da totalidade e a abertura de um caminho completamente diferente na pesquisa do significativo. (LEVINAS, 1982b, p. 68).

No rastro de Rosenzweig, Levinas nos mostra que a Totalidade encontra, na ontologia, o ambiente propício para desenvolver e alimentar, constantemente, sua incapacidade de reconhecer a alteridade. É uma necessidade premente da Totalidade a de reduzir o diferente, visto que as coisas do exterior lhes são incompreensíveis: “a história da ontologia aparece, assim, como uma história de unificação, de redução ativa de todas as diferenças ao idêntico dentro de uma totalidade neutral que é a gesta de ser.” (PINTOR-RAMOS *in* LEVINAS, 1999, p. 23). Já em Hegel é perceptível que pensar o totalmente outro constitui algo em sentido bem diferente, pois o “outro” só poderá ser encarado como o diferente por causa de seu caráter de referência ao mesmo, o que incide precisamente em sua negação ou redução absoluta.

Segundo Souza (2004), a categoria “totalidade” é interpretada por Levinas como aquela que abriga, em si, um sentido finito, ontológico, na medida em que há uma conjugação de unidade entre ser e totalidade. Para Souza (2004), a não totalidade faz com que haja uma suspensão no processo dinâmico de completação que impede o “encontrar-se consigo mesmo”. Essa ânsia do encontro consigo mesmo está imbricada ao processo de totalização. Nesse sentido, segundo Souza (2004), a “infinitez” que marca a totalidade significa, em última análise, uma incompletação. Vejamos o que Souza (2004) nos diz ainda a respeito:

A Totalidade pressupõe, para existir, o encontro com seus próprios limites. Este é o seu paradoxo definitivamente invalidante, aquilo que invalida, mesmo desde um exame meramente ‘interno’ de suas condições de possibilidade, sua (auto)compreensão. Pois, para ser total, a totalidade tem de chegar até seus próprios limites; mas, ao chegar até eles, não é total, pois os reconhece, exatamente, como seus limites. (SOUZA, 2004, p. 170).

Na concepção de Souza (2004), Totalidade, em Levinas, significa, também, ontologia, na medida em que essa concepção de ontologia vai além da ideia de uma sistematização e implica, necessariamente, numa “história do ser” e de seu desdobramento na história da humanidade. Nesse ponto, Levinas mostrará a dimensão histórica desse desdobramento da concepção de ser com todas as suas consequências drásticas, bem como mostrará “o desdobramento do ser através da história, a perseguição do ser pela história, são o

desabrochar ontológico original da Totalidade em seu processo de redução do Outro ao mesmo.” (SOUZA, 2004, p. 170).

Do mesmo modo como o infinito só pode ser vislumbrado no horizonte do finito, a transcendência também só poderá ser pensada no horizonte da imanência⁹². Assim, na medida em que falamos da transcendência no âmbito da Ontologia, nada mais estamos fazendo que evidenciando uma contradição. Levinas assim explicita essa questão: “na concepção clássica, a idéia de transcendência contradiz-se. O sujeito que transcende exalta-se na sua transcendência. Não se transcende. Se, em vez de se reduzir a uma mudança de propriedade, de clima ou de nível, a transcendência implicasse a própria identidade do sujeito, assistiríamos à morte da sua substância.” (LEVINAS, 2008a, p. 253).

Movendo-se no âmbito da totalidade, podemos afirmar, com base nas reflexões levinasianas, que o Eu é definido como a identificação por excelência, isto é, o Eu é a origem do fenômeno mesmo da identidade. O que me constitui enquanto Eu não é o traço do caráter identificado previamente para encontrar o mesmo, mas é porque “sou de imediato o mesmo”, ou seja, uma ipseidade capaz de identificar tanto os objetos quanto os traços de caráter e o ser⁹³: “Esta identificação não é uma simples ‘repetição’ de si: o ‘A é A’ do Eu, é o ‘A ansioso de A’ ou o ‘A desfrutando de A’, sempre o ‘A dirigido para A’. O *exterior do eu* solicita-o quando precisa: o exterior do eu existe para mim. A tautologia da ipseidade é um egoísmo.” (LEVINAS, 1967, p. 227). Assim, Levinas nos diz que o conhecimento verdadeiro, no qual o eu é passivo de uma intervenção, não provoca nenhuma interrupção na identificação original nem conduz o ser para fora de si mesmo, pois o ser enquadra-se na esfera do conhecimento verdadeiro⁹⁴. Significa isso que o ser conserva uma certa estranheza em relação a quem o pensa, no entanto, essa estranheza é neutralizada ou imobilizada na medida em que há um comprometimento com o conhecimento. Fecham-se, aqui, todas as aberturas para a alteridade, pois o pensamento não admite a diferença, a não ser em si mesmo. Percebemos, assim, a adequação do ser ao pensamento, que desemboca numa ideia de ser que reduz o diferente, o não-eu à mesma coisa, ao Mesmo: “a idéia de ser pela qual os filósofos interpretam a estranheza irreduzível do Não-Eu, corresponde assim ao Mesmo. É a idéia adequada de si.” (LEVINAS, 1967, p. 228).

Levinas acusa a filosofia ocidental de possuir este “horror ao outro” justamente porque ela é, eminentemente, uma filosofia do ser, preocupada com o ser e com a

⁹² Nosso autor afirma que “a filosofia não só é somente conhecimento da imanência, mas é a própria imanência.” (LEVINAS, 2008b, p. 92).

⁹³ Ver: LEVINAS, 1967, p. 227.

⁹⁴ Cf. Id. Ibid., p. 227.

compreensão que este possa oferecer, tanto do mundo quanto do homem. Levinas acusa, ainda, a Filosofia Ocidental de ter se tornado uma filosofia da imanência, da autonomia e do ateísmo, uma filosofia que nada mais faz que um retorno sobre si mesma, sobre seu próprio modo de pensar. Assim nos diz Levinas:

A filosofia ocidental coincide com a revelação do Outro onde o Outro, ao manifestar-se como ser, perde a sua alteridade. A filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por uma alergia insuperável. É por isso que ela é essencialmente uma filosofia do ser, que a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem. É por isso também que ela se torna filosofia da imanência e da autonomia, ou ateísmo. (LEVINAS, 1967, p. 229).

A filosofia de Hegel, segundo Levinas, ilustra, de forma precisa, essa alergia da filosofia, pois “a filosofia de Hegel representa o desfecho lógico dessa alergia fundamental da filosofia.” (LEVINAS, 1967, p. 229), e nos faz perceber que esse tipo pensamento que a tradição nos legou conduz o pensamento teórico e qualquer outro movimento espontâneo da consciência, a um regresso ao Mesmo⁹⁵, como Ulisses, que, depois de muito tempo distante de casa, volta à sua ilha natal. Desse modo, Levinas faz uma oposição entre a experiência de síntese específica do conhecimento e da Totalidade e a experiência irreduzível do vis-à-vis dos seres humanos, que caracteriza a sociedade e a significação moral em virtude da Ideia de Infinito. A relação interpessoal constitui, por excelência, o não-sintetizável, visto que nela é impossível reduzir à mesma coisa o Eu e o Outro. Vis-à-vis, o outro manifesta-se como humanidade que se impõe e, ao mesmo tempo, que é necessitada e nos cobra justiça. Levinas, então, pensa a experiência da alteridade a partir da Ideia de Infinito, isto é, nosso autor nos mostra que não podemos, num conceito, neutralizar o Outro, visto que conceituá-lo significa dispor dele e violentá-lo em sua alteridade. Cabe-nos agora indagar: qual a relação entre Totalidade e a Ideia de Infinito? Levinas assim responde:

Para ter a ideia de Infinito, é preciso existir como separado. Esta separação não pode produzir-se como fazendo apenas numa correlação que restauraria a totalidade e tornaria ilusória a transcendência. Ora, a ideia do Infinito é a própria transcendência, o transbordamento de uma ideia adequada. Se a totalidade não pode constituir-se é porque o Infinito não se deixa integrar. Não é a insuficiência do Eu que impede a totalização, mas o Infinito de outrem. (LEVINAS, 2008a, p. 66).

Analisaremos agora a Ideia de Infinito, objetivando mostrar como a filosofia tradicional, enquanto ontologia, renuncia o Desejo metafísico, pois reduz o Outro no Mesmo e

⁹⁵ Cf. LEVINAS, 1967, p. 229.

promove uma liberdade pautada na identificação do Mesmo que, alergicamente, rejeita o outro.

2.2 A Ideia de Infinito

Faz-se necessário, antes de nos adentrarmos propriamente na concepção levinasiana de Infinito, investigar o pensamento cartesiano no que se refere a essa concepção, uma vez que Levinas extrai de Descartes o esquema formal de “*Ideia de Infinito*”⁹⁶.

Em *Meditações sobre Filosofia Primeira* e, mais precisamente, na Terceira Meditação, Descartes busca, de forma racional, demonstrar a existência de Deus ou, em outros termos, demonstrar a existência de uma substância infinita e perfeita da qual apenas temos a ideia, visto não ser ela proveniente do *Cogito*⁹⁷. Por ideia de infinito, Descartes designa a relação com um ser cuja exterioridade total é conservada em relação àquele que o pensa. Para ele, a Ideia de Infinito implica um pensamento no qual o *Ideatum* (o representado) desta ideia, ao que essa ideia aponta, é infinitamente maior que o ato mesmo pelo qual pensamos. Assim, podemos perceber que existe uma desproporção entre o ato e aquilo ao qual o ato permite ter acesso⁹⁸.

E, não importa que eu não compreenda o infinito ou que em Deus haja inúmeras outras coisas que não posso de modo algum nem compreender, nem talvez até atingir pelo pensamento. Pois, é da natureza do infinito que não seja compreendido por mim, que sou finito, bastando que eu entenda isso e julgue que estão em Deus formal ou eminentemente todas as coisas que percebo claramente e nas quais sei que existe alguma perfeição. (DESCARTES, 1999, p. 87).

⁹⁶ Levinas deixa claro que, de Descartes, ele busca apenas o esquema formal, isto está explícito em diversas passagens de suas obras. Em *Totalidade e Infinito ele afirma*: “A impossibilidade para o ser transcendente e para o ser que dele está separado de participar no mesmo conceito, a descrição negativa da transcendência é ainda de Descartes.” (LEVINAS, 2008a, p. 66). Em *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*: “é a análise cartesiana da idéia do infinito que, da maneira mais característica, esboça uma estrutura de que apenas queremos conservar, aliás, o *desenho formal*.” (LEVINAS, 1967, p. 209). Em *De Deus que vem à Idéia*, ele assim se expressa: “Na sua meditação sobre a idéia de Deus, Descartes delineou o percurso extraordinário de um pensamento que vai até à ruptura do *eu penso*, com rigor inigualável.” (LEVINAS, 2008b, p. 94).

⁹⁷ Descartes assim afirma: “Portanto, resta apenas a idéia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter vindo de mim mesmo. Pelo nome Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, epela qual eu mesmo, e todas as outras coisas que existem (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas.” (DESCARTES, 2005, p. 71-72).

⁹⁸ Levinas afirma: “Parto da ideia cartesiana de infinito, onde o *ideatum* desta ideia, isto é, o que esta ideia visa, é infinitamente maior do que o próprio acto pelo qual eu o penso.” (LEVINAS, 1982b, p. 83).

Vale ressaltar que a Ideia de Infinito, em Descartes, não pode ser entendida nem como negação nem como oposição ao finito, uma vez que a ideia de infinito é oriunda do próprio infinito e não da substância finita.

E, não devo crer que não percebo o infinito por uma verdadeira idéia, mas somente por uma negação do finito, como percebo o repouso e a escuridão pela negação do movimento e da luz, pois, pelo contrário, entendo de modo manifesto que há mais realidade na substância infinita do que na finita e, por conseguinte, que a percepção do infinito, isto é, que a percepção de Deus é anterior a percepção de mim mesmo. (DESCARTES, 1999, p. 85)

Desse modo, a Ideia de Infinito não pode ser proveniente do *Cogito*, pois se o homem é *finito e imperfeito*, de modo algum poderia pensar algo perfeito. Para Descartes há, aqui, uma das provas da existência de Deus, visto que o pensamento não pode produzir algo que o sobreponha, ou seja, há aqui a necessidade de que isso tenha sido posto em nós: “E, não é seguramente surpreendente que, ao me criar, Deus tenha imposto essa idéia, como se fosse a marca do artífice impressa em sua obra.” (DESCARTES, 1999, p. 97).

Para Descartes, o mais relevante nessa concepção é o fato de que a presença da ideia de Infinito no ser finito traz uma prova da existência desse infinito⁹⁹. Dentro do modelo formal do Infinito como conteúdo, na concepção cartesiana, “o eu que pensa mantém uma relação com o infinito.” (LEVINAS, 1967, p. 209). Dessa forma, essa relação não é “aquela que liga o continente ao conteúdo – uma vez que o eu não pode conter o Infinito -, nem aquela que liga o conteúdo ao continente, uma vez que o eu está separado do Infinito. Essa relação descrita de forma tão negativa é a idéia do infinito em nós.” (LEVINAS, 1967, p. 209).

Isso posto, analisemos agora a ideia de infinito no filósofo de Kaunas: para Levinas, a importância da reflexão cartesiana está no fato de se destacar que a distância que faz a separação entre o *Ideatum* e a *ideia* constitui o conteúdo mesmo do *Ideatum*. Significa isso que, do infinito, só podemos ter uma idéia, visto que ele, na sua essência mesma, é transcendente. Souza (1999, p. 87) nos ajuda a compreender tal pensamento quando nos diz que “a idéia de Infinito – paradoxalmente – somente pode ser concebida na *ausência de seu conteúdo como tal*, ou seja, só pode ser denominada ‘idéia’, quando seu *ideatum*, permanece *ausente, para além da possibilidade da visão racional, fora do horizonte limitado*”. O que interessa, para Levinas, é a ideia mesma da Transcendência, do Absoluto, é a possibilidade de se firmar uma relação com esse absoluto, é uma intenção metafísica e ética e não uma relação

⁹⁹ Descartes nos diz: “... mas é preciso necessariamente concluir que, só do fato de eu existir, e a idéia de um ser soberanamente perfeito (ou seja, de Deus) existir em mim, a existência de Deus é demonstrada com muita evidência” (DESCARTES, 2005, p. 80).

gnosiológica, como ressaltada no pensamento de Descartes. Assim, da ideia cartesiana de infinito (da ideia de infinito introduzida no ser finito), Levinas absorve, essencialmente, a sua anterioridade ou exterioridade em relação com o finito, ou seja, sua transcendência.

Contrariamente a Descartes, onde a ideia de infinito permanece uma ideia teórica, uma contemplação, um saber¹⁰⁰, para Levinas a ideia de Infinito constitui um sentido ético: “o infinito é o radicalmente, o absolutamente outro. A transcendência do infinito relativamente ao eu que está separado dele e que o pensa constitui a primeira marca da sua finitude.” (LEVINAS, 1967, p. 209). Para Souza (1999), a expressão levinasiana de que “o Infinito é o Radicalmente, o absolutamente outro”, “indica claramente, na sequência destas reflexões, a proposta de superação da tradição ontológica-idealizante. Tal não se pode dar, porém, sem uma clara ruptura com o pressuposto cartesiano do inatismo.” (SOUZA, 1999, p. 85).

É preponderante destacar que o pensamento de Descartes sobre a ideia de Infinito, segundo o qual essa ideia sempre esteve presente no intelecto, não é aceito por Levinas, por dois motivos: “em primeiro lugar, porque a ideia de infinito em sentido próprio, não é uma ideia; em segundo lugar, porque o enraizamento do infinito no sujeito conduz finalmente a uma espécie de desvirtuamento da realidade do infinito, conduzindo-o sutilmente à integração na Totalidade ontológica.” (SOUZA, 1999, p. 86). Desse modo, a ideia de Infinito, para Levinas, é muito mais que a constituição ou não de uma prova da existência de Deus, ela é relevante por se tratar da possibilidade de uma relação entre o finito e o infinito, bem como por estabelecer essa relação em termos éticos, isto é, uma relação que não reduz o Outro ao Mesmo. Assim, a relação com o Infinito (próximo e transcendente ao mesmo tempo) é um movimento ético. A Ideia de Infinito em mim já se configura como uma relação moral, pois se trata de responder ao apelo do Outro de forma imediata e com responsabilidade. Souza (1999, p. 93-94) nos diz:

A realidade do Infinito consiste, portanto, em dar-se *eticamente*, fora do domínio da elucubração clarificadora. A sua inteligibilidade é própria e dar-se em seu próprio tempo, e não derivada de algum esquema prévio que domestique tempo, concentrando, em um seu momento, a totalidade de seu sentido. ‘resistência’ à domesticação é à condescendência da violência: ‘a resistência ética é a presença do Infinito’.

Com base nas ideias supracitadas na forma de conceber a ideia de Infinito, a partir de Descartes, mostramos dois elementos, os quais consideramos basilares no pensamento

¹⁰⁰ Cf. LEVINAS, 1982b, p. 83.

levinasino no que tange à relação entre o Mesmo e o Outro, a saber: a *exterioridade* e a *inadequação*. O primeiro refere-se à ideia de Infinito na sua relação com o *cogito*, ou seja, para Descartes a única ideia em que se deve considerar que existe algo não proveniente de mim é Deus¹⁰¹. Nesse sentido, ocorre uma inflexão do pensamento que faz um deslocamento do sentido do pensado para ele mesmo, isto é, na sua origem anterior e exterior o pensado é mais que o pensador. “A idéia de infinito origina-se desde o exterior. Vem a mim **posta de fora, por outro**. Não fosse assim, seria idéia do ser, e seria impossível ter idéia de uma alteridade (ou de infinito), pois já seria propriedade minha, uma reminiscência (que seria afinal um mal infinito).” (SUSIN,1984, p. 225). Assim, a exterioridade, para Levinas, faz um deslocamento do sentido para exterior, para fora do sujeito; o segundo elemento diz respeito à *inadequação* do pensamento na sua relação com a Ideia de Infinito, ou seja, trata da desproporção entre o ato e aquilo que o ato permite ter acesso, ou, em outros termos, significa dizer que o *Ideatum* da ideia é infinitamente maior que o ato mesmo pelo qual pensamos. Susin (1984, p. 225), a esse respeito, diz-nos: “o *ideatum* ultrapassa a idéia, o pensado deborda o pensamento, o conteúdo rompe o continente. Não é adequação, nem coincidência, nem correlação, mas é **mais no menos**. É uma irrupção e uma questão infinita, uma inquietude intelectual”.

Assim, a Ideia de Infinito, em Descartes, como *exterioridade* do *Cogito*, como *inadequação* do pensamento, como ideia que excede o próprio pensar e como ideia que não é possível abarcar nem pelo conceito nem pela representação, uma vez que fora colocada em mim, servirá de base para a filosofia levinasiana no que se refere à relação ética com o Outro, pois, Levinas vê aí a possibilidade de se pensar a relação do Mesmo com o Outro, numa perspectiva que vá além da Totalidade, isto é, com a Ideia de Infinito, Levinas faz um contraponto com a Totalidade, mostrando que o modo de pensar da História da Filosofia ocidental foi marcado, profundamente, por essa totalidade imbricada numa praticidade histórica¹⁰². Por ser a totalidade expressão do ser como absoluto, Levinas mostra que é possível se pensar que, na totalidade, o ser não se basta, pois o Ser é, antes de tudo, fruto do Infinito. É uma abertura alternativa na totalidade. Para Levinas, o Infinito é um outro infinito.

¹⁰¹ Cf. DESCARTES, 1999, p. 91.

¹⁰² SOUZA (1999, p. 103-104) nos diz: “Essa justificação ontológica do correr da história humana como desdobramento da imanência do ser – ‘a conquista do Ser pelo homem através da história (...) a redução do Outro ao Mesmo’ assim como a facticidade da história enquanto facticidade da barbárie em sentido benjaminiano – ‘toda civilização que aceita o Ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que ele justificamerece o nome de bárbara’ – todos esses fatos, irrefutáveis em sua lógica, não têm sido suficientemente criticados, do ponto de vista filosófico, pelo menos até o corrente século”.

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 facto 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 ‘*idéia do Infinito.*’” (LEVINAS, 2008a, p. 35-36).

A ideia de Infinito só é possível entre seres separados e não é a insuficiência do *eu finito* que impede que a Totalidade aconteça, mas é o caráter infinito do Outro. A separação entre os termos possibilita e expressa a transcendência, pois, assim como a presença do Infinito tem lugar em mim como revelação, o Mesmo tem possibilidade de “captar” o Outro transcendente. Dessa reflexão decorrem três considerações: primeiro, a ideia de Infinito em mim não é oriunda do eu, nem tampouco de uma necessidade desse mesmo eu suprir suas carências. A ideia de Infinito vem a mim do Outro, do Exterior. O pensado inicia o movimento, não o pensador; segundo, o infinito se manifesta de forma independente de qualquer ideia ou posição em relação a ele, visto que ele vem a mim como algo inesperado, imponente; terceiro, o Infinito se manifesta apresentando-se ele mesmo na ideia que anuncia, como presença viva que mantém sua própria manifestação.

Portanto, a presença da Ideia do Infinito em nós se dá através do Rosto do Outro, que, por sua vez, manifesta, também, de forma privilegiada, a alteridade do Outro. O conhecimento que se possa ter da Transcendência, por meio do rosto, não é, de modo algum, um conhecimento objetivo proveniente da forma e da medida do olhar que contempla, mas, sim, um conhecimento *excepcional*, no qual acontece a *experiência por excelência*, visto que a ideia de Infinito em mim, por meio do rosto do Outro, revela-me uma desmesura que rompe a ordem imanente que sustenta a noção de que o eu pode pensar, possuir e abarcar a Totalidade. Para Levinas é a partir do Infinito do Outro, manifesto em seu rosto, que poderemos captar o infinito da divindade.

Embasados na Ideia de Infinito como conceito-chave no pensamento levinasiano, analisaremos agora o conceito de *Desejo Metafísico* e como este é pensado por Levinas a partir da Ideia de Infinito.

2.3. O Desejo Metafísico

O Desejo, em Levinas, apresenta-se como tentativa de saída da dominação da Totalização geradora do Mesmo, da Identidade e da Autonomia. Em Levinas, a noção de Desejo encontra-se intimamente ligada à Ideia de infinito e de metafísica. O Desejo é o elo

entre o ilimitado do Infinito e sua experiência no rosto do outro: “a idéia de infinito consiste num pensamento que em todos os momentos, *pensa mais do que pensa*. Um pensamento que pensa mais do que pensa é Desejo. O Desejo ‘mede’ a infinitude do infinito.” (LEVINAS, 1967, p. 212). O Desejo é uma estrutura paradoxal no sentido de que ele é, simultaneamente, presença do infinito num ser finito. O desejo manifesta-se na separação infinita que me põe em relação com o outro, visto que o desejo do outro jamais será saciado e sua aproximação mostrará, de forma mais evidente, tanto a distância quanto a separação, que são consideradas essenciais para a sua alteridade: “O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não poderemos satisfazer.” (LEVINAS, 2008a, p. 22). Isso fica melhor expresso na experiência concreta do amor, na qual a relação com o outro não anula, de modo algum, a separação, deixando apenas evidente que proximidade não é fusão e que os seres permanecem separados por mais intensa e profunda que seja essa relação. Afirma Levinas:

Fala-se de ânimo leve de desejos satisfeitos ou de necessidades sexuais ou, ainda, de necessidades morais e religiosas. O próprio amor é assim considerado como a satisfação de uma fome sublime. Se tal linguagem é possível, é porque a maioria dos nossos desejos não são puros e o amor também não. Os desejos que não podemos satisfazer só se assemelham ao desejo metafísico nas decepções da satisfação ou na exasperação da não-satisfação e do desejo, que constitui a própria volúpia. O desejo metafísico tem uma outra intenção –deseja para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite. (LEVINAS, 2008a, p. 22).

É na resistência do outro aos meus poderes, numa relação de irremediável separação com um outro encarnado (meu próximo) que o infinito se manifesta como ruptura da Totalidade. O sentimento presente em mim, da Ideia de Infinito, não é uma ideia compreensível ou apreensível se a entendemos como desejo, pois este é como o infinito que não se pode abarcar e seu movimento é uma permanente abertura, que jamais poderá ser fechada. O desejo “situa-se na dimensão da elevação e de ideal que ele abre precisamente no ser.” (LEVINAS, 1967, p. 212). Com base no supracitado é mister clarificar a relação existente entre a ideia de infinito e a noção de Desejo levinasianas.

A presença da Ideia de Infinito no Eu dá-se na relação face-a-face, na relação com o rosto do Outro que manifesta sua fraqueza e sua nudez. Desse modo, o desejo é o que possibilita que essa relação aconteça e que ela tenha lugar no sujeito. O Desejo traz, em si mesmo, a marca da impossibilidade para apreender, ele é proximidade que não consegue ultrapassar a separação e, por isso mesmo, não pode ser confundido com simples vontade de

possuir o desejado¹⁰³. O desejo metafísico é desejo que não poderemos satisfazer¹⁰⁴. Na relação com o infinito, não existe um fechamento, mas uma abertura contínua, na qual a *responsabilidade* é sempre crescente, no sentido de não ser abarcável. Essa Ideia de Infinito é “compulsiva” por ser insaciável, é sempre crescente e está intimamente ligada à noção de desejo, por isso, Levinas nos diz que o “desejo é insaciável, não porque responda a uma fome infinita, mas porque não requer alimentos. Desejo sem satisfação que, dessa forma, constata a alteridade de Outrem. Ele situa-se na dimensão de elevação e de ideal que ele abre precisamente no ser.” (LEVINAS, 1967, p. 212).

A ideia de Infinito, portanto, em Levinas, é desejo e esse desejo é fruto da relação com o infinito. O desejo ultrapassa o ser infinitamente. Levinas, em “*Totalidade e Infinito*”, aborda a noção do Desejo Metafísico, do desejo do invisível (*Dèsir de l’Invisible*) e, segundo ele, esse Desejo é movimento em direção ao Outro, em direção ao “mais além” que se constitui como Exterioridade e transcendência e não como um “mais além” que se encontra noutro lugar, em outro mundo: “O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejado não o acumula, antes lhe abre o apetite.” (LEVINAS, 2008a, p. 22). O “mais além”, na concepção levinasiana, está na “estrangeiridade”. Em Levinas, dar lugar de destaque ao infinito é conceber voz ao oprimido, ao fraco, é não se calar perante qualquer tipo de totalitarismo, uma vez que o Outro “me apresenta a sua face – pondo a descoberto a total nudez dos seus olhos indefesos, por meio da integridade, pela fraqueza absoluta do seu olhar.” (LEVINAS, 1967, p. 210). O sujeito desejante é uma subjetividade que, simultaneamente, dá-se ao outro e o recebe, ele é *hospitalidade*. Conforme Susin (1984, p. 267), o Outro me chama “de modo moral à generosidade e à bondade, pois com ele está o bem que gera em mim o desejo de ser bom, de hospedar e de dar dos meus recursos sem dar jamais suficientemente...”. O Desejo Metafísico é que possibilita a pergunta pela exterioridade e que

¹⁰³ CALIN e SEBBAH (2002, p. 10-11) nos ajudam a compreender melhor a relação entre o desejo e a ideia de Infinito. Vejamos o que esses autores nos dizem: Primeiro: “la relation à l’Infini se dit premièrement et de manière décisive comme Désir parce qu’elle consiste d’abord en une épreuve bouleversante: le moi éprouve en lui cela même qui le déborde infiniment. Il s’agit donc d’une relation sensible, absolument non théorique. Mais le Désir est qualifié par Lévinas de ‘métaphysique’ afin d’opérer une claire distinction, et même une opposition, d’avec le besoin comme tel mondain”. Outras passagens: “Le besoin caractérise le moi égoïste qui cherche par la consommation et la jouissance des substances qui sont offertes dans le Monde, à combler le manque et à restaurer ainsi la clôture de sa souveraineté de Même: ce qui s’appelle le bonheur. (Remarquons au passage que le procès ainsi décrit est ambigu si le besoin, déjà, réouvre la clôture de l’égoïsme du Moi). Le désir, se définissant en s’opposant au besoin, loin de s’inscrire dans le processus de clôture Du Même Du moi égoïste, loin d’ouvrir en appelant la fermeture – comme la faim n’ouvre à l’altérité de l’aliment que d’appeler, déjà, à sa résorption dans l’égoïsme d’un Moi -, le Désir, donc, est relation à l’infini par-delà l’horizon du Monde, relation que le Désir creuse et ne comble pas (Cf. TI, p. 4). En ce creusement sans cesse recommencé, infini, l’altérité comme telle se donne, elle se donne en tant qu’altérité absolue de l’Infini qui met en question mon égoïsme”.

¹⁰⁴ Cf. LEVINAS, 2008a, p. 22.

permite, após o destronamento do pensamento que reduz tudo ao Mesmo, a abertura ao Outro do Ser. O desejo, na concepção levinasiana, pode ser entendido como uma viagem sem retorno, por isso a figura de Ulisses, voltando à Ítaca, ilustra, de forma precisa, o que não é o desejo, pois ele se move no interior do círculo do pensamento. Contrariamente a isso, há a figura bíblica de Abraão que se apresenta como uma viagem que não tem retorno¹⁰⁵. Em Abraão dá-se a abertura da morada ao estrangeiro. Desejo, desse modo, é um movimento, como uma viagem para o outro lado, para a outra parte. É impossível que se haja uma fusão no Desejo Metafísico e, por isso, Abraão jamais se funde com o desejado, pois se isso fosse possível, a exterioridade não existiria e, mais uma vez, cairíamos na circularidade da *noesis* e do *noema*¹⁰⁶. Viagem sem retorno, o desejo nos leva para um lugar completamente outro, distante da nossa pátria, da nossa casa. O desejo nos arranca de nossa terra, mas não nos leva para uma terra conhecida e nem nos devolve a nossa terra natal. O desejo, em Levinas, não anula a separação, não anula a distância com seu ‘destino’, pois o Outro não é pátria perdida. A exterioridade, para o filósofo de Kaunas, não diz respeito à terra natal, que, muitas vezes, provoca-nos nostalgia, mas é terra estrangeira no sentido do conhecimento e muito próxima no sentido da experiência. Diz-nos Levinas:

O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não poderemos satisfazer. (LEVINAS, 2008a, p. 21/22).

Não devemos confundir desejo com necessidade¹⁰⁷, pois a necessidade está relacionada com a incompletude de um ser que tenta saciar-se, contrariamente ao desejo que

¹⁰⁵ Sobre a comparação entre Ulisses e Abraão assim lemos: “Ao mito de Ulisses que regressa à Ítaca, gostaríamos de opor a história de Abrão que abandona para sempre a sua pátria por uma terra ainda desconhecida e que proíbe ao seu servidor reconduzir até o seu filho a esse ponto de partida.” (LEVINAS, 1967, p. 232). Em Gênesis 12, 1-9 Deus chama Abrão a abandonar casa e terra para andar pelo caminho que Ele mostrar. Abrão, fiel às ordens divinas rejeitará qualquer possibilidade de regresso a terra natal. Abrão em Gênesis 24, 1-9, faz seu criado jurar que não reconduzirá seu filho a terra de onde viera.

¹⁰⁶ Cf. LEVINAS (1967, p. 158ss).

¹⁰⁷ Sobre essa diferenciação, encontramos em *Da Existência ao Existente* a seguinte passagem: “(...) o desejo ou o apetite diferem radicalmente da necessidade sempre inquieta. A teoria platônica dos prazeres negativos, precedidos de uma falta, desconhece a promessa do desejável que o próprio desejo leva em si como alegria. Alegria que não depende da ‘qualidade’ ou da ‘natureza psicológica’ de tal ou qual outro desejo, nem de seu grau de intensidade, nem do encanto da leve excitação que o acompanha, mas do fato de que o mundo é dado” (LEVINAS, 1998b, p. 43); Em *Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger* assim encontramos: “A necessidade (...) é nostalgia, saudade. A necessidade é o próprio regresso, a ansiedade do eu por si [...]; o Desejo é desejo do Outro que deriva de um ser já preenchido e independente que não deseja para si” (LEVINAS, 1967, p. 233-234); e, em *Totalidade e Infinito*, assim encontramos: “A análise habitual do desejo não pode triunfar da sua singular pretensão. Na base do desejo comumente interpretado encontrar-se-ia a necessidade; o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza. Coincidiria com a consciência do que

jamais poderá satisfazer. A necessidade é própria do eu egoísta¹⁰⁸, que busca, tanto no consumo quanto no gozo, aquilo que poderia completar o que lhe falta. A necessidade se liga somente ao poderio do mesmo e poderá restaurar, mas também fechar. A necessidade é sempre um retorno a si mesmo como necessidade constante do eu. Contrariamente à necessidade, o desejo jamais poderá satisfazer-se, o desejo não consegue preencher o desejante, mas se nutre de sua própria fome. “O verdadeiro Desejo é aquele que o Desejado não colmata, mas produz.” (LEVINAS, 1967, p. 213). O desejo não está alojado nos sentidos. Não é possível, por meio dele, fazer com que o corpo chegue a um estado aprazível ou menos violento, o corpo não conhece nenhum gesto para apaziguar o Desejo, sem se inventar novas carícias. Levinas assim diz:

Fora a fome que saciamos, a sede que aplacamos os sentidos, que apaziguamos, existe o Outro, absolutamente outro que desejamos para lá dessas satisfações, sem que o corpo conheça qualquer gesto para apaziguar o Desejo, seja que seja possível inventar qualquer nova carícia. (LEVINAS, 1967, p. 212).

Na necessidade, oriunda de mim mesmo, busca-se satisfazer uma carência, ela renasce sempre a cada nova satisfação, provocando vazio, tensão e ânsia de complementação. No Desejo, ao contrário, que não é proveniente de mim, mas do outro, temos uma insatisfação constante, que a satisfação da necessidade não apazigua. Susin (1984) nos ajuda a melhor compreender essa ideia:

Enquanto a necessidade, nascida de mim, tende á satisfação de uma defasagem e renasce a cada satisfação cavando novo vazio, nova defasagem para nova satisfação, nova tensão por mim mesmo, revelando-se assim o ‘mal retorno’ na ansiedade por complementação, por ampliação ou recuperação de mim, sempre uma nostalgia de mim como da terra donde se partiu, **o desejo não parte de mim**: vem do outro, do seu Olhar, da sua palavra e do seu infinito. Numa interioridade já contente e feliz na satisfação de suas necessidades, no gozo dos elementos do mundo e na felicidade, o desejo se introduz como uma insatisfação ‘luxuosa’ ou ‘supérflua’, um fermento e uma dor que as satisfações das necessidades não curam, que o gozo não cobre. (SUSIN, 1984, p. 265).

O desejo é insaciável, não é como a sede ou como a fome que podem ser saciáveis: “Desejo insaciável, não porque responda a uma fome infinita, mas porque não requer alimentos.” (LEVINAS, 1967, p. 212). A sede tem como objeto o líquido e a fome, a

foi perdido e seria essencialmente nostalgia e saudade. Mas desse modo nem sequer suspeitaria o que é o verdadeiramente outro” (LEVINAS, 2008a, p. 21).

¹⁰⁸ Em *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*, Levinas diz: “a orientação litúrgica da Obra não deriva da necessidade. A Necessidade abre-se a um mundo que existe para mim – ela regressa a si. Mesmo sublime, como a necessidade da salvação, é ainda nostalgia, saudade. A necessidade é o próprio regresso, a ansiedade do eu por si, forma original da identificação a que chamamos egoísmo” (LEVINAS, 1967, p. 233).

comida. O Desejo alimenta-se infinitamente de suas ânsias, o seu objeto de desejo é insondável. O Desejado aqui é o invisível. O Desejo Metafísico, em Levinas, é o desejo do invisível, pois, assim como não se pode compreender a Ideia de infinito, também não se pode ter ideia do que se deseja. “O Desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível. A invisibilidade não indica uma ausência de relações; implica relações com o que não é dado e do qual não temos idéia.” (LEVINAS, 2008a, p.22).

O desejo tende para o absolutamente outro, ele é uma alteridade absoluta e incomensurável, que possibilita alcançar a distância da alteridade e da exterioridade do outro, isto é, ele faz com que a alteridade esteja na mesma dimensão de altura e idealidade. Para Levinas, a metafísica é o desejo do invisível, desejo que não é, em nenhum sentido, absorvido pelo Mesmo, pois, no desejo, o outro não é meu complemento nem tampouco meu inimigo¹⁰⁹. O desejo não é o desejo que deseja o conhecimento ou a totalidade, mas sim, é o desejo do outro, do absolutamente outro, do verdadeiramente outro. No desejo infinito, o importante não é a troca e nem a satisfação, nem tampouco a busca do enriquecimento pessoal, pois ele nasce da gratuidade, do dom, ele é o desejo do estrangeiro, do Outro e é, por esse motivo, que a presença ou proximidade do Outro não faz arrefecer o desejo do Infinito, mas o intensifica.

Na concepção levinasiana, o desejo de *outro*(*autrui*) é o desejo metafísico, é a sociabilidade. No desejo metafísico, Levinas vê a possibilidade da construção da paz, bem como a possibilidade do rompimento com o “estado de guerra”, que desnorteia o sujeito, impossibilitando-o de não mais encontrar a si mesmo entre os outros. No desejo sociabilidade, Levinas vê a possibilidade de que o eu vá ao encontro do Outro, esvaziado de si mesmo, numa busca constante de romper com o egoísmo existencial, para, eticamente, comprometer-se com o outro. “*Autrui*” é precisamente essa dimensão sem objeto. O desejo de *Outrem* (*autrui*) origina-se de um ser a quem nada falta, visto que sua origem está para além de tudo o que lhe pode faltar, ele é a própria sociabilidade. Levinas assim diz:

O Desejo do Outro deriva de um ser já preenchido e independente que não deseja para si. Necessidade daquele que já não tem necessidade – ele reconhece-se na necessidade de um Outro que é Outrem (...). O Desejo de Outrem nasce num ser a quem nada falta ou, mais exactamente, ele nasce para além de tudo o que lhe pode faltar ou satisfazê-lo. Esse Desejo de Outrem, que é a nossa própria sociabilidade, não é uma simples relação com o ser em que, segundo as nossas formulas de partida, o Outro se converte em Mesmo. (LEVINAS, 1967, p. 234).

Na filosofia levinasiana, a ética, proveniente do infinito, é geradora de uma antropologia ética, na qual a atuação do Outro se dá como ideia reguladora. Aqui, Levinas

¹⁰⁹ Cf. LEVINAS, 2008a, p. 30.

radicaliza a alteridade, mostrando que o apelo Infinito Ético, como desejo metafísico, encerra o humanismo e que, na concepção de Souza (1999, p. 165), “deveria se tornar visível e inequívoco o núcleo de uma nova teoria do conhecimento”. O Desejo metafísico, em Levinas, implica também, do ponto de vista ético, a bondade, no sentido de que o Outro, em sua dimensão mesma de alteridade, jamais poderá ser apreensível ou fixado como objeto e, desse modo, a resistência do Outro nos mostra uma veemente proibição contra o assassinato (não matará), mas também, de forma concomitante, nos obriga a uma responsabilidade para com ele. Nas palavras de Susin (1984, p. 263): “O desejo é assim, o começo da transformação radical do ente em bondade, mas bondade como resposta e responsabilidade a quem está antes e suscita bondade e, portanto, antes de ‘saber o que é bom’, antes de iniciativa como ‘decisão de ser bom’”. Levinas expressa essa responsabilidade para com o outro parafraseando Dostoievsky: “somos todos responsáveis de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros”¹¹⁰. Essa responsabilidade não é em relação a uma reciprocidade, mas é pura gratuidade incomensurável. Assim, portanto, em Levinas, o Desejo Metafísico constitui-se a forma basilar do aparecimento do sentido, o que só é possível na relação com o Rosto do Outro.

2.4. Rosto e Vestígio¹¹¹

Em Levinas, a Ideia de Infinito se faz sensível mediante a aparição do Rosto, visto que é no rosto do outro que percebo o limite dos meus poderes e minha impotência diante do fato de não possuí-lo, assimilá-lo e conhecê-lo. O Outro, manifesto como “meu próximo” não pode ser encarado como um objeto fruto do conhecimento, passivo de qualquer estudo ou dessecamento por minha parte; o outro sempre me escapa, pois não pode ser unificado e assimilado. É graças à experiência do rosto do outro que surge a impossibilidade de se

¹¹⁰ Levinas cita Dostoievsky: “Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros’. Não devido a esta ou àquela culpabilidade efectivamente minha, por causa de faltas que tivesse cometido; mas porque sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade. O Eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os outros” (LEVINAS, 1982b, p. 90-91).

¹¹¹ Nas análises de Susin (1984), o termo “Olhar” traduz, de forma mais adequada, o termo francês “*Visage*”, visto que seu significado é muito mais abrangente e significativo, indo além de face, rosto. Mesmo assim, utilizaremos, como correspondente ao francês *visage*, o termo Rosto, conservando entre parênteses o termo original em francês *visage* quando necessário.

apreender sua total dimensão. A relação com o rosto do outro é radicalmente diferente de qualquer outra experiência sensível, é uma experiência que sou impossibilitado de poder. É na relação com o outro, ou com o absolutamente outro que a ideia de Infinito se faz sensível. O outro é, por assim dizer, o rosto que impede qualquer ação violenta e cria, no Eu, uma responsabilidade infinita pelo pobre, pela viúva, pelo órfão e pelo estrangeiro. A ética da responsabilidade, nesse sentido, encontra seu fundamento no rosto. Quando Levinas nos fala do rosto, ele não o entende como aquilo que oferece à percepção do Mesmo, para que seja conhecido como objeto. O rosto não é o que comumente entendemos como sendo o conjunto formado por nariz, boca, olhos etc. O rosto é tudo isso, contudo, não se limita unicamente a sua forma, nem tampouco deixa se apalpar. O que caracteriza o rosto em si, segundo Levinas, não é a percepção de que temos na relação com o rosto, mas é o que não se reduz a essa percepção do rosto.

O rosto não é absolutamente uma forma plástica como um retrato; a relação ao Rosto é, ao mesmo tempo, relação ao absolutamente fraco – ao que está absolutamente exposto, o que está nu e o que é despojado, é a relação com o despojamento e, por conseguinte, com o que está só e pode sofrer o supremo isolamento que se chama a morte. (LEVINAS, 2004, p. 144).

Assim como a Ideia de Infinito cartesiana, o rosto não pode ser controlado pelo pensamento. É próprio do conhecimento nomear e classificar o objeto com o intuito de dominá-lo. A possessão, nesse sentido, operada pelo saber, nega a independência do ser sem destruí-lo, é uma relação paradoxal onde o negar não impede a relação com o objeto. Contrariamente, o rosto é o inabarcável e incompreensível, é pelo rosto que a relação com o outro, desde sua origem, já é, em si, ética, pois o sentido do rosto está na recordação do preceito bíblico “*não matarás*”. O rosto me presenteia uma resistência absoluta diante da possessão: “O Rosto é também o ‘Tu não matarás’. Tu não matarás que também só pode explicitar muito mais: é o fato de eu não poder deixar outrem morrer só, há como um apelo a mim.” (LEVINAS, 2004, p. 144-145). O mandamento primordial do “*não matarás*”, comunicado na experiência da ideia de Infinito no rosto do outro, promove uma responsabilidade para com o outro. O rosto apresenta-se como pobre, nu, desprotegido e exposto à violência, mas também é ele mesmo que me proíbe matar.

(...) Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objecto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o outro pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que

não se reduz a ele. Em primeiro lugar, há a própria verticalidade do rosto, a sua exposição íntegra, sem defesa. A pele do rosto é a que permanece mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial; a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um acto de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar. (LEVINAS, 1982b, p. 77/78).

No rosto do outro temos então a ordem, mas, ao mesmo tempo, a súplica. Apesar da evidente fragilidade e nudez do rosto, não podemos cometer nenhum tipo de atentado contra ele, pois uma das características do rosto é a ambiguidade em que, ao mesmo tempo, ele é o pobre, com o que posso tudo, e o senhor, a quem tudo devo¹¹². É do outro, do exterior, que vem a significação, num para além do ser que impede a interioridade do Eu de ser a origem do sentido para o humano. Para Levinas, o rosto do Outro é a base sólida da lei moral.

Cabe aqui estabelecer uma breve diferenciação entre Levinas e Kant no que tange à dimensão de alteridade, pois acreditamos que tal diferenciação nos ajudará a melhor entender, ao longo deste escrito, como se dá a inversão de uma autonomia no sentido kantiano para uma alteronomia no sentido levinasiano. A filosofia de Levinas é uma posição contra o solipsismo kantiano.

No âmbito da subjetividade teórica, em Kant, convém distinguir dois tipos de sujeito: o empírico e o transcendental. O primeiro, é aquele que se dá na experiência, é o eu como realidade fenomênica, cuja constituição dá-se através do corpo e da vida psíquica e submetido ao tempo e ao espaço. O sujeito empírico vive no mundo natural, numa dimensão espaço-temporal¹¹³. O pertencimento do sujeito à natureza e a submissão de seus atos ao determinismo universal acontece, segundo Kant na *Crítica da Razão Pura*, justamente pelo caráter empírico do sujeito, o que o diferencia do caráter inteligível, que, contrariamente, faz com que o sujeito escape do mundo dos fenômenos e viva livremente. “situa-se o sujeito da sensibilidade, o eu psicológico, o objeto do sentido interno, o qual recebe passivamente as afecções externas e as conforma espaço-temporalmente.” (KUIAVA, 2003, p. 25); o segundo é o sujeito que se constitui como condição de possibilidade última de todas as sínteses de conhecimento. Dá-se na experiência moral. Para Kant não podemos ter, do sujeito transcendental, um conhecimento científico, pois sua existência é consequência da reflexão

¹¹² É evidente a forte influência bíblica na noção de rosto levinasiana. Deus tem rosto enquanto se manifesta ou se revela, enquanto se nos faz presente. Em Êxodo 33, 11 encontramos a seguinte passagem: “O Senhor falava com Moisés face a face, como alguém que fala com seu amigo”; Já em Êxodo 33, 13, Deus se mostra como um Deus que se faz presente na caminhada do povo pela revelação de seu rosto. Em um sentido especial, falar do rosto de Deus significa falar do objeto da bem-aventurança do homem. No Salmo 24,6, lemos: “É esta a gente que o procura, que procura a face do Deus de Jacó”.

¹¹³ Cf. KANT (1996).

relativa à possibilidade do conhecimento¹¹⁴. Enquanto sujeito, o eu ocupa lugar central na realidade, no sentido de ordenar a experiência. Assim, há um deslocamento de ordem: das coisas a serem descobertas para o pensamento que ordena toda a realidade. Na dimensão transcendental, o sujeito “é fundamento e condição subjetiva do conhecimento intelectual. Ele é a base de toda possível objetivação teórica e, enquanto inteligível, encontra-se fora do entrelaçamento dos fenômenos.” (KUIAVA, 2003 p. 25-26) .

Assim, a subjetividade em Kant, na sua estrutura teórica, mostra que, o que se dá de real no dado fenomênico é, precisamente, o conteúdo da síntese *a priori* e intuições como o tempo, o espaço e as categorias do entendimento, que constituem as formas transcendentais que servem de base de validade para toda experiência. “Trata-se aqui de uma experiência racional, referida à intuição empírica na qual as funções estruturantes *a priori* vão ao encontro do dado empírico e o constituem em objeto. Tudo que é dado ao sujeito é relativo a ele.” (KUIAVA, 2003, p. 60).

Poderíamos nos perguntar: Como acontece, então, a relação entre a subjetividade teórica pura e a alteridade em Kant? Primeiro: Kant não trata especificamente a problemática referente à natureza da intersubjetividade, mas isso é inferido como consequência lógica de sua forma de pensamento; segundo: a relação intersubjetiva, ou alteridade, é constituída no próprio sujeito que traz, em si, a capacidade de universalização do conhecimento, ou seja, para Kant, o eu transcendental comporta duas esferas: a individual (subjetiva) e a universal, na qual as estruturas formais, *a priori*, são universais e, desse modo, valem para todos os sujeitos, significa isso que todos os indivíduos formam uma comunidade, *a priori*, universal, ou seja, todo ser humano deve, para Kant, possuir os mesmos processos de objetivação. Em Kant:

A forma como o espírito humano organiza a experiência não provém do transcendente, ela é um atributo da subjetividade humana transcendental. Assim, a natureza do eu e de um outro eu é a mesma. A intersubjetividade ocorre, não porque o eu mantém uma relação com outrem, mas porque todos operam do mesmo modo em relação à realidade fenomênica. Infere-se, então que, em Kant, a intersubjetividade evidencia apenas uma natureza comum em que o eu e o outro fazem parte do mesmo sistema. (KUIAVA, 2003 p. 61).

Para Kant, portanto, a experiência de realidade do sujeito independe de outrem, visto que todos compartilham da mesma estrutura transcendental. Nesse sentido, a intersubjetividade só se torna possível porque todos os indivíduos possuem uma estrutura *a priori* no que toca a cada sujeito, ou seja, “há uma natureza presente em todos, intersubjetiva,

¹¹⁴ Cf. KANT (2005)

que se retrata no eu singular. Aqui, a alteridade apenas corrobora o fato da universalidade da estrutura transcendental da subjetividade objetivante, visto que ela faz parte dessa natureza comum.” (KUIAVA, 2003, p. 63).

No âmbito da subjetividade prática, podemos dizer que o sujeito inteligível é aquele que se encontra fora dos laços fenomênicos, ele é a própria causa tanto de sua realidade, quanto de seu objeto, pois a realidade não representa mais nada na sensibilidade, significa isso que o sujeito se mostra como livre e possuidor de uma autonomia absoluta, visto que sua capacidade de objetivação não se restringe somente ao dado empírico, mas abrange, também, as realidades transcendentais. “A subjetividade do eu, na esfera inteligível, não tem nenhuma conexão com os fenômenos. O sujeito, enquanto númeno, foge a toda e qualquer determinação do tempo, ‘pois o tempo é tão-somente a condição dos fenômenos, mas não das coisas em si mesmas.’” (KUIAVA, 2003 p. 73-74).

Dentro dessa subjetividade prática pura, como se dá alteridade? Se na esfera teórica a subjetividade é a fonte de todo sentido, se a realidade dos fenômenos reduz-se ao eu penso, como uma unidade transcendental, e se o outro é apenas um mero objeto do conhecimento, que se conforma a uma estrutura formal do eu que pensa; na esfera prática não segue a mesma ordem dos fenômenos, isto é, a dimensão prática subordina a teórica. Assim, em Kant, o outro não deve ser tratado como meio, mas como fim, pois tratar o outro com fins particulares macula a lei moral. Daí a importância de se levar em conta as pessoas como fim em si mesmas pelo agente determinante das máximas enquanto lei universal. “O outro, assim como o eu, é um fim absoluto, um fim em si mesmo, conseqüentemente não pode ser objetivado.” (KUIAVA, 2003 p. 126).

Pelo supracitado sobre a filosofia kantiana, percebemos que tal filosofia ainda é insuficiente para se alicerçar uma verdadeira relação com outrem num sentido mais profundo e autêntico do humano¹¹⁵. Primeiro porque, em Kant, a subjetividade é uma atividade espontânea; segundo porque, na dimensão prática, a realidade liga-se ao eu penso,

¹¹⁵ Em *Transcendência e Inteligibilidade* Levinas ao falar sobre a noção de transcendência e o fim da metafísica afirma: “A *Crítica da Razão Pura*, motivada, sobretudo, na história efectiva da razão, pelo insucesso da sua aplicação filosófica nas contradições formais em que desemboca a sua longa divagação em busca da verdade absoluta para lá do dado e excedendo a envergadura da crítica da apercepção transcendental, não aboliu como absurdo o próprio sentido do meta da metafísica”. (LEVINAS, 1984, p. 18). Em *De Deus que vem à Ideia* encontramos a seguinte passagem: “O fato de que a razão possa ser ingênua e ainda insuficientemente desperta, que ela deva desconfiar de sua segurança, mostra-se, em Kant, na aventura ‘teorética’ em que a razão, como sempre no Ocidente, é investida da missão de verdade e se empenha em descobrir o ser; conseqüentemente, nela ou por ela, o ser se mostra enquanto ser. É a presença do ser enquanto ser ou a lucidez da re-presentação que confere ainda, em Kant, a medida da sobriedade, do desembregamento e da vigilância. Por sua vez, essa vigilância é interpretada como atividade, isto é, como permanecer-o-mesmo ou como um voltar-à-sua-identidade sob toda afecção (como uma imanência) e, assim, como invulnerabilidade, não fissibilidade, individualidade sob os golpes da afecção (...)” (LEVINAS, 1984, p. 34-35).

expressando aí uma dimensão transcendental de apercepção, isto é, não há distinção em termos de apresentação, entre o Outro e as coisas, pois toda manifestação é submetida às estruturas formais do sujeito que conhece; “é a consciência monológica quem ilumina toda a realidade exterior com a sua própria luminosidade, adequando toda a transcendência à esfera imanente. Consequentemente não percebe ‘o brilho da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem.’” (KUIAVA, 2003, p. 143-144). O que prevalece aí é a busca de apropriação, que reduz a uma simples forma lógico-conceitual toda e qualquer relação intersubjetiva.

No que se refere à dimensão prática, mesmo Kant fugindo da relação de objetivação, fica explícito que a lei moral não tem sua origem numa relação intersubjetiva, pois o eu não sofre nenhum tipo de interferência em sua estrutura formal. “A consideração do outro como fim em si mesmo é uma consequência do imperativo categórico, fruto da razão pura prática autônoma (...) a consideração de outrem tem como fundamento a própria consciência monológica. O discurso prático fica limitado ao sujeito autônomo.”¹¹⁶ (KUIAVA, 2003 p. 144).

Em Levinas há um prolongamento do rosto no que ele chama de vestígio. O vestígio, manifesto no rosto, representa uma realidade que ultrapassa o próprio rosto. Há uma limitação do eu, por parte do rosto do outro, impedindo a totalização, na medida em que o eu se vê excedido, pelo fato de o outro escapar à suas ânsias de “mesmificar”. O eu, enquanto identidade fechada sobre si mesma, não tem poder de apropriação do outro, pois este sempre permanece como estrangeiro e diferente, o que impede uma integração à estabilidade do eu. A experiência do rosto do Outro, para Levinas, rompe qualquer possibilidade de conhecimento, no sentido de que, na relação com o outro, não resulta possível tomar as categorias próprias do eu com o intuito de dominar o outro como objeto de conhecimento. A alteridade do rosto não permite que o eu a envolva numa relação de poder. No rosto, o outro é sempre estrangeiro e transcendente.

Epifania é o termo utilizado por Levinas para se referir à irrupção do rosto. Para ele, o rosto tanto irrompe quanto rompe com o contexto, ele é sempre o mais exposto da pele, permanecendo sempre descoberto e permitindo, assim, uma abertura para um horizonte ilimitado, para a infinitude. Em Levinas, o rosto é um acontecimento e, por isso, é possível se dizer que há uma irrupção surgida de maneira inesperada e desconcertante. Vale salientar que

¹¹⁶ A consequência, segundo Levinas “é isso que se produz justamente sob a forma de consciência de si: ato de identificação ou identificação em ato. (...) a racionalidade da razão, à guisa de consciencia, não deixaria assim, nada de fora.” (LEVINAS, 2008b, p. 35).

tal irrupção não significa, necessariamente, uma violência, mas um imprevisto, um inusitado. Podemos dizer da epifania que ela é o que se apresenta direta e exteriormente ao eu.

A relação com o rosto não se deixa submeter ao império de uma lei moral com poder coercitivo vindo do exterior. Levinas entende que é o próprio rosto que traz, em si, uma proibição, daí, o nosso autor negar a anterioridade de uma lei reguladora da relação com o outro que obrigue o respeito e a responsabilidade nessa mesma relação. No entanto, seria, deveras, ingênuo pensar que toda relação para com o outro, por si mesma, traz o respeito e a ética voltados para o bem. Levinas, na introdução de *Totalidade e Infinito* já nos adverte sobre as dificuldades e empecilhos para a coexistência entre os indivíduos: “A lucidez –abertura do espírito ao verdadeiro – não consiste em entrever a possibilidade permanente da guerra?” (LEVINAS, 2008a, p. 9). O que Levinas denuncia é essa busca de totalização por parte da filosofia ocidental: “A face do ser que se mostra na guerra, fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental.” (LEVINAS, 2008a, p. 10).

A relação com o rosto do outro é, na verdade, uma relação com o absolutamente outro, com o infinito, pois nessa relação com o rosto temos um ser absolutamente exterior, e nela o outro não se integra ao mesmo, escapando a toda relação de conhecimento e resistindo aos poderes do eu. Trata-se, no fundo, de uma experiência não conceitual da Ideia de infinito. Levinas identifica o outro (*autrui*) encarnado com a ideia de Infinito, visto que o outro, enquanto rosto, provoca uma ruptura no seio da totalidade. No rosto, o infinito garante e constitui a exterioridade. Há possibilidades de o eu tentar fazer do outro um objeto e submetê-lo a si, bem como transformar a relação com o outro numa relação simétrica, no entanto, o outro, em seu olhar despido, indefeso e fraco, opõe-se ao eu. Resta, então, o vestígio do infinito, presente no olhar do outro, impedindo qualquer conquista por parte do eu. O outro resiste aos meus poderes e essa resistência, segundo Levinas, é uma resistência ética no sentido de que ela abre a dimensão do infinito e impede “o imperialismo irresistível do Mesmo e do Eu”. A resistência, segundo Levinas, que faz a oposição entre o rosto e o eu, constitui a manifestação mesma da presença do infinito. A ideia de Infinito, expressa no rosto do Outro, é, na linguagem levinasiana, um acontecimento contra o qual o eu não exerce nenhum poder, pois o infinito não é absorvido pelo finito, da mesma forma que o mesmo não pode sobrepor-se ao outro. Assim, portanto, em Levinas, o rosto é a ideia de infinito presente em mim, ideia que se apresenta na forma de responsabilidade para com o outro.

No rosto, não temos a revelação do mundo, pois o rosto é abstrato ou nu, o que quer dizer que ele é despido de sua própria imagem. A nudez do mundo só se dá efetivamente mediante a nudez do rosto. Nesse sentido, percebemos que a nudez do rosto consiste num

total despojamento de quaisquer elementos culturais e ou sociais. O emergir do rosto no mundo, segundo Levinas, dá-se a partir de uma esfera absolutamente estranha e seu significado é, essencialmente, extraordinário. “O significado do rosto na sua abstracção é extraordinário no sentido literal do termo.” (LEVINAS, 1967, p. 236). Na nudez, o rosto fica totalmente exposto e despojado de sua própria forma, “ele é uma miséria.” (LEVINAS, 1967, p. 236), cuja privação também revela um caráter de súplica. Temos, na nudez do rosto, uma imposição da qual não posso esquivar-me da responsabilidade, por sua miséria, pois a presença do rosto do outro impõe-me uma ordem que põe em questão a própria consciência. Para Levinas, “o questionamento não equivale a tomar consciência desse questionamento. O absolutamente outro não se reflete na consciência. A visitação consiste em transformar o próprio egoísmo do eu, o rosto confunde a intencionalidade que o visa.” (LEVINAS, 1967, p. 237). Esse questionamento, de que nos fala Levinas, diz respeito ao questionar da própria consciência e não à consciência desse questionar¹¹⁷, decorre-se daí o destronamento do eu soberano identificado consigo mesmo e cuja consciência sempre volta, gloriosamente, para um repouso em si mesma, pois esse eu expulsa-se do repouso em que vive por causa da presença e exigência de outrem. Assim nos diz Levinas:

Mas o questionar dessa liberdade selvagem e ingênua, segura do seu refúgio em si, não se resume a esse movimento negativo. O questionamento de si é precisamente o acolher do absolutamente outro. A manifestação do absolutamente outro é rosto onde o outro me interpela e me significa uma ordem pela sua nudez, pela sua percepção. A sua presença é uma intimação para responder¹¹⁸. (LEVINAS, 1967, p. 237).

O ato de questionar, do Outro para com o eu, torna o eu solidário com Outrem, de maneira ímpar e inigualável. Esse ser solidário significa, para Levinas, precisamente, responsabilidade, responsabilidade que destrona o eu de seu poderio e egoísmo. Na presença de Outrem, o Eu é infinitamente responsável, visto que, do Outro, do exterior, origina-se um “movimento ético” na consciência que desestabiliza a boa consciência da integridade e unidade do Mesmo consigo mesmo. Para Levinas, “o Desejo é isso: arder de um fogo diferente da necessidade, que a saturação extingue, pensar além daquilo que se pensa. Por

¹¹⁷ Cf. LEVINAS, 1967, p. 237.

¹¹⁸ Levinas considera que essa tomada de consciência, por parte do eu, não se liga somente à consciência de uma necessidade de responder como se fosse uma obrigação, mas diz respeito à própria dimensão de responsabilidade e diacronia. Levinas faz referência ao capítulo 53 do livro do profeta Isaías, que exprime, de forma precisa, a diacronia. Para nosso autor, “está mesmo na sua posição de parte a parte responsabilidade ou diacronia, como no capítulo 53 de Isaías.” (LEVINAS, 1967, p. 237). Em Isaías 53, verso 4, encontramos a seguinte passagem: “Eram na verdade os nossos sofrimentos que ele carregava, eram as nossas dores, que levava às costas”.

causa deste acréscimo inassimilável, por causa desse além, chamamos idéia de infinito à relação que leva o eu a outrem.” (LEVINAS, 1967, p. 238).

Como o significado não finda nele mesmo, mas vai além, prolongando-se num vestígio, temos assim, a presença do rosto para além da realidade imanente, isto é, de um rosto cujo vestígio revela sua procedência em um não-lugar. Conforme Kuiuava (2003, p. 195), “trata-se aqui de um ausente significativo que perturba a ordem natural das coisas. No vestígio se insinua algo que não se integra à realidade do eu pensante. Não há, nesse contexto, nenhuma conotação transcendente no sentido kantiano do termo”. É próprio do vestígio dar significância sem, contudo, negar a transcendência, ou seja, o vestígio, apesar de ausente, dá significado no próprio imanente.

A experiência da entrada e da visitação do rosto conserva seu significado nesse para além, que, por sua vez, não significa um mero pano de fundo do qual o rosto emite uma solicitação, da mesma forma como não é um “outro mundo” subjacente ao mundo¹¹⁹. O rosto significa esse para além que transcende qualquer totalidade imanente. No rosto, estampa-se um passado que sempre permanece passado, não havendo nenhuma possibilidade de resgatá-lo em sentido lógico. O rosto é, assim, um abstrato¹²⁰: “(...) a abstracção do rosto é visitação e vinda. Ela transforma a imanência sem se fixar nos horizontes do mundo. A sua abstracção não se obtêm por meio de um processo lógico que parte da substância dos seres e que vai do particular para o geral.” (LEVINAS, 1967, p. 239). A abstracção, enquanto transcendência, segue em direção aos seres, sem, no entanto, assumir nenhum compromisso com eles. O vestígio, nesse sentido, seria, como acima citado, um não-lugar, de onde vem e do qual já se retira. No entanto, essa vinda não significa um retorno simbólico a esse não-lugar. Na lógica do ser, a transcendência revelada transforma-se em imanência, o extraordinário converte-se em ordem e o Outro é supprassumido no Mesmo. Na medida em que outrem se nos apresenta, somos convocados a responder mediante uma ordem cujo significado perturba e desinstala. Esse significar é, segundo Levinas, o vestígio, pois o além do qual procede o rosto dá significado como vestígio, ou seja, “o rosto está no vestígio do ausente absolutamente

¹¹⁹ Levinas fala desse além não no sentido de que esse “além vá além de toda revelação”, como em Parmênides, cuja concepção de Uno ultrapassa todo conhecimento, seja ele simbólico ou significado. Também Levinas não identifica esse além no sentido platônico, quando fala do Uno quando exclui toda revelação. “Mas o além de que o rosto provém não será, por seu turno uma ideia compreendida e revelada? Se a extraordinária experiência da Entrada e da Visitação conserva o seu significado, é porque o além não é um simples pano de fundo a partir do qual o rosto nos solicita, não é um ‘outro mundo’, por detrás do ‘mundo’, isto é, além de toda a revelação, como o Uno da primeira hipótese de Parmênides, que transcende todo conhecimento, quer fosse simbólico ou significado.” (LEVINAS, 1967, p. 238-239).

¹²⁰ Levinas afirma que essa abstracção não diz respeito ao “dado sensível, bruto dos empiristas. Também não é um corte instantâneo do tempo onde este cruzaria a eternidade.” (LEVINAS, 1967, p. 239).

volvido, absolutamente passado, (...) o rosto é precisamente a única abertura onde o significado do Transcendente não anula a transcendência para a fazer numa ordem imanente, mas onde, pelo contrário, a transcendência se mantém como transcendência sempre volvida do transcendente.” (LEVINAS, 1967, p. 240).

Significado e significação não são correlatos quando se trata do vestígio e, sim, eles são, no dizer levinasiano, a própria não-retidão. Sendo assim, o significado do vestígio é essa não-retidão, que sempre nos coloca numa relação lateral, sem possibilidades de tornar-se retidão e que sempre responde diante do apelo de um passado irreversível¹²¹. Como vestígio, em Levinas, significa para além do ser, o seu significado não se transforma, de pronto, em retidão. O mandamento oriundo do rosto do outro nos obriga para com ele, está para além do ser e, esse “além do ser é uma terceira pessoa que não se define por si mesma, pela ipseidade” (LEVINAS, 1967, p. 240). Essa ordem que o rosto nos impõe abre a possibilidade a essa terceira direção de não-retidão radical, ou seja, o pronome ele expressa essa irreversibilidade do passado. Essa dimensão de terceira pessoa é, para Levinas, o além de onde o rosto é proveniente. Assim, no instante em que o pronome ele exprime esse irreversibilidade inexprimível, também já escapa a toda revelação. Essa anterioridade ou essa *ileidade*¹²² em relação ao ser pensante e que no rosto já não se faz mais presente, mas revelação e dissimulação passadas, é que dá significância ao agir humano.

Conforme Susin (1984), Levinas encontrará, na ideia de Uno plotiniano, o terreno fértil para o desenvolvimento e articulação de uma transcendência interpretada a partir do Outro. Desde Parmênides até Plotino, o Uno foi visto como aquele que estava além do conhecimento, das contradições, dos limites e definições, contrariamente ao Ser, visto sempre como composto e múltiplo e, por isso, o Uno era considerado como além do ser, pois, tanto o ser quanto o conhecimento eram considerados demasiado pequenos para conter o Uno. No pensamento plotiniano, todo ente o é assim em virtude de sua unidade, ou seja, para Plotino se se desaparece a unidade, desaparece, também, o ente. O princípio de unidade perpassa diversos planos, no entanto, todos supõem um supremo princípio de unidade, que é o Uno. Para Plotino, o Uno é infinito e essa infinitude é encontrada na dimensão do imaterial, descrita como ilimitada potência produtora. Consequentemente, uma vez que o ser, a substância e a

¹²¹ Encontramos a seguinte passagem em *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger* que nos faz melhor compreender esse assunto: “Nenhuma memória conseguia seguir os vestígios desse passado. É um passado imemorial e talvez isso também seja a eternidade cujo significado não é estranho ao passado. A eternidade é a própria irreversibilidade do tempo, a origem e o refúgio do passado.” (LEVINAS, 1967, p. 240).

¹²² Usarei a palavra *ileidade* como correspondência ao neologismo *illéité*, usado por Levinas, e não *eleidade* como fazem as traduções portuguesas, por acreditar que *ileidade* exprime, de forma mais precisa, essa condição de 3ª pessoa. Levinas cria o neologismo “*illéité*” com base no pronome demonstrativo “*Ille*” (aquele). Ver: SUSIN (1984, p. 241, nota 157).

inteligência eram considerados finitos no pensamento filosófico clássico, Plotino, contrariamente, porá o Uno mais além do ser e da inteligência. Sendo o Uno infinito, nenhuma propriedade finita do ser pode a ele ser atribuída, pois o Uno é inefável. Desse modo, segundo Susin (1984), Levinas identificará o Uno plotiniano com a “outra alteridade”, aquela cuja característica basilar é permanecer além absolutamente, assim como o bem está para além do ser. Mesmo ausente, o Uno deixa um vestígio, esse vestígio é “Ele”. Nesse sentido, concordamos com Melo (2003) quando afirma:

A epifania do outro como terceiro é a entrada do Mesmo numa órbita mais vertiginosa que a aparição do fenômeno. O vestígio do rosto é, assim, inevitavelmente, um jogo ambíguo de relações que levam o sujeito a nunca considerar plena a sua relação com o próximo: quanto mais próximo de mim, mais distante está o outro, separado de mim por um abismo intransponível. (MELO, 2003, p. 114).

Para Levinas há uma possibilidade de se pensar a ética fora dos limites e conceitos da ontologia, do primado do ser e do conhecer, essa possibilidade está no rosto que vem do além, de um terceiro, de um *ele* cujo vestígio pode ser encontrado em sua passagem. Essa presença anterior “é toda enormidade, toda a desmesura, todo o infinito do absolutamente outro, que escapa à ontologia.” (LEVINAS, 1967, p. 241).

O significado do vestígio não se refere à fenomenologia como se fosse algo que aparecesse ou manifestasse, mas, ao contrário, o vestígio significa sem, no entanto, aparecer, isto é, ele cria um vínculo relacional com a *ileidade*, mas não revela. O vestígio ainda, nos lembra Levinas, pode ser visto como um sinal, mas não como um sinal qualquer, mas como aquele diferentemente dos outros sinais, “significa fora de qualquer intenção de construir sinal e fora de qualquer projecto de que seria o desígnio.” (LEVINAS, 1967, p. 242). No vestígio, temos um passado volvido por completo e que, na sua passagem, deixou rastros. O vestígio pode ser caracterizado ainda como uma “inserção do espaço no tempo”, como uma transcendência e, nesse sentido, a possibilidade de se deixar um vestígio só pode se fazer presente num ser capaz de transcender o mundo. Doutra modo, pode-se dizer que o “vestígio é a presença daquilo que nunca esteve lá (...) daquilo que é sempre passado.” (LEVINAS, 1967, p. 243). O vestígio do outro dá espaço para que o rosto brilhe, por isso, o rosto é, eminentemente, visitação e transcendência, esse rosto em sua total abertura existe por si mesmo, mas também existe no vestígio da *ileidade*, que gera a alteridade do ser.

2.5 A relação face-a-face

Uma das primeiras características da relação face-a-face é a transcendência dos termos constituintes dessa relação, fazendo com que os envolvidos na relação não se tornem uma totalidade ou uma unidade fechada sobre si mesma. Para que não aconteça essa totalização na relação vis-à-vis¹²³ é necessário que o Outro seja exterior ao Mesmo e não um Outro do Mesmo. É daí que resulta uma relação de paz, marcada pela não-violência ao outro, pois, na medida em que o Eu e o Outro não se totalizam, abrimos espaço para o respeito à alteridade do outro e, por conseguinte, abrimos espaço para uma relação sem violência e sem domínio do outro. Levinas (1982b) nos diz que a relação entre os homens constitui, por excelência, uma relação não-sintetizável, isto é, para nosso autor, a questão fundamental não reside, no âmbito das relações interpessoais, num pensar que englobe o outro e o eu, mas, sim, em estar cara-a-cara, frente a frente, sem, no entanto, formar uma unidade inseparável.

O não-sintetizável por excelência é, certamente, a relação entre os homens. (...) na relação interpessoal, não se trata de pensar conjuntamente o eu e o outro, mas de estar diante. A verdadeira união ou verdadeira junção não é uma junção de síntese, mas uma junção do frente a frente. (LEVINAS, 1982b, p. 69).

Estar *vis-à-vis* consiste, fundamentalmente, numa relação social, ou seja, numa relação que traz, como marca essencial, a conservação da separação entre o eu e o Outro, por isso Levinas nos alerta que a verdadeira relação social conserva a separação, ao contrário de uma falsa relação social que não passa de adição de individualidades. Essa separação entre os termos, de que falamos, só se efetiva, de fato, porque, no vis-à-vis, o Outro manifesta-se por meio de um rosto infinito, de uma alteridade irreduzível. “Uma relação, cujos termos não formam uma totalidade, só pode, pois, produzir-se (...) como *frente a frente*, como desenhando uma distancia em profundidade (...) irreductível à estabelecida pela atividade sintética do entendimento entre os termos diversos.” (LEVINAS, 2008a, p. 27). Por conseguinte, na relação entre o mesmo e Outro, encontramos, como obstáculo intransponível, o fato de que, nessa relação, não é possível uma redução a uma mera relação de cognição, pois isso resultaria numa adequação entre o pensamento e a coisa pensada, redundando, assim, num atentado a alteridade do outro, coisificando-a numa relação com o Mesmo. Assim, na concepção levinasiana, o que caracteriza, de fato, a relação vis-à-vis é a separação dos

¹²³ Utilizamos a expressão francesa vis-à-vis como sinônima para a relação face a fece ou cara a cara.

termos que conservam sua transcendência, não anulando a separação e marcada pela interpelação e pela exigência ética. A relação com o Outro não pode ser pautada no conhecimento, visto que este sempre busca uma união do Mesmo com o Outro numa totalidade e, por isso, como anteriormente afirmamos, gera violência, a que Levinas chama de Transcendência radical dos partícipes da relação. No vis-à-vis, não temos intermediários, eu e o outro se relacionam de forma direta, sem artifícios e abertamente. Sou convocado pelo outro nessa relação, a assumir a uma responsabilidade pura com ele, que, também, em sua imediatez, apresenta um mandamento, um imperativo ético. Portanto, para Levinas, na relação vis-à-vis o que deve prevalecer é a separação entre os termos situados um perante o outro, sem, contudo, tornarem opostos e excludentes mutuamente. Em *Totalidade e Infinito*, encontramos a seguinte passagem:

A relação com Outrem não anula a separação. Não surge no âmbito de uma totalidade e não a instaura integrando nela Eu e o Outro. A conjuntura do frente a frente já não pressupõe a existência de verdades universais, onde a subjectividade possa incorporar-se e que bastaria contemplar para que Eu e o Outro entrem numa relação de comunhão. (LEVINAS, 2008a, p. 229).

Uma segunda característica, destacada por Levinas no vis-à-vis, consiste na desigualdade dos termos¹²⁴, que marcará a relação do Mesmo com o Outro. Desse modo, não é possível, nessa relação, a existência de uma terceira via capaz de englobar o mesmo e o Outro, o que viria a negar e a violentar a alteridade do Outro. Assim, a desigualdade, para o autor, representa a possibilidade de que a relação vis-à-vis seja plural, não abarcável e não-reduzível. Ao pretender estabelecer uma relação intersubjetiva, o eu descobre, na proximidade do rosto do outro, a impossibilidade de instaurar uma relação simétrica¹²⁵. Para Levinas, “nunca minha relação para com o próximo é a recíproca daquela que vai dele a mim, pois nunca estou quite para com o outro. A relação é irreversível. Eis uma dê-neutralização do ser que deixa enfim entrever a significação ética da palavra bem.” (LEVINAS, 1998b, p. 12). A significação proveniente do outro, por meio do rosto, ganha sentido na medida em que se

¹²⁴ Eis o que Levinas afirma: “É preciso, sobre este último ponto, defender a tese inversa: a relação entre Mim e o Outro começa na *desigualdade* de termos, transcendentem um em relação ao outro, onde a alteridade não determina o outro formalmente como a alteridade de B em relação a A que resulta simplesmente da identidade de B, distinta da identidade de A. A alteridade do Outro, aqui, não resulta da sua identidade, mas constitui-a: o Outro é Outrem. Outrem enquanto outrem situa-se numa dimensão da altura e de embaixamento – glorioso embaixamento; tem o semblante do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão, e, ao mesmo tempo, do senhor chamado a bloquear e a justificar a minha liberdade.” (LEVINAS, 2008a, p. 229).

¹²⁵ Vale salientar que um dos pontos basilares sobre os quais Levinas estruturará toda a sua teoria ética da responsabilidade consiste na noção de assimetria em qualquer relação intersubjetiva. Cf. LEVINAS 2008a, p. 193 et seq.; LEVINAS 1998b, p. 12 et seq. “A multiplicidade no ser que se recusa à totalização, mas se desenha como fraternidade e discurso, situando-se num ‘espaço’ essencialmente assimétrico.” (LEVINAS, 2008a, p. 194).

configura como um movimento que vai de dentro para fora de si mesmo, permitindo ao rosto expressar toda a sua vulnerabilidade e nudez. Na medida em que o rosto expressa toda sua fragilidade, concomitantemente, também, expressa a dimensão de altura que o faz um ser completamente outro em sua alteridade. Pelo rosto do outro, percebo toda a miséria e fragilidade da humanidade, da mesma forma como percebo, no rosto nu e frágil do outro, o brilho da nudez e vulnerabilidade de tantos rostos pobres, órfãos, viúvos e estrangeiros. Essa significação que nos advém de dentro nos faz perceber a indignação e, num momento de exteriorização, transforma-se em imperativo na relação. O rosto, categoricamente, ordena-nos: “Tu não matarás”, isto é, não reduzas a alteridade em sua nudez e vulnerabilidade à mesmidade, não reduzas a diferença do outro a um mero conteúdo da consciência do mesmo. Aqui, o Outro não se encontra numa relação de igualdade com o eu, mas sim, ele está situado num patamar mais elevado, ele está mais alto; a relação é completamente assimétrica.

Vale salientar aqui a diferença entre Buber e Levinas no que tange à relação eu-outro. Para o primeiro, a relação eu-tu é de cumplicidade, para o segundo, é assimétrica e provém da ideia de Infinito, do exterior, do absolutamente outro em sua transcendência. Em Totalidade e Infinito, Levinas assim nos faz entender sua diferença com Buber:

Buber distinguiu a relação com o Objecto, que seria guiada pela prática, da relação dialógica que atinge o Outro como Tu, como parceiro e amigo. Pretende modestamente ter encontrado em Feuerbach esta ideia, central na obra de Buber. (...) pode perguntar-se em todo o caso se o *tuteio* não colocará o Outro numa relação recíproca e se essa reciprocidade será original. Por outro lado, a relação Eu-Tu conserva em Buber um carácter formal: pode unir o homem às coisas, assim como o homem ao homem. O formalismo Eu-Tu não determina nenhuma estrutura concreta. Eu-Tu é acontecimento (*Geschehen*), choque, compreensão – mas não permite explicar (a não ser como tratando-se de uma aberração, de uma queda ou de uma doença) uma vida diferente da amizade: a economia, a procura da felicidade, a relação representativa com as coisas. Elas permanecem numa espécie de espiritualismo desdenhoso, inexploradas e inexplicadas. O presente trabalho não tem a pretensão ridícula de ‘corrigir’ Buber sobre estes pontos. Coloca-se numa perspectiva diferente, partindo da ideia do Infinito. (LEVINAS, 2008a, p.55-56).

O rosto, como já mencionado anteriormente, é indignação, mas, também, ordem, nele o outro se manifesta. Levinas, utilizando-se de figuras bíblicas, chama este de pobre, viúva, órfão e estrangeiro. Essas figuras expressam, claramente, a fragilidade e a nudez do rosto do Outro, bem como expressam, peremptoriamente, a incapacidade que trazem de negarem sua própria condição de miséria e orfandade. “O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro; mas essa pobreza e esse exílio que apelam para os meus poderes visam-me, não se entregam a tais poderes como dados, permanecem expressão de rosto.” (LEVINAS, 2008a, p. 190-191). O outro me questiona em minha

pretensa possessão do mundo e das coisas, em minha soberba tentativa de manipulação do outro¹²⁶. Para Levinas, o eu é idêntico a si mesmo, em todos os sentidos, inclusive em suas alterações, isto é, o eu tem essa capacidade de identificar-se com tudo que o cerca, numa constante tentativa de apropriação para fazê-lo semelhante a si mesmo¹²⁷. Assim sendo, a consequência resultante do encontro do Outro com o Mesmo será, necessariamente, um choque, que abalará os fundamentos do mesmo, no sentido de questioná-lo em sua forma de ver a si mesmo, ao outro e ao mundo. Quando o outro, mediante sua presença, questiona o Eu, acontece um destronamento da soberania do eu em toda sua realização. Vale lembrar que esse questionamento, mesmo depondo o Eu de seu trono, não nos leva ao vazio do nada, mas abre a possibilidade de o eu firmar-se como humildade e que respeita o Outro pelo que ele é: outro. Essa desestabilização, acontecida na relação vis-à-vis, não tem sua iniciativa no eu egoísta, mas no outro que me questiona e me interpela sobre a justiça de meus atos e de minha existência. Para Levinas, a grandeza do ser humano reside na capacidade de esquecer de si mesmo para ir ao encontro do Outro. Desse modo, Levinas inverte o movimento que sempre perpassou a ontologia quando descreve o ser como *conatus*, como ânsia de ser e nele perseverar. Questionar nosso próprio eu não significa negar a si próprio, mas saber-se responsável pelo outro em sua condição de indigência, daí que só se pode falar em subjetividade na filosofia levinasiana, na medida em que se considera a responsabilidade como sua estrutura fundamental. Para Levinas, sou responsável, na medida em que escuto a miséria e o grito do outro, estampados em seu rosto. Somente aqueles abertos à diferença são capazes de perceber o grito que ecoa do rosto do Outro, somente aqueles sensíveis à presença do Outro se abrem para uma atitude de acolhimento e bondade. Na relação vis-à-vis, o que vivo não é a miséria sofrida pelo outro, mas a sua exigência de resposta e auxílio. O eu, diante da imposição do rosto do Outro, não consegue esquivar-se da resposta, permanecendo indiferente diante do grito e do apelo do rosto do outro. “Entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito, é por mim abordado como rosto.” (LEVINAS, 1982b, p. 87).

O Eu torna-se responsável pela indigência e nudez do outro no momento mesmo em que o outro se manifesta, exigindo de imediato uma resposta. No entanto, essa responsabilidade a que sou convocado não é simplesmente um ter que responder ali, frente ao

¹²⁶ Assim lemos: “o rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na sua expressão, o sensível ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão.” (LEVINAS, 2008a, p. 176).

¹²⁷ Conforme Levinas “Eu é a identificação por excelência, a origem do próprio fenômeno da identidade. A identidade do Eu não é, com efeito, a permanência de uma qualidade inalterável.” (LEVINAS, 1967, p. 227).

outro, mas, e, sobretudo, é saber-se responsável pelo outro e uma responsabilidade que não exige nada em troca, que não cobra nada do outro e não espera reciprocidade por aquilo que faz. Nesse sentido, relembramos o caráter assimétrico dessa relação intersubjetiva na qual me constituo sujeito chamado à responsabilidade. Se o rosto do Outro se apresenta também como imperativo ao eu, a responsabilidade, no sentido levinasiano, não parte do Eu de forma intencional, mas, ao contrário, nasce do outro, do seu rosto, é imperativo. “(...) Desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter que assumir responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade *in-cumbe-me*. É uma responsabilidade que vai além do que faço (...) sou responsável pela sua própria responsabilidade.” (LEVINAS, 1982b, p. 88).

A relação de responsabilidade para com o outro é ilimitada, desmesurada, infinita e dessimétrica. Tais características da relação vis-à-vis não significam, segundo Levinas, que o Outro seja convertido pelo eu num outro eu, levando, como consequência, a destruição da transcendência dos termos dessa relação.

Da mesma forma como o rosto do outro se mostra como frágil, nu e necessitado e, simultaneamente, como aquele que me ordena e me interpela a uma resposta, também eu sou “senhor” e “servo” diante dele, isto é, sou “servo” na medida em que, no rosto dele, estão expressas minhas obrigações para com ele e sou “senhor”, porque, diante dele, percebo-me como aquele que dispõe das mais diversas possibilidades de dar-lhe uma resposta. A manifestação do outro e sua significação dá-se, primariamente, dentro do contexto cultural no qual está inserido, no entanto, Levinas mostra que o Outro adquire uma significação específica, que provém de um mais além de sua forma. Por não ser proveniente do contexto em que vive, essa significação irrompe a partir do rosto do Outro, é no rosto que o outro se mostra como exterioridade e alteridade absolutas. O rosto é, sobretudo, a expressão de si mesmo, é linguagem que, constantemente, desfaz a equivocada imagem de si evidenciada na sua aparência sensível.

Com base no que acima falamos, podemos dizer que o rosto tem duas características: primeiro, ele tem sua própria significação, não necessita de referências, pois possui a capacidade de expressar-se por si mesmo; segundo, sua expressão é anterior àquilo que expressa, ou seja, a expressão de si vem antes do significado expressado. Desse modo, o outro manifesta-se a si mesmo no rosto, ressurgindo, constantemente, por trás do Dito. Aqui reside, precisamente, nesse apresentar-se a si mesmo, a função do discurso, cuja linguagem presencial serve de base para uma significação do Outro, que, em sua alteridade, encontra-se infinitamente transcendente e exterior, fazendo, dessa forma, com que qualquer tentativa de representação seja rejeitada. Esse caráter presencial da linguagem diz respeito a qualquer

forma de linguagem que se refira à presença do Outro, sem causar-lhe violência, por meio de esquemas representacionais. Levinas não faz referência ao outro em linguagem denotativa, ou semântica, mas sim, em linguagem metafórica, que atenda ao critério de justiça, no sentido de que refere ao outro antes de sua verdade. Para Levinas, é preciso entender que essa referência ao ser do outro não diz respeito a uma busca de verdade numa linguagem semântica, mas, sim, trata-se de uma escuta atenta ao outro em seu Dizer. O que não se pode representar, precisamente, é esse dizer, pois se isso fosse possível, cairíamos numa negação injusta do Outro, isto é, na presença do outro não há possibilidades de o eu ser indiferente, visto que o Outro me atinge em meu âmago. Sou “obrigado” a responder. Sobre essa questão da linguagem, Levinas, então, faz uma distinção entre o Dizer e o Dito. O primeiro refere-se ao fato de dirigir-se ao Outro, enquanto o segundo é o comunicado em si. O Dizer, ou este dirigir-se ao outro, constitui, em Levinas, o ponto basilar de toda a linguagem, pois o papel da linguagem reside, precisamente, em me fazer sair da mesmidade e dirigir-me ao outro, nem, tampouco, os conteúdos que a linguagem expressa nas suas mais variadas formas. “Com efeito, para mim, o Dito não conta tanto como o próprio *Dizer*. Este não me importa menos pelo seu conteúdo em informação do que pelo facto de se dirigir a um interlocutor.” (LEVINAS, 1982b, p. 34). Para Fabri (1997, p.117), “O *Dizer* em Levinas não é jogo, pois é anterior a qualquer sistema de signos lingüísticos; ele vem antes dos signos verbais que ele mesmo conjuga. Isso significa que o Dizer estabelece uma ordem mais digna que a do Ser. Mais: ele é anterior ao ser. O drama que ele instaura será chamado de responsabilidade”.

Para Levinas, a relação entre o mesmo e o Outro dá-se, primariamente, como discurso, no qual o mesmo segue em direção ao outro, numa atitude responsável por ele. Assim, o Dizer constitui, ainda, uma forma privilegiada de significação antes da experiência do conteúdo¹²⁸. Por conseguinte, o dizer torna-se a condição de possibilidade de toda e qualquer comunicação, pois nele o outro já não é tratado com indiferença, mas reconhecido em sua dignidade.

Do Dito há sempre a possibilidade de se dizer a verdade ou de mentir. No entanto, no dizer é impossível negar que sou responsável pelo Outro, daí no dizer a sinceridade apresentar-se de forma mais precisa. Levinas nos diz que a relação que se estabelece entre o mesmo e o Outro constitui-se, por natureza, uma relação de linguagem, por isso que, para ele, Ética e Linguagem não são duas coisas imbricadas nas quais surge a responsabilidade advinda da resposta à palavra dada que o Outro, em seu rosto, presenteia-nos. No vis-à-vis, a

¹²⁸ Sobre o Dizer e o Dito Levinas assim expressa: “precisamente se trata de alcanzar este Decir anteriormente a lo Dicho o deduzir de el lo Dicho. Se trata de fijar el sentido de esta anterioridad” (LEVINAS, 1999, p. 97).

linguagem nos convoca a uma relação mais profunda, que transcenda os simples enunciados linguísticos, intima-nos a uma relação ética na qual a responsabilidade é a mola-mestra. Assim, para Levinas, o rosto, em sua dimensão de palavra, traz, em seu bojo, a ética como significação, o que permite pensar uma linguagem como eminentemente ética, que favorece a transcendência entre termos desiguais e que se faz o *topós* no qual se confraternizam o Eu e o Outro. A linguagem favorece a relação ética na medida em que se dirige ao outro por meio de um dizer e não por aquilo que se diz. Levinas assim nos diz:

Dizer significa aproximar-se do próximo, dar-lhe significação. É algo que não se esgota na doação de sentido, inscrevendo-a no Dito a modo de fábula. É uma significação concedida ao outro antes de toda objetivação, onde o Dizer propriamente dito não é liberação de signos. (...) certamente, o Dizer é comunicação, porém enquanto condição de toda comunicação, enquanto exposição¹²⁹.

Levinas, como já mencionamos anteriormente, denomina também a relação vis-à-vis de relação social. Para ele, a relação social acontece no instante em que o eu é destituído de seu poder e volta-se para o outro em pretensão de permanecer fechado sobre seu próprio ser. O fundamento da relação social não está no conhecimento, visto que este sempre busca adequar o pensamento à coisa pensada, bem como visa à posse do objeto cognoscível, mas, a relação social é, antes de tudo, uma busca constante de saída de si mesmo, mas não pela via do conhecimento, e, sim, pela via do desejo metafísico, pelo desejo do Infinito. O Infinito impede, na relação social, que a totalização aconteça, negando, desse modo, o poder do mesmo sobre o outro.

Portanto, com base no que fora acima refletido, percebe-se, em Levinas, que o “acesso” ao outro não se dá pelo saber, pois se deve levar em consideração que o conhecimento busca, eminentemente, uma construção totalizada e, desse modo, esse “acesso” ontológico macula a relação social, uma vez que não respeita o Outro enquanto Outro, pois é violência e guerra contra o outro. O “acesso” ao outro, segundo Levinas, dá-se na justiça das relações fundamentadas essencialmente na paz, sem agressão ao Outro. Essa não-violência ao outro, que só é possível mediante a justiça, significa considerá-lo em sua alteridade, em seu ser infinitamente outro. Sendo o outro infinito e transcendente, ele escapa a qualquer tentativa de conceitualização de si, exigindo respeito a sua diferença e a sua transcendência. Cabe-nos aqui salientar que, nessa impossibilidade de se conceitualizar o Outro, Levinas vê a presença

¹²⁹ “Decir significa aproximarse al prójimo, ‘acreditarle significación’. Es algo que no se agota en ‘donación de sentido’, inscribiéndola em lo Dicho a modo de fábula. Es una significación concedida al otro antes de toda objetivação, donde o Decir propriamente dicho no es liberación de signos. (...) Ciertamente, el Decir es comunicación, pero en tanto que condición de toda comunicación, en tanto que exposición” (LEVINAS, 1999, p. 100).

de uma necessidade moral, significa isso que é a moral que reivindica o respeito pela alteridade e que cobra justiça na relação. A questão fundamental, portanto, não é o conhecimento do Outro, mas o relacionamento moral com ele, relacionamento que pressupõe o Infinito, o outro como aquele que escapa ao meu pensamento, e a Transcendência na qual o outro é sempre mais do que o Eu possa pensar. Urge, assim, uma inversão de primazia no que tange à relação para com outro, ou seja, é preciso que alteridade emerja como contato ético surgido a partir da interpelação do rosto do outro e que dá ao sujeito a possibilidade de sair da obsessiva do ser enquanto posição. Esse será o nosso assunto ao longo do terceiro capítulo.

CAPÍTULO III

A GUINADA ONTOLÓGICA: A ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA

“Ser ou não ser, provavelmente não é aí que está a questão por excelência¹³⁰” (Levinas).

Levinas, em uma conferência feita em 1982, em Louvaine, cujo título é *Éthique comme philosophie première*, apresenta-nos, de forma precisa, a guinada ontológica que põe a ética como *philosophie première*. Jacques Rolland, autor tanto do prefácio quanto das notas da edição francesa do texto dessa conferência, apresenta quatro fases ou quatro períodos do pensamento levinasiano, a saber: o primeiro inicia-se a partir de 1935, quando o autor publica *De L'évasion* e prolonga-se até os escritos do pós-guerra, com *De l'existence à l'existant* e *Le temps et l'autre*. O segundo período vai até a publicação da obra *Totalité et Infini*, em 1961, e de outros escritos de menor relevância. Já o terceiro período é caracterizado pela retomada das questões “não resolvidas” da etapa anterior, cuja culminação dar-se-á com a publicação, em 1974, da obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*; e, por fim, o quarto período, iniciado no fim da década de 70 e que tem como referente *De Dieu qui vient à l'idée*. É nesse último período que se situa *Éthique como philosophie première*¹³¹.

Já a partir do título da conferência percebemos que o ponto fundamental de discussão girará em torno da inversão dos papéis exercidos pela filosofia e pela ética. Significando, assim, que outro tipo de saber apresenta-se, uma sabedoria em forma de amor, ou, ainda, uma sabedoria do amor, que faz pensar a filosofia não mais como amor à sabedoria,

¹³⁰ LEVINAS, 2004, p. 177.

¹³¹ Rolland in Levinas (1998a, p. 12-13) em uma nota de pé de página explicita a distinção das quatro fases ou dos quatro períodos do pensamento levinasiano: “On peut en fait distinguer quatre périodes dans le cheminement de Levinas. La première va du tout premier essai sur l'évasion (1935) aux écrits d'immédiat après-guerre (*De l'existence à l'existant*, *Le Temps de L'Autre*) et met en place une notion d'être – et d'étant – déjà profondément étrangère à la méditation de Heidegger. La deuxième culmine avec *Totalité et Infini* (1961), qui interprète l'étant comme homme, et plus précisément comme *autre* homme. En 1974 paraît *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, qui domine de haut la troisième et reprend à nouveaux frais l'inspiration inaboutie de la précédente. Il me paraît indéniable que le livre s'est écrit sous le coup des objections radicales de Derrida (*Violence et métaphysique*, 1963; voir *L'Écriture et la différence*, 1967) et, en quelque sorte, comme des ‘réponses’ à celles-ci. On distingue enfin une quatrième période, qui commence vers la fin des années soixante-dix et dont on ne dira rien ici, puisque toute cette préface a pour fin d'en dégager les traits principaux.”

o que, em última instância, segundo Levinas, sempre resultou num querer saber abarcante da totalidade¹³².

Para Levinas, o fundamento do pensamento (tanto da filosofia quanto da ontologia) na tradição filosófica ocidental reside, precisamente, na correlação entre o conhecimento e o ser. Assim, o sentido e o inteligível só têm lugar no ser e, desse modo, a compreensão desse ser significaria a possibilidade mesma da existência da sabedoria e dos sábios. Para nosso autor, o Ocidente em sua vida intelectual, que prioriza o conhecimento, deixa transparecer, explicitamente, o vínculo indissociável com a filosofia primeira de Aristóteles, cuja “referência da inteligibilidade para a causalidade primeira de Deus permanece [como] uma referência a um Deus definido pelo ser enquanto ser”¹³³. (LEVINAS, 1998a, p. 68).

Estabelecer uma correlação entre conhecimento e ser implica pensar uma diferença na qual o conhecido é compreendido e, portanto, capturado pelo saber. No saber encontra-se a noção de uma atividade intelectual, isto é, “um certo fazer que precisamente consiste em pensar o conhecido, em fazer seu, em capturar¹³⁴, em reduzir à presença, representar a diferença do ser, atividade que se apropria e compreende a alteridade do conhecido”¹³⁵. O saber como contemplação e a liberdade do saber constituíram, ao longo da História da Filosofia Ocidental, o que nosso autor chama de “sopro mesmo do espírito”, no sentido de que o saber, dentro dessa tradição, sempre se mostrou como um pragmatismo do pensamento, incluindo-se aí o sentir e o querer. Esse conceito de saber está presente também na ideia de consciência como *cogito*, pensada por Descartes nas *Meditações sobre Filosofia*

¹³² Bordin (1998) nos faz entender melhor esse novo tipo de sabedoria de que nos fala Levinas. Para Bordin, a aceitação da Tora, no judaísmo, precede qualquer conhecimento, pois, para os judeus, a ética se instaura como fonte de sentido justamente no evento fundamental de aceitação da Tora. “Antes da liberdade, antes do sujeito constituído como liberdade, existe uma responsabilidade irrecusável. A escolha da Revelação, da Lei, da Torá, caracteriza o homem como resposta, como consciência da destinação ao outro. O sentido pois não está no cuidado de si, mas na responsabilidade para com o outro. É por isso que o esquecimento mais radical, de que é responsável a filosofia ocidental, não é, para Levinas, o da questão do sentido do ser, como afirma Heidegger, mas o da alteridade.” (BORDIN, 1998, p. 554-555).

¹³³ Para Levinas, “la vie intellectuelle – et même la vie spirituelle – de l’Occident, dans la priorité qu’elle accorde à la connaissance, identifiée avec l’Esprit, atteste sa fidélité à la philosophie première d’Aristote, qu’on l’interprète selon l’ontologie du livre *Gamma* de la Métaphysique ou selon la théologie ou l’onto-théologie du livre *Lambda* ou **la référence de l’intelligibilité à la causalité première de Dieu reste une référence à un Dieu défini par l’être en tant qu’être.**” (LEVINAS, 1998a, p. 67, 68, grifo nosso).

¹³⁴ Para Levinas, esse capturar significa que, na medida em que é conhecido, o ser transforma-se no próprio pensamento, ou seja, é capturado por ele. “La connaissance comme perception, comme concept, comme compréhension, renvoie à um saisir.” O conhecimento como percepção, como conceito, como compreensão, remete a um apreender.” (LEVINAS, 1998a, p. 69.)

¹³⁵ “Un certain faire qui précisément consiste à penser en connaissant, à faire sienne, à saisir, à réduire à la présence, à représenter la différence de l’être, activité qui *s’approprie et comprend* l’altérité du connu.” (LEVINAS, 1998a, p. 69).

*Primeira*¹³⁶; em Husserl, que recorrendo à tradição medieval descreverá, através da intencionalidade, uma consciência que é “consciência de algo”, sempre intencional, não separada do objeto para o qual se posiciona¹³⁷. Desse modo, a marca fundamental que caracterizará toda a modernidade está na identificação e apropriação do ser pelo saber, cuja culminância estará na identificação do ser e do saber¹³⁸. Levinas assim nos diz:

*A Sabedoria da filosofia primeira se reduz à consciência de si [conscience de soi], identidade do idêntico e do não-idêntico. O trabalho do pensamento prevalece sobre toda alteridade das coisas e dos homens. À liberdade do saber subordina-se, desde Hegel, toda finalidade ainda [aquela] aparentemente estranha ao desinteresse do conhecimento; e o ser, nessa liberdade, é desde então, ele mesmo entendido como afirmação ativa deste ser mesmo, como a força e o espaço de ser. O homem moderno persiste em ser soberano preocupado unicamente em assegurar os poderes de sua soberania. Tudo o que é possível está admitido*¹³⁹.

Com base na constatação de que o fundamento do pensamento é a correlação entre conhecer e ser, Levinas, implicitamente, questiona se essa correlação é a única forma do pensamento ou se ela não corresponde, de forma mais precisa, apenas a uma experiência particular do pensamento, isto é, à forma grega. Segundo Levinas, toda a história da filosofia, desde Parmênides, tem sido perpassada por essa correlação.

Em Husserl, a intencionalidade é a característica fundamental dos atos de consciência. Esses sempre se referem a algo, sempre são “consciência de”. Os atos de consciência implicam um sentido, um objeto, algo ao que se refere, que tem ou encerram uma intenção, isto é precisamente o que se quer dizer quando se menciona que “toda consciência é consciência de algo”, mas também sustenta que todo “algo” é algo de uma consciência. Afirma ainda que não podemos ter um algo que não seja através de uma vivência. Nesse sentido, os atos intencionais são de diversos tipos. Cada um desses objetos terá uma forma

¹³⁶ Descartes indaga: “Mas o que é que sou então? Uma coisa que pensa. O que é uma coisa que pensa? Isto é uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” (DESCARTES, 2005, p.47 e 48).

¹³⁷ Levinas, em *Éthique comme Philosophie Première*, nos diz que Husserl recorreu à tradição medieval para descrever a consciência como sendo “consciência de”. Assim, conforme Levinas “Husserl revenant à une tradition médiévale, la décrit par intentionnalité, comme ‘conscience de quelque chose’, inséparable de son ‘objet intentionnel’ dans sa structure noético-noématique dont la représentation ou l’objectivation est l’irréfutable modèle.” (LEVINAS, 1998a, p. 72).

¹³⁸ Conforme Levinas “ce qui marquera dès lors la modernité, c’est de pousser l’identification et l’appropriation de l’être par le savoir, jusqu’à l’identification de l’être et du savoir.” (LEVINAS, 1998a, p.73).

¹³⁹ “*La Sagesse de la philosophie première se réduit à la conscience de soi. Identité de l’idétique et du non-idétique. Le travail de la pensée a raison de toute altérité des choses et des hommes. A la liberté du savoir se subordonne, depuis Hegel, toute finalité encore apparemment étrangère au désintéressement de la connaissance; et l’être, dans cette liberté, est dès lors entendu lui-même comme affirmation active de cet être même, comme la force et l’effort d’être. L’homme moderne persiste dans son être en souverain préoccupé uniquement d’assurer les pouvoirs de sa souveraineté. Tout ce qui est possible est permis.*” (LEVINAS, 1998a, p. 73-74).

distinta e peculiar de dar-se. A expressão, em Husserl, “*ser consciência de algo*” consiste, basicamente, na definição do que devemos entender por intencionalidade. Definição que descreve como é que conhecemos e como é aquilo que conhecemos. “*Se consciência de algo*” significa ter presente ante a consciência um fenômeno e por fenômeno há de se entender todo conteúdo visto ou experimentado, que deva pensar-se em uma contraposição com um ente não dado. Nesse sentido, chama-se fenômeno ao dado captado essencialmente, em contraposição à diferença clássica entre o mero fenômeno, como o apreendido de maneira unicamente sensível, e a essência. Assim, em Husserl, o ato humano de conhecer dá-se quando se tem um fenômeno ante a consciência. Mais ainda, o acionar da consciência, “*ser consciência de algo*”, é estar conhecendo, o que significa que a intencionalidade é o ato fenomenológico fundamental mediante o qual conhecemos. Levinas assim comenta sobre a intencionalidade em Husserl:

A célebre proposição que ‘toda consciência é consciência de alguma coisa’ ou, ainda, que a intencionalidade caracteriza essencialmente a consciência – resume a teoria husserliana da vida espiritual: toda percepção é percepção de um apreendido, todo o juízo é juízo de um estado de coisas julgado, todo o desejo é desejo de um desejado. Não é uma correlação de palavras, mas uma descrição de fenômenos. Em todos os níveis da vida espiritual – seja no estado da sensação ou do pensamento matemático -, o pensamento é desígnio e intenção. (LEVINAS, 1967, p. 28-29).

Levinas considera, então, que todo objeto da consciência intencional é um objeto teórico. “Husserl manteve em sua base a *representação* – o ato objetivante – adotando, nesse ponto, a tese de Brentano¹⁴⁰, apesar de todas as precauções que toma em sua nova formulação desta tese¹⁴¹”. “*Objeto teórico*” e “*consciência de*” nada mais é que objeto de conhecimento e conhecimento de objeto, respectivamente, isto é, saber. Sendo a fenomenologia um resultado da filosofia e de sua história, a filosofia, por sua vez, consiste, simplesmente, num puro saber ou num modo de relacionar-se como o objeto no qual se apresenta a verdade de que o “ser, como o outro do pensamento, se faz o próprio do pensamento-saber¹⁴²”,

¹⁴⁰ Levinas crê que o pensamento husserliano ainda está atrelado à filosofia de Brentano. Por isso Levinas, em *Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger*, nos dirá: “A intencionalidade que a filosofia medieval conhecia assentava na distinção entre o objecto mental e o objecto real. A intencionalidade consistia na presença de um objecto mental na consciência. O objecto mental duplicava aí o objecto real; mas o ens in mente era – pensemos no argumento de Santo Anselmo – uma maneira inferior de Existir. Em Brentano, Mestre de Husserl, que introduziu a ideia da intencionalidade numa psicologia empirista e sensualista, a intencionalidade apresenta-se sobretudo como uma propriedade da consciência inevitável na descrição. (...) para Husserl, a intencionalidade conserva o segredo de nossa relação com o mundo.” (LEVINAS, 1967, p. 40).

¹⁴¹ “... Husserl a maintenu à sa base la *représentation* – l’acte objectivant – adoptant, sur ce point, la thèse de Brentano, malgré toutes les précautions qu’il prend dans sa nouvelle formulation de cette thèse.” (LEVINAS, 1998a, p. 78).

¹⁴² “Dans la vérité, l’être, comme l’autre de la pensée, se fait le propre de la *pensée-savoir*.” (LEVINAS, 1998a, p. 68).

culminando numa plena fusão de mesmidade, na qual nada poderia permanecer sendo outro¹⁴³. Para Levinas, a ontologia, na medida em que conhece os entes, pela luz do ser, nega sua alteridade. Por conseguinte, a ontologia seria, nesse modo de pensar, a inteligência do ser, responsável pelo poder do mesmo sobre o Outro, pela redução da alteridade a uma mesmidade, expresso, claramente, na fenomenologia. Já em *Totalidade e Infinito*, Levinas chamava a atenção a esse respeito:

A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarcia (hic) de um eu. A tematização e a conceptualização, (...) não são paz com o Outro, mas na supressão ou posse do Outro. (...) ‘Eu penso’ redundando em ‘eu posso’ – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. (LEVINAS, 2008a, p.33).

Levinas questiona o caráter de unicidade presente em Husserl quando este sujeita o objeto à presença e ao ser, que significa, em última instância, conhecimento e domínio da alteridade. Esse modo de pensamento traz, em si, um esgotamento das possibilidades da significância do pensamento. “Queremos nesta conferência perguntarmos se o pensamento entendido como saber, desde a ontologia da filosofia primeira, esgota os possíveis da significância do pensamento e se, por trás do saber e seu domínio sobre o ser, não surge uma sabedoria mais urgente¹⁴⁴”. A filosofia tida como saber e constituída como tal, através da “*consciência de*”, encontrar-se-ia num mais além ou num mais aqui desta “*consciência de*”, que não é intencional e que exerce como saber não objetivante¹⁴⁵, abrindo espaço para um outro modo de pensar. Essa consciência não intencional precisa ser pensada a partir da consciência da “*consciência de*”, levando em consideração o objeto dessa consciência, ou, o puro ato, sem objeto, da consciência que Levinas compreende após reflexão em torno do pensamento de Husserl, em torno da redução transcendental. Visto que é por meio da redução transcendental que se pode colocar em suspenso, ou entre parênteses, a existência da consciência, ou ainda, é na redução transcendental que a consciência se volta sobre si mesma

¹⁴³ Parmênides, nos fragmentos 3 e 8, explicita essa ideia de ser na qual não há espaço para se pensar a alteridade. Assim Lemos: “Na verdade, pensar e ser é ao mesmo tempo a mesma coisa.” (PARMÊNIDES, 1987, p. 13, fragmento 3). Já no fragmento 8, lemos: “Ele também não é divisível, pois é igual em toda parte, e nada pode jamais lhe acontecer, rompendo sua coesão, para aumentá-lo ou diminuí-lo; eis que ele é em toda parte na plenitude do ser. Assim, tudo está nele, pois o ser é para o ser do modo mais íntimo.” (PARMÊNIDES, 1987, p. 19, fragmento 8). Assim sendo, Levinas nos dirá: “Le savoir est re-présentation retour à la présence, rien ne sourait y rester *autre*.” (LEVINAS, 1998a, p. 71).

¹⁴⁴ “Nous voulons dans cet exposé nous demander si la pensée entendue comme savoir, depuis l’ontologie de la philosophie première, épuise les possibles de la signification de la pensée et si, derrière le savoir et son emprise sur l’être, ne surgit pas une *sagesse* plus urgente.” (LEVINAS, 1998a, p. 77).

¹⁴⁵ Cf. LEVINAS, 1998a, p. 80.

e tende para si em sua pureza intencional. Para Levinas, o que, na verdade, deve ser feito em primeira instância é uma outra “redução”, que não visa partir das coisas para “*a consciência de*”, mas da “*consciência de*” para uma *consciência pré-intencional*, cuja “natureza” não soma, nem totaliza, pois é uma consciência pura de todo “de”. Levinas questiona-se sobre o que é possível acontecer nessa consciência não reflexiva, que não tem forma de intencionalidade e que é prévia a esta. Levinas quer saber como se caracteriza essa consciência pré-reflexiva que, implicitamente, acompanha a consciência intencional, que, na reflexão, volta-se, intencionalmente, para o si mesmo pensante, como se o eu-pensante já pertencesse ao mundo¹⁴⁶. Para Levinas, a consciência pré-reflexiva, que precede toda intenção, não consiste em um ato, mas numa pura passividade¹⁴⁷. Essa consciência significa, antes de tudo, um saber de si, uma descrição da presença. A “*consciência de*” sustenta-se enquanto tal, em primeiro lugar no objeto e em segundo lugar, como uma esfera da certeza absoluta. Tanto no objeto quanto na certeza absoluta coexistem a intencionalidade, realidade que não se encontra na consciência pré-reflexiva. Esta não se firma no campo objetual, nem tampouco na autocerteza, mostrando-se, assim, como separação da presença ou como fuga do pensamento da correlação. A consciência pré-reflexiva oportuniza, como pensamento, pensar o tempo sem representá-lo. Assim, pensar o tempo numa dimensão em que não há violência, significa pensá-lo, não mais como fluxo, mas como diacronia, como duração. A esse respeito Levinas afirma:

‘consciência’ que, antes de significar um saber de si, é um apagar ou descrição da presença. Pura duração do tempo que a análise fenomenológica descreve, certamente, na reflexão, como estruturada intencionalmente segundo um jogo de retenções e de proteções, às quais, na duração mesma do tempo, permanecem ao menos inexplicitas e, como corrente, supõe um outro tempo; duração subtraída a toda vontade do eu, absolutamente fora de toda atividade do eu, tal como o envelhecimento que é, provavelmente, o modelo mesmo da síntese passiva, período em que nenhum ato de recordação, que restitui o passado, poderá *reverter* a irreversibilidade¹⁴⁸.

Cabe, portanto, passar do campo ou da linguagem teórica e neutra para uma linguagem ética. “A linguagem ética, a qual a fenomenologia recorre para marcar sua própria

¹⁴⁶ Cf. LEVINAS, 1998a, p. 72.

¹⁴⁷ Cf. Id. Ibid. p. 78.

¹⁴⁸ “conscience qui, plutôt que de signifier un savoir de soi, est un effacement ou discrétion de la présence. Pure durée du temps que l’analyse phénoménologique décrit, certes, dans la réflexion, comme structurée intentionnellement selon un jeu de rétentions et de protentions, lesquelles, dans la durée même du temps, restent du moins inexplicites et, comme courant, supposent un autre temps; durée soustraite à toute volonté du moi, absolument hors de l’activité du moi, tout comme le vieillissement qui est probablement le modèle même de la synthèse passive, laps dont aucun acte de souvenir, restituant le passé, ne saurait *revertir* l’irréversibilité.” (LEVINAS, 1998a, p. 85-86).

interrupção, não procede da intervenção ética calcada sobre as descrições. É o próprio sentido da aproximação quem suspende o saber¹⁴⁹”. Levinas nos convida a pensar o conceito de ética, ou, mais precisamente, convida-nos a repensar aquilo que chamamos de ético que está para além do estabelecimento de leis e regras que regulem como o homem deve reger seu comportamento. Como afirma Jacques Rolland, no prefácio de *Éthique comme philosophie première*, Levinas “não faz derivar a ética da significação grega de *ethos* (morada, lugar de habitação, região aberta onde o homem habita), mas, sem levar em conta qualquer etimologia, da diferença que estrutura originalmente o humano e a humanidade¹⁵⁰”. Na diferença, o outro sempre será outro. Graças a ela, o outro e o mesmo não formam uma totalidade abarcante. Na diferença, recebo o outro de frente, cara-a-cara, o outro sempre me faz frente, mesmo quando o eu e o outro se juntam pela conjunção aditiva (**e**)¹⁵¹. Por conseguinte, através da manifestação do rosto do outro sou questionado em meu eu egoísta e possessivo: “o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber.” (LEVINAS, 2008a, p. 30). Entender essa guinada da linguagem só se faz possível mediante a irrupção do outro, numa experiência de alteridade, na qual o Outro já não se constitui a partir do Mesmo, ou de uma consciência intencional que necessita de uma fenomenologia da presença, que assegure sua descrição, mas numa ausência na qual o alicerce primordial é a linguagem ética e cuja marca, por excelência, é o *dizer-do-outro* e não o dizer do não-dito¹⁵². O que se dá, na consciência não-intencional, é oriundo de fora, do outro, da exterioridade, ou seja, o que se passa na consciência não se encontra nela mesma. Pela proximidade com o outro dá-se o sentido profundo do humano, proximidade, que também significa temor: “temor que vem do rosto do outro¹⁵³”.

O rosto é, primordialmente, uma experiência da exterioridade, da separação e, sobretudo, de minha responsabilidade frente ao próximo. A relação com o rosto é inassimilável e, portanto, não se dá numa totalidade que busca abarcar o outro. A relação com

¹⁴⁹ “El lenguaje ético, al cual la fenomenología recurre para marcar su propia interrupción, no procede de la intervención ética calcada sobre las descripciones. Es el propio sentido de la aproximación quien suspende el saber” (LEVINAS, 1999, p. 158, nota 35).

¹⁵⁰ “Levinas ne fait pas dériver l’éthique de la signification grecque de l’*ethos* (séjour, lieu d’habitation, région ouverte ou l’homme habite) mais, sans égard pour aucune étymologie, de la différence qui structure originellement l’humain – et l’humanité” (ROLLAND in LEVINAS, 1998a, p. 42).

¹⁵¹ Sobre a diferença em relação ao Outro Levinas diz: “a conjuntura entre o Mesmo e o Outro, em que já se mantém sua proximidade verbal, é o acolhimento de frente e de lado do Outro por mim. Conjuntura irreduzível à totalidade, porque a posição de ‘frente a frente’ não é uma modificação do ‘ao lado de...’. Mesmo quando tiver ligado Outrem a mim pela conjunção ‘e’, esse Outrem continua a fazer-me frente, a rever-se no seu rosto” (LEVINAS, 2008a, p.67). Cf. também LEVINAS (2008a, p. 106, passim).

¹⁵² Ver: LEVINAS, 1998a, passim.

¹⁵³ “Crainte qui me vient du visage d’autrui” (LEVINAS, 1998a, p. 94).

o outro, em sua exterioridade, significa, como acima citamos, estar em “frente a”, de cara e “estar em frente a” implica uma concepção de liberdade na exterioridade, isto é, o pensamento gera-se dessa genuína interpelação que a liberdade do outro me provoca. Conforme Levinas, essa condição do pensamento consiste numa consciência moral:

A presença de um ser que não entra na esfera do Mesmo, presença que a extravasa, fixa o seu ‘estatuto’ de infinito. Tal extravasamento distingue-se da imagem do líquido que transborda de um vaso, porque a presença transbordante se efectua como uma posição *em frente* do Mesmo. A posição em frente de, a oposição por excelência, só se coloca como um pôr em causa moral. Esse movimento parte do Outro. A ideia do Infinito, o infinitamente mais contido no menos, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto. (LEVINAS, 2008a, p. 174-175).

O abismo no rosto do outro constitui, segundo Levinas, um movimento concernente à minha responsabilidade para com o outro antes mesmo de saber quem, de fato, é esse outro. Para Levinas, o rosto não é conteúdo, nem conhecimento, mas uma condição prévia por meio da qual dá-se a experiência fundante do encontro com o outro. O rosto, para Levinas, constitui a expressão do encontro com o outro, do encontro com a nudez, com aquilo que, de modo algum, pode ser encoberto. O rosto é o que primeiro se manifesta, ou o que primeiro se mostra na relação com o outro homem. Não significa isso que haja uma obrigação de existência de uma “cara” no encontro com o outro, pois, é no encontro com esse outro que emerge a obrigação de falar: “o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com o poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento.” (LEVINAS, 2008a, p. 176). O rosto traz, em si, uma interpelação, ele nos exige uma resposta, abrindo, assim, espaço para o diálogo. Em Levinas, o “*não matarás*” comporta todo o sentido que o rosto expressa, esse sentido não tem contexto, ele provém do próprio rosto, por isso, o rosto constitui o primeiro encontro com o outro, visto que o rosto nada mais é que o Outro (*autre*) e o Outro (*autrui*) é o rosto. A marca fundamental desse encontro é a vulnerabilidade, pois o rosto manifesta-se nu, frágil e desprotegido. Para Rolland, *in* Levinas (1998a,), essa vulnerabilidade pode ser interpretada como mortalidade¹⁵⁴, no sentido de que ela qualifica o temor, fazendo uma passagem do “temor pelo” [*crainte pour autrui*¹⁵⁵], de modo mais geral, para um “temor pela morte do outro homem” [*crainte pour la mort de l’autre homme*¹⁵⁶]. É o

¹⁵⁴ Segundo Rolland “la vulnérabilité s’y voit interprétée comme *mortalité*. Celle-ci *qualifie* la crainte, qui, de ‘crainte pour autrui’ em general, devient ‘crainte pour la mort de l’autre homme’ et, au-delà ‘crainte pour tout ce que mon exister – malgré son innocence intentionnelle et conscience – peut accomplir de violence et de meurtre.’” (ROLLAND *in* LEVINAS, 1998a, p. 48-49).

¹⁵⁵ LEVINAS, 1998a, p. 93.

¹⁵⁶ LEVINAS, 1998a, p.102.

temor pela morte do outro homem que me convoca a uma responsabilidade. Da ética para com o outro nasce, segundo Levinas, a subjetividade, entendida como princípio de individuação.

A ética, como filosofia primeira, no intuito de substituir a ontologia, caminha em direção a uma radicalização antropológica. Levinas contrapõe a uma filosofia que tematiza como questão primeira o ser, uma filosofia que trata da pluralidade dos entes e de sua constituição em referência aos “outros entes”, submergidos na noite trágica do ser, do *Il y a*¹⁵⁷. No Outro, manifesto a mim como rosto, há um “despertar” desses “outros entes”¹⁵⁸. Desse modo, para Levinas, fazer emergir a alteridade entre os entes, implica, em primeiro lugar, dar primazia ao outro que se dá a mim e, em segundo, reconhecer que, nessa primazia, já há a inauguração do contato ético, surgido a partir da interpelação do rosto do outro, pois “a relação com o rosto é, num primeiro momento, ética.” (LEVINAS, 1982b, p.79).

Para Levinas, na autoexpressão, o outro escapa aos poderes do eu. A tentativa do eu de cercar a realidade, visando a apropriação desta, é impedida, precisamente, pelo outro que, na imprevisibilidade, desaloja o eu soberano. No imprevisto, a palavra dita, vinda do exterior, pega o eu desprevenido, deixando-o, assim, impotente para reduzi-la a si mesmo. O que, no fundo, significa é que essa palavra, vinda do rosto, representa uma subversão de tudo aquilo que se apresenta já como pré-estabelecido. A subversividade da palavra que vem do rosto do outro mostra a sinceridade e franqueza, o vis-à-vis de uma relação sempre atual que se mostra num incessante desfazer do equívoco de sua própria imagem, e seus signos verbais. Há, nesse sentido, uma impossibilidade de alienação, na medida em que a palavra que vem do rosto significa vestígio¹⁵⁹. Para nosso autor,

O rosto é uma presença viva, é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso. Aquele que se manifesta traz ajuda a si próprio, segundo a expressão de Platão. Desfaz a cada instante a forma que oferece. (LEVINAS, 2008a, p. 53).

Na presença do rosto, o imperativo ético me faz responsável, mas uma responsabilidade que traz sobre si todo o peso do edifício da criação¹⁶⁰. Daí toda a expressividade do rosto como franqueza, sinceridade e clareza¹⁶¹. No irromper do outro há,

¹⁵⁷ Ver: LEVINAS, 1998b.

¹⁵⁸ Ver: LEVINAS, 1998a, passim.

¹⁵⁹ Cf. LEVINAS, 1967, 238 et seq.

¹⁶⁰ Cf. LEVINAS, 2004, p. 216; LEVINAS, 1967, passim.

¹⁶¹ Cf. LEVINAS, 2008a, passim.

também, um rompimento de todos os esquemas e formas de antemão estabelecidos e que visem a uma apreensão lógica do outro à luz do eu (*moi*). Nesse sentido, o rosto é autoexpressão, na medida em que é desvelamento do invisível, ou seja, o rosto é, simultaneamente, um sair-de-si (ser estrangeiro) e um apresentar a mim. Conforme Melo (2003, p. 89): “o rosto é mais que uma centelha do Infinito nele mesmo. O rosto é a expressão que significa e dá significado à ética da alteridade pensada por Levinas”. Para Levinas, o sentimento vital vem à tona no instante em que o Outro se dá a mim como diferença e esse evento só é possível mediante a descentralização pré-intencional da consciência, que, segundo Levinas, dá espaço para a receptividade inerente aos sentimentos morais¹⁶², receptividade que se traduz numa responsabilidade do eu, do outro e do terceiro, como o outro do outro.

Assim como para Husserl, em Levinas o “eu está na encruzilhada¹⁶³”, uma vez que tem que se assumir de um outro modo de ser, indo para além de todo e qualquer essencialismo. No assumir o “outro modo que ser” há a determinação originária do sentido da responsabilidade. Outrossim, quer Levinas sair da “*consciência de*”, intencional, para uma consciência não-intencional, pré-reflexiva, isto é, trata-se de uma redução ética, na qual a responsabilidade para com próximo antecede a minha liberdade e esse meu próximo é o outro homem, é o estrangeiro. Assim, conforme Levinas:

A responsabilidade para com o próximo é anterior a minha liberdade num passado imemorial – não representável, em um passado que não foi jamais presente – mais antigo que toda consciência de... Responsabilidade para com o próximo, para com o outro o homem, para com o estrangeiro, ao qual, na ordem rigorosamente ontológica – da coisa, de qualquer coisa, da causalidade, do número e da causalidade – nada obriga¹⁶⁴.

Portanto, é a ética, como filosofia primeira, que dará a possibilidade do sujeito de sair da obsessiva presença do ser enquanto posição, isto é, do ser enquanto aquilo que há. Levinas nos oferece uma saída dessa obsessão, mas uma saída embasada numa “*epoké ética*”, que consiste no descobrimento do outro enquanto outro, que nos arranca da monotonia e do sem sentido do *Il y a*. A questão fundamental já não é “*ser ou não ser*”, o ponto nodal não reside aí, pois há, sob a afirmação de um ser cuja persistência dá-se, analiticamente, em seu

¹⁶² “... distinguir na significação uma situação que precede a cultura, perceber a linguagem a partir da revelação do Outro – que é ao mesmo tempo o nascimento da moral – no olhar do homem visando a um homem precisamente como homem abstrato, sem conotação cultural alguma, na nudez de seu rosto – é retornar de uma maneira nova ao platonismo.” (LEVINAS, 1993a, p. 58-59).

¹⁶³ Cf. LEVINAS, 1999, p. 25 et seq.

¹⁶⁴ “La responsabilité pour le prochain est avant ma liberté dans un passé immémorial – non représentable, dans un passé qui ne fut jamais présent – plus ancien que toute conscience de... Responsabilité pour le prochain, pour l’autre homme, pour l’étranger à laquelle dans l’ordre rigoureusement – de la chose, du quelque chose, de la causalité, du nombre et de la causalité – rien n’oblige.” (LEVINAS, 1998a, p. 98-99).

próprio ser, ou, levinasianamente falando, uma persistência “animalmente” no ser e em seu ideal de identidade, há a maravilha de um eu exigido por Deus no rosto do outro, exigência esta consolidada na vida dos indivíduos e na luta de cada um pela existência vital; há a maravilha de um eu livre de si, que tolhe o retorno ao idêntico a si mesmo, numa esfera de privilégio lógico e ontológico. Esse eu livre suspende sua prioridade ideal, que nega a alteridade e exclui o terceiro, suspende também a guerra, a política, cuja máscara leva a crer que há uma passagem do Mesmo ao Outro. Assim, segundo Levinas:

Na deposição pelo eu de sua soberania de eu, na sua modalidade de eu detestável, significa a ética, mas também, provavelmente, a própria espiritualidade da alma: o humano ou a interioridade humana é o retorno à interioridade da consciência não-intencional, à má consciência, à sua possibilidade de temer à injustiça cometida, de preferir o que justifica o ser àquilo que o garante. Ser ou não ser, provavelmente não é aí que está a questão por excelência. (LEVINAS,2004, p. 177).

3.1 O tempo e o outro

Para a filosofia ocidental, ao se falar de identidade, faz-se, necessariamente, referência à identidade do Mesmo, e o Outro, por sua vez, é uma assimilação no Mesmo por parte do entendimento. Dessa forma, o tempo se configura como um fluxo de vivências do Mesmo, do ego. Na forma ocidental de ver o tempo, o Outro não ocupa nenhum papel relevante¹⁶⁵.

Levinas nos apresenta o tempo como um modo do mais além do ser, como uma relação com o absolutamente outro e não como o horizonte ontológico do ser do ente¹⁶⁶. A transcendência não é um movimento que acontece dentro do ser, mas, pelo contrário, é um movimento em direção ao outro, é tempo que faz explodir o presente, é diacronia temporal.

O tempo, mas que uma corrente dos conteúdos da consciência, é a versão do Mesmo para o Outro. Versão para o Outro que, em sua qualidade de outro, conservaria ciosamente, nessa versão inassimilável, a representação, a diacronia temporal. Do mesmo modo que o imemorial no lugar de origem, o infinito constitui a teologia do tempo. Esta versão para o Outro responde, de acordo com uma intriga múltipla, por meu próximo. É a responsabilidade intransferível cuja urgência me identifica de forma insubstituível e única. (LEVINAS, 1993b, p.132).

¹⁶⁵ Levinas critica principalmente a tradição fenomenológica de Husserl e Heidegger. Cf. LEVINAS (1967, 2008a, 1987, 1979).

¹⁶⁶Cf. LEVINAS, 1979, p. 68.

Convém aqui explicitar que o termo diacronia, ou duração, em Levinas, recebe a influência de Husserl. Como, para esse autor, toda consciência é, necessariamente, “consciência de algo”, implica dizer que a consciência interna do tempo apresenta-se de duas formas: a primeira é aquela que considera o modo de como o tempo dá-se (*noema*) e a segunda é aquela que se dá como correlação, que põe em manifesto a estrutura interna do ato da consciência no qual o sentido do tempo se oferece (*noesis*)¹⁶⁷. Assim, em Husserl, o tempo pode ser entendido de dois modos: o tempo do percebido e o tempo da percepção. Por conseguinte, a questão fundamental, em Husserl, no modo de se pensar o tempo, não se refere à experiência do tempo objetivo, “real”, mas a uma questão que busca “o como” é que uma coisa nos pode aparecer como temporal. Ao pretender descrever o tempo da consciência, as vivências com tudo que comporta de temporal devemos, segundo Husserl, prescindir do tempo, ao qual ele chama de tempo objetivo, que é o tempo do mundo, marcado pelo movimento dos astros e que, por sua vez, prescreve o tempo dos calendários e dos relógios. Desse modo, descrever o tempo da consciência, para Husserl, não significa descrever esse tempo objetivo. Qual seria, então, na fenomenologia Husserliana, a diferença entre tempo objetivo e tempo subjetivo? Primeiro, o tempo objetivo não mantém e nem pretende nada, consiste apenas num conjunto de instantes sucessivos externos uns aos outros; já o tempo subjetivo é vivo, ele é o núcleo da intencionalidade da consciência, visto que é sempre uma unidade em contínuo fluxo¹⁶⁸. Conforme Pelizzoli (2002b), é nas *Meditações Cartesianas* que Husserl vai descrever o tempo como sendo “a forma universal de qualquer gênese egológica”, bem como vai demonstrar os dois princípios universais que formam todo conhecimento dado na relação do sujeito com o mundo, a saber: a gênese ativa e passiva. Desse modo, segundo Pelizzoli:

¹⁶⁷ Na concepção fenomenológica de Husserl, o noema consiste nesse algo de que a consciência tem consciência; já a noese se identifica com a própria visada da consciência. De modo diverso, podemos dizer que, em Husserl, a noese é o ato mesmo de pensar, enquanto o noema é o objeto desse pensamento. O pensamento, em sua operação, dá-se nessa relação de noese e noema, uma depende da outra. “Un acto intencional, lo que em las *Ideas* llama Husserl una nóesis o cogitatio, tiene sus ingredientes, como y alo hemos dicho anteriormente; em dicho acto se da um objeto intencional, lo que Husserl llamará nóema o cogitatum. La característica intencional de la conciencia dice que a todo acto de conciencia, a todo acto intencional, corresponde um objeto intencional, a toda cogitatio um cogitatum.” (MARTÍN, 1987, p. 61-62).

¹⁶⁸ Sobre essa diferenciação do tempo em Husserl ver Martin (1987). Esse autor nos ajuda a entender melhor essa diferença, para ele “el tiempo subjetivo – y la intencionalidad – se caracteriza por *implicar* lo que no es él mismo. El presente implica el pasado y el futuro, los lleva en si mismo. El tiempo objetivo, por el contrario – por lo menos tal como lo pensamos –, no implica nada. A intencionalidad husserliana é implicativa, porque el tiempo mismo de la conciencia, el tiempo presente viviente, es una unidad de implicación.” (MARTÍN, 1987, p. 52-53).

O tempo subjetivo, imbricado pela intencionalidade, *implica* o que não é ele mesmo, uma multiplicidade de estados temporais e horizontes possíveis com o que a unidade genera. O que se revela é que neste fluxo há uma dinâmica própria da intencionalidade, a qual quer escapar de qualquer tempo objetivo e objetificado, (...). E, na medida mesma em que se interpõe um ‘tempo subjetivo’, como um ‘palpitar que man-tem o que foi e pré-tem o que será’, este vai ser igualmente a possibilidade de um ‘tempo vivo’ ou ‘presença viva.’ (PELIZZOLI, 2002b, p. 81).

É com base em Husserl que Levinas desenvolverá sua concepção de tempo. Desse modo, encontramos três vertentes do pensamento levinasiano no que tange a essa questão. Em um primeiro momento, nosso autor, tanto em *Le Temps e l'Autre* como em *Da existência ao existente*, distingue três formas diferentes de tempo, a saber: a primeira é o tempo do *Il y a*, ou seja, o tempo do ser sem o ente, do ser marginal em relação à consciência subjetiva, é uma duração sem dinamicidade, parada numa monotonia, que impede a diferenciação dos instantes e das durações temporais. O tempo do *Il y a* pode ser definido como duração, na qual inexistente qualquer consciência identificadora do que nela dura, é eternidade: “essa ‘consumição’ impessoal, anônima, mas inextinguível do ser, aquela que murmura no fundo do próprio nada, fixamo-la pelo termo há. O há em sua recusa de tomar uma forma pessoal, é o ‘ser em geral.’” (LEVINAS, 1998b, p. 67), em outros termos, podemos afirmar que o tempo do *Il y a* é o tempo do “ser em geral”; a segunda forma refere-se ao tempo da hipóstase, ou seja, por ela o tempo do *Il y a*, que é fundamentalmente abstrato, é temporalizado no acontecimento que o sujeito proporciona e no qual a consciência se põe a si mesma como um ser determinado. Há, aqui, uma penetração do presente na eternidade, o que possibilita o surgimento de si e da história: “a hipóstase, a aparição do substantivo (...) significa a suspensão do há anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome. Sobre o fundo do há surge um ente.” (LEVINAS, 1998b, p. 100); a terceira forma de tempo é denominada de tempo da justiça, visto que ele possibilita o acontecimento intersubjetivo. O tempo da justiça é a forma contrária ao tempo do *Il y a*, onde não há duração, mas escuridão em relação a si mesmo. No tempo da justiça, ou tempo da redenção, há o rompimento do presente, na medida em que o outro, em seu rosto, encontra-me e interpela-me. Nas palavras de Levinas:

Não se trata de contestar o tempo de nossa existência concreta, constituído por uma série de instantes em relação à qual o ‘eu’ é exterior (...) trata-se de perguntar se o evento do tempo não pode ser vivido mais profundamente como a ressurreição do insubstituível instante. (...) o dinamismo do ‘eu’ reside na própria presença do presente, na exigência que essa presença implica. (...) O ‘eu’ não é o ser que, resíduo de um instante passado, tenta um instante novo. Ele é essa exigência do não definitivo. A ‘personalidade’ do ser é sua própria necessidade do tempo como de uma fecundidade milagrosa no próprio instante pelo qual ele recomeça como outro. (LEVINAS, 1998b, p. 110-111).

Em um segundo momento, mais precisamente em *Totalidade e Infinito*, Levinas falará em um tempo autêntico como descontínuo e infinito na relação com a fecundidade. A infinição para Levinas, ou essa dimensão de Ser no Infinito, consiste num existir sem limites, significa existir sob o aspecto da origem e, portanto, sob a forma de ente. Conforme Levinas, a indeterminação do existir sem existentes, na noite trágica do *Il y a*, mostra uma negação constante e uma infinita limitação. Por isso, Levinas nos dirá que, contra a anarquia do *Il y a*, tem-se o aparecimento do ente como aquele que pode acontecer, do sujeito em sua origem e começo. É nessa origem que o sujeito recebe a identidade de si e que, por sua vez, também proporciona, necessariamente, a infinição. Para Levinas, essa infinição “produz-se pelo ente que não se compromete no ser, que pode tomar as suas distâncias em relação ao ser, permanecendo embora ligada ao ser.” (LEVINAS, 2008a, p. 261), ou seja, a infinição só é possível por causa do ente que existe de fato. Assim, sendo a distância, no que se refere ao ser, proporcionada através da existência do ente no infinito, só se efetiva, de fato, como tempo e como consciência. É o que Levinas (2008a, p. 261) chama de “antecipação do possível”. A distância, no tempo, faz com que o definitivo não seja definitivo, faz com que o ser, não obstante sendo, não seja ainda, permanecendo num constante suspenso sempre na expectativa de começar a todo o momento. “A estrutura da consciência ou da temporalidade – da distância e da verdade – está ligada a um gesto elementar do ser que rejeita a totalização.” (LEVINAS, 2008a, p.261). Para Levinas, a rejeição à totalização, como falamos alhures, acontece de forma concreta no rosto, é ele quem detém a totalização. “A recusa produz-se como relação com o não-englobável, como o acolhimento da alteridade, concretamente, como apresentação do rosto. O rosto imobiliza a totalização.” (LEVINAS, 2008a, p. 261). Logo, o tempo e a consciência são condicionados pelo acolhimento da alteridade, estampada no rosto do Outro. A verdadeira temporalidade, vai nos dizer Levinas, consiste naquela em que o definitivo não é definitivo, visto que há, sempre, a possibilidade de não se lamentar as ocasiões perdidas no âmbito do “infinito ilimitado do futuro”, pois, o que está em jogo aqui não é a possibilidade de recuperação daquilo que se perdera. Nosso autor clarifica tal pensamento por meio do exemplo das recordações, que, segundo ele, consiste numa busca de um tempo perdido e que, como tal, proporciona sonhos, no entanto, não restitui o que fora perdido: as ocasiões desperdiçadas. O mais importante, para Levinas, é escapar da incontestável responsabilidade da existência, buscando ser no infinito. Nas palavras de Levinas:

O Eu é ao mesmo tempo o empenhamento e o desprendimento – e nesse sentido, tempo, drama em vários actos. Sem multiplicidade e sem descontinuidade – sem fecundidade – o Eu permaneceria um sujeito em que toda a aventura redundaria em aventura de um destino. Um ser capaz de outro destino que o seu é um ser fecundo. (LEVINAS, 2008a, p. 262).

Aqui, estabelece-se a relação entre a “fecundidade” e o “tempo”, pois a fecundidade consiste na ruptura mesma do tempo do eu que é, simultaneamente, empenho e desprendimento. É a fecundidade que proporciona a descontinuidade no tempo linear ou cíclico, caracterizado pelo poder totalitário. Nisso reside a fonte da fecundidade: ser ruptura no poder do tempo linear, não permitindo que a totalidade impere e que o outro seja dominado e devorado¹⁶⁹. Na brecha aberta no tempo intencional, o outro aparece como aquele que reclama minha atenção, aquele a quem me dou, sem esperar nada em troca. Quando há somente tempo intencional resulta impossível a existência de um “dar-se”, pois essa “doação” só tem lugar mediante uma fratura, um acontecimento que faz possível a novidade, ou seja, é na quebra do tempo intencional, cíclico, que a abertura se faz possível¹⁷⁰. Levinas nos diz:

A obra do tempo vai além da suspensão do definitivo, que torna possível a continuidade da duração. É preciso uma ruptura da continuidade e continuação através da ruptura. O essencial do tempo consiste em ser um drama, uma multiplicidade de actos em que o acto seguinte desenvolve o primeiro. O ser já não se produz de uma só vez, irremessivelmente presente. A realidade é o que é, mais será uma vez mais, uma outra vez livremente retomada e perdoada. (LEVINAS, 2008a, p. 264).

Mediante a fecundidade, o sujeito torna possível o acontecimento de um futuro, o do filho, um futuro que chega ao mundo como um futuro outro, alheio a toda e qualquer antecipação e projeção estática de um presente próprio do sujeito. A temporalidade resultante dessa relação de fecundidade, de que nos fala Levinas é, por um lado, descontínua, pois é um novo começo, ou, um futuro autêntico e, por outro lado, ela é contínua, no sentido de que o filho inicia algo novo, temporalizando-se as possibilidades que traz como herança. Há uma sobrevivência da temporalidade dos pais por meio da temporalidade do filho: o acontecimento do tempo dá-se, portanto, como sucessão de gerações, como continuidade através de rupturas

¹⁶⁹ Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, diz-nos que o Outro não é mais que uma prolongação do eu, isto é, um alter-ego. Assim nos diz: “En esta señalada intencionalidad se constituye el sentido nuevo de ser que transcende mi ego monádico en lo próprio de el mismo, y se constituye en *ego*, no como yo-mismo, sino como reflejando-se en mi yo próprio, en mi ‘monada’. Pero el segundo *ego* no está ahí sin más, dado propriamente él mismo, sino que está constituído como *alter ego*; en donde el *ego* aludido como parte por esta expresión (‘alter ego’) soy yo mismo en lo mio próprio. El ‘outro’ remite, por su sentido constituído, a mi mismo; el outro es reflejo de mi mismo, y, sin embargo, no es propriamente reflejo; es un análogo de mi mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual” (HUSSERL, 1986, p. 154).

¹⁷⁰ Cf. LEVINAS, 2008a, p. 290.

e, nessa cadeia de pai-filho, geração de tempo que gera tempo, o tempo é infinito. Na paternidade, que é a maneira, segundo Levinas, de ser outro, porém, numa continuidade de ser o próprio, não há nenhuma relação nem com a transformação do tempo nem com qualquer tipo de metempsicose, nas quais só há uma possibilidade ao eu: ser outro eu. Daí Levinas insistir na descontinuidade do tempo por meio da fecundidade, pois o “o tempo descontínuo da fecundidade torna possível uma juventude absoluta e um recomeço, deixando embora ao recomeço uma relação com o passado recomeçado.” (LEVINAS, 2008a, p. 262). O perdão, para Levinas, situa-se nesse plano em que a obra do tempo refere-se, diretamente, ao recomeço do instante e à vitória do tempo da fecundidade sobre o mortal e decadente devir do tempo: “o perdão refere-se ao instante decorrido, permite ao sujeito que se tinha comprometido num instante decorrido ser como se o instante não tivesse decorrido, ser como se o sujeito não se tivesse comprometido.” (LEVINAS, 2008a, p. 263). A atuação do perdão é sobre o passado, no sentido de que ele, de alguma forma, traz à tona o acontecimento, isto é, ele repete o acontecido, só que no ato de purificação. Se, por um lado, o esquecimento nulifica as relações pretéritas, por outro, o perdão mantém o passado, agora perdoado num presente regenerado. No ato de ser perdoado, diz-nos Levinas, não está inclusa a sentença de inocência diante do ato, pois há uma diferença basilar entre ser perdoado e ser inocente, o segundo não pode ser posto acima do primeiro, visto que, no perdão, há um acréscimo de felicidade. Levinas chama essa felicidade de *felix culpa*, pois é uma felicidade estranha da reconciliação. Vejamos o que nosso autor nos atesta a esse respeito: “O ser perdoado não é ser inocente. A diferença não permite colocar a inocência acima do perdão, permite sim distinguir no perdão um acréscimo de felicidade, a felicidade estranha da reconciliação, a *felix culpa*, fundamento de uma experiência corrente, de que já não nos surpreendemos.” (LEVINAS, 2008a, p. 263).

Assim, a ideia de perdão alude à constituição do próprio tempo, no sentido de que os instantes não estão ligados entre si de forma indiferente, mas dão-se num movimento que vai de Outrem a mim, por isso, o futuro não nos vem de uma confusão de possíveis indistinguíveis, captados por mim, em meu presente. O tempo é o “não definitivo do definitivo.” (LEVINAS, 2008a, p. 264), pois nele a alteridade sempre recomeça o que fora realizado, ou seja, é um “sempre” do começo, nos termos levinasianos. Desse modo, o que torna possível a continuidade da duração é o tempo no seu mais além da suspensão do definitivo, ou seja, é preciso uma quebra na continuidade e, ao mesmo tempo, uma continuação através dessa ruptura. Portanto, para Levinas,

O ser infinito produz-se como tempo, isto é, em vários tempos através do tempo morto, que separa o pai do filho. Não é a finitude do ser que faz a essência do tempo, como pensa Heidegger, mas o seu infinito. (...) não há portanto continuidade no ser. O tempo é descontínuo. Um instante não sai do outro sem interrupção, por um êxtase. O instante na sua continuação encontra uma morte e ressuscita. Morte e ressurreição constituem o tempo. Mas uma tal estrutura formal supõe a relação de Mim a Outrem e, na sua base, a fecundidade através do descontínuo que constitui o tempo. (LEVINAS, 2008a, p. 264).

No terceiro momento, especificamente em *De outro modo que ser*, Levinas falará de temporalidades, uma temporalidade extático-sincrônica da consciência e a diacronia¹⁷¹. O tempo sincrônico pode ser entendido como o tempo no qual a consciência, rememorando-se e presentificando-se as diferentes fases temporais do fenômeno, une essas fases no presente da representação. A análise levinasiana, nesse tocante, concerne ao tempo que caracteriza a historiografia, é o tempo possível de recuperação, é o tempo que se deixa encontrar novamente. Ao passo que o tempo narrado transforma-se em narração e, portanto, em tempo reversível, acontece o fenômeno no qual está suposta a simultaneidade do sucessivo dentro do tema. “Na remissão ou na detenção do tempo, o Mesmo modificado se retém quando está a ponto de perder-se, se inscreve na memória e se identifica”¹⁷². Desse modo, quando acontece a redução do fenômeno a uma representação, dá-se o que nosso autor chama de o Dito. Assim, para Levinas, a sincronia consiste no tempo próprio da constituição do Dito e no tempo da autoconstituição da consciência. Em outros termos, podemos dizer que a sincronia é o Dito, que possibilita ao fenômeno ser reduzido a um mero assunto articulado pela consciência: “O dito, a palavra não é simplesmente signo de um sentido nem, inclusive, tão somente expressão de um sentido (...) mas, a palavra ao mesmo tempo proclama e consagra uma identificação disto e daquilo em meio do *já dito*”¹⁷³.

No que concerne à Diacronia, Levinas apresentará dois conceitos distintos e complementares. Em primeiro lugar, Diacronia estará numa relação de oposição à Sincronia, ou seja, ela não é o tempo específico da autoconstituição da consciência, do Dito, mas o tempo que se temporaliza no instante em que há um encontro das temporalidades tanto do eu quanto do outro, é o tempo do Dizer, cujo encontro, por ele temporalizado, não se funde numa representação. A diacronia do tempo não tem nenhum vínculo com a longitude do intervalo, no sentido de que a representação não tem capacidade suficiente para abarcar essa diacronia,

¹⁷¹ Cf. LEVINAS, 1999, p. 75, et seq.

¹⁷² “En la remisión o la detención del tiempo, lo Mismo modificado se retiene cuando está a punto de perder-se, se inscribe en la memoria y se identifica.” (LEVINAS, 1999, p. 86).

¹⁷³ “Lo dicho, la palabra no son simplemente signos de un sentido, ni incluso tan sólo expresión de un sentido (...) sino que la palabra al mismo tiempo proclama y consagra una identificación de esto y aquello en medio de lo ya dicho.” (LEVINAS, 1999, p. 86).

pois esta consiste mais num desprendimento da identidade, na qual o mesmo jamais alcança o mesmo. Segundo Levinas, a diacronia é a “não-síntese”, é lassidão¹⁷⁴. A consciência não tem o poder, nesse encontro de temporalidades, de representar ou projetar o Dizer do outro, pois o outro, na medida em que se expõe em seu Dizer, expõe, também, seu tempo. O encontro do tempo do outro com minha temporalidade se temporaliza como tempo diacrônico, isto é, como o tempo do ser-com-o-outro. O fundamento basilar desse tempo é a responsabilidade para com o outro, manifesta a este como resposta ante sua fragilidade e indignidade. Para Levinas, nessa temporalidade, que é descontínua, cada Dizer portador de responsabilidade para com o outro abre espaço para que emergja um instante que não se deixa antecipar e nem representar.

A responsabilidade para com o outro é precisamente um Dizer antes de todo Dito. O surpreendente dizer da responsabilidade para com o outro é contra “vento e maré” do ser, é uma interrupção da essência, um desinteresse imposto por uma violência boa. (LEVINAS, 1999, p. 95).

Em segundo lugar, Diacronia consistirá no tempo oportuno no qual se dará o encontro primordial com o outro. A diacronia significa o passar do tempo em que o sujeito sofre seu próprio envelhecer, ela é a pura passividade do envelhecimento. No tempo diacrônico, não se deixa abarcar num presente sincrônico, este é o tempo que passa numa pura perda de tempo sem nenhuma possibilidade de regresso. “O sujeito dito de um modo todo próprio que é possível, pois o fundo do Dizer jamais é dito de modo próprio, não está no tempo, mas é a diacronia mesma na identificação do eu como envelhecimento do que jamais ‘se recuperará.’” (LEVINAS, 1999, p. 112).

O tempo, para nosso autor, mostra-se como o não intencional e a alteridade do outro, sua exterioridade, não se altera por causa do tempo. Essa é relação com o outro, com o invisível, invisível que, de modo algum, é resultado de uma privação do conhecimento, da consciência ou da experiência. Para Levinas, o tempo não remete a um sujeito isolado e solitário, mas se trata da relação mesma do sujeito com os demais¹⁷⁵. A solidão ontológica não é apaziguada e nem resolvida pela satisfação que o conhecimento possa oferecer ao sujeito. O conhecimento não supera a solidão¹⁷⁶, afirma Levinas. No conhecimento, o sujeito não alcança a verdadeira transcendência, mas, apenas, encontra-se consigo mesmo¹⁷⁷. Levinas

¹⁷⁴ “Esta Diacronia del tiempo no se refiere a la longitud del intervalo de um modo que la representación no seria capaz de abrazarla, sino que es disyunción de la identidad en la cual lo mismo no alcanza a lo mismo; es no-síntesis, laxitud.” (LEVINAS, 1999, p. 106).

¹⁷⁵ Cf. LEVINAS, 1979, p. 64ss.

¹⁷⁶ LEVINAS, 1979, p. 22.

¹⁷⁷ Cf. Id. Ibid.

assegura que, em última instância, o problema da solidão é a falta de tempo: a relação com o verdadeiro porvir é, precisamente, a relação com o outro homem. A relação com esse porvir se efetiva na relação intersubjetiva: essa situação em que ao sujeito se sucede um acontecimento que não assume, que já nada pode sobre ele, porém com a que, dessa forma, enfrenta-se, em certo modo, é a relação com os demais, o cara a cara com os outros, o encontro com um rosto no que o outro se dá e, ao mesmo tempo, oculta-se¹⁷⁸.

A situação do cara a cara significa, para Levinas, a realização mesma do tempo, que significaria, aqui, uma relação que se caracteriza por não comprometer a alteridade do outro, garantindo, assim, uma atitude não indiferente de nossa parte em relação a ele¹⁷⁹. Quando iniciamos uma relação intersubjetiva, o futuro nos invade no presente. Isso é, precisamente, o que acontece com o sujeito fechado em sua solidão imanente, preocupado apenas consigo mesmo.

Por ser o tempo uma relação cara a cara, já também o é, desde sua origem, uma *responsabilidade responsiva*. Essa responsabilidade é oriunda de um outro que não aceita submissão à linguagem e a representações, do mesmo modo que não resulta do consenso ou da deliberação. O tempo, numa concepção linear, tempo histórico ou burguês, pode ser definido como um conjunto de instantes, de rotinas instrumentais. É com base numa ideia de tempo como constante movimento e mudança que a cultura europeia dominante tem funcionado. Nessa perspectiva da cosmovisão temporal é que o instante passado condiciona o instante presente e futuro, sem, contudo, haver novidade radical, visto que não há ruptura no tempo¹⁸⁰. O tempo é confundido com o ser que perdura no tempo¹⁸¹. Daí o tempo ser fracionado em instantes, “em átomos idênticos, em pontos, em pontas de alfinete, puros ‘ondas’ e ‘quandos’, com nascimento e extensão numa obscuridade pura. Uma referência ao consistente.” (LEVINAS, 1993b, p. 128). O tempo linear é esse que nos permite cronometrá-lo, que nos permite fracioná-lo em anos, meses, dias, horas e segundos, é o tempo em que tudo, ou quase tudo, pode ser previsto, é o tempo em que não há verdadeira novidade, pois não há mais *acontecimentos*, mas fatos. Na concepção linear de tempo, os indivíduos são todos iguais e substituíveis uns pelos outros. É um tempo que, inexoravelmente, avança para a morte. É o tempo dos meios de comunicação, da velocidade, da televisão e do progresso. No

¹⁷⁸ Eis o que nos diz Levinas: “la relation avec l'avenir, la présence de l'avenir dans le présent semble encore s'accomplir dans le face-à-face avec autrui. La situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps; l'empiétement du présent sur l'avenir n'est pas le fait d'un sujet seul, mais la relation intersubjective. La condition du temps est dans le rapport entre humains ou dans l'histoire.” (LEVINAS, 1979, p. 68-69).

¹⁷⁹ Cf. LEVINAS, 1979, p. 64.

¹⁸⁰ Ver: LEVINAS, 1979; 1993b.

¹⁸¹ “De ahí la confusión entre el tiempo y el ser que perdura en el tiempo.” (LEVINAS 1993b, p. 128).

tempo linear tudo pode ser dito e expresso como tendo significância, pois a banalidade e a obscenidade são marcas características do tempo linear. Por ser tempo de indiferença, pode, rapidamente, transformar-se em tempo de barbárie. Levinas questiona essa concepção de tempo linear e propõe uma concepção de *tempo responsivo*, que nos advém como ruptura do tempo linear. O tempo responsivo é uma não indiferença e um acordo, fundados na unidade da ‘apercepção transcendental’. “A responsabilidade por outrem significada – como ordem – no rosto do próximo, não é, em mim, simples modalidade da ‘apercepção transcendental.’” (LEVINAS, 2004, p. 200-201). É a alteridade, segundo Levinas, que obriga esse rompimento no tempo¹⁸², que causa uma inquietude no tempo do eu pelo outro. Graças ao outro é que o tempo da própria subjetividade é interrompido, que o eu é destituído do seu individualismo e de seu narcisismo.

É a Palavra do Rosto do Outro que detém a intencionalidade do tempo e a totalização. É ela que possibilita a *descontinuidade* e põe limites ao orgulho desenfreado do eu. Levinas nos alerta que a Barbárie tem origem no coração do eu, ela começa por encontrar-se num interior de um mesmo:

O tempo é descontínuo. Um instante não sai do outro sem interrupção, por um êxtase. Um instante na sua continuação encontra uma morte e ressuscita. Morte e ressurreição constituem o tempo. Mas uma tal estrutura formal supõe a relação de Mím a Outrem e, na sua base, a fecundidade através do descontínuo que constitui o tempo.” (LEVINAS, 2008a, p. 264).

O sujeito, em termos de intencionalidade, é constituído de poder, ele manda! Não existe nem mistério, nem perigo, pois, nesse tempo, o que há é somente fatos e não acontecimentos. Em Levinas, o tempo do acontecimento nada mais é que a abertura ao infinito¹⁸³ e, somente a partir do infinito, é que se é possível o Outro “ser” outro, na sua dimensão mesma de alteridade. O nascer, o morrer, o amor, etc. são acontecimentos que rompem a história, que impossibilitam a existência de uma identidade plena, fechada em si mesma. A alteridade é o tempo mesmo e não um mero acréscimo do tempo ou elemento assumido por este. É o tempo que impossibilita a fusão entre o Eu e o Outro. O tempo traz, em si mesmo, na concepção levinasiana, a marca da diferença, cujo caráter incessante dessa diferença é a *diacronia*¹⁸⁴. A alteridade surge graças a acontecimentos que possibilitam uma abertura na realidade concreta. É no acontecimento que *o tempo é ética*, ética porque depõe o

¹⁸² “O outro do ser em si – o intempestivo que interrompe a síntese dos presentes a constitui o tempo memorável.” (LEVINAS, 1993a, p. 12). Ver também: LEVINAS, 1993.

¹⁸³ “El tiempo debería concebirse como la verdadera relación com el infinito.” (LEVINAS, 1993b, p. 131).

¹⁸⁴ Cf. LEVINAS, 1993b, p. 133.

próprio eu de sua soberania e de seu orgulho de eu: “Na deposição pelo eu de sua soberania de eu, na sua modalidade de eu detestável, significa a ética, mas também, provavelmente, a própria espiritualidade da alma.” (LEVINAS, 2004, p. 177).

Levinas nos chama a atenção para a importância de se refletir, eticamente, sobre a “ruptura” (*déchirement*) que o Outro produz no eu, pois, esse *déchirement* é o tempo mesmo¹⁸⁵. Dessa forma, a ética, para Levinas, deverá, necessariamente, assumir um caráter responsivo que traga, em si mesma, essa capacidade de conservar o espírito de resposta. A ética, para o filósofo de Kaunas, põe em questão tanto o sujeito quanto o espaço no qual ele se encontra¹⁸⁶. Na diferença e no seu caráter diacrônico prevalece a Voz do que não tem voz e isso implica um questionamento que quebra o tempo e proporciona o acontecimento. A linguagem oriunda de longe, que vem de um outro lado, questiona as outras linguagens que retêm a segurança da história. Em Levinas, o romper do tempo é que permite a irrupção do rosto, da diferença que não comporta representações, mas apenas significados. Levinas assim nos diz:

O rosto *significa* outramente. Nele, a infinita resistência do ente ao nosso poder se afirma precisamente contra a vontade assassina que ela desafia, porque totalmente nua – e a nudez do rosto não é uma figura de estilo, ela significa por si mesma. Nem se pode dizer que o rosto seja uma abertura; isto seria torná-lo relativo a uma plenitude circundante. (LEVINAS, 2004, p. 32)

Não conseguimos fechar a ferida e, mesmo que consigamos, ficará a cicatriz para nos atestar a quebra, a ruptura, a presença do outro, da alteridade, do estrangeiro. Essa presença dá-se, conforme Levinas, no rosto. Rosto que se expõe e, simultaneamente, se encobre e não se deixa abarcar ou possuir mediante o conhecimento.

Assim, Levinas esboça o perfil do outro inabarcável e que se constituirá como o protagonista principal de toda a sua produção filosófica. Não temos a capacidade de assumir o outro como um acontecimento qualquer, pois não podemos apreendê-lo: o outro escapa a toda totalidade. Perante o outro, perante o rosto do outro, já não podemos poder, isto é, já não podemos submetê-lo a nosso poder ou a nossa violência. O outro nos indica que, na existência, é possível que imprevistos nos peguem de surpresa. Aqui reside, precisamente, uma situação inassumível intencionalmente. Essa situação em que nossa liberdade de escolha não intervém é, justamente, a relação intersubjetiva que travamos com o outro. Desse modo, o tempo e o outro intentam romper com a solidão ontológica de um ser fechado em si mesmo.

¹⁸⁵ Cf. LEVINAS, 1993b, p. 130 et seq.

¹⁸⁶ Cf. LEVINAS, 1993b.

3.2 Os outros do Outro

Para Susin (1984), Levinas evita permanecer numa mera negação ou dissolução da alteridade na abstração. Para esse autor, permanecer na negação ou abstração seria, para Levinas, construir sistema com o seu contrário, ou seja, uma subjetividade pensante, cujo resultado seria a destruição da alteridade. Assim, com base na análise de Susin (1984), ao tratar da dimensão de visita do outro, discorreremos agora sobre a positividade e concretude do outro, em seis sentidos para Levinas, a saber: o outro, como pobre, órfão, viúva e estrangeiro; o outro como hóspede e visitação; o outro como Rosto (*visage*); o outro como palavra; o outro como mestre e lei; e, por fim, o outro como assimetria.

3.2.1. O outro como pobre, viúva e estrangeiro¹⁸⁷

Levinas utiliza-se de figuras bíblicas que representam o genuíno protótipo de alteridade, uma vez que tais figuras não se enquadram nem se deixam aprisionar pelo poder abarcante do Mesmo. Em sua epifania, o Outro revela uma presença absoluta como alteridade e como revelação eminentemente social. A proximidade de outrem, a proximidade do próximo, é, para o filósofo de Kaunas, no ser já um momento inevitável da revelação, no sentido de que é uma presença absoluta (isto é, liberta de toda a relação) que se exprime. A sua própria epifania consiste em solicitar-nos para sua miséria no rosto do estrangeiro, da viúva e do órfão.

A dimensão de concretude é a marca de tais figuras, mesmo que elas se apresentem como frágeis, desprotegidas, carentes de alimentos, sem habitação, sem a intimidade do lar, susceptíveis à indiferença e à marginalidade. São figuras concretas, apesar de perambularem pelo mundo, na indigência, nudez e vergonha. A consciência moral se nos advém graças ao rosto do pobre, do órfão, da viúva e do estrangeiro que, assimetricamente, nos interpela e nos exige uma resposta. O outro é mais digno e nobre do que eu, pois ele não é uma mera coincidência em si mesmo, mas é anterioridade. O outro nos reclama justiça

¹⁸⁷ As categorias de pobre, órfão, viúva e estrangeiro perpassam todos os escritos levinasianos. Já em “*Da existência ao existente*” encontramos referência a esse respeito. Cf. LEVINAS (1998b).

justamente porque ele nos vem da altura. “A justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre. A igualdade entre pessoas nada significa por si mesma.” (LEVINAS, 2008a, p. 59).

3.2.2. O outro é o hóspede e a visitação¹⁸⁸

O pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro são, na concepção de Levinas, as únicas figuras aptas a serem hóspedes, pois elas carregam a marca da consciência subjetiva alicerçada na relação senhor e servo. No rosto, há uma contínua tentativa de fuga das aparências dessas formas. Desse modo, há um desfazer-se de todas as formas estabelecidas ao rosto, gerando um excedente de sentido, cuja compreensão nos escapa, restando-nos, apenas, o acolhimento como expressão oriunda do além, de uma vista. Por isso, Levinas nos dirá que a epifania do rosto consistirá numa visitação¹⁸⁹.

Quando Levinas fala em Visitação, ele nos evidencia o Vir em relação a alguém que vem de fora, por isso, há um contraste entre aquele que é possuidor e o outro, cuja situação é de quem necessita de acolhimento, pois é forasteiro e sem posses. Há, por parte do outro, uma confiança em si mesmo como visitante, por isso, dá-se a irrupção eventual e instantânea do outro, rompendo todas as formalidades. Esse irromper abrupto do outro no eu consiste numa visitação manifesta de forma absoluta, pois, enquanto outro, em sua fragilidade, não é nada. Conforme Susin: “Estando no mundo, não possuo a espessura da mundaneidade: não tem, não pode, não é. Faltam-lhe os verbos auxiliares (ter, tornar-se, ser, permanecer) onde vibra a mundaneidade.” (SUSIN, 1984, p. 202). O “poder” do outro reside em sua “exigência” de que o senhor torne-se o anfitrião e o servo, possibilitando-lhe uma abertura de consciência para o rosto e para a ética.

Um rei não é jamais hóspede ao percorrer o seu reino: ele visita o que é seu. Um dono não é hóspede na própria casa. O cidadão não pode ser hóspede da própria cidade. Somente o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro estão em situação permanente de serem hóspedes e em poder permanente de tornar o dono um hospedeiro. (SUSIN, 1984, p. 203).

¹⁸⁸ LEVINAS (2008a, p. 14) nos diz: “Este livro apresentará a subjetividade como acolhendo outrem, como hospitalidade”.

¹⁸⁹ Cf. LEVINAS, 1967, p. 194.

Susin (1984) apresenta dois motivos que justificam a quadríade bíblica como hóspede de modo absoluto. Primeiro, não se pode pré-anunciar, pois sua entrada consiste numa irrupção inesperada e imediata que escapa a qualquer previsão ou preparação; segundo, não se pode apresentar, visto que, sua entrada é completamente tímida e humilde, acompanhada sempre de gratidão.

3.2.3. O outro como consciência do Rosto.

Na condição de pobre, estrangeiro, viúva, órfão e visitante, o Outro emite um olhar em sua face. Desse modo, o olhar é exterioridade e assimetria do outro, na medida em que se expõe ao eu. Para Levinas, “o olho não reluz, fala”, por isso, no Rosto (*visage*) nu e desprotegido do outro, há a súplica e a exigência de quem está privado de tudo. Essa nudez do Rosto (*visage*) não diz respeito àquilo que se dá a mim e como tal o desvelo, mas, ao contrário, o ato do Rosto voltar-se para mim, já é, em si, sua própria nudez, ou seja, o Rosto expressa uma nudez que lhe é própria, não por referência a um sistema¹⁹⁰. Por isso Levinas nos dirá:

O olhar que suplica e exige – que só pode suplicar porque exige – privado de tudo porque tendo direito a tudo e que se reconhece dando (tal como ‘se põe as coisas em questão dando’ -, esse olhar é precisamente a epifania do rosto como rosto. A nudez do rosto é penúria. Reconhecer outrem é reconhecer uma fome. Reconhecer outrem – é dar. Mas é dar ao mestre, ao senhor, àquele que se aborda como ‘senhor’ numa dimensão de altura. (LEVINAS, 2008a, p. 62).

Em que consiste, então, o Rosto na concepção levinasiana? Susin (1984) elenca quatro modos de se entender o Rosto em Levinas: Primeiro, ele é sem formas, mesmo que se mostre aprisionado à dimensão corpórea, pois ele brilha a partir do além. Como o Rosto não possui formas, ele não pode ser caricaturado, solidificado e definido com formas. Segundo Levinas, o Rosto não é apreensão, por isso, torna-se impossível abarcá-lo numa imagem, pois “a face que é animada por um olhar não é fachada.” (SUSIN, 1984, p. 204). Assim, apreender ou representar o Rosto redonda impossível tanto pelo conceito e pelo pensamento, quanto pela arte. A arte constitui máscaras, não indo, portanto, além da imagem ou da imitação. “O rosto (*Visage*) está presente na sua recusa de ser conteúdo.” (LEVINAS, 2008a, p. 173); segundo,

¹⁹⁰ Cf. LEVINAS, 2008a, p. 6

“o Rosto é nudez informe”, que o objeta à sociedade, na qual as pessoas estão vestidas de forma “decente” e à nudez bela, entrega à intencionalidade do gozo¹⁹¹. Nas palavras de Levinas, “a própria dimensão de altura é aberta pelo desejo metafísico.” (LEVINAS, 2008a, p. p. 22). Portanto, na análise de Susin (1984), o Rosto, em sua nudez, não tem densidade ontológica como também não é absorvido pela corporeidade; terceiro, o Rosto possui sua própria luz. Também nesse ponto, Susin (1984) faz uma contraposição: de um lado as coisas se dão dentro de uma realidade de sentido, de outro, o Rosto, independente de iluminação alheia, emite luz própria e me olha, causando, assim, uma revolução no âmbito do ser, por causar uma inversão de sentido: como o Rosto encontra-se além de uma *quididade*, ele não necessita ser iluminado, nem desvelado por mim, “ele já se apresenta em seu esplendor e sinceridade, inteiramente iluminado pela luz da alteridade, de além ele vem imediatamente aquém.” (SUSIN, 1984, p. 206). Ao vir àquém é o próprio Rosto que me ilumina, proporcionando-me, dessa forma, a clareza da verdade e da justiça, pois “diante do olhar [*visage*], não estou em face do mundo, mas em face de uma face.” (SUSIN, 1984, p. 206). O Rosto, portanto, arranca minha solidão, instaurando uma nova realidade. Do Rosto, nasce a luz que possibilita perceber a luz do ser, a abertura e a exterioridade, tão essenciais para que a realidade não seja uma quimera ou solidão; quarto, o Rosto é epifania¹⁹², ou seja, ele me atinge diretamente, sem a necessidade de intermédios e, simultaneamente, permanece absolutamente exterior ao mundo. Segundo Susin (1984, p. 207), “as afirmações de Levinas nos fazem pensar numa realidade inteiramente espiritual, mas que se revela desde o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro que me visitam”.

3.2.4. O outro como palavra

Levinas parte do pressuposto de que o “olhar fala.” (LEVINAS, 1967, p. 194). Por conseguinte, será o olhar autônomo em sua própria epifania, trazendo, imbricada em si, a palavra inovadora capaz de romper com a solidão do eu e proporcionar o surgimento da linguagem. A palavra emanada do Olhar nos advém do outro como um “puro ato” da linguagem voltado para o ouvido. Conforme Susin (1984, p. 208):

¹⁹¹ Conforme SUSIN (1984, p. 205) “essa nudez bela (...) é a imagem, é está vestida de formas, não inquieta, não põe diante do outro”.

¹⁹² SUSIN (1984, p. 206) afirma que “a palavra epifania significa de alguma forma uma entrada no mundo, mas a partir de uma dimensão de altura”.

O olhar que fala não se dirige à visão, mas ao ouvido, o mais passivo e obediente dos sentidos, sentido que se define pela obediência. É o outro a condição do meu ouvido e da linguagem, antes ainda de ser a luz para a minha visão.

Levinas diferencia “expressão”, como palavra, e “fenômeno”, como obra¹⁹³. O outro se exprime na palavra que emite e não em suas obras. Dessa forma, há uma saída do “*quid*” para o “*quis*”, ou seja, há um movimento que vai da fenomenalidade para a relação face-a-face, de um perante o outro. A palavra é a mais genuína expressão oriunda do outro num para além do ser, cujo dizer vem antes do dito. O dito da ontologia dá-se como acorrentamento do ser, contrariamente ao dizer da palavra do outro (falar sobre o dizer o dito). Para Levinas, o dizer proporciona, na relação vis-à-vis, o encontro da significação com o significante, fato que possibilita o “significar”. Desse modo, gera-se um elo entre a expressão do rosto, que é nudez em sua anterioridade, a palavra emitida ou interpelante presente na face nua e a palavra do sujeito, que é a forma responsiva e concatenada da responsabilidade para com o outro. Conforme Susin:

A palavra, acima das obras e antes de ser interpretação, é interpelação, invocação, convocação, exige a pessoa, pede resposta e assim – no face-a-face – abre a dimensão da responsabilidade ao invés de simplesmente dar satisfação (...) este é também o surplus da palavra oral sobre a palavra escrita: enquanto a palavra escrita é uma ‘elaboração’, tendendo a ser obra na criatividade literária, na palavra oral, a palavra não se separa de quem fala. (SUSIN, 1984, p. 208).

Sendo manifestação da palavra, a linguagem tem o poder de eliminar o outro, reduzindo-o à categoria do Mesmo. Por isso, Levinas dirá que o monólogo é a característica de uma razão cuja fala é sempre na primeira pessoa e nunca em direção ao outro¹⁹⁴. Logo, a única forma de não permitir a adequação ao mesmo e se apresentar como Outro consiste, para Levinas, no significar ou no sentido, que representam a presença da exterioridade. Em “*Totalidade e Infinito*”, Levinas afirmará: “a maneira de desfazer a forma adequada ao Mesmo para se apresentar como outro é significar ou ter um sentido. Apresentar-se, significando é falar (...) ela é, por excelência, a presença da exterioridade.” (LEVINAS, 2008a, p. 53).

¹⁹³ LEVINAS, 1982b.

¹⁹⁴ “A razão que fala na primeira pessoa não se dirige ao Outro, mantém-se um monólogo” (LEVINAS, 2008a, p. 59).

3.2.5. O outro como mestre e lei

A palavra que nos vem do olhar nu e franco do outro esteia um ensinamento. Para Levinas é a alteridade suscitada pelo olhar proveniente da exterioridade, num processo de abertura à transcendência, que se constitui como ensinamento. Ensinamento que nada tem a ver com o magistério socrático que, por meio da maiêutica, ensina “que nada receber a não ser aquilo que já está em cada um”. A nova forma de ensinamento de que nos fala o nosso autor, insere uma certa dinamicidade em meu próprio mundo, novidade advinda de um além do horizonte demarcado por minha própria luz, por isso, Susin (1984, p. 209) nos dirá que “alteridade, exterioridade e magistério se equivalem”. Levinas diferencia processo de conhecimento e ensinamento: o primeiro refere-se à exterioridade do mundo e das coisas sobre a qual lanço minha intencionalidade de apreensão, ou seja, o processo de conhecimento refere-se à intencionalidade cuja marca é apreender, possuir e identificar o Mesmo. No processo de conhecimento, o eu permanece sempre o mesmo, pois o que há é a interiorização e a identificação sem novidade e sem mudanças; já o ensinamento nos advém do outro, de um além que se dá no olhar despido. A palavra desse rosto é palavra de mestre, pois o rosto é o artífice de sua própria palavra, daí portar, em si, um ensinamento verdadeiramente fundamental: ele nos “ensina a alteridade e exterioridade. O outro é o mestre por excelência, o único que ensina a transcendência.” (SUSIN, 1984, p. 210). Desse modo, o ensinamento dá-se no face-a-face, no encontro com o outro que é mestre, na medida em que põe fim à consciência autônoma, instituindo uma nova verdade emanada e conservada na relação vis-à-vis, relação esta dada na concretude, isenta de abstração¹⁹⁵. Susin (1984) nos ajuda a melhor compreender essa relação na qual o olhar que fala consiste num mandamento:

O olhar me fala com palavra de mestre, que ensina a transcendência, é autor-idade e mandamento. A primeira palavra e o primeiro ensinamento do olhar é um imperativo categórico. Levinas retoma, de certo modo, o ‘sollen’ kantiano, mas dá uma profundidade e uma origem ao Dever, origem que não permanece em simples postulado *a priori* mas vem a mim desde fora: é o Olhar mesmo (...) que na sua humildade e na sua altura brilha como um mandamento e um envio inaugural. (SUSIN, 1984, p. 210).

¹⁹⁵ “A ‘comunicação’ das ideias e a reciprocidade do diálogo escondem já a essência profunda da linguagem. Esta reside na irreversibilidade da relação entre mim e o outro, na Mestria do Mestre que coincide com a sua posição de outro e de exterior. (...) O interlocutor não é um Tu, é um Vós. Revela-se no seu senhorio.” (LEVINAS, 2008a, p.87).

O olhar do outro é uma palavra de interdição cujo significado é a não-violência. O olhar é, simultaneamente, interdição e prescrição. É interdição porque é princípio de não-violência, o olhar de “não” àquilo que tenta suprimi-lo. O olhar traz, estampado, um não ao não: “num mundo de fato já violento, é um grito de ordem: é ‘não negarás’, é ‘negação da negação’, ao mesmo tempo uma exposição à luz, uma acusação e uma paralisação da violência.” (SUSIN, 1984, p. 211). É prescrição porque a lei é um preceito no qual o olhar-palavra dá tanto o sentido quanto o fundamento ético, perpassando o ser e trazendo ordem, justiça e paz no alicerce mesmo do ser. Daí a alteridade e mandamento se imbricarem. Para Levinas (1982b), o reconhecimento é, antes de tudo, um reconhecimento do outro. A esse respeito Susin nos diz:

A ligação de alteridade e mandamento é tão estreita em nosso autor, que pode ser tomado pelo outro: reconhecer um mandamento é já reconhecer nele uma alteridade, assim como é impossível uma alteridade que não seja mandamento¹⁹⁶. (SUSIN, 1984, p. 211).

Ainda conforme a análise de Susin (1984), a eticidade trazida pelo mandamento oriundo do além do ser rompe com o eu absoluto, cuja marca é a incapacidade de justiça e o contínuo movimento de retorno ao Mesmo. O mandamento conduz a um patamar mais elevado em que o nível é metaontológico e no qual se dá a relação homem-transcendência. O mandamento como Olhar-palavra acontece na espontaneidade disseminada como eticidade na perspectiva metaontológica, que evoca a relação vis-à-vis. Em outros termos, podemos dizer que “o primeiro mandamento que fundamenta os outros, se ouve a partir do quinto mandamento.” (SUSIN, 1984, p. 213), evento cuja marca é a não-violência e a vivência da paz. Portanto, “o que há de notável, enfim, é esta união, em nosso autor, entre o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro, e o ensinamento, o mandamento, a autoridade, o mestre e a lei, como se...”. (SUSIN, 1984, p. 214).

¹⁹⁶ Em *Difficile Liberté* Levinas falará dessa reversibilidade de alteridade e mandamento como um modo de se reconhecer Deus como Palavra rigorosa numa ligação com o oprimido. Numa alocução feita em 29 de abril de 1955 na *Ecoute Israël*, intitulada “*Aimer la Thora plus que Deus*”, Levinas nos dirá: “La vraie humanité de l’homme et as douceur virile entrent dans le monde avec les paroles sévères d’une Dieu exigeant; (...) Dieu est concret non pás par l’incarnation, mais par la Loi...”. (LEVINAS, 1976, p. 222).

3.2.6. O outro na assimetria e irreciprocidade

Na medida em que intenta estabelecer uma relação intersubjetiva, o eu descobre, na proximidade do rosto do outro, a impossibilidade de instaurar uma relação simétrica. A noção de assimetridade constitui um dos pilares sobre os quais nosso autor formula a sua teoria ética da responsabilidade. Para Levinas, a assimetria é exigência de toda e qualquer relação intersubjetiva. Como o outro não é o que sou, visto que sua alteridade não corresponde, como no sentido husserliano, a um *alter ego*, implica dizer que o outro está tanto mais abaixo quanto mais acima de mim, isto é, numa relação de desigualdade. “Nunca minha relação com o próximo é a recíproca daquela que vai dele a mim, pois nunca estou quite para com o outro. A relação é irreversível. Eis uma dês-neutralização do ser que deixa enfim entrever a significação ética da palavra bem.” (LEVINAS, 1998b, p. 12). Assim, a relação dada no vis-à-vis jamais será recíproca e igual, pois sua marca será sempre a dissimetria e a irreciprocidade.

A assimetria, desse modo, como categoria central no pensamento levinasiano, faz um movimento de transmutação que sai do para-si em direção a um para-outro¹⁹⁷, numa perspectiva imensurável, daí Susin nos lembrar que, em Levinas, “o outro, não sendo o que sou em razão de sua alteridade que não é *alter-ego*, está mais abaixo e mais acima de mim, é desigual. A relação face-a-face será uma relação entre desiguais, relação irrecíproca.” (SUSIN, 1984, p. 214). A princípio, Levinas pensou as categorias assimetria e desigualdade, principalmente na relação de Eros¹⁹⁸, isto é, uma desigualdade ontológica indispensável entre homem e mulher, que só é possível entre seres únicos. Já no que se refere “ao pobre, ao órfão, à viúva, ao estrangeiro, à palavra e ao mestre, ao mandamento e ensinamento, o outro que é olhar, se revela desde dimensões que já não possuem os pés no ser, e assim a assimetria é absolutamente imensurável.” (SUSIN, 1984, p. 215).

Susin distingue, no pensamento de Levinas, quatro modos de se entender a assimetria e a irreciprocidade da relação face-a-face. São elas:

Primeiro é a assimetria não-ontológica. Para fundamentar esse tipo de assimetria, Levinas fala da metáfora “da curvatura do espaço intersubjetivo”, que exprime a relação que se dá entre os homens e a transcendência, ou seja, a curvatura do espaço de que nos fala Levinas significa uma relação em nível diferente, na qual se supõe o outro como aquele que

¹⁹⁷ Cf. LEVINAS, 1998b, p. 113 et seq.

¹⁹⁸ Cf. SUSIN, 1984, p. 215.

está ‘fora’. A relação se dá entre o eu e o outro, entre aquele que está no ser e aquele que está além do ser. Vejamos o que Levinas nos diz a respeito dessa curvatura do espaço intersubjetivo.

É preciso distinguir a *curvatura do espaço intersubjetivo* em que se efetua a exterioridade como superioridade (não dizemos em que ela aparece), do arbitrário do ponto de vista tomado sobre os objetos que aparecem. Mas este, fonte dos erros e das opiniões, saído da violência oposta à exterioridade, para o preço daquela. Ais abaixo, relaciona com Deus: o excedente da verdade sobre o ser e sobre a sua ideia, que sugerimos pela metáfora de *curvatura do espaço intersubjetiva* significa a intenção divina de toda a verdade. Essa curvatura do espaço é talvez a própria a presença de Deus. (LEVINAS, 2008a, p. 271).

Segundo, assimetria metafísica e ética. A relação face-a-face impede a totalização, pois no vis-à-vis a atitude primordial é moral, ou seja, para Levinas, qualquer relação à exterioridade, no vis-à-vis, tem como particularidade a atitude ética proveniente da essência do homem e cuja manifestação dá-se na verdade do rosto, que é imensuravelmente diverso da violência similar à minha, num contexto histórico dado como sistema¹⁹⁹. Para nosso autor, não tenho o direito de exercer poder sobre o outro, assim como tenho sobre mim e sobre o mundo. Posso até sacrificar-me pelo outro, mas não posso exigir dele o mesmo, pois não tenho o poder de decisão dele. “A relação com o outro começa de modo moral, desarmada dos intermediários neutros, na impossibilidade de *epoqué*.” (SUSIN, 1984, p. 216). O olhar do outro rechaça qualquer tentativa de abarcá-lo panoramicamente ou contemplá-lo de longe na intenção de pegá-lo numa tocaia. A única possibilidade, conforme Susin (1984), da relação para com o outro é a relação do tipo metafísica, cuja efetivação só se dá eticamente. Na verdade, a assimetria metafísica e ética consiste, de forma mais efetiva, numa irreciprocidade interpessoal²⁰⁰. Essa irreciprocidade na análise só é realmente possível, graças ao estatuto metafísico do eu e do outro, isto é, o eu é eu separado, no sentido de que o eu se apresenta ao outro unicamente como eu, enquanto o outro é separado, mas de maneira dessemelhante, ou seja, o outro é separado tanto de mim quanto do meu mundo, ele “é menos do que eu e menos do que ser, invocando e apelando minha resposta, desde sua humildade de estrangeiro, (...) é mais do que eu e mais do que ser ensinando e exigindo como mestre e mandamento.” (SUSIN, 1984, p. 216).

Terceiro, irreciprocidade e orientação ao outro. A primeira forma de justiça exequível consiste no reconhecimento do outro como mais humilde e, simultaneamente, mais

¹⁹⁹ Cf. LEVINAS, 2008a, p. 270.

²⁰⁰ Cf. SUSIN, 1984, p. 216.

senhor, ou seja, como mestre. Essa dimensão de elevação do outro é um Ideal, no sentido de que a autoridade proveniente da alteridade, a ideia infinita do ideal, aponta a prioridade tanto de Deus quanto do outro em relação ao eu. Por isso, Levinas discorda de Husserl quando este situa a intencionalidade como meio proporcionador do conhecimento e da posse dos objetos. “E seria errado situar o tempo interior, como faz Husserl, no tempo objetivo e prova assim a eternidade da alma.” (LEVINAS, 2008a, p. 45). Numa relação cuja marca é a irreciprocidade com o outro, a consequência imediata só pode ser uma contraposição com o eu ideal, uma saída de si mesmo rumo ao outro, com todos os riscos que tal ato comporta. Por isso, nas palavras de Levinas, “mesmo que custe a vida, a recíproca é questão dele (...) eu sou sujeição ao outro, e sou sujeito essencialmente nesse sentido.” (LEVINAS, 1982b, p. 105);

Quarto, a assimetria do tempo. O outro, em sua origem, irrompe como estranheza vinda do além, *ex nihilo*, sem cronologia. Por conseguinte, o outro sempre escapará à sincronia do tempo, pois ele é diacronia e descontinuidade do tempo. Para Levinas, “não haveria ser separado se o tempo do uno pudesse cair no tempo do outro.” (LEVINAS, 2008a, p. 44). Aqui, a presença do outro incomoda, inquieta e desarticula, pois ele é separado na relação com o mundo, no entanto, essa relação com o mundo é sempre mundana.

Portanto, mediante a impossibilidade de se instaurar uma relação simétrica, perante o rosto do outro, resta, ao ser, uma responsabilidade pelo outro, responsabilidade que deve ser sempre demais para com ele. Significa isso que, primeiramente, o eu não estabelece, com o outro, uma relação de correspondência consistente em dar e receber, caso isso aconteça, não significa que tal relação seja fundamental, mas apenas um efeito secundário. Assim, Levinas interpreta que o outro pode ser responsável por mim, no entanto, esse é assunto seu.

Considerações finais

“Estar perdido em um texto levinasiano é uma condição necessária para a compreensão final”²⁰¹“.

Sem nenhuma pretensão de crítica ou apologia apaixonadas, nestas considerações apresentaremos, a partir da trilha percorrida nesta investigação em torno do pensamento levinasiano, aquilo que consideramos as possibilidades da filosofia de tal autor em torno da ética e da alteridade. Ressaltamos, a princípio, que a leitura de Levinas parece árdua e complexa, principalmente, porque o filósofo de Kaunas, não deixa entrever, em seus escritos, a limpidez necessária para a compreensão e interpretação de sua linha de raciocínio, por isso, *a priori*, consideramos complexo demais lê-lo em nível satisfatório. Conforme Hutchens (2007, p. 11), “os livros de Levinas estão cheios de uma sabedoria que é muitas vezes esclarecedora, mas que ocasionalmente impede a compreensão”. Talvez, o que consideramos um limite, seja apenas uma estratégia de composição do autor para, “metodologicamente”, desconstruir-construindo aquilo que nos foi dito e repassado pela tradição. A leitura mais acurada nos faz perceber, com mais clareza, que Levinas não é um autor apegado aos métodos e formas de escrever aprisionados aos conceitos e ideias das definições que as frases bem estruturadas nos apresentam. Nesse sentido, acreditamos que os bríos e os méritos de Levinas não se encontram em sua forma de escrever não muito afeita aos pontos finais²⁰², mas em sua ousadia e intrepidez de mostrar um novo paradigma para a investigação filosófica, em suas questões propostas e que nos instigam a pensar e repensar os paradigmas que sempre regeram o modo de construir filosofia no Ocidente, em nos apresentar um “modelo” alternativo para se repensar a ética a partir de outro pólo, o Outro.

Assim sendo, elencamos agora algumas conclusões a que chegamos, em nosso estudo. Primeiro, é preciso sair da noite trágica de ser fazendo a passagem que vai da existência anônima e indeterminada do *Il y a* ao existente como existências concretas. O sujeito não nasce já constituído enquanto tal, ele surge da encruzilhada na qual se encontra, por um lado atraído a um retorno à uma vida anônima. No entanto, esse retorno impossível

²⁰¹ HUTCHENS (2007, p. 13). Ver dados completos nas referências bibliográficas.

²⁰² Não desconsideramos os limites do pensamento Levinasiano, principalmente aqueles ressaltados por seus críticos como Jacques Derrida, Slavoy Žižek e outros. A esse respeito ver: HUTCHENS, 2007.

torna-se tangível nas experiências humanas mais palpáveis e habituais e isso fica bem evidente quando Levinas descreve a noção de evasão como essa tentativa de regresso numa fuga de sua própria condição de existente. O que impulsiona essa fuga não é o desejo, mas a necessidade, assegura-nos Levinas, inerente ao ser animal que busca repouso. Um sujeito sem desejo é um sujeito esgotado e enfastiado do próprio viver, na insônia de um velório, na necrópole da existência, onde o peso maior é o de ser. O sujeito dessa necrópole não pode deixar de ser, nem não ser, ou seja, o sujeito, em sua noite trágica de ser, encontra-se só, na solidão da existência e sem mundo. A grande questão, segundo Levinas, é que a filosofia ocidental sempre buscou, no próprio ser, aquilo que a ele lhe falta, esquecendo-se que não é no interior, mas no exterior, num além que só é possível mediante o Desejo que impele à exterioridade e rompe com o narcisismo conducente do homem à solidão; Segundo, é o Rosto do Outro, em sua assimetria e irreciprocidade, que possibilitará a saída da monotonia do há, numa irrupção abrupta, pois, no rosto, está estampada a ordem, o imperativo e a proibição do “não matarás”. O rosto expressa todas as possibilidades de fazer com que o outro viva, abrindo-se, assim, novas perspectivas de compreensão do “não matar”, que extrapolam os limites de uma simples proibição de não cometer assassinios. Fazer com que o Outro viva é dar espaço para que o outro seja, de fato, o que ele é, outro, em sua alegria, bondade, criatividade, capacidade de amar e sonhar, e outras possibilidades inerentes ao ser humano; Terceiro: a inversão de ótica em relação à ética, isto é, a lei, em Levinas, vem de fora, do exterior, do Outro, por isso, nosso autor nega, de forma veemente, a autonomia e insiste numa radical heteronomia. Essa dimensão de exterioridade e transcendência é a condição mesma de possibilidade de um discurso, em cuja base esteja a paz. Desse modo, quer Levinas mostrar que um discurso regido pela paz cria um espaço em todos os outros, fazendo com que os demais possam viver sem violência. Da heteronomia derivará uma concepção inovadora de liberdade, na qual o outro já não é o seu limite, mas sua origem. O Outro, o absolutamente outro, não se dá como ameaça à minha liberdade, mas como mensura de minha injustiça diante do que eu devia e podia fazer e, no entanto, não fiz. Portanto, o pensamento levinasiano é, em si mesmo, ética, visto que esta revolve o princípio basilar do Eu que é o domínio do Outro. Afirmar a ética como uma autêntica *prima philosophia* significa, de fato, desnudar a ontologia de seu status de depositária legítima de ser uma filosofia primeira. A ética é porta que abre todas as possibilidades de encontro com o Outro, num movimento de ruptura com a identidade. Aí reside a inovação do termo metafísica, que nos propõe Levinas na sua “briga” com a tradição filosófica ocidental que sempre identificou saber, ser e poder.

Em suma, Levinas rompe com o esquema sujeito-objeto, que havia sustentado a metafísica da filosofia ocidental e constitui um novo esquema na relação eu - outro, no qual há uma descentralização do eu e da consciência enquanto eu me dou ao outro e o outro constitui meu eu. Abre-se, assim, a possibilidade de acesso a uma verdadeira transcendência. Transcendência que significa, não o domínio do outro, mas o seu respeito e, onde o ponto de partida para pensar a ética já não é o ser mais o outro. O outro, em sua vulnerabilidade, deixa-me igualmente vulnerável e não sou capaz de me esquivar ao seu olhar. Ao percebê-lo, não por meio de minha inteligência, mas de minha sensibilidade, sinto-o como sobre minha pele. O contato é ternura e responsabilidade, livre de intenções, desinteressado. Numa palavra: gratuidade. Nesse contexto, aparece a ética como a única via para a saída do ser, ou seja, Levinas considera que a ética é a filosofia primeira, já que nos permite pensar o Outro, pensamento que resultava impossível mediante a ontologia. A ética levinasiana mostra-se, então, como um grande desafio para todos nós. Esperar por retribuição significa macular a Ética que pressupõe gratuidade. A relação com o outro, ao contrário, não envolve, necessariamente, reciprocidade e ganhos, pois o outro não me oferece nenhuma certeza, mas, mesmo assim, arrisco-me por ele. Levinas derruba o pressuposto estipulado na modernidade, que se atém ao eu como fonte de todo sentido e verdade. Não é porque penso que logo sou. Se sou, não sou só. Sou porque o outro se aproxima de mim e me retira de minha solidão.

Referências

1. De Levinas

Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a Exterioridade. 3ª ed. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: EDIÇÕES 70, 2008a.

De Deus que vem a ideia. Tradução de Pergentino S. Pivatto (Cord.). 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008b.

Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 2004.

De otro modo que ser, o más allá de la essência. Tercera edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

Éthique comme philosophie première. Préfacé et annoté par Jacques Rolland. Paris: Payot & Rivages, 1998a.

Da Existência ao Existente. Tradução de Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. Campinas-SP: Papyrus, 1998b.

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme *in* LEVINAS, E. **Les imprévus de l'histoire.** Préface de Pierre Hayah. Paris: Fata Morgana, 1994.

Humanismo do outro homem. Tradução de Pergentino S. Pivatto (Cord.). Petrópolis: Vozes, 1993a.

Dios, la muerte y el tiempo. Texto fijado, notas y epílogo de Jacques Rolland. Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia. 3ª ed. Madrid: Editions Grasset & Fasquelle, 1993b.

Totalité et infini: essai sur l'exteriorité. Paris: KLUWER ACADEMIC, 1987.

Transcendência e Inteligibilidade. Lisboa: Edições 70, 1984.

De L'évasion. Introduit et annoté para Jacques Rolland. Paris: Fata Morgana, 1982a.

Ética e Infinito: Diálogos com PHILIPPE NEMO. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1982b.

Le temps et l'autre. Paris: Fata Morgana, 1979.

Difficile liberté: Essais sur Le judaïsme. Troisième édition revue et corrigée. Paris: Albin Michel, 1976.

Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.

2. De outras obras

BORDIN, Luigi. Judaísmo e filosofia em Emmanuel Levinas: à escuta de uma perene e antiga sabedoria. **Revista Nova Síntese**, Belo Horizonte, v. 25, nº 83, p. 551-562, 1998.

CALIN, Rodolphe e SEBBAH, François-David. **Le vocabulaire de Lévinas.** Paris: Ellipses Édition Marketing S.A, 2002.

CHALIER, Catherine. **Lévinas: a utopia do humano.** Tradução de Antonio Hall. Portugal, Instituto Piaget, 1996.

COSTA, Márcio Luís. **Lévinas: uma introdução.** Tradução de J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000.

DESCARTES. **Meditações sobre Filosofia Primeira.** Tradução e nota prévia de Fausto Castilho. Edição bilíngüe: texto em latim e em português. São Paulo: Edições CEMODECON/IFCH-UNICAMP, 1999.

_____. **Meditações Metafísicas.** Introdução e notas de Homero Santiago; tradução de Maria Emantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia:** subjetividade e sentido ético em Lévinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

HUSERL, Edmund. **Meditaciones Cartesianas.** Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

HUTCHENS, B. C. **Compreender Lévinas.** Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2005.

KUIAVA, Evaldo Antônio. **Subjetividade transcendental e alteridade**: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas. Caixias do Sul: EducS, 2003.

MARTÍN, Javier San. **La fenomenologia de Husserl como utopia de la razón**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987

MELO, Nélio Vieira de. **A Ética da Alteridade em Emanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

OLIVEIRA, Manfredo A. Os desafios da ética contemporânea. **Revista Praia Vermelha**: estudos de política e teoria social. Rio de Janeiro, vol. 1, nº 1, p. 12-35, 1997.

PARMÊNIDES. **O poema**. Edição bilíngüe, com tradução de Gerardo Mello Mourão. São Paulo: GRD, 1987.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Lévinas**: a reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002a.

_____. **O Eu e a diferença**: Husserl e Heidegger. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002b.

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

PIVATTO, Pergentino S. Ética da Alteridade. *In*: OLIVEIRA, Manfredo A. (Org.). **Correntes Fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis- RJ: Vozes, 2000.

RIOS, Terezinha Azeredo. Competência ou competências: o novo e o original na formação de professores. *In*: ROSA, Dalva E. Gonçalves Rosa; SOUZA, Vanilton Camilo de; FELDMAN, Daniel... [et al.] (Orgs). **Didática e Práticas de Ensino**: Interfaces com diferentes saberes e lugares formativos. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

ROLLAND, Jacques. *Sortir de l'être par une nouvelle voie*. *In*: LEVINAS, Emmanuel. **De l'évasion**. Paris, Fata Morgana, 1982.

ROSENZWEIG, Franz. **La Stella della redenzione**. Traduzione di Gianfranco Bonola. Genova-Itália: Casa Editrice Marietti, 1996.

SABINO, Fernando T. **O encontro Marcado**. 48ª edição. Rio de Janeiro, Record, 1986.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, Ética e História**: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo (Orgs). **Alteridade e Ética:** Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

_____. **Razões plurais:** itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

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