



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ABIMAEEL FRANCISCO DO NASCIMENTO

**SUBJETIVIDADE ÉTICA EM EMMANUEL LEVINAS: UM OUTRO LUGAR PARA
A ONTOLOGIA**

FORTALEZA

2023

ABIMAEI FRANCISCO DO NASCIMENTO

SUBJETIVIDADE ÉTICA EM EMMANUEL LEVINAS: UM OUTRO LUGAR PARA A
ONTOLOGIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Profa. Dra. Ursula Anne Matthias.

FORTALEZA

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

N193s Nascimento, Abimael Francisco do.
Subjetividade ética em Emmanuel Levinas: um outro lugar para a ontologia / Abimael Francisco do Nascimento. – 2023.
280 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, , Fortaleza, 2023.
Orientação: Profa. Dra. Ursulla Anne Matthias.

1. Ética. 2. Ontologia. 3. Alteridade. 4. Subjetividade. 5. Fenomenologia. I. Título.

CDD

ABIMAEI FRANCISCO DO NASCIMENTO

SUBJETIVIDADE ÉTICA EM EMMANUEL LEVINAS: UM OUTRO LUGAR PARA A
ONTOLOGIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 20 de junho de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Profª. Dra. Ursula Anne Matthias (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)

Prof. Dr. Silvestre Grzibowski
Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFSM)
Universidade Federal de Santa Maria

Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)
Universidade Federal do Ceará

A Deus.

À memória de minha mãe, Antônia Francisca da Conceição. Ao meu pai, Francisco Miguel do Nascimento. Aos meus irmãos, sobrinhos e tios, a Abner Benício, filho de coração. A Congregação dos Missionários do Sagrado Coração (MSC).

AGRADECIMENTOS

A Profa. Dra. Ursula Anne Matthias, pela excelente orientação. Aos professores participantes da banca examinadora Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior, Prof. Dr. Silvestre Grzibowski, Prof. Dr. Marcelo Fabri e Prof. Dr. Evanildo Costeski pelas valiosas colaborações e sugestões. Também a Profa. Nildes Alencar pela revisão e correção de português. Aos professores com os quais tive aulas; aos colegas da turma de Doutorado, pelas reflexões, críticas e sugestões recebidas. Aos meus familiares, especialmente meus pais e irmãos, pelo apoio e motivação. A Matheus Lima, pela colaboração e apoio durante o curso de Doutorado. Ao CEBEL (Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos), pela acolhida e entusiasmo com Emmanuel Levinas. À Coordenação e Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, por toda atenção dispensada para o bom êxito do desenvolvimento desse projeto.

Que o outro enquanto outro não seja uma forma inteligível ligada a outras formas no processo de um 'desvelamento' intencional, mas um rosto, a nudez proletária, a indigência; que o outro seja outrem; que a saída de si seja a aproximação do próximo; que a transcendência seja proximidade; que a proximidade seja responsabilidade pelo outro, substituição ao outro, expiação pelo outro, condição – ou incondição – de refém. (Emmanuel Levinas, 1986.)

RESUMO

O pensamento de Emmanuel Levinas se desenvolveu em um momento crucial da história do Ocidente, no período afetado pelas duas guerras mundiais no século XX. Assim, a crítica contra a ontologia perfila uma resposta aos dramas vivenciados nestes drásticos episódios da humanidade. Para ele era preciso uma revisão da filosofia do Ocidente, isto é, repensar a ontologia como abarcante e promotora do pensamento da totalidade. Levinas imprime diversas revisões no âmbito da filosofia: seu contato com a Fenomenologia de Husserl lhe garante um método para desenvolver a ética da alteridade; ao lado da Fenomenologia está a contribuição judaica em sua filosofia, como também a revisão da metafísica e da ideia de Deus provinda de Descartes. Essas contribuições foram submetidas a crítica levinasiana. Para Levinas a ética é a filosofia primeira, ou seja, antes de qualquer definição ou relação objetual com a pessoa humana se situa o face a face, como relação inaugural da ética e anterior à ontologia. Nesse percurso ele levanta a questão da subjetividade, pois pensar uma reorientação da ontologia na relação entre os homens requer uma abordagem peculiar da subjetividade. Disto nasce a ideia de subjetividade ética, que se constitui por meio da evasão do predomínio do ser no encontro com o rosto, categoria de manifestação do outro em Levinas. A subjetividade do sujeito detentor de poder e recorrente a si mesmo é colocada em xeque, pois o rosto lhe atrai para uma responsabilidade irrecusável, que é assumida como resposta: eis-me aqui. Essa resposta vai até a condição de refém e de expiação, contraindo uma responsabilidade infinita em relação ao outro. Para que essa responsabilidade se efetive na relação, Levinas revê a linguagem, invertendo a linguagem ontológica (Dito) com a linguagem ética (Dizer), isto é, Dito antes do Dizer, contudo, ao aparecer o terceiro, o outro do outro, é preciso que se amplie o alcance da ética, que se “transforma” em justiça, isto é, na relação coletiva a relação face a face, a ética se estende à justiça, ocupando as instituições e o Estado. Nesse processo se faz necessária a linguagem ontológica, o Dito; entretanto, Levinas pensa esse Dito desde de uma infiltração do Dizer, ou seja, Dito a partir do Dizer, ontologia desde a ética. Portanto, não obstante a densa crítica, Levinas regressa à ontologia para garantir a justiça, mas uma ontologia encharcada pela ética, antecedida e sustentada pela ética.

Palavras-chave: ética; ontologia; alteridade; subjetividade; fenomenologia.

RESUMÉ

La pensée d'Emmanuel Levinas s'est développée à un moment crucial de l'histoire de l'Occident, dans la période affectée par les deux guerres mondiales du XXe siècle. Ainsi, la critique contre l'ontologie profile une réponse aux drames vécus dans ces épisodes drastiques de l'humanité. Pour lui, une révision de la philosophie occidentale était nécessaire, c'est-à-dire repenser l'ontologie comme englobant et promouvant la pensée de la totalité. Levinas met en œuvre plusieurs révisions dans le domaine de la philosophie : son contact avec la Phénoménologie de Husserl lui garantit une méthode pour développer l'éthique de l'altérité ; à côté de la Phénoménologie se trouve l'apport juif dans sa philosophie, ainsi que la révision de la métaphysique et de l'idée de Dieu à partir de Descartes. Ces contributions ont été soumises à la critique lévinassiennes. Pour Levinas, l'éthique est la première philosophie, c'est-à-dire qu'avant toute définition ou relation objective avec la personne humaine, elle est placée face à face, comme relation inaugurale de l'éthique et antérieure à l'ontologie. Sur ce chemin, il pose la question de la subjectivité, car penser une réorientation de l'ontologie dans la relation entre les hommes requiert une approche particulière de la subjectivité. De là naît l'idée d'une subjectivité éthique, qui se constitue par l'évitement de la prédominance de l'être dans la rencontre avec le visage, catégorie de manifestation de l'autre chez Levinas. La subjectivité du sujet qui détient le pouvoir et revient à lui-même est mise en échec, car le visage l'attire vers une responsabilité irréfutable, qui est assumée comme une réponse : me voici. Cette réponse va jusqu'à la condition d'otage et d'expiation, contractant une responsabilité infinie par rapport à l'autre. Pour que cette responsabilité ait lieu dans la relation, Levinas révisé le langage, en inversant le langage ontologique (Dit) avec le langage éthique (Dire), c'est-à-dire le Dire avant le Dit, mais lorsque le troisième apparaît, l'autre de l'autre, il est nécessaire d'étendre la portée de l'éthique, qui se "transforme" en justice, c'est-à-dire que dans la relation collective, la relation de face à face, l'éthique s'étend à la justice, en occupant les institutions et l'État. Dans ce processus, le langage ontologique est nécessaire, le Dit ; cependant, Levinas pense ce Dit à partir d'une infiltration du Dire, c'est-à-dire le Dit à partir du Dire, l'ontologie à partir de l'éthique. Par conséquent, malgré la densité de la critique, Levinas revient à l'ontologie pour assurer la justice, mais une ontologie imprégnée d'éthique, précédée et soutenue par l'éthique.

Mots-clés : éthique; ontologie; altérité; subjectivité; phénoménologie.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	FENOMENOLOGIA COMO MÉTODO DA ÉTICA DA ALTERIDADE E RELAÇÃO COM O JUDAÍSMO	25
2.1	Fenomenologia como método da Ética da Alteridade	26
2.2	Levinas e Husserl: crítica e continuidade.....	30
2.3	Intencionalidade e Fenomenologia levinasianas	46
2.3.1	<i>Fenomenologia e Judaísmo em Levinas: maturação da crítica à ontologia</i>	64
2.3.2	<i>Judaísmo – uma perspectiva universalizante nos escritos judaicos de Levinas</i>	67
2.3.3	<i>Fenomenologia e Judaísmo – relação relevante para a Ética da Alteridade</i>	80
2.4	Terceira Meditação Cartesiana e Ética da Alteridade: crítica à totalidade de ser.....	87
3	A QUESTÃO DO SER EM LEVINAS E A GÊNESE DA SUBJETIVIDADE	94
3.1	A obrigação de ser – uma crítica ao sufocamento de ser	95
3.2	A pergunta pelo ser – uma crítica à impessoalidade de ser	113
3.3	Crítica à ontologia fundamental de Heidegger: outro tempo na gênese da subjetividade.....	131
4	METAFÍSICA, DESEJO METAFÍSICO: VERTENTE DE UMA LINGUAGEM ÉTICA.....	148
4.1	Revisão metafísica na Ética da Alteridade	149
4.2	Desejo e transcendência	167
4.3	Dito e Dizer: transcendência ética – orientação do desejo metafísico.	189
5	SUBJETIVIDADE PARA ALÉM DO SER	206
5.1	Repensar a subjetividade	206
5.2	Proximidade e subjetividade: ética como filosofia primeira	211
5.3	Institucionalização da relação: ontologia “na” ética	222
5.4	Dito de outro modo que ser: dizer antes do dito, mas ainda dito.....	230
5.5	Subjetividade ética: ontologia repensada, mas não dispensada	236
5.6	O próximo do próximo: a ética como fundamento da ontologia.....	246
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	258
	REFERÊNCIAS	271

1. INTRODUÇÃO

A presente pesquisa sob o título: **Subjetividade ética em Emmanuel Levinas: um outro lugar para a ontologia**, pauta-se pela relevância e atualidade da filosofia de Emmanuel Levinas¹ (1906-1995) e a relação entre subjetividade, ética e ontologia em seu pensamento no contexto da filosofia contemporânea. Para Levinas, a ontologia está associada à compreensão de ser, isto é, “a ontologia, dita autêntica, coincide com a facticidade [sic] da existência temporal. Compreender o ser enquanto o ser é existir” (LEVINAS, 2010, p. 22), ou seja, a ontologia, nessa perspectiva, rege todo o comportamento humano (Cf. LEVINAS, 2010, p. 22), diante do que a proposta de Levinas pretendeu expor a ética como filosofia primeira, partindo, inclusive, do processo de formação da subjetividade. Disto decorre que, para Levinas, o homem e suas relações intersubjetivas não seriam primeiramente compreensão de ser (ontologia), mas responsabilidade por outrem (ética). Eis a crítica levinasiana contra a ontologia e, de nossa parte, posicionando-se diante desse tema de Levinas, propomos que apesar da dura crítica, Levinas conserva, de modo revisado, a ontologia.

O nosso estudo pretende fazer uma exposição sistemática, indicativa e crítica acerca do pensamento de Levinas dentro da grande tradição filosófica do Ocidente, no que toca à relação subjetividade, ética e ontologia. Levando em consideração que Levinas recorre a diversas contribuições, submetendo-as ao seu juízo filosófico, é relevante considerar nessa pesquisa a sua relação com a fenomenologia de Husserl, com a fenomenologia na perspectiva de Heidegger e a contribuição do pensamento judaico dentro de sua filosofia, especialmente no prisma de Rosenzweig (1886-1929); como também sua apreciação da metafísica e os diálogos teóricos que ele estabelece. Assim, vêm à luz o diálogo com Platão (cerca de 428-347 a.C), Descartes (1596-1650), Kant (1724-1804), Dostoiévsky (1821-1881), Durkheim (1858-1917), Bergson (1859-1941), e os já citados: Rosenzweig, Husserl (1859-1938) e Heidegger² (1889-1976). Esses são alguns expoentes com os quais Levinas dialoga numa relação de continuidade e crítica. De fato, ao abordar a subjetividade segundo Levinas, não

¹ Levinas é um pensador Lituano, radicado na França. Sua origem judaica lhe legou o julgo do antissemitismo desde o período em que viveu na Lituânia, até a expansão nazista durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945).

² Na entrevista a Philippe Nemo diversas vezes Levinas traz à conversa os autores que leu e pelos quais, de alguma maneira se deixou influenciar: Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Tradução João Gama. Lisboa: Edições Setenta, 2007.

seria coerente uma pesquisa que não considerasse e indicasse esses diálogos, que se configuram em influências para o seu pensamento.

Levinas está inserido no ambiente teórico da fenomenologia de Husserl³ (Cf. SPIEGELBERG, 1994, p. 614). A fenomenologia será de singular importância no seu empreendimento filosófico, por lhe assistir na revisão ontológica, pois “a fenomenologia da face humana permite a Lévinas [sic] ultrapassar esta ontologia de Heidegger – ontologia privada de moral” (RUSS, 1999, p. 78). A ultrapassagem da ontologia de Heidegger, dita por Russ, consiste no problema mesmo de nossa pesquisa, dado que Levinas pretendeu a saída do ser em confronto com a filosofia heideggeriana, saída da ontologia; então nos perguntamos se de fato essa era sua pretensão e se isso se procedeu em sua filosofia: ruptura com o ser. Em todo caso, a fenomenologia, como veremos é o método da filosofia da alteridade. Assim, ele se insere no conjunto da fértil presença da fenomenologia francesa ao lado de Sartre (1905-1980), Ricoeur (1913-2005), Merleau-Ponty (1908-1961), Henry (1922-2002) entre outros.

Sendo teórico no campo da fenomenologia, Levinas porta outras vinculações, sobressaindo-se a contribuição judaica; reconhecido também como um filósofo judeu (Cf. MELO, 2003, p. 166). Para Gibbs, ao lado de Rosenzweig, Levinas figura como um dos grandes pensadores do século XX⁴; ambos aportam para a filosofia a colaboração judaica⁵ sem prejuízo da tradição filosófica. No que toca à propriedade levinasiana, Bucks considera que Levinas “pretende elaborar uma nova abordagem para o problema religioso de nosso relacionamento com Deus. Os ensaios sobre o judaísmo tentam elucidar a identidade judaica no mundo contemporâneo” (BUCKS, 1997, p. 33). Nesse contexto, vemos que ao lado da inserção no ambiente fenomenológico, Levinas se insere também como pensador judeu, ao

³ A evocação fenomenologia de Husserl, como teremos repetidamente ao longo da pesquisa, quer registrar que há outras fenomenologias e mesmo a fenomenologia de Husserl se desdobrou em abordagens fenomenológicas com acentos distintos em seus discípulos; em todo caso, Ricoeur ao tratar Fenomenologia e Fenomenologias já deixa transparecer que o tema de “fenomenologias” seja passível de abordagem (Cf. RICOEUR, Paul. **Na Escola da Fenomenologia**. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009, p. 149-154). Sobre a ligação de Levinas com a fenomenologia, recordaremos ao longo da pesquisa e aqui pontuamos, que ele é um dos responsáveis pela chegada dessa corrente filosófica na França e, ao lado de outros nomes figura entre os pensadores franceses do século XX: “Lévinas fue el mediador esencial de esta interpretación francesa de Husserl, Scheler e Heidegger; y durante muchos años no fue Lévinas sino eso em el mundo de la filosofía” (GARCÍA-BARÓ, Miguel. El desafío de Lévinas. **Revista de la Asociación Española de Semiótica**, Madrid, n. 5, 1996, p. 21).

⁴ Cf. GIBBS, Robert. **Correlations in Rosenzweig and Levinas**. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, p. 04: “Franz Rosenzweig and Emmanuel Levinas are its two most important philosophers in this century. Rosenzweig though in the first quarter of the century, in the context German late-idealism and early existentialism; Levinas lives in Paris, writing in French, the first expositor in France of Husserl, of Heidegger, and of their phenomenological method.”

⁵ Ibidem, p. 04: “The definition of the Jewish other in Rosenzweig and Levinas is permeated both by a tradition of Jewish discussions of the ethics and of God’s transcendence as well as by an interpretation of Jewish otherness given in the German philosophical tradition.”

lado, por exemplo, de Rosenzweig e Buber. Em nossa pesquisa o elemento judaico é visto como contribuição ao seu pensar ético, ao mesmo tempo em que é submetido ao desafio de ser dito em linguagem universal, isto é, em linguagem grega, então, de certo modo já nos evidencia que para falar da ética, Levinas se utiliza da linguagem do *logos*, demonstrando de alguma maneira sua permanência na ontologia, contudo, nossa questão versa sobre como essa relação se estabelece: crítica ou rejeição da ontologia? Em que o judaísmo contribui para a revisão ontológica em Levinas? – dessas questões nasce o que no primeiro momento do estudo acompanharemos sobre a relação entre judaísmo e filosofia em Levinas.

Na busca de situar o pensamento de Levinas, veremos, repetidamente, a expressão “crítica a ontologia”, isso porque nosso estudo se pergunta pelo resultado dessa crítica, se chega a ser uma ruptura ou uma revisão da própria ontologia, por isso, podemos também ambientar o pensamento de Levinas como uma crítica à ontologia, uma crítica à totalidade, ou seja, uma crítica à tradição filosófica ocidental em sua expressão de predomínio ontológico. Suas obras: *De l'évasion*, *De l'existence à l'existant*, *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, entre as demais obras, expõem mais elaboradamente a inquietação levinasiana acerca da prioridade do ser sobre o sujeito e suas relações. Sua obra problematiza como o outro é colocado na totalidade, o que se opera, segundo ele, pela reunião no ser, uma vez que o ser reúne todas as realidades ao “definir”; portanto, sua crítica ontológica se dá como necessidade de evasão desse predomínio, substituindo a primeiridade da ontologia pela primeiridade da ética; deste modo, o pensamento levinasiano se soma a correntes que no século XX se postaram a revisar a tradição filosófica⁶, especialmente a questão da ontologia. Levinas propõe a responsabilidade ética como elemento central de revisão da totalidade, isso ao lado da acolhida da alteridade, como evasão do predomínio do ser⁷.

Ao lado da fenomenologia, do judaísmo e da crítica à ontologia, Levinas se encontra nos debates acerca da subjetividade, pois sua filosofia é uma proposta de compreensão da subjetividade, por lançar o olhar sobre a constituição de uma subjetividade

⁶ Oliveira, em algumas de suas obras, traz o cenário das revisões filosóficas que se sucederam desde o século XIX. Nessas obras constam, como citaremos ao longo do texto, o nome de Levinas, por estar nosso pensador franco-lituano no grande conjunto de revisão filosófica do século XX. Citamos aqui duas obras de Oliveira, referenciais para o tema: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica**. São Paulo: Paulus, 2012.

⁷ Cf. SOUZA, Ricardo Timm. **Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 168: “‘Alteridade’: não se compreende o pensamento de Levinas sem a presença constante, explícita ou implícita, dessa categoria no conjunto de sua vasta obra [...] ‘Alteridade’ assume forma concreta, expressa por Levinas sob o termo *Visage*, Olhar ou Rosto do absolutamente Outro, daquele que meu intelecto não é capaz de compreender desde suas próprias (do meu intelecto) leis.”

ética, que consiste num modo de subjetividade fora do domínio do ser⁸, para estar sob a exigência ética. Para nosso estudo, esta subjetividade é operadora da revisão ontológica, e aqui se insere prontamente nossa proposta: subjetividade ética em Emmanuel Levinas – um outro lugar para a ontologia.

Por que repensar a subjetividade e colocá-la sob a égide da ética? – eis o fundamento de nosso estudo: Levinas lança o tema da ética e da subjetividade como saída da primazia ontológica na relação com o outro. Ele entende que a subjetividade se configurou, sobretudo na modernidade, como uma suficiência do sujeito, da qual, para ele, é necessária a evasão para que se tenha a ética, por isso ele defende que a subjetividade ética seja uma saída do si mesmo (Cf. PIVATTO, 2014, p. 86) e de uma consciência de si. Na verdade, a saída do si mesmo é uma saída da totalidade⁹, pois, o “eu” entrou no esquema da totalidade (Cf. LEVINAS, 2010, p. 33); a totalidade impõe ao existente uma subordinação ao ser. O ser ao qual Levinas se refere é entendido como negação, neutralização da alteridade, pois a relação está impostada pelo compreender, que ao fim se desvela, para Levinas, como redução do outro ao Mesmo¹⁰.

A pergunta posta ao pensamento ocidental, por Levinas, é acerca do outro frente ao ser. Resposta que para Levinas estaria vinculada à redução do outro ao Mesmo (Cf. LEVINAS, 2000, p. 38), numa recorrência de ser por meio da identificação. Tal recorrência ao ser, para Levinas é uma violência, um ato de poder (Cf. LEVINAS, 2000, p. 37), por isso é necessário sair do domínio do ser; ir além da ontologia para se estabelecer a ética, saindo, assim, da totalidade. Para Levinas, essa saída se dá por meio do aparecimento do outro, com sua resistência ética¹¹: o outro resiste a ser englobado num conceito.

⁸ Cf. OLIVEIRA, Manfredo de. **Antropologia filosófica contemporânea**, p. 237: “Lévinas [sic] faz da alteridade básica de outrem enquanto transcendência absoluta o cerne de seu pensamento. A transcendência que caracteriza a metafísica é pensada agora como voltar-se integralmente para o outro e pelo outro, o que significa responsabilidade frente a ele. Tal postura pressupõe um esvaziamento de si um dispor-se ao outro.”

⁹ Levinas como aprendeu de Rosenzweig (LEVINAS, 2010, p. 146), pretende que sua filosofia seja uma crítica à totalidade, que para ele consiste num englobamento e absorção da alteridade, seja pelo conhecimento, seja pela ordem de sentido do ser (Cf. LEVINAS, 2007, p. 45). Diz Levinas (2007, p. 61): [a história da filosofia], “esta história pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto. A consciência de si ao mesmo tempo que consciência do todo”.

¹⁰ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**: essai sur l’extériorité. Paris : Kluwer Academic, 2000, p. 36: “la relation avec l’être, qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l’étant pour le comprendre ou pour le saisir. Elle n’est pas une relation avec l’autre comme tel, mais la réduction de l’Autre au Même”.

¹¹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010, p. 30: “o encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo.”

O outro traumatiza a suficiência do sujeito, é uma desinstalação, uma deposição (Cf. LEVINAS, 2007, p. 37). O outro retira o Mesmo do si mesmo solitário e o coloca em relação com ele (Cf. LEVINAS, 2010, p. 113), isto quer dizer, no encontro com o outro, o eu ocupa a ‘segundidade’, o primeiro lugar é do outro.

Essa proposta da primordialidade do outro se sustenta, em Levinas, a partir de uma subjetividade que se realiza como transcendência ética; ou seja, ele está pondo uma maneira de interpretação da relação entre o Mesmo e o outro numa transcendência sem reciprocidade, numa gratuidade ética (Cf. LEVINAS, 2000, p. 31), fora do recurso da adequação do outro ao Mesmo. Aqui repousa o problema proposto: uma subjetividade ética, um outro lugar para a ontologia, por preconizar uma relação gratuita, desprovida de condicionamento temático ou identificatório. Essa proposta parte da leitura da obra de Levinas, especialmente *Totalité et Infini* (1961) e também *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974), ao lado de outras obras, como *De l’évasion* (1935), *De l’existence à l’existant* (1947), e igualmente obras e artigos de comentadores e críticos ao seu pensamento. Especialmente a crítica de Derrida e de Ricoeur, ao escreverem comentários críticos à obra de Levinas, acentuadamente, acerca de sua relação com a ontologia.

Derrida entende que Levinas, apesar da dura crítica, não sai do círculo ontológico e nem poderia, pois filosofia se faz com ontologia; Ricoeur defende que a ideia do terceiro entra na filosofia de Levinas quase que sem previsão, numa exposição quase sem anterioridade e que na intriga entre Dito e Dizer parece haver em Levinas uma ontologia “pós-ética”. A obra de Levinas, a crítica desses dois pensadores e outros, irão acompanhar nossa pesquisa ao longo do texto, demonstrando a problematização dessa relação: ontologia, subjetividade e ética em Levinas.

Ser responsável por outrem é a chave de entendimento da subjetividade na teoria de Levinas. Essa responsabilidade é reclamada pelo rosto, que é a categoria de manifestação do outro, assim, o rosto incumbe o Mesmo dessa responsabilidade ética. Diante dessa teoria surgem questões: – Levinas não teria feito a migração do domínio do “ser” para o domínio do outro sobre o Mesmo? - Como acolher, ser responsável pelo outro sem que ele seja “definido”, isto é, acolhê-lo para além do ser? – É possível uma ética fora da ontologia? - Enfim, a ética da alteridade posta por Levinas possui uma validade para o saber filosófico, contudo presta-se a questionamentos, o que não implica sua invalidação. Portanto, o problema colocado por nosso estudo é aquele que surge da subjetividade como ética, pondo a ética

como filosofia primeira, mas sem abandono da ontologia, visto que a ontologia passa a ser posterior à ética.

A relação que pretendemos analisar: subjetividade, ética e ontologia, estabelece a ética como filosofia primeira, contribuindo para a percepção da necessidade de relações interpessoais e institucionais que se esforcem na convivência com a alteridade, numa acolhida do outro que nos aparece numa multiplicidade de rostos. Deste modo, a pesquisa dirige-se a aportar relevante contribuição para a reflexão filosófica e para a sociedade, por abordar a subjetividade e a ontologia no horizonte ético desde uma leitura do pensamento levinasiano, sabendo que o maior empenho levinasiano tenha sido retirar a relação Mesmo-outro do domínio do ser.

Para o nosso estudo, além de verificar a revisão filosófica e a crítica levinasiana, queremos dirigir a atenção para a permanência da ontologia, sabendo que não se trata daquela proposta por Heidegger, mas uma ontologia antecedida pela ética, entretanto, ainda ontologia. Aliás, parece-nos e procuraremos perscrutar: Levinas se deteve tanto na crítica, que terminou por apresentar a manutenção da ontologia de maneira tímida, especialmente ao final de *Autrement qu'êre*. De nossa parte, ir ao trecho final da obra de 1974, constitui um direcionamento peculiar em nossa pesquisa, visando expor a subjetividade ética como um outro lugar para a ontologia, especialmente com o aparecimento do terceiro, quando a justiça é invocada e a ontologia surge como elemento dessa justiça.

A constituição da subjetividade na filosofia da alteridade, com a proposta da saída do domínio do ser, mostra-se uma revisão do pensamento ocidental, portanto, Levinas se insere entre os pensadores do século XX que pretenderam uma outra abordagem do sentido, do humano e das relações. Levinas entende que a filosofia do Ocidente tem sido, no geral, um esquecimento do outro¹². Dentre as revisões filosóficas encampadas no século XX, a originalidade de Levinas é a inversão: o ente antes do ser. Uma abertura ao outro como transcendência radical, uma saída do si mesmo¹³. A filosofia de Levinas faz críticas a uma subjetividade monótona e solitária, regida pelo ser. Para ele, como visto, a subjetividade se

¹² Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 229: “A filosofia ocidental coincide com a revelação do Outro [sic], 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 insuportável. É por isso que ela é essencialmente uma filosofia do ser, que a compreensão do ser é sua última palavra e a estrutura fundamental do homem.

¹³ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'êre ou au-delà de l'essence**. Paris : Kluwer Academic, 2016, p. 21 : “L'histoire de la philosophie à quelques instants d'éclair a connu cette subjectivité rompant, comme dans une jeunesse extrême, avec l'essence. Depuis l'Un sans l'êre de Platon et jusqu'au Moi pur de Husserl, transcendant dans l'immanence.”

torna plenamente formada por meio de sua saída para o outro, isto é, o outro no Mesmo. A saída, pensada por Levinas é a saída do ser, saída de si mesmo, numa perspectiva de se ter uma subjetividade ética: o Mesmo responsável pelo outro.

O pensamento de Levinas, em virtude da defesa de tal saída, como crítica à ontologia, é interpretado como ruptura, de modo que alguns comentadores, como Pivatto e Chalier indiquem que Levinas toma uma distância radical em relação à ontologia. A nosso ver, Levinas faz duras críticas contra a ontologia fundamental de Heidegger, querendo sair do aprisionamento do ser (Cf.: LEVINAS, 2011, p. 100-101). Essa dura crítica se dá, sobretudo, por Levinas entender que a primeira pergunta da ontologia seja pelo ser e não pelo outro¹⁴, diante disso ele propõe a inversão: o ente antes do ser¹⁵. Tal inversão, realizada pela filosofia da alteridade, consiste em eleger a ética como primeira filosofia e não a ontologia.

Para Pivatto, Levinas encampa uma ruptura com toda a tradição ocidental, diz ele (2014, p. 84): “Lévinas [sic] não titubeia em pôr em xeque toda a cultura ocidental”, tal compreensão assenta-se na crítica que Levinas faz à ontologia. Além de Pivatto, podemos também mencionar a ideia presente em Chalier, para quem Levinas foge radicalmente da presença do ser, isto é, da ontologia: “contrariamente a toda tradição filosófica herdada de Aristóteles, Lévinas [sic] não pensa que o mal seja um defeito ou ausência do ser, mas antes em excesso de sua presença” (CHALIER, 1996, p. 48), de modo que “o ‘ser’ não constitui, portanto, nem uma razão de ser nem a verdadeira salvação. Trata-se de procurar uma ‘saída’” (CHALIER, 1996, p. 58).

Para Abensour¹⁶, em *Da existência ao existente*, Levinas afirma a ruptura com a ontologia fundamental de Heidegger (Cf. LEVINAS, 1997, p. 95). Com isso, Levinas, na interpretação de Abensour, desvincular-se-ia da abertura heideggeriana ao ser, entendendo que a relação com o outro não está na ordem da compreensão do ser, ou seja, “a relação com outrem, portanto, não é ontologia” (LEVINAS, 2010, p. 28). Daqui Levinas pensaria a subjetividade como saída da representação e da identificação, para ser responsabilidade ética: a relação com outrem é ética.

¹⁴ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, 71: “O problema fundamental da filosofia heideggeriana – o problema ontológico – a maneira como o homem é levado ao centro da investigação é inteiramente comandada pela preocupação fundamental que consiste em responder à questão: que é ser.”

¹⁵ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini : essai sur l’extériorité**, p. 38 : “Il faut intervertir les termes. Pour la tradition philosophique, les *conflits* entre Même et Autre se résolvent par la théorie où l’Autre se réduit au Même.”

¹⁶ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1997, p. 95.

Também para Oliveira, Levinas realmente se inscreve entre os pensadores que no século XX romperam com a ontologia¹⁷; a particularidade de Levinas é o tema da subjetividade, que fora do ser, seria uma relação de saída ao outro, uma relação ética; todavia, ao pensar o modo de subjetividade ética em Levinas, pensamos e pretendemos abordar: reconhecer e analisar sua releitura crítica da ontologia não é, propriamente, reconhecer uma ruptura com a ontologia, mas averiguar a revisão impressa por Levinas.

Uma primeira consideração nos conduz a pesquisar que em Levinas há algum recuo à ontologia, é primeiramente considerar que para ele, depois da obra de Heidegger, seria difícil uma filosofia pré-heideggeriana (Cf. LEVINAS, 1998, p. 18). Também nos leva a desenvolver este estudo, o fato de haver poucos comentários centrados na análise de uma ontologia em Levinas; há uma carência de pesquisa que exponha a relação entre ética e ontologia em Levinas, na perspectiva de crítica/revisão e não de distanciamento, de modo que a nossa pesquisa se ponha como um aprofundamento a contribuir com a filosofia contemporânea e a práxis ética. Igualmente, propomos reforçar o reconhecimento que Levinas, junto à contribuição judaica, fala a língua grega, isto é, sua filosofia está numa linguagem acadêmica e universal, no âmbito da ontologia, dando-se como uma intriga entre a linguagem ética e a linguagem ontológica (Cf. LEVINAS, 2008, p. 123) e apesar de toda intriga com a ontologia, verificaremos em nosso estudo, que sua filosofia aporta na relação entre justiça e ontologia, como condição da ética quando aparece o terceiro.

No encontro com Heidegger, Levinas é consciente que a obra de Heidegger dê uma considerável contribuição ao pensar filosófico posterior; é isto que ele expressa em *Ética e Infinito* (Cf. LEVINAS, 2007, p. 28). Em todo caso, a nossa pesquisa quer se deter na questão se o modo de subjetividade ética em Levinas é realmente um abandono da ontologia ou uma releitura crítica da mesma. O próprio Levinas, para além do já exposto acima, ao tratar da relação entre o Dito e o Dizer, considera o Dito vinculado à ontologia e o Dizer vinculado à ética, desenvolvendo uma antecipação do Dizer ao Dito, isto é, da ética a ontologia: o ente antes do ser. Mantendo, deste modo, um vínculo com a ontologia.

¹⁷ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014, p. 35: “Outro exemplo da postura pós-moderna que tem grandes críticas à tradição filosófica ocidental e que se contrapõe radicalmente à ontologia é Lévinas, para quem a ontologia consiste fundamentalmente na redução do outro ao mesmo.”

O Dizer se refere à proximidade que desperta a responsabilidade do Mesmo pelo outro, numa significação fora da compreensão de ser¹⁸, pois está anterior ao ser (Cf. LEVINAS, 2016, P. 17). Assim, para Levinas, o Dizer deve sair da subordinação ao Dito, para que haja a primazia da ética e não o domínio sobre o outro (Cf. LEVINAS, 2016, p. 17), mas para ele, isso não consiste em abolir o Dito, ou seja, apesar da saída da subordinação, o Dito permanece na filosofia, no ato de filosofar e na justiça, após o Dizer¹⁹.

O próprio Levinas defende, brevemente, que “a ética não é absolutamente uma camada que vem recobrir a ontologia, mas que é de alguma maneira, mais ontológica que a ontologia, uma ênfase da ontologia” (Cf. LEVINAS, 2008, p. 128). É em virtude destas indicações breves que nosso estudo pretende particularizar-se no levantamento de que Levinas critica severamente a ontologia, mas não a abandona, redimensionando-a para considerar a anterioridade ética, é isto que chamaremos de “eticização” da ontologia. Ao mesmo tempo, não pretendemos, a exemplo de Derrida, apenas elencar que Levinas use da ontologia, da linguagem do *logos* na exposição de seu pensamento, pois filosofia sem ontologia seria contraditório²⁰; o que buscamos é expor como Levinas problematiza a questão da totalidade e da ontologia por meio da imposição da ética como propulsora de uma ontologia que não absorva a alteridade, isto é, um Dito que não desfigure o Dizer, ou seja, uma ética que promova uma ontologia que não prescindia da alteridade.

Na obra *Desencantando a Ontologia*, Fabri, nas últimas páginas levanta a questão do ser que se mantém na filosofia da alteridade. Ele defende, à semelhança de Derrida, que para se elaborar uma ética é preciso uma “ontologia” (Cf. FABRI, 1997, p. 198), de modo que Levinas, fugindo dessa realidade, estaria, possivelmente, formulando um pensamento fechado

¹⁸ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'êtré ou au-delà de l'essence**, p. 17: “Le Dire [...] – il est proximité de l'un à l'autre, engagement de l'approche, l'un pour l'autre, la signifiante même de la signification”

¹⁹ Ibidem, p. 66: “Or, la signification du Dire va au-delà du Dit: ce n'est pas l'ontologie qui suscite le sujet parlant. Et c'est, au contraire, la signifiante du Dire allant au-delà de l'essence rassemblée dans le Dit qui pourra justifier l'exposition de l'êtré ou l'ontologie.”

²⁰ Cf. DERRIDA, Jacques. **La Escritura y la Diferencia**, p. 149: “Lo que estaría, por otra parte, en la lógica de la ruptura con la fenomenología y la ontología. Lo menos que se puede decir es que Levinas no lo hace, y no puede hacerlo sin renunciar al discurso filosófico. Y si se quiere intentar, a través del discurso filosófico del que es imposible desprenderse totalmente, una penetración hacia su más allá, no hay oportunidad de conseguirlo dentro del lenguaje (Levinas reconoce que no hay pensamiento antes del lenguaje y fuera de él) más que planteando formalmente y temáticamente el problema de las relaciones entre la pertenencia y la abertura (parece), el problema de la clausura. Formalmente, es decir, lo más actualmente posible y de la manera más formal, la más formalizada: no en una lógica, dicho de otro modo en una filosofía, sino en una descripción inscrita, en una inscripción de las relaciones entre lo filosófico y lo no-filosófico, en una especie de gráfica inaudita, dentro de la cual la conceptualidad filosófica no tendría ya más que una función.”

e distante de uma práxis, não contribuindo para debates filosóficos contemporâneos²¹. Por sua vez, na relação entre Dito e Dizer, Ricoeur reconhece uma “quase ontologia” em Levinas, diz Ricoeur (2008, p. 49): “há em Lévinas uma quase ontologia, que pode ser caracterizada como pós-ética”. Frente a tais pensadores, vemos que o problema do ser, constante na obra de Levinas, mostra-se como ambiguidade que sustenta a ideia de uma distância radical da ontologia, contudo, parece-nos, como insistiremos, que não se trate de ruptura, mas, de fato, de uma crítica, deste modo, diante da proposição de Fabri, Ricoeur e a própria posição de Levinas, podemos pensar na problematização de uma ontologia em Levinas, uma ontologia posterior a ética, uma ontologia antecipada por uma subjetividade responsável por outrem. Portanto, a nosso ver, a progressão do pensamento levinasiano não culmina numa pós-ética, ou numa ética sem ontologia, e sim numa ontologia precedida pela ética, um Dito precedido e tendo por fundamento o Dizer.

Em vista do bom andamento da pesquisa, pondo em estudo a subjetividade na sua significação ética, reconhecemos que no pensamento de Levinas há uma densa crítica à ontologia, mas não um abandono radical, por isso pretendemos tratar do tema a partir de algumas referências bibliográficas, tanto do próprio Levinas, como de comentadores, sendo fundamentais, a saber: *De l'évasion; Da existência ao Existente; Totalité et Infini; Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*; obras estas de Emmanuel Levinas. Essas obras procuramos acessá-las em língua francesa, entretanto, a segunda língua será o português, especialmente as traduções das Edições Setenta de Portugal. E sobre as fontes da pesquisa mantemos o diálogo com a análise de comentadores, tais como: FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*; RICOEUR, Paul. *Outramente: leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas.*; CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano. Lisboa*; DERRIDA, Jacques. *La Escritura y la Diferencia*; CASPER, Bernhard. *Levinas pensatore della crisi dell'umanità*; SEBBAH, François-David. *Lévinas*; DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: um elegante desacordo*; entre outros comentadores citados ao longo do texto. Ao lado de livros temos também a presença de artigos de revistas e sites especializados na pesquisa filosófica, sobretudo no pensamento levinasiano. Quanto aos idiomas utilizados, predominam português, espanhol e

²¹ Cf. FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia**, p. 199: “Assim, todo Dizer acarreta uma obra, uma tarefa de ser. O Dizer é um *donner*, e todo oferecer supõe o ser, pois o que de fato se oferece é o ser, o *conatus*, que curiosamente tonam o *Autrement qu'être* uma busca de ser, um projeto de ser – ainda que *para-o-outro*. Ser-para-o-outro é então um modo de ser desfazendo-se do seu ser, recusando o primado ontológico e o fechamento na Essência em nome da própria dignidade do ser. Mas esta dignidade – eis a contribuição decisiva de Levinas – só pode ser anunciada por uma subjetividade que denuncia a violência de certas estruturas que negam o ser.”

francês, com pouca ocorrência de inglês e italiano. As traduções inseridas no texto são nossas, constando lançamento do texto original em nota, quando é citação direta; quando é apenas em nota de rodapé optamos por não traduzir. A grafia do nome “Levinas”, se dá sem o acento na letra “e”, isso devido a constatação de que nos textos em português a maior frequência é sem o acento, mas terá ocasiões com a grafia “Lévinas”, quando se tratar de citação.

A título de metodologia, empregamos o método de pesquisa bibliográfica. Tendo como eixo uma revisão bibliográfica a partir das obras de Emmanuel Levinas e de comentadores, levantando artigos científicos, livros e outros textos acadêmicos pertinentes ao objeto de estudo. Essa metodologia nos conduz à leitura de parte da vasta obra de Levinas, pautando o objeto de pesquisa e delimitando nosso problema, focando na relação entre subjetividade, ética e ontologia. Os artigos e livros de autores afeiçoados ou críticos a Levinas são igualmente norteadores da pesquisa e corroboram a relevância da mesma.

Expostas as considerações acima, vejamos como está desenvolvido o nosso estudo em sua organização interna, seus macro-tópicos.

A primeira parte do estudo, mais especificamente o primeiro e o segundo capítulos estão centrados no que podemos considerar a genealogia do pensamento levinasiano, por se ocuparem da revisão da fenomenologia, a contribuição do judaísmo e a problematização da questão do ser em Heidegger. Assim, o Primeiro Capítulo, intitulado *Fenomenologia como método da ética da alteridade*, apresenta o movimento ambíguo entre declarar ou negar que Levinas seja fenomenólogo, em todo caso, no percurso do capítulo vai se descortinando que não se trata de adesão a uma corrente filosófica, mas de apropriar-se de um método, assim, em meio à ambiguidade, fica mais evidente que o empenho levinasiano seja revisar a fenomenologia como recurso muito caro à sua ética da alteridade. No mesmo capítulo encontramos o problema do judaísmo. Dizemos problema porque o próprio Levinas ao ter duas linhas editoriais queria evitar ser chamado de pensador judeu, pois lhe parecia que isto viria a diminuir a densidade de sua questão filosófica, entretanto, o que se vê é que ambos se entrecruzam na obra levinasiana: filosofia e judaísmo. Quando ele pretende ater-se ao judaísmo, aparece a filosofia, e quando pretende ater-se à filosofia, aparece o judaísmo. Ao fim, o judaísmo o assiste no recuo ao concreto buscado pela fenomenologia, e ajuda o seu pensamento a refletir sobre a ética como ponto de crítica à ontologia. Finalizando este Primeiro Capítulo nos depararemos com a contribuição de Descartes a Levinas para criticar a totalidade, especialmente no surgimento da ideia do infinito como meio de ruptura da totalidade, pois a ideia de infinito, também revisada por Levinas, assiste-o em sua crítica à

ontologia como filosofia primeira. Nessa etapa da exposição das contribuições ao pensamento levinasiano, encontramos já as revisões à fenomenologia, à ideia de infinito e à contribuição do judaísmo à ética da alteridade, sendo que o judaísmo lhe vem desde as raízes familiares, mas sobretudo do ambiente talmúdico, aportando ao seu pensamento, pela influência de Rosenzweig e de Chouchani, a dimensão ética do judaísmo.

No segundo momento de nosso estudo, no Segundo Capítulo, sob o título de *A questão do ser e a gênese da subjetividade*, procuramos vislumbrar a problemática do domínio do ser como um sufocamento do sujeito. Levinas, desde *De l'évasion* até *Autrement qu'être*, traz de modo recorrente o problema da saída do ser, como evasão da referência a si mesmo entendido como satisfação do ser. Em nosso texto, a leitura de *Da Existência ao Existente* soma ao problema do ser, o seu horror, o *Il y a*, donde emerge a *hipóstase*. Todo o emaranhado tecido por Levinas, e presente em nosso estudo, é uma primeira inquietação sobre a formação da subjetividade, que migra de uma impessoalidade de ser até a responsabilidade. Essa questão é central na temática do pensamento levinasiano, sobretudo para se observar a tensão que Levinas desenvolve em relação a Heidegger, pois para o pensador franco-lituano, como se poderá ver nesse Segundo Capítulo, Heidegger foi o grande expoente da centralidade da questão do ser na filosofia, isso faz que Levinas se afaste de Heidegger, apesar de reconhecer todo o contributo do pensador alemão para a filosofia. Além de Heidegger, o *conatus* espinoziano está de maneira transversal presente no texto, como imagem da obrigação de ser, o que para Levinas imprime sobre o sujeito autônomo uma direta sujeição ao ser. A saída da sujeição ao ser e sua solidão é inaugurada pelo aparecimento do outro, numa temporalidade diacrônica, isto é, buscaremos demonstrar a saída do domínio do ser como uma tessitura da própria formação da subjetividade e o deslocamento do lugar da ontologia no pensamento levinasiano, asseverando que a forte crítica de Levinas contra a ontologia o leva a pensar uma subjetividade fora das amarras do domínio do ser, contudo, não sem ontologia, mas uma ontologia reposicionada.

Ao longo do Terceiro Capítulo: *Metafísica, Desejo metafísico: vertente de uma linguagem ética*, nosso intento é elucidar mais uma revisão levinasiana, agora já entrando mais propriamente em seu pensamento, que é a revisão da metafísica, vista por ele como relação ética. A imagem mais explorada é a de desejo metafísico, categoria propulsora da transcendência sem retorno, como caminho para uma subjetividade ética, assim, a metafísica, tema inaugural de *Totalité et Infini*, é ímpar para se elaborar uma problematização da linguagem, inicialmente pela disposição do rosto como discurso, para evoluir até a

inquietação entre Dito e Dizer, relação que percorrerá os demais tópicos que estarão presentes na pesquisa, pois a linguagem será a exposição da inversão proposta por Levinas: ente antes do ser. Deste modo, a metafísica, o desejo metafísico, a transcendência e, especialmente, o Dizer antes do Dito, imprimem a anterioridade da ética ao ontológico; e aqui, em nosso texto, agrega-se o trabalho de evidenciar esse movimento como origem da subjetividade ética, como uma revisão da própria tradição ocidental acerca da ideia de subjetividade e ética a partir de Levinas.

O estudo chega ao Capítulo Quarto, intitulado: *Subjetividade para além do ser*. Repensando a subjetividade, Levinas assinala seu pensamento como uma revisão do que predominou ao longo da tradição filosófica do Ocidente, que teria sido o predomínio do ser. Em nosso estudo, esse posicionamento levinasiano leva a analisar a ideia de subjetividade ao lado do problema do ser, como evasão do ser. Contudo, ao surgir o terceiro, Levinas sofre um movimento de retração, pois a subjetividade em sua obsessão pelo outro, numa responsabilidade irrecusável, é também confrontada com o outro do outro e o desafio é garantir a responsabilidade não só ao outro, mas incluir o terceiro. É nesse movimento de inclusão do terceiro na responsabilidade, que vemos esse recuo de Levinas, pois a responsabilidade transmuta-se em justiça. Por sua vez, a justiça exige o mundo dos conceitos, das definições e da comparação. A linguagem erigida como primeira na ética da alteridade, a linguagem do Dizer, mostra-se insuficiente para estabelecer a justiça entre vários outros; daí a necessidade da recorrência ao Dito, como linguagem ontológica, a definir e comparar, para assegurar a justiça aos outros. Todavia, em nosso estudo, sobremaneira nesse capítulo, levantamos a questão de que esse Dito tem por fundamento o Dizer, de modo que o recuo de Levinas não seja para a mesma ontologia defendida por Heidegger, mas uma ontologia precedida pela ética, um Dito precedido e alicerçado no Dizer. Entretanto, frisamos ainda ontologia. Portanto, pretendemos inscrever nessas páginas que se seguem, que a subjetividade ética se configura como essa dura crítica de Levinas à ontologia, porém, não sua radical negação, perscrutando, conseqüentemente, uma “eticização” da ontologia.

Posicionar-se diante de qualquer pensador é, sem dúvida, um desafio, outrossim, é com Levinas, um pensador de linguagem em espiral, desafiando o leitor a perceber as pequenas nuances de avanço e sua sutileza ao recolocar a ontologia em seu pensamento, ao ponto que vigora entre alguns comentadores o dito de que teria ele se afastado da ontologia. A nossa pesquisa, frente a outras interpretações sobre Levinas, pretende despontar que a crítica de Levinas sobre a ontologia, apesar de aparentar uma renúncia, configura-se, ao fim, não

apenas no uso da linguagem ontológica, mas se constitui como recorrência à ontologia para a aplicação da ética na coletividade. Assim, a linguagem ética antecede a ontologia, a subjetividade não fala a partir de sua autorreferência, mas desenvolve uma linguagem desde o outro, a ponto de contemplar aos outros e as instituições que os relacionam entre si, ou seja: a ética antes da ontologia.

2. FENOMENOLOGIA COMO MÉTODO DA ÉTICA DA ALTERIDADE E RELAÇÃO COM O JUDAÍSMO

Em nossa pesquisa, que agora segue com o primeiro capítulo, é importante o olhar sobre a fenomenologia e o judaísmo por considerarmos que esses dois saberes foram de suma importância para o surgimento da ética da alteridade. O pensamento postulado e elaborado por Emmanuel Levinas é devedor tanto da fenomenologia quanto do judaísmo. Sabendo disso, seguramente surge a inquietação pelo modo que Levinas se apropriou fosse de um ou de outro, como também se houve alguma junção, intercompenetração desses saberes na filosofia levinasiana.

As linhas que seguem se destinam à exposição da fenomenologia como método utilizado por Levinas, ainda que com reservas e submetendo-a a alguma revisão; no mesmo capítulo, as revisões produzidas por Levinas estão marcadas no que optamos por chamar de “propriedades de Levinas” na fenomenologia, tendo em conta que a fenomenologia, como se verá ulteriormente, não seja o centro da pesquisa, no entanto, parece-nos irrenunciável tal tema num estudo mais denso do pensamento de Levinas. Portanto, a exposição da fenomenologia não se propõe a ser uma extensa ocupação com Husserl, mas pretende se deter neste que estamos chamando de “propriedades de Levinas” na fenomenologia; ademais, há de se considerar que a fenomenologia de Husserl, à medida que ganhava adeptos, atraía sobre si visões distintas, fazendo dessa corrente filosófica algo com diversas vertentes e algumas delas serão postas em exposição ao longo do nosso texto.

É significativo, de igual modo, a relação de Levinas com o pensamento judaico, não o judaísmo em sua expressão de credo, mas naquilo que Levinas mesmo entendeu por ser identitário no judaísmo: sua dimensão ética. Assim, na abordagem do método fenomenológico, registra-se a convergência com o judaísmo, como possuidor de uma expressão ética, algo que requer a invocação do mundo vivido, o mundo do vivente. Essa relação se apresenta de especial interesse no pensamento levinasiano, atraindo, pois, de nossa parte, o olhar, com o fim de entrever tal relação, de sorte que nas linhas abaixo trataremos da relação fenomenologia e judaísmo como “instrumentais” para a elaboração da ética da alteridade e revisão da ontologia em Levinas e faremos também contato com a relação entre Levinas e a ideia do Infinito em Descartes.

Ocupar-se com a fenomenologia e com o judaísmo em Levinas tem por finalidade direcionar nossa pesquisa para a questão da relação de nosso pensador com a ontologia, haja

vista que o objeto do presente estudo seja averiguar se tal relação se trata de uma ruptura ou de uma densa crítica contra a ontologia. Na avaliação da questão posta, tanto a fenomenologia quanto o judaísmo em Levinas são, a nosso ver, inabdicáveis. Daí os tópicos que se seguem adiante.

2.1 Fenomenologia como método da Ética da Alteridade

Levinas (1906-1995) é um dos pensadores do século XX que muito aproveitaram dos ensinamentos de Edmund Husserl (1859-1938) como referência ímpar para a filosofia. A teoria filosófica de Levinas possui profunda participação da fenomenologia de Husserl²², aliás, pode-se, inclusive, pensar que as análises de Levinas não seriam tão profundas e relevantes não fosse a fenomenologia, portanto, o pensamento da ética da alteridade é profundamente devedor de Husserl (Cf. SEBBAH, 2009, p. 103²³).

Enquanto estudava filosofia em Estrasburgo, na França (1923-1930), Levinas via crescer uma nova filosofia, aquela de Friburgo da Brisgóvia na Alemanha; na verdade, eram duas filosofias: a fenomenologia de Husserl e a ontologia de Heidegger. Nos verões de 1928 e 1929, Levinas se desloca até a Alemanha para ter aulas com ambos²⁴. Para Levinas serão experiências únicas, que marcarão profundamente o seu pensamento; em vários momentos posteriores ele voltará à significância de Husserl e de Heidegger para o seu pensamento²⁵,

²² Em *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, Levinas já no início da obra levanta a questão do grande empreendimento de Husserl como sendo o desenvolvimento de um método de análise dos fenômenos, algo que ao longo de nosso estudo veremos que tem sido de grande valor para Levinas, pois ele, com adaptações ao seu propósito filosófico, utiliza a fenomenologia sobretudo como método (Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Descobrendo a existência do Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 14)

²³ SEBBAH, François-David. **Lévinas**. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

²⁴ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Tradução João Gama. Lisboa: Edições Setenta, 2007, p. 20: “Fui, durante um ano, seu ouvinte em Friburgo. Acabara de se reformar, mas ainda ensinava [Husserl]. Consegui visitá-lo e recebia-me amigavelmente. Nesta época, a conversação com ele, depois de algumas perguntas ou réplicas de estudante, era o monólogo do mestre preocupado em lembrar os elementos fundamentais do seu pensamento. Mas, por vezes, também se abandonava às análises fenomenológicas particulares, inéditas, referidas a numerosos manuscritos não publicados. Os Arquivos Husserl em Lovaina, organizados e dirigidos pelo meu saudoso e eminente amigo o padre Van Breda, tornaram legíveis e acessíveis muitas páginas. Os cursos que segui tratavam, em 1928, da noção de psicologia fenomenológica, e no Inverno de 1928-1929, da constituição da intersubjetividade.”

²⁵ De acordo com Campos Salvaterra, Levinas empenhou-se no empreendimento de conhecer a fenomenologia, seguramente é em vista desta propriedade que desenvolverá uma crítica aos seus mestres: Cf. CAMPOS SALVATERRA, Valeria. Muerte, Tiempo y Alteridad: más allá de la ontología – reflexiones sobre la filosofía de M. Heidegger y E. Levinas. **Alpha**. Santiago, n. 35, 2012, p. 90: “Como introductor de la tradición fenomenológica alemana en Francia, Levinas es uno de los más grandes y ricos expositores de la ontología fundamental, pero también uno de los más férreos críticos de la misma.”

porém, aqui no presente momento se objetiva investigar o proveito do pensamento de Husserl à ética da alteridade como crítica à ontologia. Buscamos aqui desvelar se houve da parte de Levinas uma completa continuidade ou alguma ruptura com aquela fenomenologia desenvolvida por Husserl e se a fenomenologia pôde contribuir para a crítica que ele, Levinas, fez à questão da prioridade do ser na história filosófica do Ocidente.

Gabrielle Peiffer apresentou Husserl a Levinas²⁶, propondo que ele lesse o autor alemão. Ao ler Husserl, mais especificamente *As Investigações Lógicas*, Levinas concluiu que estava diante de “uma nova possibilidade de passar de uma ideia à outra, ao lado da dedução, ao lado da indução e da dialética, a uma maneira nova de desenvolver ‘os conceitos’” (POIRIÉ, 2007, p. 62²⁷). Realmente, foi esta a sensação de Levinas, a de ter feito uma nova descoberta, o que o impulsionou a se deslocar para a Alemanha –, em busca desse que seria o seu método filosófico, como ele mesmo declara em vários momentos e como se pode citar,

Sem dúvida, é Husserl que está na origem de meus escritos. A ele devo o conceito de intencionalidade, que anima a consciência, e, sobretudo, a ideia dos *horizontes de sentidos*. [...]. Acima de tudo, devo a Husserl – mas também a Heidegger – os princípios de tais análises, os exemplos e os modelos que me ensinaram como encontrar esses horizontes e como devo buscá-los. (POIRIÉ, 2007, p. 136)

O texto citado foi proferido por Levinas numa conferência em 1983, aqui tomado por Poirié²⁸ para demonstrar a relação teórica de Levinas com Husserl. O mesmo texto está presente na coleção de estudos publicado sob o título de *Entre nós: ensaios sobre a alteridade* em 1991. Na entrevista a Philippe Nemo, em 1981, vê-se que Levinas normalmente defende a relevância do método de Husserl para o seu pensamento, diz Levinas,

Foi com Husserl que descobri o sentido concreto da própria possibilidade de ‘trabalhar em filosofia’ sem, no seu conjunto, ficar fechado num sistema de dogmas, mas ao mesmo tempo sem correr o risco de avançar por intuições caóticas. Impressão, simultaneamente, de abertura e de método; percepção da conveniência e da legitimidade de um questionamento e de uma pesquisa filosófica que se desejaria desenvolver ‘sem sair das fileiras’. (LEVINAS, 2007, p. 17²⁹).

²⁶ Gabrielle Peiffer e Levinas traduziram para o francês a obra de Husserl, *Méditations Cartésiennes*, em 1931.

²⁷ POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas**. Tradução J. Guinsburg, Marcio Honório de Godoy, Thiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007.

²⁸ François Poirié realiza uma entrevista com Levinas, o que dá origem à obra já mencionada nesse texto. Considerando que seja uma entrevista, optamos por citar diretamente Poirié, ao invés de citar “Levinas apud” ou “Levinas in” ou mesmo “Levinas”, porém, sabendo que o texto tenha como conteúdo as respostas de Levinas e artigos de seu pensamento organizados para edição por Poirié.

²⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.

Para Levinas, a análise de Husserl é como diz ele: incontornável (Cf. POIRIÉ, 2007, p. 62); de modo que sua filosofia se torna viável por estas análises³⁰; afinal de contas, o pensamento de Levinas amadurece sob as bases da fenomenologia, mas não sob uma égide intocável do pensamento de Husserl; de fato, Levinas acaba por desenvolver uma crítica ao pensamento husserliano³¹, por vê-lo por demais identificado com a tradição filosófica do retorno e da identificação. Por isso, cabe aqui olhar o processo de distinção que Levinas imprime na fenomenologia em relação ao “seu” mestre.

Na relação entre Husserl e Levinas é relevante recordar que a tese doutoral de Levinas trata do método fenomenológico, e que, apesar da crítica que Levinas terá sobre a fenomenologia, as bases da continuidade e de sua admiração por Husserl se encontram, de maneira inaugural, transcritas nestas páginas que foram publicadas sob o título de *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, no ano de 1930; já na introdução, Levinas aborda seu entendimento acerca da fenomenologia, primeiramente registrando a importância da fenomenologia na Alemanha: “O movimento fenomenológico que domina, neste momento mais que nunca, o caminho filosófico na Alemanha, foi inaugurada no início de nosso século pelos trabalhos de Edmund Husserl” (LEVINAS, 1994, p. 11, tradução nossa³²).

Nas primeiras páginas de sua *Théorie de l'intuition*, Levinas pontua aquilo que ele expressa em suas conferências e entrevistas posteriores, a saber, a importância da fenomenologia como método; assim, de fato, a fenomenologia seria um método praticado por Husserl, Scheler e Heidegger (Cf. LEVINAS, 1994, p. 11); por outro lado, ele reconhece que

³⁰ Cf. PIMENTA, Leonardo Goulart. Do Il y a à hipóstase: a formação da consciência na teoria de Emmanuel Levinas. **Revista da Faculdade Mineira de Direito**, v. 15, n. 29, 2012, p. 57: “Lévinas [sic] tem em sua formação uma profunda influência da escola fenomenológica de autores como Husserl, Heidegger, Ponty etc., tanto assim que uma parte de seus primeiros escritos, elencados por alguns num período ontológico, dedicam-se à análise dessa corrente filosófica, especialmente das obras de Husserl e Heidegger.”

³¹ A fenomenologia inaugurada por Husserl gerou diversos discípulos, dando origem a uma pluralidade de abordagens de matriz fenomenológica, assim Ramos Gonçalves, Johnson e outros comentadores esforçam-se em atestar que a fenomenologia de Husserl foi submetida a “revisões” por parte dos chamados fenomenólogos: Cf. RAMOS CONÇALVES; Rafael; ALL FROÉS GARCIA, Fernanda; BARROS DANTA, Jurema; EWALD, Arione P. Merleau-Ponty, Sartre e Heidegger: três concepções de fenomenologia, três grandes filósofos. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 8, n. 2, Rio de Janeiro, 2008, p. 403: “Diversos filósofos se inspiraram nas intuições de Husserl e em seu projeto, e teceram, com suas reflexões próprias, novos caminhos e compreensões para a fenomenologia. Martin Heidegger, Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, entre outros.”; Cf. JOHNSON, Felipe; MENA, Patrício; HERRERA, Samuel (eds). **¡Hacia las cosas mismas! Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno**. Santiago: Ediciones de la Frontera, 2018, p. 16: “solamente podemos decir que no es casual, sino quizás debemos afirmar con seguridad que es completamente forzoso que la fenomenología nunca haya sido ni sea *una*. Y tal vez sea también inevitable que, no siendo *una*, bajo su nombre figure una basta diversidad de filósofos.”

³² LEVINAS, Emmanuel. **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**. Paris: J. Vrin, 1994 p. 11: “Le mouvement phénoménologique qui domine, en ce moment plus que jamais, la vie philosophique en Allemagne, a été inauguré au commencement de notre siècle pas les travaux d'Edmund Husserl.”

esses nomes têm posturas diferentes quanto à fenomenologia³³, o que, aliás, ocorrerá com o próprio Levinas, que pretendeu estudar a teoria da intuição, sobretudo, como método de filosofia (Cf. LEVINAS, 1994, p. 12-13).

Sebbah reconhece que *Théorie de l'intuition* foi o marco com o qual, na academia francesa, “inaugura-se” a fenomenologia, “Lévinas [sic] foi o primeiro filósofo que, de forma consequente, permitiu que o público francês tivesse acesso à fenomenologia” (SEBBAH, 2009, p. 97). Esta consideração de Sebbah vem seguida de um comentário sobre a obra, onde coloca a pertinência da fenomenologia para Levinas nesse momento, e como sabemos, também posteriormente à 1930, quando a obra foi publicada,

Em particular, através da obra *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl* de 1930. Nesse livro, ele [Levinas] restitui a ‘inspiração primeira e simples’ do método fenomenológico, segundo Husserl: apesar de não ser, evidentemente, ‘completo’ – nem que fosse pelo fato de que, no momento de sua redação, a obra husserliana continuava em via de se fazer, além de que um grande número de seus aspectos, ainda hoje, continuam ‘inéditos’-, tal constatação não é, de modo algum uma lacuna no livro. (SEBBAH, 2009, p. 97).

A observação de Sebbah é bastante importante, pois esta obra de Levinas foi escrita ainda no período em que a própria fenomenologia estava em vias de construção; em todo caso, a relação de Levinas com a fenomenologia vai acompanhando o processo da fenomenologia em Husserl, mas nesse momento inicial, a sua ocupação é com o método, o que, indubitavelmente, marcará a sua filosofia da alteridade, consequentemente, esse método vai auxiliar Levinas na crítica à ontologia e ajudará a definir uma subjetividade distinta do sujeito absoluto, para pensar um sujeito como *sub-jectum*, como veremos ao longo do texto.

A relação entre Levinas e a fenomenologia passa por diversas etapas, mas não há uma ruptura ou o que se possa sustentar como uma pseudofenomenologia, como chegam a

³³ Em suas entrevistas, especialmente a Poirié e Nemo, Levinas acentua sua admiração pelo modo como Heidegger utiliza a fenomenologia. Ele entende que Heidegger traria maior proveito que o próprio mestre, Husserl (Cf. POIRIÉ, 2007, p. 64; LEVINAS, 2007, p. 19). Segundo Edith Stein aquilo que podemos chamar de pluralidade de fenomenologias, a partir de Husserl, teria sido um movimento contemporâneo aos primeiros escritos husserlianos. Ela expõe que Scheler e Heidegger, de fato, seriam dois grandes expoentes da influência husserliana, contudo, trariam perspectivas distintas na abordagem da fenomenologia, a tanto que ela, Edith Stein, chega a falar de três fenomenologias, a saber, uma fenomenologia de Husserl, uma segunda de Scheler e uma terceira de Heidegger. Diz Stein: “O círculo dos discípulos reunidos em Gottinga em torno de Husserl, depois que ele foi chamado para lá, recebeu forte influência também de Scheler; e em parte Husserl atribuiu essa influência ao fato de a maioria de seus discípulos de Gottinga não ter seguido sua evolução. Em Friburgo, desde 1918, dele se aproximou Heidegger, que se formara em outra escola e fora introduzido pessoalmente por Husserl no método fenomenológico [...]. Três correntes distintas e identificadas pelo nome de fenomenologia [...]” (Cf. STEIN, Edith. **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. Tradução Ursula Anne Matthias... [et al.]. São Paulo: Paulus, 2019, p. 148-149).

problematizar em seus comentários Herrero Hernandez, Sebbah e Alvez³⁴; aliás, Levinas desde suas primeiras obras, inclusive naquelas de maior reconhecimento, *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* as análises fenomenológicas são reconhecidas³⁵. Todavia, não há, com Husserl, uma pacífica continuidade, pelo contrário, Levinas fará um caminho bastante original pelas sendas da fenomenologia. Sofrendo, pela sua originalidade, a suspeita de ter abandonado o método fenomenológico; Douek escreve que (2011, p. 145³⁶), “entre *De l'existence à l'existant* e *Le Temps et L'Autre*, ‘algo’ aconteceu: um salto, que poderia se inscrever numa certa despedida da fenomenologia”. No entanto, o que se vê, ao contrário do dito por Douek, é o empenho de Levinas na fenomenologia, pois mais se aplicará ele no conhecimento da fenomenologia como método para elaboração de suas análises em vista da ética da alteridade. A seguir, então, poderemos pontuar a crítica e a continuidade de Levinas em relação à fenomenologia de Husserl.

2.2 Levinas e Husserl: crítica e continuidade

Há uma descontinuidade fenomenológica em Levinas?

Entre as diversas entrevistas publicadas, ocorre uma quando de sua participação em evento na Universidade de Leyden, por ocasião do aniversário de 400 anos dessa Universidade; nela, o prof. Dr. Th. De Boer inquiri a Levinas sobre linguagem e metafísica

³⁴ Com a ideia do infinito e a não plasticidade do rosto, tentou-se vincular a fenomenologia de Levinas a uma pseudofenomenologia, entretanto, os mencionados comentadores confirmam que Levinas, mesmo numa crítica a Husserl, permanece fazendo uso das análises fenomenológicas. (Cf. HERRERO HERNANDEZ, Francisco Javier. **De Husserl a Levinas – un camino en la fenomenología**. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 2005, p. 44; SEBBAH, François-David. **Lévinas**. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 133; ALVES, Marcos Alexandre. Da Fenomenologia à ética: uma breve análise desde o pensamento de Levinas. **Thaumazein**, ano V, n. 10. Santa Maria, 2012, p. 43).

³⁵ Calin e Sebbah, ao organizarem um vocabulário de Levinas, constatam algo nessa mesma linha: Levinas tanto em *Totalité et Infini* como em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* segue com análises fenomenológicas. Dizem Calin e Sebbah: “Cuando Lévinas evoca la fenomenología, lo hace lo más frecuentemente en referencia (implícita o explícita) a la exigencia y al método fenomenológicos tales como fueron inaugurados por Husserl y luego Heidegger (Husserl y Heidegger que fue uno de los primeros en introducir en Francia). Este método cuya palabra de orden, según Husserl, es el “retorno a las cosas ellas mismas”, consiste esencialmente a denunciar las construcciones especulativas de la tradición metafísica para describir lo que no sabemos jamás ver en la vida ordinaria, el aparecer mismo de lo cual aparece. Y esto, gracias a la operación metódica de “la epokhé” que suspende la posición espontánea de las cosas en su existencia definitiva a la cual procedemos ordinariamente en lo que Husserl nombra “la actitud natural”. Lévinas siempre describió su encuentro con la fenomenología husserliana como inauguradora para su propio pensamiento, y siempre reivindicó una fidelidad paradójica al método fenomenológico, hasta en su última obra, *Otro modo que ser o más allá de la esencia*.” (CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. **El vocabulário de Lévinas**. Traducido por Célie Furstemberg. Paris: Collections ellipses, 2011. p. 19. Disponível em <http://cecilefurstemberg.over-blog.com/2016/02/levinas.html>. Acessado em 10 de julho de 2022.)

³⁶ DOUEK, Sybil Safdie. **Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: um elegante desacordo**. São Paulo: Loyola, 2011.

em relação à ética; sua pergunta pretende explorar o tema do método de Levinas para estabelecer tal relação. Ao responder, Levinas recorre ao que se pode interpretar como sendo um distanciamento de Husserl, sobretudo em relação à redução transcendental, mas se mantendo na fenomenologia, buscando o mais anterior do anterior, diz Levinas:

Não é a palavra ‘transcendental’ que eu reteria, mas a noção de análise intencional. Penso que, apesar de tudo, o que faço tem viés fenomenológico, mesmo que não haja redução segundo as regras exigidas por Husserl e sua fenomenologia não seja tão respeitada. [...] é esta análise que me parece a novidade husserliana e que, separada da metodologia própria de Husserl, é uma conquista que permanece para todos. (LEVINAS, 2008, p. 125³⁷).

Esta entrevista foi concedida logo após a publicação da obra *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, obra na qual Levinas pretendeu uma linguagem não ontológica e que marcaria seu distanciamento radical em relação à tradição filosófica ocidental em seu predomínio ontológico; no entanto, nesta mesma obra ele desenvolveu uma extensa análise fenomenológica; apesar dessas análises, há marcos de afastamento em relação a Husserl. Um primeiro distanciamento que se pode anotar, no caso da fala citada, é que Levinas inova naquilo que se refere à redução fenomenológica, de fato, parece que ele não pretende seguir os passos de Husserl, o que dá para ele a responsabilidade de outra abordagem, especialmente no tocante à redução fenomenológica.

No proposto pelo pensamento husserliano, o sujeito pretende reduzir toda a realidade à essência³⁸, para assim chegar às coisas mesmas, numa atitude radical de retirar o juízo das coisas, o que implicou para Husserl uma crítica ao psicologismo, “limpando” as coisas das impressões psicologistas (Cf. HUSSERL, 1989, p. 29³⁹). Este procedimento é revisto por Levinas que entende essa parte do método fenomenológico como pretensioso e, até mesmo, uma espécie de retorno ao sujeito transcendental de Kant, aquele que apreende o mundo e dá sentido a todas as coisas (Cf. LEVINAS, 2008, p. 42-43).

O fato da consciência do sujeito reduzir a realidade num processo de “domínio” do “ser-original” da coisa, faz do sujeito o originário absoluto de sentido, de modo que a redução fenomenológica se faça, na interpretação de Levinas, nesse momento, uma etapa a

³⁷ LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à Ideia**. Tradução Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli, Evaldo Antônio Kuiava. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

³⁸ HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução Márcio Suzuki. Aparecida-SP: Ideias e Letras, 2006, p. 161: “no que concerne à fenomenologia, ela quer ser uma doutrina eidética descritiva dos vividos transcendentais puros em orientação fenomenológica e como toda disciplina descritiva, que não opera por substrução nem por idealização, ela tem sua legitimidade em si. O que quer que possa ser eideticamente apreendido nos vividos reduzidos em intuição pura – quer como componente real, quer como correlato intencional – será próprio a ela, e tal é para ela uma grande fonte de conhecimento absoluto.”

³⁹ HUSSERL, Edmund. **A ideia da Fenomenologia**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições Setenta, 1989.

mais na ordem filosófica do saber, o que consiste em dizer que a fenomenologia reproduziu, apesar do indicativo inicialmente contrário, os mesmos postulados que predominaram na tradição filosófica, por isso, Levinas defende que para Husserl consciência e pensamento do sujeito coincidem, levando a fenomenologia a ser, de certo modo, ainda uma filosofia do domínio do sujeito (Cf. LEVINAS, 2010, p. 107⁴⁰).

A crítica de Levinas, num primeiro momento, identifica a redução fenomenológica como um dos vínculos da fenomenologia de Husserl com a filosofia que ele chama de filosofia do saber, que na verdade está, no entender de Levinas associada mais especificamente à filosofia kantiana. Diz Levinas (2010, p. 110) que “a redução significa a passagem da atitude natural à atitude de transcendência. A aproximação com a posição kantiana que esta linguagem recorda é bem conhecida”. O pensador lituano-francês está defendendo uma das questões mais discutidas acerca de Husserl, sua aproximação com a filosofia transcendental, não apenas pelo uso de termos, mas pela própria elaboração filosófica a que Husserl teria se encaminhado; em todo caso, na perspectiva de Levinas, a redução proposta por Husserl se encontra ainda nesse círculo cunhado pela tradição filosófica do Ocidente, por isso declara ele, sobre a redução, “estamos, ainda, numa filosofia do saber – do ser e do Mesmo – numa teoria do conhecimento” (LEVINAS, 2010, p. 110).

Em *De Deus que vem à ideia*, Levinas desenvolve ampla crítica ao pensamento husserliano, em várias frentes por ele abordadas, uma delas é a questão da *representação*. Em *De Deus que vem à ideia* fica exposto que o esforço de Husserl se detém num processo de conhecimento em que a *re-presentação* (como escreve Levinas) leva o sujeito a este processo de identificação com o externo, aliás, a relação com o externo passa a ser não mais suportar a alteridade, mas passaria a ser confundir com o sujeito pensante, de tal modo que o psiquismo, expresso na representação, sujeita todas as realidades à imanência, isto quer dizer, não há exterioridade radical, tudo está pressuposto por essa prioridade do saber, da re-presentação (Cf. LEVINAS, 2008, p. 146). No pensar de Levinas, a resistência a esta “armadilha” da representação é a “ideia de Deus”, ideia de infinito que rompe o vício do saber; no entanto, a nossa ocupação com a ideia de infinito terá seu momento oportuno, cabendo agora perceber que Levinas entende que haja a ideia de re-presentação em Husserl, o que reforça sua crítica, considerando em muito, que o seu “mestre”, de certo modo, prossiga como um filósofo próximo da filosofia transcendental⁴¹.

⁴⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução Pergentino Stefano Pivatto (coord). Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

⁴¹ Entenda-se aqui a aproximação com o modo filosófico que tem sua maior expressão em Immanuel Kant.

As análises da fenomenologia, apesar das reservas de Levinas, muito contribuíram para a filosofia da alteridade, inclusive para lidar com a questão da subjetividade⁴², e na crítica à ontologia, mas como tem sido visto, não foi por uma adequação simples que Levinas chegou a estes termos de colaboração da fenomenologia. A filosofia da alteridade é demasiadamente dada às análises do concreto, o que, de algum modo, muito devido à contribuição da fenomenologia, porém, por Levinas entender que Husserl caiu nas amarras da re-presentação, age com cautela em sua associação com a fenomenologia, aliás, considera ele que “na análise fenomenológica desta concretude do espírito, aparecem em Husserl – conforme uma venerável tradição ocidental – um privilégio do teórico, privilégio da representação, do saber, e, conseqüentemente do sentido ontológico do ser” (LEVINAS, 2010, p. 150).

Na relação entre fenomenologia e ontologia, Levinas não está plenamente de acordo com Heidegger, quando este afirma que a “fenomenologia é uma ontologia” (Cf. HEIDEGGER, 2009, pp. 74-78), isto é, Levinas não pensa a fenomenologia como filosofia da busca do ser, mesmo entendendo que em algum momento ela tenha se aproximado por demais do problema do ser e da gnosiologia; para Levinas, apesar dessas aproximações, a fenomenologia segue comportando uma novidade como método filosófico, abrindo uma nova possibilidade de pensamento.

Ao tratar da abordagem da re-presentação em Husserl, Levinas demonstra que o mestre da fenomenologia utilizou do mesmo esquema transcendental, aquele no qual o “pensamento leva ao pensável” (LEVINAS, 2010, p. 151), o que acaba por fazer a realidade transitar por meio de um saber de retorno ao si do sujeito, isto é, a exterioridade não se dá por uma real diferença em relação ao sujeito pensante, mas como um reconhecimento de seu pensamento. Deste modo, Levinas atesta que esse processo se dá como retorno: “não se apreende senão aquilo que já se sabe e que se insere na interioridade do pensamento, à guisa de lembrança evocável, re-presentação” (LEVINAS, 2010, p. 151).

A categoria de re-presentação na fenomenologia de Husserl é, segundo Emmanuel Levinas, sustentada pela ideia de correlação, parecendo que não necessariamente fosse um retorno direto a si, contudo, sobrepõe-se a adequação do pensado ao pensamento, rompendo, de certo modo, a diferença na exterioridade, pois o pensamento reconheceria aquilo que a ele

⁴² Cf. FERNANDEZ GUERRERO, Olaya. Levinas y la alteridad – cinco planos. **Brocar**, n. 39, 2015, p. 430: “Siguiendo los postulados de la fenomenología de Husserl, Levinas reitera que para hablar de identidad es imprescindible ‘partir de la relación concreta entre un yo y un mundo’, ya que es ahí donde emerge la subjetividad, donde el Yo se revela como el Mismo a través de todos los acontecimientos que constituyen su entorno vital.”

se correlacionasse, este seria, no entender de Levinas, um dos perigos que corre a fenomenologia,

Como se o pensamento pensasse à sua medida pelo fato de poder – pensamento encarnado – alcançar o que ele pensa. Pensamento e psiquismo da imanência: da suficiência a si. É isto precisamente o fenômeno do mundo: o fato de que um acordo é assegurado no captar entre o pensável e o pensante, o fato de que seu aparecer é também um *dar-se*, de que seu conhecimento é uma satisfação, como se ele viesse satisfazer uma necessidade. Talvez seja isto que Husserl exprime, ao afirmar uma correlação – que é a correlação – entre o pensamento e o mundo. Husserl descreve o saber teórico nas suas formas mais acabadas – o saber objetivante e tematizante – como satisfazendo a medida da visada, a intencionalidade vazia repletando-se. (LEVINAS, 2010, p. 152).

Volta-se, portanto, ao já mencionado, a fenomenologia se ateve, de acordo com Levinas, em algum momento, à relação gnosiológica, contudo, sabe-se que desde o começo a pretensão de Husserl foi abordar o conhecimento com tal rigor que fugisse da ingenuidade; assim, não seria estranho, numa crítica à ciência e ao conhecimento ingênuo, encontrar-se uma face de teoria do conhecimento na filosofia husserliana, de modo que a crítica de Levinas, acerca da questão do conhecimento em Husserl, torna-se plausível. Mas desde o início, parece que mesmo no curso de Husserl que Levinas frequentou, já era ele, o jovem estudante, consciente dessa característica da fenomenologia (Cf. LEVINAS, 2008, p.33).

Ao tratar do despertar da consciência, a partir de Husserl, Levinas, inicialmente, pontua uma inquietante novidade nessa fenomenologia⁴³, diz ele que “a fenomenologia husserliana intervém no nível do humano, lá onde a razão significa a manifestação dos seres a um conhecimento verdadeiro, coisa de sua presença em original, de sua presença em sua identidade de seres” (LEVINAS, 2008, p. 33). Aqui, o nosso pensador defende que a fenomenologia de Husserl pretende outra forma de pensar o saber; evocamos, então, o próprio Husserl (2020, p. 57⁴⁴), “o método da crítica do conhecimento [é] o método fenomenológico”.

No chamado conhecimento natural, de acordo com Husserl, as coisas são tomadas com pré-conceitos, proporcionado um conhecimento ingênuo. O propósito de Husserl era desenvolver um método filosófico que pudesse chegar ao ser mesmo das coisas, um saber eidético; este empreendimento é abordado por Levinas, por isso, sua compreensão da fenomenologia se situa no reconhecimento de que se impõe na fenomenologia uma

⁴³ Temos insistido na expressão *fenomenologia de Husserl*, ou *nesta fenomenologia*, por reconhecermos que há outras linhas fenomenológicas, que não necessariamente se contradizem, mas ao menos se distinguem.

⁴⁴ HUSSERL, Edmund. **A Ideia da Fenomenologia**: Cinco Lições. Tradução Marloren Lopes Miranda. Petrópolis-RJ: Vozes, 2020, p. 57.

perspectiva de busca do conhecimento⁴⁵, desde uma problematização das evidências, por pretender voltar às coisas mesmas; por isso, a fenomenologia iria mais adiante à busca do ser, no entanto, seria ainda uma relação entre pensamento e pensado, mas passível de ir adiante; talvez aqui esteja a razão da aproximação e persistência de Levinas com a fenomenologia; para ele, comentando a obra *Ideen I*, “o pensamento nunca é suprido pela presença daquilo que ele visa, mas se abre por um processo de preenchimento infinito” (LEVINAS, 2008, p. 40). Assim, a fenomenologia parece plausível para Emmanuel Levinas por ele ter encontrado nela, a partir da leitura e crítica a Husserl, uma possibilidade de pensar uma insuficiência entre o pensamento e o pensado⁴⁶; que pode abrir a relação humana a uma infinitude e desvelar uma subjetividade fora das hordas da identificação. Tal possibilidade, reconhecida e defendida por Levinas, apesar de sua crítica, é olhada também na categoria de redução, que num segundo momento é revista e como que validada por Levinas, pois a redução coloca em xeque as evidências, não sendo unicamente uma adequação do pensamento ao pensado, “a redução torna possível, certamente, além da crítica contra a *certeza* das evidências, a descrição de evidências e que as incertezas entram em virtude de aspectos que caracterizam novas modalidades das evidências” (LEVINAS, 2008, p. 41).

A fenomenologia husserliana se desenvolve até uma crise de inadequação entre o pensamento e o pensado, donde se utilizará a categoria de redução transcendental⁴⁷; para falar dessa crise, dessa inadequação, demonstrada, sobremaneira, na redução fenomenológica, constatando-se que na redução o sujeito se dá conta que aquilo que ele porta do mostrado não é tudo, aliás, é talvez alheio ao que seja, assim, o pensamento passa a não se satisfazer no “objeto” que é transcendente (à consciência) e ultrapassa o pensado; há, portanto, uma reserva que o sujeito não consegue apreender à primeira vista; é preciso, então, um novo método, daí

⁴⁵Cf. LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à Ideia**, p. 39: “a motivação da fenomenologia por causa da instabilidade da evidência, em que aparecem os objetos do mundo ou as relações lógico-matemáticas quando é deixada a si mesma, está ligada aos motivos que convidam à teoria do conhecimento.”

⁴⁶ Cf. CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. **El vocabulario de Lévinas**, p. 19-20: “Lévinas reprocha a Husserl de no ir lo suficiente lejos en una vía que este último indica sin embargo acabando a su vez recobrándola: la atención a la especificidad de cada tipo de aparecer, de fenómeno, acaba, a pesar de todo, donde Husserl, por una subordinación de todos los fenómenos al orden teórico del objeto; y la descripción de la manera de aparecer de cada fenómeno acaba, a pesar de todo, para reconducir hacia la conciencia pensada como un polo de mandamiento soberano y absoluto.”

⁴⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**. Paris: J. Vrin, 1994, p. 46: “cette caractérisation de l'existence de la chose matérielle – toute provisoire comme Husserl l'entend bien, et dont l'élaboration définitive est un des problème principaux de la phénoménologie – (nous permet de comprendre comment ‘l'existence du *transcendant* n'est que purement phénoménale’) comme Husserl le dit, comment ‘l'existence de la chose n'est jamais exigée comme nécessaire par son mode de donner, mais est toujours contingente d'une certaine façon’, ou encore comment ‘tout ce qui de la chose est donné *en personne*, peut aussi ne pas être’, enfin ce que signifie l'affirmation par Husserl du ‘caractère douteux de la perception transcendante’”.

a Fenomenologia⁴⁸ para prover tal empreendimento, pois para Husserl, “o ser do mundo não mais pode constituir para nós um facto [sic] óbvio, mas somente um problema da vigência”⁴⁹. A fenomenologia busca, pois, o originário, o sentido fora das associações de sentido rápido, que podem fornecer informações imediatas, mas insuficientes, é isto que Levinas compreendeu de Husserl, uma suspeita não apenas das certezas, como se poderia pensar a partir de Descartes, mas uma suspeita do que se pensa da evidência, para se ir ao originário (Cf. LEVINAS, 2008, p. 170).

As coisas se apresentam em fenômenos; a primeira percepção capta as aparências, tal proclamação seria a base da fenomenologia de Husserl, que desenvolve uma busca do originário. Em todo caso, esse fenômeno, captado pela percepção, abre para a fenomenologia duas grandes questões: de que o mostrar seja apenas aparência, nada constando mais que isto, e, por outro lado, que o mostrado, em suas características, propriedades, aponta para algo existente, com isso, a percepção leva a consciência a uma insegurança entre o existente e o inexistente, e, ao mesmo tempo traz uma “função”, buscar o “objeto”, investigar acerca da intuição diante do objeto; em sua tese doutoral, *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, diz Levinas,

A novidade das análises que fizemos nós vemos de relevante que se apresenta precisamente no fato, que apresenta as afirmações sobre o conhecimento, a certeza ou incerteza da existência da coisa – estas teses são afirmações concernentes *ao modo de existir da coisa exterior*, e colocamos assim, o problema sobre um terreno novo. Nós podemos formular ainda os resultados de nossa análise – o existente da coisa material reserva um nada, uma possibilidade de não ser. Isto não quer dizer que a coisa não exista, mas que seu modo de existência comporta precisamente uma negação possível de si mesma. (LEVINAS, 1994, p. 47, tradução nossa⁵⁰).

Nesse trecho, de sua tese doutoral, pode-se ver que Levinas defende essa “novidade” da fenomenologia, que implica na capacidade de uma análise mais aguçada sobre a coisa exterior, mais que isto, ao que parece, no entender de Levinas a fenomenologia dá a possibilidade de se garantir a existência de uma “autônoma” exterioridade, haja vista a

⁴⁸ O uso da inicial maiúscula nesse contexto reforça o caráter autônomo da Fenomenologia entre os saberes.

⁴⁹ HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris**. Tradução Artur Morão; Antônio Fidalgo. Lisboa: Lusosofia Press, p. 08. Disponível em www.lusosofia.net. Acessado em 10 de setembro de 2021.

⁵⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**, p. 47: “La nouveauté des analyses que nous venons de rapporter se révèle précisément dans le fait, qu'au lieu de présenter des affirmations sur la connaissance certaine ou incertaine de l'existence de la chose – ces thèses sont des affirmations concernant *le mode même d'exister de la chose extérieure*, et posent ainsi le problème sur un terrain nouveau. Nous pouvons formuler ainsi les résultants de nos analyses – l'existence de la chose matérielle recèle en elle un néant, une possibilité de ne pas être. Cela ne veut pas dire que la chose n'existe pas, mais que son mode d'existence comporte précisément une négation possible de lui-même.”

hipótese, inclusive, de a coisa exterior não ser, colocando o sujeito numa relação de distinção, que seria a relação pensamento e pensado, donde decorre a possibilidade da ultrapassagem do pensado ao pensamento.

Para o pensador lituano-francês é importante reportar que Husserl estaria não apenas estabelecendo uma nova relação de conhecimento, mas, de modo bastante particular, Husserl propõe uma nova consciência. Isto, segundo Levinas, justifica-se, pois para o mestre da fenomenologia o ponto de partida é rever a determinação de consciência (Cf. LEVINAS, 1994, p. 51). A consciência no desenvolvimento da fenomenologia de Husserl, como defende Levinas, passa a “interagir” com o concreto; a coisa concreta coloca em xeque a apoditicidade em uma consciência autorreferencial, com isso, a fenomenologia adiciona à consciência a questão do concreto, da coisa existente, como se viu acerca de sua real existência ou não existência, depondo, então, a apoditicidade de uma consciência do pensamento que adequa o pensado, que o apreende. Nesse processo, pontuado por Levinas, em sua leitura de Husserl, posicionam-se a intuição e o intuído, com uma excedência; o reconhecimento desta excedência faz a fenomenologia possuir a abertura para algo que não seja apenas a relação sujeito-objeto, como Levinas reconhece, validando, então, para a sua filosofia, a fenomenologia de Husserl como método da ética da alteridade.

Levinas, a partir do estudo da intuição em Husserl, descreve a passagem de uma ontologia geral para uma ontologia propriamente do ser particular, diz Levinas (1994, p. 20, tradução nossa⁵¹), “o naturalismo, temo-nos dito, é uma filosofia geral, uma teoria do ser”. Essa teoria do ser em geral parece ter sido a matéria para Husserl e está presente nas primeiras obras de Levinas, portanto, não podemos entender presente apenas em *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, mas na parte inicial de toda a obra de Levinas, ao que parece, dando o norte de seu postulado: a emigração da teoria geral do ser, para uma ética, movimento para qual a relação com Husserl não foi uma passagem meramente formal, mas constituiu, ao lado de outras contribuições, os fundamentos de sua filosofia da alteridade.

Na verdade, o que Levinas vê na fenomenologia é a possibilidade de uma abordagem do ser que não seja generalizante, por isso, Levinas também levanta o problema da ontologia regional e suas conseqüentes diferenças; esses elementos das diferenças serão demasiado importantes para a ética da alteridade (Cf. LEVINAS, 1994, p. 21), podemos dizer que tratar da possibilidade da diferença tenha sido o propósito do primeiro trabalho de Levinas sobre Husserl,

⁵¹ LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, p. 20 : « Le naturalisme, avons-nous dit, est une philosophie générale, une théorie de l'être. »

Mas o estudo do ser não se esgota em Husserl pelas ciências naturais e ontologias regionais. Uma das conclusões de nosso trabalho consistirá em estabelecer o seguinte fato: as regiões do ser diferem uma da outra, não apenas em suas essências e nas categorias que delimitam sua essência, mas também em sua existência. O próprio fato de estar, de estar lá, não é uma característica vazia e uniforme sobreposta às essências que, por si só, teriam o privilégio de poder diferir uma da outra. Existir não significa a mesma coisa em todo lugar. (LEVINAS, 1994, p. 21-22, tradução nossa⁵²).

Podemos aqui ver quão “indispensável” será a fenomenologia para Levinas, até, de certo modo, contrapondo uma ideia de que Levinas teria mudado o horizonte de seu pensamento ao longo de suas obras (Cf. DOUEK, 2011, p. 114-116); lendo a obra de Emmanuel Levinas, portanto, o que se vê é a insistente recorrência a esta tensão entre a essência e o existente, que tem seu princípio na sua tese doutoral em 1930: *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Esta tensão, ou *intriga*, como ele mesmo vai falar, exigirá o uso de análises fenomenológicas, exatamente em vista do que virá a ser a ética da alteridade.

Levinas pretendeu rever o estatuto do conhecimento entre a coisa vista e a coisa na essência⁵³. Para ele, sob o olhar da fenomenologia de Husserl, essa interação pode ser entendida na perspectiva de uma subjetividade capaz de apreender a “coisa” numa consciência subjetiva; por outro lado, a questão posta pela fenomenologia aporta também a possível dualidade entre o apreendido e a coisa real (Cf. LEVINAS, 1994, p. 24), podendo ocorrer que o fenômeno subjetivo se dê apenas no nível da imagem da coisa, sem lograr atingir a coisa mesma, assim, mais que a coisa mesma, ficaria somente a percepção da coisa (Cf. LEVINAS, 1994, p. 25). Foi exatamente esta a proposição colocada por Husserl: *chegar às coisas mesmas e não se deter apenas na percepção da coisa*. A questão posta por Husserl não é um empirismo e tão pouco para Levinas, mas a inquietação por evadir-se de uma psicologia descritiva, para se chegar a uma correspondência entre o visto e sua essência, sem prejuízo da coisa mesma; de modo que o conhecimento seria regido por essa inquietação

⁵² LEVINAS, Emmanuel. **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**, p. 21-22: “Mais l'étude de l'être n'est pas épuisée chez Husserl par les sciences de la nature et les *ontologies régionales*. Une des conclusions de notre travail consistera à établir le fait suivant: les régions de l'être diffèrent entre elles, non seulement dans leurs essences et dans les catégories qui délimitent leurs essences, mais encore dans leur *existence*. Le fait même *d'être*, de *se trouver là*, n'est pas une caractéristique vide et uniforme se surajoutant aux essences qui seules auraient le privilège de pouvoir différer entre elles. *Exister ne signifie pas partout la même chose*.”

⁵³ Na introdução de sua tese *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Levinas reconhece os “espíritos da fenomenologia” em Husserl, Scheler e Heidegger, e faz a alusão ao problema posto pela fenomenologia, que seria, de fato, o problema do conhecimento, o problema do ser: Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**, p. 11-12.

eidética (Cf. HUSSERL, 1989, p. 25-26⁵⁴). De fato, Husserl entende a fenomenologia como uma doutrina eidética, “no que concerne à fenomenologia, ela quer ser uma doutrina eidética descritiva dos vividos transcendentais puros em orientação fenomenológica” (HUSSERL, 2006, p. 161).

Para Levinas, a fenomenologia é o método que permite não apenas uma redução do objeto à consciência e tão pouco uma mera descrição física, de modo que a originalidade de Husserl teria sido o estabelecimento de uma “mediana” entre estas duas perspectivas. Essa mediana, em Husserl, pesquisada por Levinas, em *Théorie de l’Intuition*, é propriamente isto, a intuição. Para Levinas, a intuição será a vertente primordial de aproveitamento da fenomenologia; é bem verdade que nos seus escritos posteriores à 1930 ele pouco fala dessa categoria e ainda mais se a compararmos com a intencionalidade, todavia, a intuição, lida a partir de Husserl, será para Levinas de grande importância no desenvolvimento da filosofia da alteridade, como veremos adiante.

A fenomenologia trará a problematização entre representação e objeto concreto⁵⁵. No entender do nosso pensador lituano-francês, nessa conjunção há um juízo mental, que adverte sobre o sentido mesmo do objeto, donde se usa a palavra *intriga*, que pode ser entendida também por tensão; disto resultará a remissão conciliar entre o objeto e a consciência, uma forma de compreensão (Cf. LEVINAS, 1994, p. 50).

A ideia, pois, de intuição empreendida por Levinas é regida pela imagem do pensamento que indica o ser do objeto. O lugar da intuição está nesta ordem da significação do objeto numa conciliação com a consciência, ou ainda se poderia falar, com a representação. A significação não estaria caracterizada apenas como uma simples representação, mas a partir do impacto imediato da vista do objeto; esta seria uma ideia

⁵⁴ HUSSERL, Edmund. **A ideia da Fenomenologia**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições Setenta, 1989.

⁵⁵ Levinas reconhece o esforço de Husserl em proceder com correlações, pois diz o próprio Husserl: “E a tarefa, agora, é *investigar*, de dentro do espaço da pura evidência, ou seja, a doação de si mesmo, *todas as formas da doação e todas as correlações*” (Cf. HUSSERL, Edmund. **A Ideia da Fenomenologia**: Cinco Lições. Tradução Marloren Lopes Miranda. Petrópolis-RJ: Vozes, 2020, p. 68); A multiplicidade evocada por Husserl levará, de acordo com Fernandez Guerrero, Levinas a desenvolver a ideia de alteridade como base do sentido e da compreensão, na tensão da relação entre a evidência e a representação: “A lo largo de toda su obra, pero particularmente en *Totalidad e infinito*, Levinas perfila una noción de alteridad como dimensión originaria previa a todo conocimiento, anterior a todo intento de conceptualización o aprehensión de la realidad desde una perspectiva humana. Siguiendo a Heidegger y Husserl, indaga en las raíces de la ontología y descubre que más allá de ella aflora un plano metafísico que se desvela como alteridad radical, que no se deja apresar y que no es asimilable a nada conocido o cognoscible, sino que antecede a todo y funciona como condición de posibilidad de todo [...]. La realidad es heterogénea, múltiple e inabarcable, y todo ello viene expresado para Levinas por esa noción de alteridad que apunta hacia esos rasgos esenciales de la mundanidad que preceden a todo acto, a toda tarea de dar sentido y comprender el mundo.” (Cf. FERNANDEZ GUERRERO, Olaya. Levinas y la alteridad – cinco planos. **Brocar**, n. 39, 2015, 425)

sensível da intuição; havendo dela também uma ideia intelectual, como apresenta Levinas em seu comentário da obra de Husserl, *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, esta obra é uma coletânea de textos e conferências, editado entre 1949 e 1967. Diz Levinas (1997, p. 37),

Aquilo que caracteriza fenomenalmente a intuição sensível é que o seu objecto [sic] é exposto directamente [sic] e de imediato ao olhar. Basta abrir os olhos para ver. O espírito não é convidado a efectuar [sic] qualquer diligência. Certamente, o objeto sensível está constituído, para Husserl. Outra tese essencial de sua teoria da percepção sensível é a afirmação da radical impossibilidade – baseada no próprio sentido da coisa – de apreender de uma só vez. A percepção da coisa é um processo infinito. Nós só acedemos à coisa por meio dos infinitos aspectos que ela nos oferece. É preciso girar entorno dela.

O impacto do objeto é apelo ao “tato”, assim poderíamos reconhecer uma intuição sensível, por meio da percepção, que, aliás, nesta passagem citada, é insuficiente para apreender plenamente o infinito do que se apresenta. A visão sobre Husserl, exposta neste trecho, avança para essa insuficiência, mas valida a percepção sensível. Seria esse um primeiro entendimento levinasiano de intuição, há ainda o entendimento da intuição intelectual, que está vinculado a intuição sensível, diz Levinas, “a intuição intelectual, por oposição à intuição sensível, é que ela está em conformidade com o próprio sentido do objeto e é, essencialmente, fundada numa percepção sensível” (Cf. LEVINAS, 1997, p. 38). A estrutura da intuição, nestas distinções metodológicas, é exatamente para fazer valer a relação não apenas entre conhecimento do sujeito e estrutura do objeto, mas sentido do objeto, que exige, na fenomenologia, a evidência do objeto e a consciência do sujeito. Levinas já havia, em *Théorie de l'intuition*, pontuado esta direção na obra de Husserl, onde, inclusive, Levinas traduzirá a palavra alemã *Erfüllung* por *realização*, para falar de certa expectativa de sentido presente na consciência, a se realizar pela evidência do objeto; essa relação é o que Levinas vai entender como fazendo confluir a intuição sensível e a intuição intelectual, em sua interpretação de Husserl. Assim, o sentido é alcançado, ou poderíamos pensar “fechado”, segundo essa conjunção entre o sensível e o intelectual (Cf. LEVINAS, 1994, p. 112-114).

A estrutura de conhecimento exposta por Levinas, ao ler a fenomenologia de Husserl, irá depender da evidência para a realização (*Erfüllung*) ou até mesmo para a decepção. Em *Théorie de l'intuition*, Levinas aborda a possibilidade de a consciência não se realizar, isto implica na não satisfação do sentido, o que, da fenomenologia, será demasiado significativo para o pensamento levinasiano. Na verdade, Levinas está buscando elucidar a relação entre representação e realidade. A intuição seria este contato entre esses elementos:

aquela representação e a realidade, que estão à procura do ser, pois, para Levinas, esta estrutura da intuição é, proeminentemente, busca do ser das coisas representadas, daí a possibilidade de decepção, pois poderia haver uma inadequação entre os relacionados, devido a singularidade da *Sachverhalt*, isto é, da *realidade concreta* (Cf. LEVINAS, 1994, p. 115). Portanto, a intuição é uma estrutura de conhecimento que pressupõe não apenas a representação, como também o objeto; segundo Levinas, o sentido, o ser do objeto não se reduz à representação, ele mesmo oferece alguma diferença, que se evidencia pela *Sachverhalt*, pela realidade concreta do objeto, expondo, assim, uma ideia de multiplicidade na oblação do objeto, que se oferece à consciência⁵⁶. Não seria impróprio recorrer à imagem de “dar à volta entorno do objeto”, para dizer que há uma excedência que escapa à representação, de modo que a realidade concreta (*Sachverhalt*) desafia a pretensa suficiência da consciência.

No fenômeno há uma originalidade que pode ser buscada pela fenomenologia, sem corromper o fenômeno, isto é, a fenomenologia possibilita o respeito ao objeto, havendo uma abertura para a diferença. Aqui se pode constatar a ideia de fenomenologia que Levinas defende a partir dos estudos de Husserl, diz Levinas (1997, p. 23), “a fenomenologia será para Husserl [...] [ir] para além dos objetos formais, a todos os objetos possíveis, uma procura do sentido a partir das evidências que os constituem”. É a evidência que permite essa remissão da intuição à originalidade do objeto.

Para Levinas, a fenomenologia aporta à filosofia essa inovadora tensão entre a representação e a realidade, ademais, consta para Levinas a “autonomia” do objeto, que pode decepcionar a “representação”. Parece patente ao leitor de Levinas que em sua tese de doutorado ele já estivesse rascunhando o projeto para uma filosofia da alteridade. A teoria da intuição, aquilo que Levinas apreende de Husserl irá, posteriormente, nutrir a sua relação com a fenomenologia, especialmente no que toca à intencionalidade, mas, a intuição, vinculada diretamente à consciência, será a sustentação do que virá a ser a revisão da fenomenologia empreendida por Levinas, sobretudo em razão da intriga entre o representado e o vivido.

Na conclusão de sua tese, repleta de inquietações, escreve o jovem pensador lituano-francês:

⁵⁶ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**, p. 125: “Si la théorie de l'intuition met la vérité et la raison dans la présence originaire de l'objet devant la conscience, l'idée de l'objet est prise dans un sens large de terme, qui admet différents plans de l'être. L'être, n'est pas réduit, par là, au monde de la perception sensible, son originalité est respectée. Le sens de l'être des *Sachverhalt* consiste dans leur manière spécifique de se donner à la conscience, et déviant explicite dans l'analyse de celle-ci.”

Ao tentar entender a teoria da intuição, partindo da teoria do ser, procuramos mostrar como Husserl vai além da ontologia naturalista, que *hipóstasia* o objeto da física e que concebe a totalidade da realidade no tipo desse. Chegamos a uma noção de estarmos intimamente ligados à noção de 'vivido'. A experiência se apresentou, por um lado, como um ser absoluto, sempre carregando a garantia de sua própria existência, como um lugar onde tudo é constituído e, por outro, como essencialmente intencional. Seguiu-se que a vida da consciência não está na presença de seus próprios estados, mas que está constantemente antes de transcender. Nessas condições, a verdade não reside na legalidade interna das representações subjetivas, mas na presença da vida antes que seu objeto assentisse "pessoalmente" (*selbstda*). Intuição é o ato que pretende nos colocar em contato com o ser, e somente nele é o lugar da verdade. Intuição assim caracterizada, entende-se facilmente sua extensão à esfera de categorias e essências. Mas, por outro lado, é a noção da existência abundante da consciência e de sua primazia em relação às outras regiões do real, que nos permite adicionar fé à pretensão de intuição. [...] A teoria da intuição é, portanto, baseada, em última análise, na teoria da primazia da consciência, que proclama a determinação de toda a existência, pelo significado intrínseco de nossa vida. (Cf. LEVINAS, 1994, p. 216-217, tradução nossa⁵⁷)

Portanto, a intuição traz para a pesquisa de Levinas a superação de uma ontologia generalista, a superação de uma representação autossuficiente e, ao mesmo tempo, uma abertura às questões relacionadas à existência, pois o vivido, que Levinas entende em Husserl, é uma direta referência à existência, donde se poderá pensar certa autonomia do objeto, o que Levinas imprimirá na relação com outrem até a migração para a ética; deste modo, a fenomenologia como método, no seio da tradição filosófica do Ocidente, vai dar grande contribuição para a formação da ética da alteridade. Por isso, seria muito suspeita uma declaração que alegasse a superação ou o abandono da fenomenologia por parte de Levinas, mesmo que ele dê a impressão de que tenha tentado tal pretensão.

Sobre o aporte da fenomenologia a Levinas, Sebbah pretende apresentar os elementos que teriam atraído a visão de Levinas sobre a fenomenologia; seria, segundo Sebbah, a superação da relação do conhecimento, por ser inovadora diante das teorias do

⁵⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**, p. 216-217: "En essayant de comprendre la théorie de l'intuition, à partir de la théorie de l'être, nous avons cherché à montrer comment Husserl dépasse l'ontologie naturaliste, qui hypostasie l'objet de la physique, et qui conçoit la totalité du réel sur le type de celui-là. Nous sommes arrivés à une notion de l'être étroitement liée à la notion du 'vécu'. Le vécu s'est présenté, à son tour, d'une part, comme être absolu portant toujours la garantie de sa propre existence, comme lieu où tout se constitue, et, d'autre part, comme essentiellement intentionnel. Il s'ensuit que la vie conscience n'est pas en présence de ses propres états, mais qu'elle se trouve constamment devant l'être transcendant. Dans ces conditions, la vérité ne réside pas dans la légalité interne des représentations subjectives, mais dans la présence de la vie devant son objet donné 'en personne' (*selbstda*). L'intuition est l'acte qui prétend nous mettre en contact avec l'être, et en elle seule se trouve le *lieu* de la vérité. L'intuition ainsi caractérisée, on comprend facilement son extension à la sphère des catégories et des essences. Mais, d'autre part, c'est la notion de l'existence absolue de la conscience, et de son primat, par rapport aux autres régions du réel, qui nous permet d'ajouter foi à la prétention de l'intuition. [...]. La théorie de l'intuition s'appuie donc, en dernière analyse, sur la théorie du primat de la conscience, qui proclame la détermination de toute existence, par le sens intrinsèque de notre vie."

conhecimento correntes, e conseqüentemente a fuga de um naturalismo ou psicologismo no conhecimento do mundo, buscando mais que a coisa, apelando então para o sentido, que habita não apenas no sujeito, conservando, portanto, algo do próprio fenômeno⁵⁸.

Diante da crítica de Husserl à ciência naturalista e ao psicologismo, Levinas aproveita esta multiplicidade ontológica e a intuição, como a imediata convivência com o objeto, aquela convivência que sofre o abalo entre a representação e a realidade, donde a consciência e o objeto apelam para o sentido, que não é uma totalidade, mas resguarda as particularidades, numa pluralidade de sentido de ser, o que ocorre em razão do vivido do existente.

A intuição, como já poderíamos suspeitar, traz consigo a questão da consciência, uma vez que o grande empreendimento de Husserl está, realmente, ocupado com esse elemento: a consciência. Isto é, ao final de tudo, a preocupação de Husserl é como a realidade implica sobre a consciência e como a consciência implica sobre a realidade. Para Levinas, o tema da consciência em Husserl agrega o problema fenomenológico, pois se dirige ou funda-se na questão da intenção, ou melhor, da intencionalidade, visto que se refere à consciência “como consciência de alguma coisa” (Cf. LEVINAS, 1994, p. 66). Levinas cita Husserl, “com o estado de consciência dado como predefinido, a relação intencional com o objeto é realizada - e é isso - ênfase - em sua própria essência” (LEVINAS, 1994, p. 69, tradução nossa⁵⁹). A citação de Levinas não se conclui nessa que seria a compreensão da intencionalidade diretamente relacionada à essência da coisa, pelo contrário, continua Levinas, “da mesma forma, um objeto está 'intencionalmente presente' para nós, porque ambos significam a mesma coisa” (LEVINAS, 1994, p. 69, tradução nossa⁶⁰). Propondo uma necessária correlação entre a consciência e o objeto, emerge a interpretação husserliana da consciência, resguardando propriedades ao objeto, que recorrem ao seu modo de existência. Destarte, a consciência é,

⁵⁸ Cf. SEBBAH, François-David. *Lévinas*, p. 98: “Lévinas [sic] presta atenção, antes de mais nada, ao fato de que Husserl retoma o questionamento das ‘teorias do conhecimento’; no entanto, a fenomenologia ‘supera’ a própria ideia de uma teoria do conhecimento, vai além do questionamento sobre a possibilidade e a validade dos conhecimentos e apresenta-se como uma verdadeira ontologia, cuja pretensão consiste em desvelar e interrogar o sentido de ser do que é. Lévinas adota como ponto de partida, em Husserl, sua recusa do que se pode chamar o naturalismo e o psicologismo: o primeiro caracteriza as ciências modernas que procuram e pressupõem, em certo sentido, a objetividade do mundo físico; além disso, para ele, o conhecimento esgota-se na apreensão objetiva da natureza, que, desde então, como afirma Kant, limita-se à soma dos objetos ligados por leis. Por sua vez, o ‘psicologismo’ designa a lacuna, peculiar à psicologia experimental segundo Husserl, que consiste em considerar a própria consciência como uma parcela da natureza, como algo que, se nem sempre é estritamente reduzido à matéria, não deixa de ser concebido a partir do modelo da coisa física objetivável.”

⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l’intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, p. 69: “avec l’état de conscience donné comme présent, le rapport intentionnel à l’objet se trouve accompli - et cela est - je le souligne - dans son essence propre.”

⁶⁰ Ibidem, idem : “Par là même, un objet nous est ‘présent intentionnellement’, car l’un et l’autre signifie la même chose.”

por própria característica, essa saída, como consciência de alguma coisa; abertura à exterioridade, isto de tal sorte que intencionalidade e consciência se confundem como modo de existir (Cf. LEVINAS, 1994, p. 70).

Nos anos de 1930, antes da experiência de cativo, Levinas já via a consciência problematizada pela exterioridade, o que será selado em sua filosofia com a obra *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Daí que *Théorie de l'Intuition* possa ser colocada em lugar de relevo entre as obras de Levinas, pois podemos encontrar, nesta obra, a exterioridade como elemento próprio da existência da consciência, aliás, a intencionalidade seria, na consciência, a condição dessa exterioridade ou mais propriamente, saída, dado que a consciência, a partir da leitura fenomenológica de Levinas⁶¹, não repousaria meramente sobre si, num retorno a si; mas, diferentemente disto, para Levinas, a consciência se caracteriza como por uma transcendência permitida pela intencionalidade, de modo que a consciência não seria consciência apenas de si e a partir de si, mas consciência de si e a partir do mundo. Essa elaboração de Levinas é em virtude da fenomenologia de Husserl, que pôs sob crítica a possibilidade de conhecimento, dando as condições de se pensar a consciência de outro modo, pois a exterioridade porta um vivido que a singulariza num modo de existência não contemplada pela totalidade. Assim, para Levinas, a fenomenologia, maturada por sua crítica, afirma-se como um pilar fundamental à sua ética da alteridade.

Não é menos importante anotar que a relação de Levinas com a fenomenologia circula também pelo que podemos chamar de propriedade heideggeriana, que consiste na *diferença ontológica*; de fato, o próprio Husserl teria dado as bases a tal pensamento, mas teria sido Heidegger a dar estrutura a tal proposição teórica, sobretudo na obra *Ser e Tempo*, diz Levinas, “*Sein und Zeit*, a primeira e principal obra de Heidegger, talvez nunca tenha definido senão uma tese: o Ser é inseparável da compreensão do ser, o Ser já é invocação da subjetividade. Mas o Ser não é um ente” (LEVINAS, 1977, p. 207⁶²). Levinas reforça a importância da diferença ontológica na abordagem de Heidegger e acrescenta que a afetividade e a verbalidade do ser são dois contributos muito relevantes das análises fenomenológicas de Heidegger⁶³. Seguramente, tais elementos concorreram para as análises

⁶¹ Esse entendimento em Levinas tem sua fundamentação em sua interpretação de *Investigações Lógicas e Ideias I*.

⁶² LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

⁶³ Cf. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. **Entrevista con Emmanuel Levinas por Florian Rötzer en 1986**. Disponível em <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/66211>: “Rötzer ¿Cuál ha sido en su opinión la idea central de Heidegger que usted ha continuado? Levinas: Yo admiré especialmente la manera (*Art und Weise*) en que se ha utilizado el método husserliano en *Ser y Tiempo*, así, por ejemplo, las consideraciones sobre la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) en sentido teórico son algo extraordinario, un renacer del método husserliano. Obviamente también es importante –y esto es una verdad, una verdad eterna– la diferencia entre ser

empreendidas na ética da alteridade. Assim, Husserl e Heidegger foram dois pensadores indispensáveis para Levinas em sua relação com a fenomenologia.

Desde as aulas com Husserl e Heidegger até seus escritos iniciais, Levinas desperta para uma crítica contundente em relação a Husserl, contudo, não chegará a ser uma ruptura⁶⁴, pois, para tratar da questão ética e do tema do ser, a fenomenologia será o método aplicado por Levinas, sabendo que ele a sujeitará a uma revisão, aliás, revisão feita sob o que ele mesmo chegou a acompanhar da “evolução” da fenomenologia; dado que o próprio Husserl passou boa parte de suas pesquisas a responder questões apresentadas à fenomenologia; disto se conclui que as primeiras obras de Levinas são realmente obras de um comentador de Husserl e Heidegger e que o método fenomenológico acompanhará a ética da alteridade.

Após a experiência de cativo, em 1947, encontramos um Levinas saindo das “amarras” de seus mestres, construindo seu próprio trajeto; sua opção é a crítica da filosofia ocidental, mas primeiramente a crítica aos seus mestres Husserl e Heidegger, no entanto, sempre com algum acento de continuidade.

Levinas revisa o tema da intencionalidade na fenomenologia, especialmente em *Totalité et Infini*, mas as propriedades levinasianas sobre a intencionalidade já se desenhavam desde *Théorie de l'Intuition*; entretanto, duas obras marcaram a passagem de Levinas do “seguimento” de Husserl e Heidegger para sua própria filosofia: *Da existência ao existente*, de 1947 e *Le temps et l'autre*, de 1948. São tipicamente textos de passagem, neles, Levinas, parece ter ingressado no processo de maturidade filosófica, que terá a maior expressão em *Totalité et Infini* e finalmente em *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*. São obras que marcaram a singularidade de Levinas no conjunto dos filósofos do século XX, porém, não se pode omitir que em todas essas obras a fenomenologia persistiu com maior ou menor força,

(*das Sein*) y ente (*das Seiende*), esto es, la sensibilidad para la diferencia ontológica. El regreso al ser como verbo. Había siempre una confusión en el francés, pues *être* significa el ente y el ser. Estos son momentos que también han sido aceptados por aquellos quienes no creen en el acontecimiento (*Ereignis*) o que no aceptan la cuaternidad (*Geviert*) como centro de todo pensamiento.”

⁶⁴ Cf. SPIEGELBERG, Herbert. **The Phenomenological movement**: a historical introduction. London: Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 641-642: “In many regards Levinas keep at a distance from classical phenomenology, e.g. that of Husserl. - Let us think, for instance, of this conception of essence of intentionality. In Husserl the intention issues from a subject pole, turns toward an object and constitutes it as a being for the subject. Levinas points at a completely different type of intentionality which plays a role at all levels of human existence. Already the primitive I occurs as a taking possession and as enjoyment. At that essentiality dependent on an exteriority; for what the I live on is also a condition of its intending. The 'on' constitutes from the onset an alterity which is cancelled only in the second line through taking of possession and - possibly - through incorporation. In this case one cannot assert that the exteriority is constituted through the intentions of the ego. - Levinas's concept of exteriority returns on a higher level: the countenance, he stresses, remains in principle outside the sphere of power of the I, it is not constituted. Finally, the idea of the infinite cannot be interpreted as the cogitatum of my cogito; it is always 'more' and 'other-wise' than I think. [...] Levinas sets himself apart from certain guiding ideas of classical phenomenology.”

de modo mais notório a intencionalidade, agora reformulada por Levinas, por isso, cabe-nos a ocupação com a intencionalidade, que será para Levinas um elemento de singular importância para a relação entre subjetividade e ontologia e, ao mesmo tempo, para a ascendência da ética da alteridade.

2.3 Intencionalidade e Fenomenologia levinasianas

A palavra intencionalidade é uma das quais não se pode escapar ao procurar estudar a fenomenologia de Husserl. Esta palavra não é nova, ela remonta aos gregos⁶⁵, contudo, a nossa ocupação aqui é nos atermos ao uso em Levinas, sabendo que tal uso exige um paralelo com Husserl, que a deteve de Brentano⁶⁶. No entendimento de Levinas, os estudos de Husserl apontam para o mundo real, isto é, Husserl intenta retirar o objeto de sua imagem mental, retirá-lo do círculo hermético de uma visão da consciência, para considerar o objeto exterior, contudo, Husserl ainda permanece muito ligado à questão do sentido do objeto na consciência. Apesar de um avanço em relação aos escolásticos e mesmo a Brentano, o “objeto mental” ainda “rege” o sentido em Husserl, por isso, a intencionalidade husserliana percorre uma faixa limítrofe com o que predominou na tradição filosófica do Ocidente. Em todo caso, a intencionalidade caberá para Levinas como uma grande inovação da fenomenologia husserliana⁶⁷.

⁶⁵ Cf. **INTENCIONALIDADE**. In: ABBAGNANO, Nicola. **DICIONÁRIO DE FILOSOFIA**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

⁶⁶ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**, p. 72-73: “L'intentionnalité de la conscience est une thèse empruntée par Husserl à Brentano - qui, lui, restait encore sur un terrain empiriste et naturaliste. Brentano lui-même la tenait de la philosophie scolastique. Les scolastiques savaient que, sans nous prononcer sur l'existence ou la non-existence de l'objet de la pensée, - ce qui, en vertu de leur conception substantialiste de l'être, fournit un problème spécial - nous pouvons, en n'étudiant que la sphère immanente de la conscience, parler d'un rapport à l'objet à l'intérieur même de cette sphère, rapport qui caractérise essentiellement la conscience. Cet objet intérieur de la conscience, ils l'appelaient objet mental, objet intentionnel. L'objet mental, sans nul doute, numériquement distinct de l'objet réel, n'en était que l'image. Voilà pourquoi la conception de la conscience n'avait pas encore atteint ce qui fait son originalité chez Husserl - c'était une sphère fermée sur elle-même, et l'intentionnalité y restait un phénomène intérieur. Le caractère intentionnel de la conscience n'aboutissait par conséquent pas à une transcendance réelle, mais purement psychologique. La vie consciente demeurerait, dans son existence, une substance à l'image de la chose matérielle - l'intentionnalité ne constituait pas son mode d'existence même. L'intérêt de la conception husserlienne consiste à avoir mis au cœur même de l'être de la conscience, le contact avec le monde.”

⁶⁷ Levinas em seus estudos de Husserl não deixa de se aprofundar na ideia de intencionalidade, categoria que ele submeterá a revisão em vista da ética da alteridade, mas o faz com demasiada propriedade, por ter se aprofundado nas “variações” dessa ideia, como atesta uma passagem sua *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, diz Levinas: “A intencionalidade que a filosofia medieval conhecia assentava na distinção entre o objecto [sic] 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. Ela em nada compromete a relação entre o espírito e o real e

A título de breve exposição vejamos alguns apontamentos sobre a intencionalidade e a análise intencional em Husserl. Galeff nos dá a razão de pensarmos a relevância da intencionalidade em Husserl, pois a “tarefa da fenomenologia seria de rastrear todas as *formas do dar-se e todas as correlações*, [...] exercendo, sobre todas elas, a análise esclarecedora da própria estrutura dos fenômenos da consciência” (GALEFF, 2000, p. 24)⁶⁸. De fato, Husserl pensa a intencionalidade nessa relação entre a coisa e o pensado sobre a coisa⁶⁹,

Um objeto existe para mim, isto é, tem vigência para mim de acordo com a consciência. Mas esta vigência só é para mim vigência enquanto presumo que a poderia confirmar que eu conseguiria preparar para mim caminhos praticáveis, isto é, experiências, a percorrer de um modo livre e activo [sic] e outras evidências. (HUSSERL, p. 26)⁷⁰.

Uma vez que intencionalidade seja, de fato, essa relação da consciência com a coisa, “toda intencionalidade é ou ela própria consciência de evidência, que tem o *cogitatum* como ele próprio, ou está apontando essencialmente e segundo um horizonte para a autoadoção, e para tal dirigido” (HUSSERL, p. 25)⁷¹. Intencionalidade seria a correlação *cogito* e *cogitatum*, e, de modo bastante particular, Husserl menciona também a ideia de desvelamento ligada à análise intencional, tendo por fim demonstrar a relação entre o pensado e o pensamento, a coisa e a consciência⁷², diz Husserl, “a análise intencional é o desvelamento

não tem qualquer valor para a teoria do conhecimento. Ela pressupõe essa relação. A vida psicológica e a própria intencionalidade surgem em Brentano como passividades resultantes da actividade [sic] das coisas sobre nós. Para Husserl, a intencionalidade conserva o segredo da nossa relação com o mundo. Mas nestas condições, a vida espiritual situa-se à parte. Para a compreender, não se trata apenas de forjar conceitos apropriados ao tipo de realidade que ela representa. A intenção não é propriamente dita um ser. Aquilo que ela é enquanto acontecimento temporal não esgota o seu conteúdo. Ela é, além disso, pensamento de alguma coisa e pelo sentido que a anima ela não está fechada no tempo que ocupa, nem mesmo na dimensão do tempo.” (LEVINAS, 1997, p. 40-41).

⁶⁸ Cf. GALEFF, Dante Augusto. O que é isto – a Fenomenologia de Husserl? **Ideação**, Feira de Santana-BA, n. 5, 2000, p. 24.

⁶⁹ Cf. BORBA, Jean Marlos Pinheiro. A fenomenologia em Husserl. **Revista de Nufen**, ano 1, v. 02, Belém, 2010, p. 99: “o fundamento de tudo para Husserl é a consciência, não como um ato, não como um conteúdo, mas como um modo de ver, modo este ver que é direto, livre de pré-julgamento.”

⁷⁰ HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris**. Tradução Artur Morão; Antônio Fidalgo. Lisboa: Lusosofia Press. Disponível em www.lusosofia.net. Acessado em 10 de setembro de 2021.

⁷¹ A versão acessada por meio digital não dispõe a data do texto, porém, é sabido que as Conferências de Paris se deram em fevereiro de 1929.

⁷² No texto *Conferências de Paris*, Husserl aborda uma crítica a Descartes, a respeito da correlação do *ego* com o mundo, alegando um certo limite em Descartes, pois “faltou a Descartes fazer – o campo infinito da auto experiência transcendental do *ego*”, isto é, correlacionar aquilo que é transcendental ao ego em seu processo de certeza, inclusive do mundo. Assim, *cogito* e *cogitatum* postos em relação, faz-se um dos grandes achados da fenomenologia, por entender que a consciência se correlaciona com o seu transcendente, ou seja, “justamente ao virar-me para o objecto da consciência, acho-o como algo que é experimentado ou intentado com tais e tais determinações, nos juízos como portador de predicados judicativos, na valoração como suporte de predicados axiológicos. Olhando para o outro lado, deparo com os modos variáveis da consciência, o modo perceptivo, o modo da recordação, tudo o que não é objecto ou determinação objectal, mas sim modo subjectivo do dar-se ou

das actualidades [sic] e potencialidades nas quais se constituem objectos [sic] como unidades de sentido”⁷³. Sendo relação com o objeto, em *Meditações Cartesianas*, Husserl expõe a análise intencional nessas palavras: “A análise intencional é guiada pelo conhecimento fundamental de que cada *cogito*, enquanto consciência, é – e o é no sentido mais amplo – assumir o seu visado” (HUSSERL, 2019, p. 74⁷⁴). Por sua vez, Herrero Hernández entende que Husserl traz, nesse contexto, uma novidade para a ideia de consciência: “a consciência, em efeito, não se limita em Husserl a ser mero viver sensações senão se trata, sempre, de ‘interpretar’ esses dados que formam parte do ato intencional cujo último resultado pretende conseguir ‘ver o mundo’” (HERRERO HERNÁNDEZ, 2005, p. 102 - tradução nossa⁷⁵).

A consideração sobre o mundo será na intencionalidade de Husserl o peso teórico mais relevante para Levinas, pois, para Husserl, a intencionalidade versará, também, sobre uma natureza discricional do objeto e não apenas numa imagem mental pré-concebida interiormente, isto se diz na máxima tantas vezes repetida pelo pensador lituano-francês, referindo-se a Husserl: *toda consciência é consciência de alguma coisa*. Por si, esta frase seria a síntese de intencionalidade, com o risco de fazer da intencionalidade um processo de identificação; sobre isto alerta o nosso autor,

O objeto aparece na sua filosofia como determinado pela própria estrutura do pensamento que tem um sentido e que se orienta em torno de um polo de identidade que ela estabelece. Não é da realidade do objeto que Husserl parte para elaborar a ideia de transcendência, mas da noção de sentido [...]. Em Husserl, o sentido é caracterizado pelo fenômeno de identificação, processo em que o objeto se constitui. A identificação de unidade através da multiplicidade representa o êxito fundamental de todo o pensamento. Pensar é, para Husserl, identificar. (LEVINAS, 1997, p. 30).

É preciso, diante de tal expressão, esclarecer que para Levinas, apesar do risco de identificação apresentado, a intencionalidade ainda continua sendo uma porta de saída dessa relação de identificação, pois nela está a possibilidade de um sentido fora da representação. A defesa de uma multiplicidade no mundo faz que o sentido não se resuma ao sujeito pensante, de tal sorte que a intencionalidade fenomenológica proporcione isto que se pode chamar de

da manifestação, como perspectivas ou diferenças da vaguidade ou claridade, da atenção ou desatenção, etc.” (HUSSERL, Edmund. Conferências de Paris, p. 12), com isto, a consciência se reafirma, então, contemplada na máxima husserliana que muitas vezes é repetida por Levinas: “toda consciência é consciência de alguma coisa”.

⁷³ HUSSERL, Edmund. Conferências de Paris, p. 22.

⁷⁴ HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas**: uma introdução à fenomenologia. Tradução Fábio Mascarenhas Nolasco. São Paulo: Edipro, 2019.

⁷⁵ HERRERO HERNÁNDEZ, Francisco Javier. **De Husserl a Levinas** – un camino en la fenomenología. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 2005, p. 102: “La consciencia, en efecto, no se limita en Husserl a ser mero vivir sensaciones, sino que trata, siempre, de ‘interpretar’ esos datos que forman parte de un acto intencional cuyo último resultado pretende conseguir ‘ver el mundo’.”

uma ‘autonomia’ do objeto, pois, “ter um sentido não equivale necessariamente a representar [representação]” (LEVINAS, 1994, p. 75, tradução nossa⁷⁶). Isto se torna viável, no pensamento de Levinas, porque ele entendeu que a fenomenologia, especialmente a intencionalidade, proporciona o contato com o mundo concreto⁷⁷, ou seja, a intencionalidade não se confunde simplesmente com eventos apenas psicológicos ou ordenados de modo pré-existentes, mas há uma “dependência” do mundo, “o interesse da concepção husserliana consiste em colocar no coração do ser da consciência, o contato com o mundo” (LEVINAS, 1994, p. 73, tradução nossa⁷⁸). Portanto, há na intencionalidade husserliana uma abertura para o mundo que foge à absoluta recorrência de si mesmo, que poderia reduzir a realidade à identificação-representacional.

Mais que um simples conceito, a intencionalidade desenvolvida por Husserl desperta, inicialmente em Levinas, a aproximação com uma abordagem de teoria do conhecimento, uma que não prescindia do mundo e, ao mesmo tempo, dê condições de postular a questão ética anterior ao ser, isso porque torna plausível o pensamento de sentido não a partir da predominância do sujeito que pensa, mas considerando um sentido múltiplo de ser na realidade externa ao sujeito. Isso é, na verdade, uma compreensão que traz à luz a percepção de que a intencionalidade é vista como um despertar, isto é, “dar-se conta”, algo que requer o objeto, assim, a consciência intencional é, a partir da fenomenologia, segundo Levinas, um dar-se conta, o que efetiva a máxima de que *toda consciência seja consciência de alguma coisa*. Diante disto, Levinas defende ter encontrado uma saída do círculo egóico de Descartes, ao não mais antever apenas o *ego cogito*, pelo contrário, era preciso antever o *ego cogito cogitatum*⁷⁹, ou seja, não apenas o pensamento, como também o pensado. Isso abunda a fenomenologia de alguma natureza de exterioridade.

⁷⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Théorie de l’intuition dans la Phénoménologie de Husserl**, p. 75: “Mais ‘avoir un sens’, n’équivaut pas nécessairement à représenter.”

⁷⁷ Husserl ao falar na Sorbone, direciona a intencionalidade para esse horizonte defendido por Levinas, diz Husserl: “O título *ego cogito* deve incluir mais um elo: cada *cogito* tem em si como visado o seu *cogitatum*. A percepção da casa, mesmo quando suspendo a atividade [sic] da crença perceptiva, é tomada tal como a vivo, percepção desta e justamente desta casa que aparece assim e assado, mostrando-se com as determinações, de lado, de perto ou de longe. E, do mesmo modo, a lembrança clara ou vaga é lembrança da casa representada vaga ou claramente, e o juízo, ainda que errado, é um juízo deste e daquele estado de coisas visado, etc. A propriedade fundamental dos modos de consciência, que o eu vive como eu, é a chamada intencionalidade, é sempre ter consciência de alguma coisa. A este *quid* da consciência pertencem os modos de ser como existente, ser presumido, não-ser, mas também os modos do ser-aparência, ser-bom ou ser-de-valor, etc. A experiência fenomenológica enquanto reflexão deve manter-se afastada de todas as invenções construtivistas e, como genuína, deve tornar-se muito concreta, justamente com o conteúdo de sentido e de ser com que ela surge.” (HUSSERL, Edmund. Conferências de Paris, p. 11-12)

⁷⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Théorie de l’intuition dans la Phénoménologie de Husserl**, p. 73: “l’intérêt de la conception husserlienne consiste à avoir mis à cœur même de l’être de la conscience, le contact avec le monde.”

⁷⁹ Husserl nas Conferências de Paris se esforça em demonstrar a ampliação que se figura no contínuo *ego cogito cogitatum*. De fato, “O *cogitatum* é simplesmente possível no modo particular do *cogito*. Se, pois, começarmos a

Em *Theorie de l'intuition*, diante do problema da exterioridade, quando se trata de pensados não materializáveis, Levinas recorre ao sentimento do amor para falar dessa natureza de relação intencional que se coloca fora do rigor da representação (Cf. LEVINAS, 1994, p. 75), demonstrando que há conhecimento em relações irredutíveis à representação. Esses “conhecimentos” podem ser elencados em diversas realidades; ele cita algumas delas, tais como os predicativos de valor e afetivos, que seriam elementos não redutíveis à representação, mas nem por isso, irreais, portanto, eles se doam à consciência de um modo próprio, com significado ou com sentido.

Levinas em suas observações pontua que a relação entre *ego cogito* e *ego cogito cogitatum* pode ser resumida com a seguinte expressão, “em resumo, o *cogito* inatual, como o *cogito* atual, é ‘consciência de qualquer coisa’” (LEVINAS, 1994, p. 77, tradução nossa⁸⁰), para dizer que predominará uma relação de dependência com o *cogitatum*, com o pensado, doravante, após a fenomenologia. Isto se dá porque segundo Levinas, Husserl teria posto em crise o *solipsismo* que professa uma suficiência do sujeito pensante sobre o mundo, que consiste em defender que existe o sujeito e suas sensações; ao fim, podemos entender: o que Husserl, segundo Levinas, propôs na intencionalidade fenomenológica foi retirar o ser do domínio da representação, retirar o ser da posse absoluta do sujeito, colocando-o exposto numa relação entre a consciência e a externalidade.

Levinas não deixa de questionar a possibilidade de uma consciência sem mundo (Cf. LEVINAS, 1994, p. 79-81), depondo, de certo modo, todo o avanço husserliano, porém, essa curvatura de Levinas não pretende uma invalidação da intencionalidade fenomenológica, pelo contrário, faz tal retórica para expor o problema que o mesmo Husserl havia se colocado. Levinas, retomando essa proposição, segue a Husserl, sustentando uma complementariedade entre mundo e consciência, o que será desenvolvido por Husserl, segundo Levinas, a partir da ideia de transcendência da imanência (Cf. LEVINAS, 1994, p. 84-85). Na verdade, o que se trata, em resumo é de resguardar as dimensões subjetiva e objetiva nesse processo de entendimento da consciência intencional elaborada por Husserl e acompanhada, de certo modo, por Levinas.

tomar a vida da consciência de um modo inteiramente concreto e olharmos descritivamente, com constância, para ambos os lados e para as suas relações intencionais, desfraldam-se verdadeiras infinitudes e factos sempre novos jamais pressentidos.” (HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris**. Tradução Artur Morão; Antônio Fidalgo. Lisboa: Lusosofia Press, p. 16. Disponível em www.lusosofia.net. Acessado em 10 de setembro de 2021).

⁸⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**, p. 77: “En résumé, le *cogito* inactuel, comme le *cogito* actuel, est ‘conscience de quelque chose’”.

A fenomenologia, como crítica a uma ontologia naturalista, traz a multiplicidade das regiões do ser, pois ao fim, a fenomenologia procura a essência das coisas, por isso é tratada como ciência eidética, que volta à essência; a grande novidade ou poderíamos dizer, a grande contribuição para o pensamento de Levinas, será essa percepção do *cogitatum*, essa intuição que se dá conta de diferenças entre os seres, de modo que a intencionalidade, a consciência ao se relacionar com o objeto, dá condições para se prever uma ruptura com uma ontologia meramente generalizante, visto que ao pensar, a consciência pensa em algo, em alguma coisa, isto é, ao *cogito* se refere um *cogitatum*, um algo: toda consciência é consciência de alguma coisa, que tem ser e que não é igual em toda parte.

Para Sebbah, a fenomenologia aporta a Levinas que o ser não é o mesmo em toda parte e nem em toda existência (Cf. SEBBAH, 2009, p. 103), regendo-se então por duas regiões básicas, exploradas por Levinas em *Théorie de l'intuition*: região da consciência e região da coisa. É nessa configuração que a ontologia natural deixa de ser relevante para Husserl e igualmente para o próprio Levinas (Cf. LEVINAS, 1994, p. 21). Sebbah defende que o pensamento fenomenológico de Levinas, de fato, será bastante devedor desse entendimento da região do ser em Husserl, donde emergirá com suma importância a intencionalidade, como indispensável à estruturação da ética da alteridade e igualmente indispensável para Levinas pensar outra alocação para a questão do ser, isto é, para repensar a ontologia. Mas fica a questão da fidelidade de Levinas a Husserl: Levinas prosseguiu fiel às análises fenomenológicas impressas em *Théorie de l'intuition*? – Essa pergunta encontra validade porque aí estão as bases do pensamento que Levinas desenvolveu, aí está a sua contribuição para o ingresso da fenomenologia nos corredores acadêmicos da França⁸¹ e mais que isto, configura-se a condição para ele pensar outramente que ser. Então, diante de tais considerações, parece lúcido entender que houve uma fidelidade criativa por parte de Levinas em relação a sua tese doutoral, isto é, em relação às suas análises iniciais da fenomenologia, especialmente à intencionalidade; diz-nos Sebbah,

Durante todo o seu percurso, Lévinas [sic] permanecerá fiel à exigência assumida pelo pensamento husserliano da intencionalidade: se ele se mostrou cada vez mais crítico em relação à intencionalidade tal como ela

⁸¹ Com sua Tese doutoral Levinas introduz a fenomenologia na França, ao lado de sua contribuição para a tradução de textos de Husserl ao francês. Na relação com Sartre, em entrevista a Poirié, recorda Levinas que Sartre teria folheado sua Tese e demonstrado admiração pela fenomenologia: “Em *La force de l'âge* (A força da idade), Simone de Beauvoir conta que, na livraria Picard, no bulevar Saint-Michel, onde esse livro estava exposto [*Théorie de l'intuition*] depois de sua publicação, o jovem Sartre o havia folheado e dito: ‘tudo isto, eu gostaria de dizê-lo, mas aqui está, Husserl já o disse.’” (POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas**: ensaio e entrevista. Tradução J. Guinsburg, Marcio Honório de Godoy e Thiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 78)

havia sido pensada por Husserl, é por ter tido o pressentimento de que a intencionalidade *pensada* por Husserl não esteve à altura da exigência que animou seu ‘pensar’. (SEBBAH, 2009, p. 117).

O exposto por Sebbah depõe a favor de uma disposição levinasiana a revisar a fenomenologia, contudo, não se pode negar a constante presença da fenomenologia nos escritos levinasianos. Diz o próprio Sebbah sobre os questionamentos que recebe Levinas e sua fenomenologia,

A quem anatematiza a prática levinasiana da fenomenologia em nome da fenomenologia ‘pura’, convirá dizer o seguinte: certamente, a obra filosófica de Emmanuel Lévinas [sic] – que, às vezes, reivindica a denominação de metafísica (por exemplo, no início de *Totalité et Infini*) e exige a ética – interrompe a fenomenologia; no entanto, ela nos ensina sobretudo que tal interrupção continua sendo fenomenologia, talvez mais que nunca. (SEBBAH, 2009, p. 134).

Em assistência à constatação da fenomenologia em Levinas, desde sua tese doutoral, convém ainda recorrer a Herrero Hernández, que defende a ideia de que *Théorie de l'intuition* seja o texto base do pensamento de Levinas (Cf. HERRERO HERNÁNDEZ, 2005, p. 59) e mais ainda, que a fenomenologia de Husserl não se submeteu a um enrijecimento teórico, pelo contrário, foi se dispondo a várias possibilidades de interpretação, indo a direções que o próprio Husserl talvez não pudesse visualizar, ademais, recorda Herrero Hernández, que Levinas é um dos estudiosos que encampa uma transformação na fenomenologia (Cf. HERRERO HERNÁNDEZ, 2005, p. 53). Em todo caso, geralmente os comentadores concordam que Levinas segue na fileira da fenomenologia e que sua tese de doutorado seguiu sendo muito importante no seu pensar. Talvez nos seja instigado perguntar sobre quais transformações foram empreendidas por Levinas dentro da fenomenologia, ou mesmo por quais motivações essas transformações se processaram.

Douek, citando Levinas, pontua que a relação levinasiana com a fenomenologia sofreu uma ressignificação quando Levinas optou por aprofundar sua crítica à questão do ser, ou melhor, à precedência do ser em relação à ética. Levinas quis pensar uma subjetividade ética que resistisse à totalidade e que impusesse uma primeiridade ética em relação ao ser. Segundo Douek, em *De l'existence à l'existant*, Levinas teria suspeitado que as análises fenomenológicas não dariam conta do projeto de crítica ontológica que ele pretendia empreender. Douek cita *Da Existência ao Existente*⁸² para demonstrar a opção de Levinas. No

⁸² Cf. DOUEK, Sybil Safdie. **Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas**: um elegante desacordo. São Paulo: Loyola, 2011, p. 145: “Assim, entre *De l'existence à l'existant* e *Le Temps et l'Autre*, ‘algo’ aconteceu: um salto, que poderia se inscrever numa certa despedida da fenomenologia, cuja necessidade, como se viu, é apontada pelo

texto de Levinas consta que ele chega a considerar que a fenomenologia de Husserl esteja dentro da tradição filosófica do ser, logo, a crítica ao ser se acresceria de dificuldades, por permanecer no ser, ao se utilizar a fenomenologia (Cf. LEVINAS, 1998, p. 102). Contudo, apesar das considerações em *Da Existência ao Existente*, em 1961, na obra *Totalité et Infini*, Levinas não deixa de registrar suas análises fenomenológicas por toda a obra, diz Levinas: “a fenomenologia husserliana tornou possível esta passagem da ética à exterioridade metafísica” (LEVINAS, 2000, p. 15, tradução nossa⁸³); e ainda mais, na mesma obra, Levinas volta à questão da manifestação na perspectiva de uma análise fenomenológica (Cf. LEVINAS, 2004, p. 24-32), validando assim a relevância da fenomenologia para a ética da alteridade.

No entendimento de Susin, em seu trabalho de introdução ao pensamento de Levinas, a relação de Levinas com a fenomenologia pode ser entendida como ambígua, pois, de fato, Levinas se dá conta, em certo momento, que a fenomenologia esteja imbuída da lógica do retorno, da representação, que tanto caracteriza a filosofia do Ocidente, entretanto, é por meio da fenomenologia de Husserl que o mesmo Levinas se empenha na crítica ao ser, ao retorno, à representação; para Susin, “Lévinas [sic] vê em seu mestre Husserl um modo exemplar do cumprimento desta opção filosófica do ocidente [sic], e é de modo husserliano que examina todo este percurso” (SUSIN, 1984, p. 72⁸⁴). Tal insistência de Levinas junto à fenomenologia parece se sustentar pela abertura à exterioridade, sobretudo por meio da intencionalidade, como reconhece Susin em comentário a Levinas: “graças à intencionalidade se pode respeitar a exterioridade da realidade conhecida e ir ‘à coisa mesma’, ao objeto ‘em carne e osso’, contra certo idealismo simplista que absorve a realidade na consciência” (SUSIN, 1984, p. 80). Portanto, a fenomenologia ocupa um lugar metodológico para Levinas, claro que com algumas adaptações.

Herrero Hernández tenta, parece sem maior detalhamento na divisão, enumerar, descrever uma progressão do trato de Levinas com a fenomenologia,

Na primeira etapa, Levinas interpreta a obra do mestre globalmente como a culminância do idealismo da liberdade e da própria autonomia. Porém será sobretudo a partir da publicação de *Totalidade e Infinito*, em 1961, quando nosso autor progride definitivamente na problemática mais radical da fenomenologia. Esta profunda revisão coincide, ademais, com a própria radicalização de sua proposta filosófica dando origem, indubitavelmente, a

próprio Lévinas [sic]. Diferentemente de em *De l'évasion* e *De l'existant à l'existant*, ele parece centrar menos sua atenção nas análises fenomenológicas.”

⁸³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, p. 15: “la phénoménologie husserlienne a rendu possible ce passage de l'éthique à l'extériorité métaphysique”.

⁸⁴ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Est/vozes, 1984.

um novo período em sua compreensão husserliana tal como parece refletir claramente em *De outro modo que ser*. (HERRERO HERNÁNDEZ, 2005, p. 60, tradução nossa⁸⁵).

Douek atribui uma ‘ruptura’ com a fenomenologia em *Da Existência ao Existente*; Herrero Hernández entende uma transformação da fenomenologia em *Totalidade e Infinito*. Mas, lendo esses textos, tomando as mais relevantes obras de Levinas: o que, realmente se pode apresentar como avaliação dessas tensões?

Primeiramente, parece necessário reconhecer que o tema central da obra de Levinas não seja a particularidade de problematizar a fenomenologia; em segundo lugar, é indispensável reconhecer que o tema central de Levinas seja a intriga entre ética e ontologia, razão pela qual a fenomenologia participa como método, sob adaptações ajustadas ao propósito central, que é o problema da primeiridade da ética.

Sabendo que Levinas se utiliza do método fenomenológico, especialmente da intencionalidade, passemos, então, a verificar, ainda que com limites, as propriedades levinasianas na interpretação da intencionalidade fenomenológica.

Escrevendo a Martin Buber (1878-1965), Levinas procura interpelar a filosofia buberiana em sua abordagem da consciência; nesse texto, *Martin Buber*, escrito em 1953, mas publicado em 1963, após *Totalité et Infini*, o nosso autor expunha algumas das questões que apontariam para a “transformação” da fenomenologia em seu pensamento. Na verdade, seria até mesmo possível reconhecer esse pequeno texto como uma transição ou um texto propedêutico para *Totalité et Infini*. Escrevendo a Buber, em 1953, Levinas se refere à relação da consciência com a ética. Essa investigação evidencia a contribuição da fenomenologia e, ao mesmo tempo, coloca a questão do ser no tema da consciência, pois, se pudermos reconhecer uma continuidade no pensamento levinasiano, este contínuo é o tema do ser, ao que toda a sua obra está “subordinada”.

No pequeno texto de 1953, o pensador lituano-francês aborda o que já havia lhe inquietado no discurso sobre a fenomenologia e teria sido a preocupação de sua tese de doutorado (*Théorie de l'intuition*): o ser, a consciência e o conhecimento. Levinas lê a tradição filosófica e pretende sair do círculo do condicionamento ser e aparência; diz Levinas

⁸⁵ HERRERO HERNANDEZ, Francisco Javier. **De Husserl a Levinas** – un camino en la fenomenología. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 2005, p. 60: “en la primera etapa, Levinas interpreta la obra del maestro globalmente como la culminación definitiva del idealismo de la propia libertad y de la propia autonomía. Pero será sobre todo a partir de la publicación de *Totalidad e Infinito* em 1961 cuando nuestro autor progresa definitivamente en la problemática más radical de la fenomenología. Esta profunda revisión coincide, además, con la propia radicalización de su propuesta filosófica, dando origen, indudablemente, a un nuevo período en su comprensión husserliana tal como parece reflejar-se ya claramente en *De otro modo que ser*.”

que a filosofia tem sido a busca de superar a distância entre ser e aparência, por meio do problema da verdade e essa teria sido grande ocupação filosófica da modernidade (Cf. LEVINAS, 2014, p. 07). Nesse texto, a procura do conhecimento, por meio da aparência, seria uma investigação de si, no próprio si mesmo, pois parte do pressuposto regido pelo si mesmo, portanto, ao buscar o conhecimento, o que se faz é retornar a si; isto é, o eu que busca o conhecer, na ordem do sentido na consciência, termina por reconhecer o que em si se encontra; deste modo, o que é encontrado não passaria desse reflexo de uma consciência, isto é, uma identificação por via da representação, de modo que haveria apenas a consciência interior como medida da realidade; é o que se chama de egologia, o retorno a si, a consciência de si para si.

A consciência, dentro da qual a existência desses movimentos é finalmente desempenhada - e a ciência está incluída nessa consciência - extrai de si tudo o que vem de fora. Se o sujeito é colocado como consciência, todo evento que produz nele - mesmo que tenha perturbado, atingido, ferido - deriva desse sujeito que toma consciência, que, portanto, existe a partir de si mesmo, que é, portanto, separado. Filosofia é, para usar um termo husserliano, uma egologia. A fenomenologia husserliana, que contribuiu tão poderosamente para a superação da noção idealista do sujeito, permanece uma egologia constituinte, precisamente porque nunca deixou de interpretar o eu como uma consciência representativa. (LEVINAS, 2014, p. 08-09, tradução nossa⁸⁶).

Notamos que Levinas imprimirá uma fenomenologia que evitará o recurso da primeiridade da representação, pois seria incorrer neste retorno, que para ele é uma continuidade da busca da verdade como volta a si, tendo um sujeito como fonte “absoluta” de sentido, “o sujeito fechado em si e, metafisicamente, origem de si e do mundo se revela uma abstração” (LEVINAS, 2014, p. 11, tradução nossa⁸⁷). Para sair desse círculo, a fenomenologia como temos exposto, trará, a Levinas, a abertura para ver o mundo concreto, e assim, retirar-se da abstração. Foi o que Levinas buscou expor em sua tese doutoral; é preciso apelar para uma “natureza” de concreto antes da questão do ser; no entanto, isto não implica em negar o ser, em abolir o ser ou sua questão. Aliás, a nossa investigação é exatamente esta,

⁸⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Buber- etcetera**. Roma: Castelvecchi, 2014, p. 08-09: “La coscienza, all’interno della quale si gioca in ultima analisi l’esistenza di questi movimenti - e la scienza è inclusa in questa coscienza - trae da sé tutto ciò che viene dal difuori. Se il soggetto viene posto come coscienza, ogni evento che se produce in essa - anche se l’avesse sconvolta, urtata, ferita - deriva da questo soggetto che prende coscienza, che esiste perciò a partire da sé, che è perciò separato. La filosofia è, per usare un termine husserliano, una egologia. La fenomenologia husserliana, che ha contribuito così potentemente al superamento della nozione idealistica del soggetto, resta una egologia costituente, proprio perché non ha mai rinunciato a interpretare l’io come coscienza rappresentativa.”

⁸⁷ Ibidem, p. 11: “il soggetto chiuso in sé e, metafisicamente, origine di sé e del mondo se svela come un’astrazione.”

procurar demonstrar que Levinas, apesar de algumas expressões nesse sentido, não abjura o ser, mas redimensiona a prioridade filosófica: antes o ente e depois o ser.

Para o redimensionamento filosófico, a fenomenologia é de fundamental importância para Levinas, pois Husserl teria tentado uma revisão da relação sujeito-objeto, sobretudo pela intuição e pela consciência intencional. Para a relação com o concreto, essas duas categorias, intuição e intencionalidade serão singulares para Levinas, a fim de que se possa, efetivamente, redimensionar a prioridade filosófica, não mais a partir do ser, mas a partir do ente, isto é, a partir do outro. Levinas fala em demolir a prioridade filosófica do si mesmo⁸⁸, o que não implica na demolição do ser, até porque isso lhe seria insustentável se tivesse semelhante ambição e seguir com o discurso filosófico.

O que Levinas pretende é retirar o sujeito da pura interioridade, promovendo a constituição de um sujeito aberto à exterioridade, por uma relação que consiga agregar ao sujeito a condição de responsável por outrem. Nesse processo, a relação Eu-Tu de Buber⁸⁹ se torna, segundo Levinas, um modelo sobre o qual na distância entre as partes se dá uma irreducibilidade do outro; esta relação é distinta do modelo sujeito-objeto, há uma fuga, um desvio da representação, pois o Tu não é de quem se fala, é com quem se fala (Cf. LEVINAS, 2014, p. 15), assim, o “acesso adequado à alteridade do outro não é uma percepção, mas aquela que vem do tu. Contato imediato, nesta invocação, sem que se seja objeto” (LEVINAS, 2014, p. 15, tradução nossa⁹⁰).

⁸⁸ Cf. Ibidem, idem: “Per demolire la nozione del soggetto chiuso in sé, è necessario scoprire, per mezzo dell’analisi, al di sotto dell’oggettivazione, della relazione completamente diverse che al fondino: l’uomo è in situazione prima ancora di essere situato. Non che questa appartenenza all’essere si riduca a un posto nell’universo gerarchizzato a una funzione in un meccanismo fisico, e senza alcuna mediazione di verità; ma la relazione con l’essere, e la conoscenza oggettiva non è l’itinerario originario della verità.”

⁸⁹ A relação entre Levinas e Buber se configura pela admiração que Levinas tem do pensamento buberiano, e também pela presença do horizonte judaico em suas filosofias, ambos tratam no nome de Deus, considerando tratá-lo filosoficamente sem reduzi-lo a temas; em todo caso, Levinas lança uma crítica a Buber por entender que o pensamento buberiano, isto é, a ontologia relacional de Buber esteja inserida no grande movimento de retorno a si, que por Levinas é bastante criticado, deste modo, apesar de uma proximidade, não se escondem as distâncias que Levinas levanta em relação a Buber – um dos elementos da crítica a Buber estaria nesta frase presente em *De Deus que vem à ideia*: “O Tu em Deus não é um ‘outramente que ser, mas um ser outramente [...]’. Não se ousará pensar que o psiquismo humano na sua relação com Deus se aventure até às significações do além do ser e do nada, além da realidade e da ilusão, até o des-inter-essamento” (LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à Ideia**. Tradução Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli, Evaldo Antônio Kuiava. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.). De fato, em Buber, segundo a visão de Levinas, conserva-se o interesse e uma espécie de evasão do concreto, apesar da relação dialogal: “Buber distinguiu a relação com o Objeto, que seria guiada pela prática, da relação dialogal que atinge o Outro como Tu, como parceiro e amigo [...]. Por outro lado, a relação Eu-Tu conserva em Buber um caráter formal: pode unir o homem às coisas, assim como o homem ao homem. O formalismo Eu-Tu não determina nenhuma estrutura concreta.” (LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 57.)

⁹⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Buber- etcetera.**, p. 15: “L’accesso adeguato all’alterità dell’altro non è una percezione, ma questo dargli del tu. Contatto immediato, in questa invocazione, senza che ci sia oggetto”.

O Eu-Tu, contato com o outro, fuga da representação, exigência de uma transformação na fenomenologia é exigência de um mundo externo, intui-se uma externalidade, uma alteridade inapreensível, uma externalidade não assimilável, que se chama alteridade, é o outro. O contato é corporal, requer sensibilidade. O corpo é expressão de ser do outro a se relacionar de outra ordem; a consciência não mais demanda a ordem absoluta do significado, pelo contrário, o outro a questiona; a externalidade foge ao domínio da consciência. É preciso pensar outra via de relação, outra via de percepção. A via proposta pela “transformação” fenomenológica de Levinas é uma *intencionalidade passiva*, isto é, ele pensa a passividade do sujeito frente ao questionamento que vem pela presença do outro; nesta relação não mais de sujeito-objeto, a subjetividade é colocada na postura de passividade de quem recebe e não de quem emite o sentido. A intencionalidade é revisada porque é desinstalada de sua força, para ser passividade. Deste modo, o diálogo com Buber reforça a revisão da fenomenologia e expõe que o outro não é antes a quem se compreende, mas a quem se invoca.

Revista a intencionalidade, Levinas revisa o modo primordial de “consciência” do sujeito, que para ele é o gozo, a capacidade de saborear o mundo. Ou seja, a primeira passividade seria uma fruição, um deleite por meio das sensações do mundo. O corpo do sujeito e o corpo do outro encontram um primeiro nível de autonomia não na intelecção do mundo, mas no gozo. Seria, portanto, para Levinas, a fruição, na formação da subjetividade, a primeira exigência para uma relação não tematizada⁹¹. Levinas, então, a partir da fenomenologia de Husserl, amplia o conceito fenomenológico de sensibilidade, da participação do corpo na formação do sujeito, num modo próprio de fruição. A primeira relação autônoma do sujeito é morder o mundo.

Levinas desenvolve uma fenomenologia do corpo⁹² como posição, como materialidade do eu, “materialidade do ser próprio”, tal perspectiva tem seu relevante valor

⁹¹ No gozo, fruição, reconhecendo elementos anteriores à intencionalidade intelectual, Levinas seguramente guarda um pensar semelhante ao modo fenomenológico de Michel Henry (1922-2002), pois este também interpela a fenomenologia quanto ao que seja fenomenologicamente anterior à intencionalidade intelectual, diz Henry: “A vida é fenomenológica num sentido original e fundador. Não é fenomenológica no sentido em que também ela se mostraria, [em que seria mais] um fenômeno [sic] entre outros. É fenomenológica no sentido em que é criadora da fenomenalidade. A fenomenalidade surge originalmente ao mesmo tempo que a vida, sob a forma de vida e de nenhuma outra maneira. A fenomenalidade acha a sua essência original na vida porque a vida experiencia-se a si mesma [s'éprouve soi-même], de tal maneira que este experienciar-se é o auto aparecer do aparecer.” (HENRY, Michel. Fenomenologia não intencional: tarefa para uma fenomenologia futura. *Phainomenon*, n. 13, Lisboa, 2007-2008, p. 174).

⁹² Neste ponto não se pode ignorar que Levinas tenha conhecido a obra de Merleau-Ponty (1908-1961), sobre o que ele chegou a escrever e falar em conferências: “a receptividade da visão não deve ser interpretada como uma aptidão a receber impressões. Uma filosofia – como a de Merleau-Ponty que guia a presente análise – soube admirar-se da maravilha de uma visão ligada essencialmente a um olho. Nela, o corpo será pensado como

para a obra de Levinas, “corpo e corporeidade aparecem nas principais obras de Lévinas [sic]” (GRZIBOWSKI, 2018, p. 89). Ao se ocupar com o corpo, Levinas se empenha, ao mesmo tempo, no uso da intencionalidade, aliás, “prova disso é que utiliza o método fenomenológico intencional, quando afirma que nós reconhecemos as necessidades como materiais e somos capazes de nos satisfazer a partir delas” (GRZIBOWSKI, 2018, p. 94); a constatação de Grzibowski remete à ideia husserliana muitas vezes invocada por Levinas: “*toda consciência é consciência de alguma coisa*”, conseqüentemente, uma intencionalidade sensível, uma fenomenologia do corpo seria também nessa ordem, *consciência de alguma coisa*, isto é, das necessidades em voga ou as já satisfeitas, colocando o eu entre o mundo intelectual e material; Grzibowski investe ainda mais em tentar demonstrar a peculiaridade desse modo de intencionalidade empreendido por Levinas, mediante a consideração do corpo e da sensibilidade,

Lévinas [sic], ao afirmar que a sensibilidade coloca o indivíduo em relação com o mundo, propõe uma relação pura sem nenhum suporte ou teoria (ontologia). A vida simplesmente goza, pois ela se dá no gozo e na medida em que o sujeito (vida) desfruta de tudo o que ela e o mundo lhe oferecem. Ela goza sem nenhuma preocupação de ser, ou sem nenhuma preocupação de constituir-se como sujeito ou de constituir coisas. Sendo assim, evidencia que a intencionalidade do gozo se opõe radicalmente à intencionalidade apresentada por Husserl, pois esta fundamenta-se como uma intencionalidade da representação. A grande novidade levinasiana consiste em mostrar o que o ser vivencia a partir da sensibilidade/necessidade e não do pensamento. No entanto, esse é um ente posicionado corporalmente e dependente da exterioridade, e essa vivência (fruição) e dependência suspendem a objetivação. Porém, ainda é intencionalidade. (GRZIBOWSKI, 2018, p. 96)

O que Grzibowski⁹³ discorre é esta elaboração levinasiana de pensar uma intencionalidade pautada sobre a sensibilidade, fugindo à radical intelecção da relação do sujeito com o mundo e, por conseguinte, com o outro. Deste modo, a fenomenologia

inseparável da atividade criadora, e a transcendência como inseparável da atividade criadora e do movimento corporal. [...] O corpo é o fato de que o pensamento mergulha no mundo que pensa e que, por consequência, exprime este mundo ao mesmo tempo que o pensa. O gesto corporal não é descarga nervosa, mas celebração do mundo, poesia. O corpo é um sensor sentido – eis aí, segundo Merleau-Ponty, sua grande maravilha.” (LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Tradução Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis-RJ: Vozes, 2012, p. 28-30.)

⁹³ Diante da exposição de Grzibowski convém pontuar que ele aproxima bastante a visão levinasiana com aquela defendida por Henry, quando ambos tratam da sensibilidade como elemento para se defender uma crítica à intencionalidade fenomenológica em Husserl. Em todo caso, não se pode desconsiderar que haja em Levinas e em Henry essa confluência em tratar da sensibilidade como anterior ao sentido elaborado pela intencionalidade, mas nos parece que, nisto, Henry seja mais radical que Levinas. (Cf. HENRY, Michel. Fenomenologia não intencional: tarefa para uma fenomenologia futura. **Phainomenon**, n. 13, Lisboa, 2007-2008; HENRY, Michel. Filosofia e Fenomenologia do Corpo ensaio sobre a ontologia biraniana. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Realizações Editora. 2012).

levinasiana não perde o seu ponto inicial, que é a relação com o concreto. As análises mais extensas dessa sensibilidade estão nas obras *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être*, as obras mais reconhecidas de Emmanuel Levinas. *Totalité et Infini* é a obra na qual mais se pode ver a importância do corpo numa análise fenomenológica por uma intencionalidade da sensibilidade, a partir de Levinas.

Na segunda seção de *Totalidade e Infinito*, Levinas começa com o título de “*A separação da vida*”, seu primeiro item é: ‘intencionalidade e relação social’. Desde esses temas já podemos nos situar no ambiente da fenomenologia levinasiana. De fato, as análises que seguem são profundamente marcadas pela fenomenologia. Para Levinas a primeira ocupação, neste momento, é deslocar a preocupação definidora (enquanto recurso ontológico: de-finir) do centro de sua abordagem, logo, incorrendo no uso de sua ideia de metafísica como relação distinta daquela que se tem com o objeto, portanto, a pretensão de Levinas é não fazer coincidir “sua fenomenologia” com uma que estivesse sob a égide da relação sujeito-objeto, ordenada a de-finir o outro. É consequente que tal pretensão lhe custe a acusação de uma pretensa fenomenologia “sem fenômeno”, mas parece ser algo assim que ele pretenda sustentar, pois, apesar de todo o valor do sensível, há uma não-plasticidade defendida por Levinas, dado que a relação não se reduz ao tátil ou ato, não é utensiliar, ela é ética, sem apreensão do outro (Cf. LEVINAS, 2000, p. 111).

Levinas passa a colocar a questão da relação ente e ser caracterizando-a por meio da separação, assim, o ser não é negado, mas separado, é como se a questão do ser, nesta fenomenologia fosse em segundo lugar, de modo que a fenomenologia eidética de Husserl estaria iniciando em Levinas um processo de des-essencialização, e des-fenomenalização. Tudo bastante novo para a fenomenologia, mas plausível; diz Sebbah que esse procedimento de Levinas ocorre em nome de uma radicalização do fenômeno (Cf. SEBBAH, 2009, p. 134).

Há em Levinas, neste momento de *Totalité et Infini*, uma intencionalidade que não acusa a consciência de alguma coisa..., mas acusa o viver de (*vivre de...*), essa seria a fase inicial da formação da subjetividade, chegar a sentir..., que consiste no “dar-se conta de...”, não na esfera intelectual, mas sobretudo na dimensão da necessidade, o que escapa à representação, aliás, esse imediato da necessidade, descrito fenomenologicamente por Levinas, é já essa fuga, esse desvio: viver de... não é representação (Cf. LEVINAS, 2000, p. 115). O viver de..., é da ordem do existir imediato, é busca da felicidade, é realização, é alimentar-se, é beber, é trabalhar, é gozo, é sentir⁹⁴. É o ordenamento que se esquia da

⁹⁴ No entender de Fabri e Grzibowski a fenomenologia de Levinas, isto que aqui temos chamado de propriedades fenomenológicas de Levinas, caracteriza-se inicialmente por uma despretensão relacional, isto é, o modo de

determinação ontológica e se realiza nas experiências. Tais análises distanciam o sujeito do formalismo que o algema ao ser, para colocá-lo numa subjetividade constituída, inicialmente, por meio da fruição, como evasão de ser, aliás, em *De l'évasion*, Levinas procurou esse processo de fuga de ser por meio da análise fenomenológica da náusea, da preguiça, da vergonha e do prazer, no entanto, é na fruição que ele começa a desvelar a importância de um “dar-se conta de...”, de uma intencionalidade aliada à sensibilidade. Intencionalidade pela qual a subjetividade vem à tona, onde a egologia é lugar sem lugar, é posição sem posição, porque é inquietação, é busca de satisfação, é procura, é saciedade e insaciedade que se mesclam no mesmo sujeito. Entretanto, ele é sujeito, tornou-se ‘eu’ pela necessidade e satisfação, por certo que a fruição seja parte inicial na formação da egologia.

A egologia é constituída por um corpo que se apresenta com instável posicionamento no mundo, contato com o exterior, contato com o trabalho, com a família, com o outro,

As necessidades estão em meu poder, elas me constituem como o Mesmo e não como dependente do Outro. Meu corpo não é apenas uma maneira de o sujeito ser escravizado, de depender do que ele não é; mas uma maneira de possuir e trabalhar, de ter tempo, de superar a alteridade do que tenho que viver. O corpo é a própria posse de si, pela qual o ego, libertado do mundo pela necessidade, consegue superar a própria miséria dessa libertação. (LEVINAS, 2000, p. 121, tradução nossa⁹⁵).

O corpo é, pois, não apenas uma exterioridade, mas como diz o próprio Levinas, ‘posse de si’, como que condição inicial da subjetividade, de um eu não apenas intelectual, de um eu que tem necessidades, que se dá conta dessas necessidades no nível do fenômeno, de uma intencionalidade como sensibilidade. Aqui, Levinas aplica o que viera insistindo desde a sua tese doutoral: a exterioridade. Ao lado da exterioridade se desvela, pela intencionalidade

relação por fruição é uma intensidade de sensibilidade despreziosa, predomina a experiência do experimentado; a fenomenologia levinasiana desloca-se da obrigação de qualquer peso de justificar o aparecer do aparecido, inicialmente substituindo-o pelo gozo, por morder, ouvir, olhar. Vai nesta direção um comentário de Fabri e Grzibowski: “na fenomenologia de Levinas, nossa identificação como um ‘si mesmo’ não se dá como relação ou intimidade com utensílios e, conseqüentemente, sob a forma de manuseio e finalidades práticas. Nossa relação originária com o mundo não se descreve como um ‘em vista de’, pois, antes de tudo, somos subjetividades fruidoras. Hábitos cotidianos estão impregnados de fruição: ler, ouvir música, passear, encontrar amigos, degustar alimentos. O existente humano, enquanto fruidor, não está às voltas com seus instintos, nem com sua atividade racional. Ele simplesmente experimenta o mundo como pura gratuidade.” (FABRI, Marcelo; GRZIBOWSKI, Silvestre. **Introdução à fenomenologia do Invisível**: o amor, o desejo, a vida. Curitiba: Editora CRV, 2022, p. 54).

⁹⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**: essai sur l’extériorité. Paris: Kluwer Academic, 2000, p. 120-121: “Les besoins sont en mon pouvoir, ils me constituent en tant que Même et non pas en tant que dépendant de l’Autre. Mon corps n’est pas seulement une façon pour le sujet de se réduire en esclavage, de dépendre de ce qui n’est pas lui; mais une façon de posséder et travailler, d’avoir du temps, de surmonter l’altérité même de ce dont je dois vivre. Le corps est la possession même de soi par laquelle le moi, libéré du monde par le besoin, arrive à surmonter la misère même de cette libération.”

como sensibilidade, a multiplicidade de ser, pois o corpo depõe o véu da “igualdade”, do englobamento, deixando ver uma multiplicidade da qual o ‘eu’ faz parte, não como num todo, mas um único “exemplar”, distinto, a ponto de ser ‘eu’. O corpo, ao dar-se conta dele, lança o sujeito rumo à ipseidade, que consiste numa singularidade mesma de si, fora de número, de comparação, o ‘eu’ é único, eis a intencionalidade da sensibilidade, dar-se conta do ‘eu’, tomar consciência, isto é, ter consciência é ter consciência de alguma coisa, para Levinas, em sua análise fenomenológica, a consciência de, nesse momento, é a consciência do ‘eu’⁹⁶.

Em *Totalité et Infini*, a intencionalidade foge inicialmente à objetivação de ser, para inclinar-se à consciência do corpo e das necessidades; este processo ganha importância para Levinas em virtude da relevante contribuição ao seu projeto, que é sair da totalidade. O fruir marca, pois, a egoidade do eu; aqui se percebe que para Levinas o *ego sum*, o *ego cogito* não seriam as primeiras posses do sujeito, mas o corpo; ademais, nessa configuração, o sujeito evade-se do ser, a relação com o mundo não passa pela utilidade ou pela compreensão, passa primeiro pela fruição, pelo prazer, pelo gozo.

O uso que Levinas faz da intencionalidade, desde *Théorie de l'intuition*, já previa uma natureza de relação entre sujeito-objeto onde a representação fosse inicialmente dispensada (Cf. LEVINAS, 1994, p. 75), isto é, haveria no processo transcendental um sentido fora da representação⁹⁷, é a transcendência da imanência, o que acusa uma “autonomia” do objeto em relação ao sujeito; a essa altura, no tema da fruição, Levinas passa a especificar a exterioridade como corpo, que é o ser humano, diz ele, “o ente é ‘autônomo’

⁹⁶ A ideia de “eu” em Husserl influencia a concepção levinasiana, porém, Levinas se distancia de Husserl por entender que o “eu” pensado por seu mestre, em suas variações, tenha ficado sob o predomínio do teórico e como operante do retorno, isto é, o “eu” husserliano ao fim é o agente do processo de identificação, conduzindo a realidade ao si mesmo: “o eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar sua identidade através de tudo o que lhe acontece. É a identidade por excelência, a obra original da identificação [...]. O Eu é idêntico mesmo nas suas alterações: representa-as e pensa-as para si” (LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 22-23). De fato, Husserl problematiza o “eu” a partir de sua leitura de Descartes (Cf. HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas**: uma introdução à fenomenologia. Tradução Fábio Mascarenhas Nolasco. São Paulo: Edipro, 2019, p. 111-162). Há em Husserl uma virada, do eu-no-mundo (psicofísico) para a prioridade do eu puro, mas ao fim, convergem os “eus” a uma posição que capta, intenciona o mundo: “o eu como polo de todas as tomadas de posição específicas ou acto [sic] do eu e como polo das afecções que, indo além do eu dos objetos já constituídos, o motivam ao virar-se atento e a cada tomada de posição. O *ego* tem, pois, uma dupla polarização: a polarização segundo unidades objetivas múltiplas, e a polarização do eu, uma centração em virtude da qual todas as intencionalidades se referem ao polo do eu idêntico.” (HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris**. Tradução Artur Morão; Antônio Fidalgo. Lisboa: Lusosofia Press, p. 35. Disponível em www.lusosofia.net. Acessado em 10 de setembro de 2021).

⁹⁷ Cf. AGUIRRE GARCÍA, Juan; JARAMILLO, Luís. Críticas de Levinas al primado husserliano de la conciencia intencional. **Revista de Filosofía**, n. 66, v. 3, Cauca, 2010, p. 52: “Levinas aboga por un concepto de verdad, mas no entendido como identificación de la conciencia que aprehende unívocamente a un objeto, como si la representación con el ser sólo pudiera establecerse a través de su reproducción en la conciencia, como si ella fuera el lugar natural de la evidencia. El concepto de verdad recuperará su sentido pleno que en la verdad se exige: un sujeto que, asombrado por algo que no le pertenece, se relaciona con él.”

em relação ao ser” (Cf. LEVINAS, 2000, p. 124, tradução nossa⁹⁸) e mais, “o ente por excelência é o homem” (Cf. LEVINAS, 2000, p. 124, tradução nossa⁹⁹).

Ao que inicialmente seria “outro eu” (*alter ego*), Levinas atribui um reconhecimento distinto de Husserl. Na fenomenologia, segundo Levinas, Husserl entendeu o sujeito como mônada (Cf. HUSSERL, 2019, p. 133)¹⁰⁰, partindo da interpretação de que o sujeito, por meio de seu interior, daria conta de todas as relações, visto que o sujeito husserliano traria uma potência de autossustentação, não apenas de si, mas do universo, de todas as coisas, isto é, “a sua existência com outra coisa, antes de ser um comércio, é uma relação de intelecção” (LEVINAS, 1997, p. 160). Essa crítica de Levinas é mais um episódio de distanciamento no que diz respeito a Husserl; para o nosso pensador, lituano-francês, o sujeito husserliano tendia a ser absoluto, “neste sentido, Husserl estabelece o sujeito enquanto mônada” (LEVINAS, 1997, p. 160). Por sua vez, como Levinas empreende uma distinta visão de sujeito, ele reconhece, em *Totalité et Infini*, que haja uma individuação do sujeito, não pela intelecção, mas pelo gozo, assim, ser sujeito é primeiramente desfrutar de algo (Cf. LEVINAS, 2000, p.154).

Na ideia de gozo, parece-nos que chegamos a ideia mesma que Levinas terá na revisão da intencionalidade e, conseqüentemente, o que poderíamos considerar como revisão da fenomenologia ou mais propriamente “transformação” promovida por Levinas dentro da fenomenologia, o que não necessariamente seja uma ruptura ou abandono, haja vista que suas obras permanecem fartas de análises fenomenológicas; tal revisão se torna possível porque desde *Théorie de l’Intuition* ele seguiu ligado a fenomenologia e mesmo assinalando alguma ruptura, como em *Da Existência ao Existente* (Cf. LEVINAS, 1998, p. 102), não é o que se vê nas suas obras mais reconhecidas, *Totalité et Infini* e *Autrement que l’être*, mas, por outro lado, reconhecemos, de fato, que Levinas imprime uma forte crítica à fenomenologia¹⁰¹, ao

⁹⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 124: “L’étant est ‘autonome’ par rapport à l’être.”

⁹⁹ Ibidem, idem: “L’étant, par excellence, c’est l’homme”.

¹⁰⁰ Diz Husserl, em seu longo discurso sobre o surgimento do outro: “Ele é, pois, apenas pensável enquanto análogo do idiossincrático. Necessariamente ele entra em cena, em virtude de sua constituição de sentido, como ‘modificação intencional’ do meu Eu primeiramente objetificado, do meu mundo primordial: o outro fenomenologicamente como ‘modificação’ do meu ‘eu mesmo’ (que, de sua parte, mantém esse caráter de ‘meu’ mediante emparelhamento contrastante que então surge necessariamente). Está claro que, com isso, na modificação analogizante é ‘apresentado’ tudo o que pertence à concreção desse Eu, em primeiro lugar como seu mundo primordial, em segundo como o Eu plenamente concreto. Em outras palavras, na minha mônada constitui-se ‘apresentivamente’ uma outra mônada” (HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas**: uma introdução à fenomenologia. Tradução Fábio Mascarenhas Nolasco. São Paulo: Edipro, 2019, p. 133).

¹⁰¹ Tentar expor uma cronologia da relação entre Levinas e a fenomenologia não é uma obra de simples operação, no entanto, na esteira de Aguirre García e Jaramillo, não se pode ocultar que a crítica de Levinas à filosofia ocidental se intensifica quando se dirige a Husserl, entretanto, desde *Théorie de la intuition* (1931) até *Autrement que l’être* (1974) e nas publicações posteriores, não se pode negar a constante presença de análises fenomenológicas em seus escritos, não a mesma fenomenologia de Husserl, pois aos poucos a crítica à

problematizar a representação e a intencionalidade¹⁰² por meio do apelo à não generalização na relação com outrem.

Ao reconhecer uma resistência externa à representação, Levinas redireciona a intencionalidade e, conseqüentemente, a questão do sentido, retirando o sujeito da condição de doador de sentido, isto é, na relação com outrem, o sentido vem de fora, o outro possui uma resistência ao sentido que o sujeito lhe possa atribuir. Ele resiste à generalidade, na mostraçãõ reside sempre um desconhecido, um não captável, sua própria fenomenalidade é não-fenomenalidade. A categoria de mostraçãõ do outro, que em Levinas recebe o nome de rosto¹⁰³, não é plasticidade (Cf. LEVINAS, 2007, p. 69-70); o rosto é resistência à representaçãõ, o Mesmo (aqui também aproximado à palavra sujeito) não consegue reduzir o outro, salvo por uma força violenta. Isto é, reduzir o outro a uma representaçãõ seria uma violênciã; tal interpretaçãõ levinasiana assenta-se em sua crítica à filosofia ocidental, que recai sobre a fenomenologia, por isso lhe é imperioso deslocar a intencionalidade da representaçãõ na relaçãõ com outrem, algo que se inicia pelo viver de..., pela fruiçãõ.

Na sua perspectiva de intencionalidade, Levinas a partir de 1947, sobretudo em *Totalité et Infini*, de 1961, vai a entender como passividade. Com essa interpretaçãõ, ele depõe da fenomenologia o “poder” do sujeito frente ao outro, ou seja, a palavra sujeito, deste

representaçãõ, o desenvolvimento de uma intencionalidade marcada pela passividade foi demarcando a natureza da fenomenologia de Levinas em relaçãõ a Husserl, mas sempre devedora de Husserl. Dizem Aguirre García e Jaramillo: “El camino recorrido por Levinas es complejo puesto que, para salir de la esfera de la representaci3n, tendr3 que desafiar las formas imperantes del pensar occidental, formas en las que la verdad queda encerrada en un sistema que entroniza la totalidad. El blanco de sus cr3ticas ser3 la tradici3n filos3fica moderna y, sobre todo, su maestro Husserl quien, de manera excelsa, muestra en su ‘descubrimiento’ de la intencionalidad un modo de investigar donde conciencia y objeto no se distinguen, sino que fundan una correlaci3n imposible de escindir. A juicio de Levinas todo pensamiento que se encierre en la esfera de las representaciones de la conciencia y no admita m3s que lo que tales representaciones le ofrecen como evidencia, tender3 a negar o dejar de lado lo que en la representaci3n quede oscuro o sombreado.” (AGUIRRE GARCÍA, Juan; JARAMILLO, Lu3s. Cr3ticas de Levinas al primado husserliano de la conciencia intencional, p. 53)

¹⁰² LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, p. 129-130: “La repr3sentation occupe ainsi, dans l’3uvre de l’intentionnalit3, la place d’un 3v3nement privil3gi3. La relation intentionnelle de la repr3sentation, se distingue de toute relation - causalit3 m3canique ou rapport analytique ou synth3tique du formalisme logique de toute autre intentionnalit3 que repr3sentative - en ceci: le M3me y est en relation avec l’Autre, mais de telle mani3re, que l’Autre n’y d3termine pas l’Autre. Certes, la repr3sentation est si3ge de v3rit3: le mouvement propre de la v3rit3 consiste en ce que l’objet qui se pr3sente au pensant, d3termine le pensant. Mais il le d3termine sans le toucher, sans peser sur lui; de telle sorte que le pensant qui se plie au pens3, s’y plie de ‘bonne gr3ce’, comme si l’objet, jusque dans les surprises qu’il r3serve 3 la connaissance, avait 3t3 anticip3 par le sujet.”

¹⁰³ Cf. JARAMILLO ECHEVARRI, Luis Guillermo; AGUIRRE GARCÍA, Juan Carlos. Rostro y Alteridad: de la presencia pl3stica a la desnudez 3tica. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, n. 8, v. 1, cauca, 2010, p. 176: “Entre los m3ltiples apelativos de la filosof3a de Emmanuel L3vinas, quiz3s el de Filosof3a del Rostro ocupa un sitial privilegiado. La cuesti3n del rostro alcanza con este autor lituano-franc3s un estatus discursivo que descubre notas inadvertidas por la tradici3n occidental. No es que los saberes anteriores no hayan considerado el rostro, ni que no hayan notado su car3cter sui generis; lo que sugerimos es que, hasta L3vinas, la pregunta por el rostro se ubicaba en su consideraci3n de rostro-carne, rostro-fachada, rostro-indicio. Con L3vinas, el rostro se entreteteje con las urgentes cuestiones 3ticas contempor3neas: subjetividad, alteridad, responsabilidad.

modo, retoma a sua significação morfológica: *sujeição*. Diante da mostração de outrem, o Mesmo recebe seu apelo, ao invés de “de-finir”, o sujeito escuta-o; Levinas ainda diz mais: ao outro o sujeito o invoca (Cf. LEVINAS, 2010, p. 27); a invocação seria um modo de trato fora da generalidade ontológica. Assim, como veremos ao longo do texto, a configuração da fenomenologia em Levinas se desenvolve em razão do seu programa de crítica à primeiridade ontológica.

Junto à fenomenologia de Husserl, acusada por Levinas de não se afastar da esfera da tradição filosófica ocidental¹⁰⁴, será muito importante a contribuição do modo de pensar advindo do judaísmo, que ao lado da fenomenologia, relaciona-se densamente com a exterioridade, de modo que para a crítica à filosofia predominantemente ontológica, o judaísmo se evidenciará como uma grande contribuição para Levinas, tal como a fenomenologia de Husserl. Sendo as duas correntes bastante relevantes no pensamento levinasiano, nas próximas linhas nos deteremos na relação entre a fenomenologia e o judaísmo em Levinas, sabendo desde já que essa aproximação não se detém numa perspectiva de credo judaico, mas se inclina a enfatizar a dimensão ética do judaísmo, que será bastante válida para o pensamento levinasiano ao desenvolver a ética da alteridade, ao lado da dimensão ética, incluímos o reconhecimento de que no âmbito judaico o fazer, o concreto se expõe como mais relevante que o pensar, isto é, entre o credo (pensamento) e a ética (fazer) se sobrepõe a ética, o cumprimento da mitzvah (Mandamento).

2.3.1 Fenomenologia e Judaísmo em Levinas: maturação da crítica à ontologia

A fenomenologia, como temos reconhecido, é o método filosófico de Emmanuel Levinas. Ele a recebe de Edmund Husserl e inicialmente se admira, estuda-a, faz tradução do alemão para o francês de uma obra de Husserl, contudo, tal reconhecimento, tal acolhida da fenomenologia não impede Levinas de imprimir nela seu próprio estilo, ou seja, tal como

¹⁰⁴ A esta altura da pesquisa poderíamos nos colocar a questão se Levinas segue sendo fenomenólogo. A tal questão poderíamos, rapidamente, responder que sim, primeiro considerando que a fenomenologia não se contém apenas no modelo husserliano, havendo, pois, como já mencionado uma série de pensadores que usam a fenomenologia sujeitando-a a distinções da inspiração husserliana. Levinas se insere nesse cenário, critica a representação, revisa a intencionalidade e valoriza densamente a intuição, aportando características próprias à fenomenologia, como o que citamos acima, a passividade da intencionalidade. Outra questão pode ser apresentada é se Levinas usa o método fenomenológico ou é um teórico da fenomenologia. Ao longo de seus textos, Levinas elabora uma crítica à fenomenologia husserliana, sem abandonar, mas submetendo-a à revisão. Então, desse ponto de vista, podemos dizer que Levinas possui uma fenomenologia com características próprias; no entanto, seja em *Totalité et Infini*, como em *Autrement qu'être* ele reforça que seu interesse pela fenomenologia é em razão do método, de modo que em seus escritos, de fato, suas análises utilizam o método fenomenológico, portanto, a maior ocupação de Levinas com a fenomenologia é em razão do método fenomenológico.

nomes de fenomenólogos, como Edith Stein, Merleau-Ponty e outros, Levinas impôs propriedades à fenomenologia. Aliás, no tópico anterior já pudemos observar o processo de aproveitamento e distanciamento de Levinas em relação à fenomenologia de Husserl, mas vale ainda a pergunta sobre as condições que possibilitaram tal distanciamento, de fato, o que muito favoreceu Levinas a percorrer um distinto caminho, trafegando não exatamente pela mesma fenomenologia de Husserl, seguramente podemos considerar que tenha sido a contribuição do pensamento judaico.

Além da crítica à identificação de Husserl com a tradição filosófica ocidental, Levinas possui outro saber com o qual dialoga, pelo qual ele estabelece uma frente de intervenção com a filosofia e muito ajudará na reelaboração da fenomenologia. Esse pensamento se origina em seu ambiente familiar, o judaísmo¹⁰⁵. Para Levinas, o judaísmo, como é sabido por seus estudiosos, não existe apenas na modalidade de experiência religiosa particularizante; o judaísmo é sim uma expressão religiosa, no entanto, é mais que isto; para ele, o judaísmo possui uma inquietação ética que nasce da revelação do Sinai e que não se restringe ao povo judeu; Levinas reconhece que o judaísmo possui uma vocação universal em sua exigência ética, assim, colocar o judaísmo para dialogar com a universalidade filosófica se faz, para Levinas, algo prontamente possível. Portanto, o judaísmo será, nesse entendimento, o lugar dos primeiros sentidos, das primeiras significações, das primeiras vivências, onde o mundo é acolhido fora da primordialidade do *logos*, mas já acolhido, recebido, daí poderemos entender que o judaísmo para Levinas seja visto como válido para esse diálogo filosófico, especialmente com a fenomenologia e com a ontologia¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Cf. FERNANDES TOMÉ, Marcia Eliane. Linguagem ético-religiosa em Emmanuel Levinas. **Teocomunicação**. Porto Alegre, n. 02, v. 40, 2010, p. 163: “O judaísmo é a tradição religiosa da palavra, na qual o outro interpela o eu, a palavra é lei e revelação [...]. O judaísmo é instância ética.”

¹⁰⁶ No comentário de abertura a *La Estrella de la Redención*, García-Baró discorre sobre o judaísmo como método em Rosenzweig, titulado Levinas como um discípulo fiel desse novo pensamento. Entretanto, o fato de Levinas seguir Rosenzweig não exclui seu uso do método fenomenológico, apreendido com seu mestre Husserl, por outro lado, podemos concluir que as alterações impressas por Levinas na fenomenologia husserliana vieram, inclusive, em decorrência dessa influência de Rosenzweig, diz García-Baró: “la dificultad precisa que afronta su lector fue descrita por el propio Franz Rosenzweig del mejor modo posible en una línea de una carta a Hans Ehrenberg de septiembre de 1921: ‘lo judío es mi método, no mi objeto’ [...]. En este sentido, Rosenzweig prolonga el trabajo pionero de Hermann Cohen en sus escritos tardíos sobre la religión, y anticipa el pensamiento de Emmanuel Levinas – aunque también se podría decir que renueva el ensayo, tan antiguo como la teología Cristiana y el helenismo, de sobrepasar definitivamente a Grecia -. De hecho, la clave de las diferencias sistemáticas que separan *La Estrella de la Redención y Totalidad e Infinito o De otro modo que ser* se encuentra en que el fiel discípulo de Rosenzweig que sigue siendo Levinas supone como material de contraste para el pensamiento de la sustitución categorial no la fenomenología hegeliana, sino la fenomenología de Husserl; no la dialéctica como *órganon* de la filosofía primera, sino los horizontes de sentido, la implicación noemática, la síntesis inmanente y la descripción de los modos de la constitución originaria.” (GARCÍA-BARÓ, Miguel. El judaísmo metódico. In. ROSENZWEIG, Franz. **La Estrella de la Redención**. Salamanca: Sígueme, p. 14-15).

Ao entender que o judaísmo seja o lugar dos primeiros sentidos (Cf. LEVINAS, 2007, p. 14), o pensamento levinasiano está nos dizendo que há uma anterioridade de sentido ao ser intelectivamente abordado; aquilo que ele tenta enfatizar diversas vezes ao criticar Husserl e Heidegger: antes da adequação e da com-preensão há sentidos, nesse ato se conserva a alteridade de outrem. Nesse momento, o judaísmo é um recurso de fundamental importância em seu pensamento, tanto para repensar a fenomenologia, quanto para sua crítica à ontologia. Contudo, resta sempre a questão se esta postura filosófica de Levinas implica ou sustenta a negação da ontologia. Vemos que por mais que ele tenha tentado algo de semelhante envergadura, prova-se de pouca eficiência, pois mesmo os sentidos antes do ser, para se universalizarem, terão que recorrer ao ser, de sorte que ver uma ruptura com o ser proporcionada pelo judaísmo em Levinas, seria, ao que se mostra, uma aventura filosófica, visto que o ser seja essa condição própria do universal.

Podemos questionar sobre o sentido antes do ser, reconhecendo que a novidade em Levinas consiste em buscar garantir que mesmo na intelecção do ser, o outro não “poderá” perder a alteridade. Ao que nos parece, essa seria a grande inquietação de Levinas, conservar a alteridade. A fenomenologia entra em seu pensamento ao facilitar tal perspectiva, como também o judaísmo, de tal sorte que não haja uma ruptura com o ser, mas realocação que consiste não mais na prioridade da pergunta pelo ser, mas na prioridade da pergunta pelo ente por excelência, que é o homem. *O ente antes do ser.*

Levinas vê o judaísmo como modelo de relação onde se conserva a alteridade de outrem (Cf. LEVINAS, 2003, p. 58-59), assim, o judaísmo seria um modelo de superação da lógica relacional pautada no saber como apreensão do outro (Cf. LEVINAS, 2003, p. 80-81). Vimos que a intencionalidade proposta por Levinas é uma fuga da lógica de apreensão na relação entre o Mesmo e o outro, pois essa nova perspectiva de relação não se moldaria pelo entendimento, mas pela acolhida e pela responsabilidade. Na “reformulação” da fenomenologia, o modo como o judaísmo recebeu a Torá, acolhendo-a antes de entendê-la, tornou-se o modelo da relação entre ética e intencionalidade, portanto, não se pode dispensar a fenomenologia, daí que a fenomenologia, enquanto método se mantém como o recurso para a ética da alteridade e se aproxima do judaísmo.

A fenomenologia de Levinas, como até poderíamos chamar, é uma fenomenologia onde o fenômeno do outro, no rosto, é acolhido fora do círculo da representação e da identificação. Levinas, como anteriormente exposto, por essas “ousadias” chegará a ser

“demitido” do círculo fenomenológico. Mas ele insistirá, até o último momento, em sua constante permanência no método fenomenológico (Cf. LEVINAS, 2016, p. 280¹⁰⁷).

Das ideias gerais expostas, concluímos que Levinas reelabora a fenomenologia; mesmo que ele tenha pretendido uma ruptura com o ser, o que faz é reordenar a relação ser e ente, para isso ele se manteve no ambiente da fenomenologia, especialmente encontrando alguma aproximação com seus estudos judaicos (Cf. LEVINAS, 2003, p. 14). Estas são apenas considerações prévias, ainda sob o crivo das análises que se seguirão, contudo já nos direcionam em nosso estudo. Então, faz-se válida uma entrada mais minuciosa nessa visão judaica de Levinas para investigar como ele a aproveitou para reelaborar a fenomenologia e criticar a ontologia.

2.3.2 *Judaísmo – uma perspectiva universalizante nos escritos judaicos de Levinas*

Fazer o encontro entre filosofia e religião normalmente é uma tarefa que exige muito esforço e, ao mesmo tempo, expõe-se a muitas críticas. Desde o início da Modernidade houve um acirramento de tensão entre religião e filosofia, “na Idade Moderna, caracterizada pela razão e pela técnica, a religião foi relegada como mito, havendo profundos questionamentos aos dogmas religiosos.” (NASCIMENTO, 2018, p. 70), mas é nesse contexto, de expressiva crítica à religião, que Levinas coloca o tema do judaísmo em sua filosofia. De fato, ele até mesmo pretendeu uma separação por meio de ambientes distintos, isto ao ponto de ter duas editoras, uma para os escritos filosóficos e outra para os escritos confessionais, mas não nos parece que tenha escapado à crítica ou deixado de recorrer ao judaísmo em seus chamados escritos filosóficos, a tanto que uma das acusações por ele sofridas seja que sua obra tenha sido identificada com uma fenomenologia teológica¹⁰⁸ (Cf. DOUEK, 2011, p. 200), e que sem o aparato teológico, sua obra não se sustentaria (Cf.

¹⁰⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Kluwer Academic, 2016.

¹⁰⁸ Sansonetti reconhece que a obra de Levinas está profundamente impregnada de elementos religiosos, até sob a suspeita de ser um discurso religioso, porém, ele mesmo lembra a íntima relação que há em Levinas entre religião e ética, por isso o próprio Levinas teve que alçar a voz para dissolver dúvidas dessa natureza. Diz Sansonetti: “por um conjunto de motivos, [...] para Levinas, era impensável uma cisão entre especulação filosófica e experiência religiosa como ele a entendia, não por não haver distinção entre elas, mas porque, em seu modo de ver, uma clama pela outra, e as duas se prolongam de qualquer modo uma na outra” (SANSONETTI, Guiliano. Emmanuel Levinas: O judeu errante e o cristianismo. In ZUCAL, Silvano (org). **Cristo na Filosofia Contemporânea**: o século XX. Tradução Benôni Lemos; Patrizia G. E. Collina Bastianetto. São Paulo: Paulus, 2006, p. 649); de acordo com os estudos de Campos, Levinas resistiu a aceitar a identificação de seu pensamento com a teologia, colocando-se unicamente no horizonte da filosofia: “o filósofo lituano retorquia aos questionamentos que Jean Wahl lhe dirigia numa discussão que sucedia a conferência Transcendência e altura (1962). Naquela ocasião, Levinas (1994c, p. 96) asseverava que seu ‘ponto de partida é absolutamente não teológico’, ajuntando: ‘não é teologia que eu faço, mas filosofia’”. (CAMPOS, Fabiano Victor. Levinas e a Teologia. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, p. 1462-1463, out./dez. 2016).

DOUEK, 2001, p. 199). Entretanto, mesmo diante dessas críticas, Levinas não se omite em usar o nome Deus¹⁰⁹. É como se ele não conseguisse fugir a este termo, mediante o propósito de sua obra, que consiste nessa revisão da filosofia ocidental no esquecimento do outro. Para ele, o judaísmo teria se tornado indispensável em sua filosofia, ainda que ele mesmo quisesse demonstrar que tal recorrência se tratasse de uma figuração, conservando a última palavra ao *logos*, à sabedoria filosófica (Cf. LEVINAS, 2007, p. 13-14), o que se vê, portanto, é a indissociabilidade de sua filosofia com o seu judaísmo, seja por expressões, seja por imagens bíblicas.

O judaísmo em Levinas pode ser reconhecido não apenas em suas obras ditas confessionais como também nas obras filosóficas; podemos até fazer uma ilustração dessa presença em suas duas grandes obras filosóficas, que seguramente pretendiam ser sem infiltração religiosa, porém, o que se observa são largos traços religiosos, como por exemplo, a evocação da irredutibilidade da pessoa por meio da palavra *rosto*, claramente, em Levinas, faz parte de sua recorrência ao judaísmo, que estaria influenciado em passagens bíblicas, como no caso do texto em que Moisés é proibido de ver a face de Deus,

³³¹⁸Disse Moisés: "Deixa que eu veja a sua glória." ¹⁹O Senhor respondeu: "Vou fazer toda a minha bondade passar na sua frente. Eu, o Senhor, vou fazer com que o meu nome fique bem claro para você. E mostrarei bondade e misericórdia a quem Eu quiser. ²⁰Mas você não poderá ver toda a glória do meu rosto. Não! Porque nenhum homem pode continuar vivo depois de me ver. ²¹Contudo, fique nesta pedra, ao meu lado. ²²Quando minha glória passar, colocarei você numa brecha da pedra, e o cobrirei com minha mão, até Eu acabar de passar. ²³Depois tirarei a mão, e você me verá pelas costas. Mas o meu rosto não." (Ex 33,18-23).

Esta referência fala da resistência do rosto a ser apreendido, a reduzir-se à plasticidade. Assim, a categoria de rosto não seria apenas uma exposição filosófica, mas teria um sentido anterior à própria filosofia, o sentido bíblico; mas há ainda outras palavras e

¹⁰⁹ Em diversos momentos de sua carreira filosófica Levinas é questionado pela referência *Deus* em seu pensamento, em uma ocasião, quando entrevistado por Angelo Bianchi, vem à tona esse tema: "Bianchi: *o senhor afirma que sua maneira de nomear Deus pertence rigorosamente ao discurso filosófico, e não à religião. A esta pertenceria ao âmbito da consolação, não o da demonstração. O que significa precisamente?* - Levinas: *o problema é mais complexo. Os dois momentos são necessários, não estão no mesmo plano. O que quero mostrar é a transcendência no pensamento natural, no acercamento ao outro. A teologia natural é necessária para que se reconheça a seguir a voz e o 'sotaque' de Deus nas próprias Escrituras. Necessidade que talvez seja o motivo da própria filosofia religiosa. O sedutor conhece todas as astúcias da linguagem e todas as ambiguidades, conhece todos os termos da dialética. Ele existe precisamente enquanto momento da liberdade humana, e o mais perigoso dos sedutores é aquele que arrasta com palavras piedosas à violência e ao desprezo do outro homem"* (LEVINAS, Emmanuel. **Violência do Rosto**. Tradução Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, p. 36-37). Portanto, Deus e ética se entrecruzam em Levinas, de tal modo que os temas se vão fazendo em contínua proximidade.

expressões presentes na obra levinasiana que remetem ao judaísmo, como por exemplo as palavras *inspiração* e *criação*¹¹⁰, expressões típicas do ambiente judaico e repetidamente utilizadas por Levinas. No entanto, é com a repetição das categorias de *pobre, órfão, viúva e estrangeiro* que ele mais traz presente em sua obra filosófica a profecia bíblica. Em *Totalité et Infini* encontramos diversas vezes, como por exemplo nas seguintes ocasiões, “olhar do estrangeiro, da viúva e do órfão” (LEVINAS, 2000, p. 74, tradução nossa¹¹¹) e ainda em *Autrement qu’être*: “na proximidade, o absolutamente outro, o Estrangeiro [...] segundo a fórmula bíblica.” (LEVINAS, 2016, p. 145, tradução nossa¹¹²). A ideia de refém (*otage*) marca também a presença de elementos religiosos em Levinas; não é diferente com a categoria de expiação, expressão tipicamente religiosa, “o Eu não é um ente ‘capaz’ de expiar pelos outros: ele é esta expiação original” (LEVINAS, 2016, p. 187, tradução nossa¹¹³). Para além destas expressões “religiosas”, na obra filosófica levinasiana encontramos a ideia judaico-cristã de *criatio ex-nihilo*, por exemplo: “assim, na criação *ex-nihilo*” (LEVINAS, 2016, p. 180). Enfim, esta exposição ilustrativa quer indicar precisamente que a fronteira interposta pelo discurso de Levinas, acerca da separação de sua religiosidade e sua obra filosófica não é de todo certa ou ao menos em geral não o é, cabendo, pois, o esclarecimento de que o seu judaísmo, de forte influência talmúdica, seja indispensável para pensar a crítica a ontologia e, não menos importante, para realizar a sua revisão da fenomenologia de Husserl.

Mas que compreensão é esta que Levinas tem sobre o judaísmo? – a resposta a tal pergunta nos leva às suas obras ditas confessionais¹¹⁴, pois nelas, mais claramente vemos o judaísmo (se o entendermos como discurso teológico) e a filosofia, a ética levinasiana. Disto se conclui: como nos escritos filosóficos há a “infiltração” de elementos confessionais, nos escritos confessionais há “infiltração” de elementos filosóficos na obra de Levinas.

No período da Segunda Guerra Mundial, quando Levinas ficou no cativeiro como soldado francês, na condição de judeu, separado dos demais, além da crítica filosófica, surgia do cativeiro uma maior aproximação com o judaísmo. Ele se dava conta da condição judaica

¹¹⁰ Cf. LEVINAS, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, 2016: por exemplo, p. 109; 145; 180; 204; 220.

¹¹¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, p. 74: “Regard de l’étranger, de la veuve et de l’orphelin”

¹¹² LEVINAS, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 145 : « Dans la proximité, l’absolument autre, l’Etranger [...] selon la formule biblique ».

¹¹³ Ibidem, p. 187 : « Le Moi n’est pas un étant ‘capable’ d’expier pour les autres : il est cette expiation originelle ».

¹¹⁴ Das chamadas obras confessionais se destacam coletâneas de conferências e escritos para o público judeu, especialmente da Aliança Israelita Universal, daí surgem obras como *Difficile Liberté- essais sur le judaïsme* (1963), *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Du sacré au saint – Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977), *L’Au-delà du vers – lectures et discours talmudiques* (1982), *A l’heure des nations* (1988), *Nouvelles lectures talmudiques* (1995). Salvo *Difficile Liberté*, publicada primeiramente na editora Albin Michel, todas as demais foram primeiramente publicadas na editora parisiense Ed. de Minuit. Isto demonstra que ele parece ter escolhido esta editora para publicar seus escritos “chamados” confessionais.

no mundo e refletia que essa condição judaica era a alteridade submetida a negação, ao rechaço devido a esta própria alteridade. É desta experiência de cativo que seu pensamento irá consolidar a necessidade de saída do ser (*De l'évasion*), e elaborar a inquietação do existente sobre a existência (*Da existência ao existente*). O pensamento judaico estará presente nesta fase de seu pensamento, aliás, é na obra *Da existência a existente* que ele ensaia uma ruptura com a fenomenologia; onde também faz alusões a personagens e passagens veterotestamentárias. Mas o que demasiadamente se demonstra é uma aproximação dessas duas correntes no interior do pensamento de Levinas e que lhe irão acompanhar em seu trajeto de crítica à ontologia, de certa forma, juntas: fenomenologia e judaísmo.

Antes da ocorrência de judaísmo em *Da existência ao existente*, detenhamo-nos no processo de reaproximação teórica de Levinas com o judaísmo.

Após a Segunda Guerra Mundial, Levinas busca um mestre judeu especializado em Talmude, que lhe aprofundará na temática ética do judaísmo, especialmente pelo texto talmúdico. Este mestre chama-se Monsieur Chouchani (1895-1968), um homem descrito com ares místico-exotéricos, diz-se que graças a este grande mestre, Levinas ‘redescobre’ o judaísmo; tal descoberta não se restringe a uma dimensão religiosa, dando-se numa amplitude possível de dialogar com a filosofia. Entretanto, é sempre preciso se ater que Levinas nasceu em uma família judaica, da tradição *mussar*¹¹⁵, predominante na Lituânia de sua infância; Malka argumenta que Levinas, desde as primeiras instruções no judaísmo, recebeu o entendimento de um universalismo dessa tradição, “a cultura hebraica lhe foi sempre ensinada como cultura universal” (MALKA, 1986, p. 55, tradução nossa¹¹⁶). Mas é, sobretudo, com o aprofundamento no estudo do talmude junto a Chouchani (Cf. MALKA, 1986, p. 58), que o nosso pensador solidificará esse entendimento.

¹¹⁵ Cf. MALKA, Salomon. **Leggere Lévinas**. Brescia: Quiriniana, 1986, p. 56: “il mussar, letteratura di edificazione morale illustrata tra gli altri dal Rabbino Israel Solanter. Lévinas nutre un particolare affetto per l’opera di questo rabbino di cui ama citare spesso questa frase tanto appropriata al suo pensiero: ‘il bisogni materiali del mio prossimo, sono bisogno spiritual per me’”. O judaísmo lituano teria resistido aos encantos do hassidismo devido ao intenso apoio numa via mais intelectual, via pela qual Levinas aprofundou seu judaísmo e lhe serviu como base para a associação entre judaísmo e filosofia: “O tipo de tradição judaica no qual Lévinas [sic] foi introduzido desde sua infância tem características peculiares que explicam sua atitude intelectual. O judaísmo lituano, influenciado pela atividade do *gaon* (gênio) de Vilna (1720-1797) e seu sucessor o rabino Haim de Volozhin (1759-1821), era essencialmente ilustrado, racionalista e cosmopolita se opondo, frontalmente, ao hassidismo, corrente de pensamento judaico marcado pelo espiritualismo pietista. O intelectualismo do judaísmo lituano via o estudo como a mais alta forma de cultuar a Deus. Ao defender uma interpretação racional das discussões rabínicas inscritas no talmud abriam-se as portas para uma interpretação da tradição religiosa à luz da razão e, portanto, da filosofia.” (PFEFFER. Renato Somberg. Raízes judaicas do humanismo de Lévinas. **Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG**. Belo Horizonte, v. 9, n. 16, 2015, p. 3).

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 55: “la cultura ebraica gli è stata sempre insegnata come cultura universale”.

A obra *Difficile Liberté: essais sur le judaïsme*, de 1963, é um compilado de conferências e escritos sobre o judaísmo, onde vemos a eticidade universal do judaísmo, defendida e propagandeada por Levinas. Esse é um texto que reúne conferências, intervenções, publicações sobre o judaísmo, nele é recorrente observar como para Levinas, mesmo ao se deter no judaísmo, era difícil distanciar-se de sua filosofia, levando-nos a entender que sua pretensão de distanciamento fosse mais uma vontade “idealizada”¹¹⁷ que realidade.

As fronteiras entre o judaísmo, do ponto de vista confessional e a filosofia em Levinas eram tênues, havendo mais identificação que diferenciação. No entanto, Chalier, grande intérprete de Levinas, entende que ele não quis realizar uma “miscigenação”, assimilação ou coisa parecida, pretendendo sempre marcar as distâncias entre ambas, aliás, no seu entender, o pensador franco-lituano posiciona-se diferentemente de outros pensadores judeus, inclusive o grande Maimônides (Cf. CHALIER, 1996, p. 27), diz Chalier (1996, p. 27), “Lévinas [sic] não pretende conciliar as duas sabedorias, mas julga indispensável fazer obra de filósofo, porque o *logos* permanece, a seu ver, o intermediário universal de toda a compreensão racional”. Esta afirmação de Chalier nos coloca de volta ao problema aqui abordado, a crítica de Levinas à filosofia. Ela como uma das grandes leitoras de Levinas atesta que o *logos* lhe era indispensável, conseqüentemente, é com o *logos* que a ética judaica pode se tornar universal, de modo que o *logos*, como discurso do ser se expõe incontornável no trânsito do judaísmo para a filosofia da alteridade, mas sem esquecer que o judaísmo possui, desde antes, um sentido ético anterior ao *logos*¹¹⁸; em *Difficile Libertad*, mostra-se ser esta a argumentação de Levinas, “para o judaísmo, a relação ética é uma relação excepcional:

¹¹⁷ Levinas procurou evitar que se confundissem sua filosofia com uma filosofia religiosa, ou uma teologia judaica. Seus esforços se mostram nos textos e nas entrevistas. (Cf. LEVINAS, 2007, p. 11-20).

¹¹⁸ Recorrendo mais uma vez às entrevistas, podemos concordar com Chalier, pois a crítica à ontologia não teria sido a negação da linguagem grega como universalizante, pelo contrário, Levinas sempre nutriu reta consciência de uma necessária relação entre o bíblico e o grego, entendendo que há sentidos anteriores ao conceito, ao grego, mas que precisam do grego para serem ditos universalmente. Diz Levinas: “Há ideias que têm seu sentido original no pensamento bíblico e que é preciso contar no pensamento grego. O grego, no entanto, é uma linguagem do pensamento não preconceituosa, da universalidade do puro conhecer. Nem todo significado, nem toda inteligibilidade, nem todo espírito é saber [grego, *logos*], mas tudo pode ser traduzido em grego” (LEVINAS, Emmanuel. **Violência do Rosto**. Tradução Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, p. 38); em outra ocasião diz Levinas: “El hablar griego (*Griechisch-Sprechen*) siempre estará en Europa, este es nuestro lenguaje universitario. Con esto no pienso ni en las raíces griegas de las palabras ni en la gramática griega. La forma de hablar en la universidad es griega y cosmopolita. [...] Hablar al modo griego significa hablar como en Platón, donde se objeta la objeción, y donde no se puede olvidar lo que se ha dicho. Lo que se ha dicho ayer también hoy debe ser verdadero e importante. Se deben usar las palabras cuyo significado más profundo no sólo está presupuesto: se le puede conservar y siempre llegar a él. Las palabras griegas son dichas sin prejuicio, no están cargadas de ningún prejuicio. Se comienza en la claridad de un signo unívoco y sólo entonces puede aparecer el camino hacia lo oculto. Esta es la eterna juventud y la gran vejez del griego.” (Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. **Entrevista con Emmanuel Levinas por Florian Rötzer en 1986**, p. 140).

nela, o contato com um ser exterior, em lugar de comprometer a soberania humana, a institui e a investe” (LEVINAS, 2004, p. 35, tradução nossa¹¹⁹). O judaísmo de Levinas é descrito sob a moldura da ética e, até mesmo no horizonte do sofrimento, como modo de substituição, de sofrer por outrem,

O judeu é responsável de todo o edifício da criação. Algo compromete ao homem e mais que a salvação de sua alma. O ato, a palavra, o pensamento do judeu possuem o terrível privilégio de destruir ou restaurar mundos. A identidade judaica não é, portanto, uma doce presença de si a si, se não a paciência, a fadiga e a carga de uma responsabilidade, uma nuca tensa que suporta o universo. (LEVINAS, 2004, p. 78, tradução nossa¹²⁰).

Pode ser que este entendimento de Levinas tenha vindo do sofrimento da Segunda Guerra Mundial, no entanto, ao nos atermos em seu modo de leitura do Talmude, verificamos que ele encontra no judaísmo a razão desse “peso” descrito acima. O judaísmo entenderia bem dos elementos éticos que formam a filosofia da alteridade, mais que isto, o judaísmo se dá como uma condição indispensável a esta filosofia, aliás, há, de fato, para Levinas, uma universalidade judaica passível de acompanhar o discurso filosófico, por isto não se trata de eleger judaísmo ou filosofia ou de submeter conciliatoriamente um ao outro, mas fazer caminharem juntos, lado a lado, quase em um face a face. Parece que, sem se dar conta, Levinas faz isto, ele desenvolve um trajeto ético pondo lado a lado a filosofia e o judaísmo,

O papel desempenhado pela ética na relação religiosa permite compreender o sentido do universalismo judaico. Uma verdade é universal quando vale para todo ser racional. Uma religião é universal quando está aberta a todos. Neste sentido, o judaísmo, ao vincular o divino com a moral, tem pretendido sempre ser universal. (LEVINAS, 2004, p. 41, tradução nossa¹²¹).

É a partir desta universalidade, versando sobre a ética, que os escritos confessionais estão povoados pela filosofia da alteridade. Levinas realmente pretende um pensar imbuído de sentido ético. Chegamos, pois, a compreender que tal postura filosófica não nasce apenas de uma crítica da tradição ontológica do Ocidente, pelo contrário, há o sentido ético que é anterior à crítica e que, pode-se pensar, sustenta a relação, colocando

¹¹⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Difícil Libertad**. 1 ed. Traducción Nilda Prados. Buenos Aires: Lilmol, 2004, p. 35: “Para el judaísmo, la *relación ética* es una relación excepcional: en ella, el contacto con un ser exterior, en lugar de comprometer la soberanía humana, la instituye y la inviste.”

¹²⁰ Ibidem, p. 78: “El judío es responsable de todo el edificio de la creación. Algo compromete al hombre más incluso que la salvación de su alma. El acto, la palabra, el pensamiento del judío poseen el terrible privilegio de destruir o restaurar mundos. La identidad judía no es, por tanto, una dulce presencia de sí a sí, sino la paciencia, la fatiga y la carga de una responsabilidad, una nuca tensa que soporta el universo.”

¹²¹ Ibidem, p. 41: “El rol desempeñado por la ética en la relación religiosa permite comprender el sentido del universalismo judío. Una verdad es universal cuando vale para todo ser razonable. Una religión es universal cuando está abierta a todos. En este sentido, el judaísmo, al vincular o divino a la moral, ha pretendido siempre ser universal.”

frente a frente a ética judaica e a tradição filosófica do Ocidente. Para Levinas, a própria confissão de fé implica necessariamente nessa universalidade ética, pois o sujeito, a pessoa, o eu (estes termos não são usados por Levinas; ele opta pelo termo Mesmo, contudo, aqui parecem ser mais acessíveis à associação com a expressão ‘confissão de fé’) está diretamente “obrigado” a uma responsabilidade pelo próximo, pelo outro. Ao entender a obrigação ética com o outro como relação com o divino, Levinas se volta ao ambiente judaico, constantemente defendido por ele como uma religião ética,

Seguir ao Altíssimo, sabendo que não há nada mais excelso que a aproximação ao próximo, que a preocupação por sua sorte, ‘da viúva, o órfão, o estrangeiro e o pobre’ e que nenhuma aproximação com ‘as mãos vazias’ é uma aproximação; é sobre a terra, em meio aos homens, onde se desenvolve a aventura do espírito; o trauma que foi minha escravidão no país do Egito constitui minha humanidade mesma: este golpe me aproxima de todos os proletários, a todos os miseráveis, a todos os perseguidos da terra; na responsabilidade pelo outro homem reside minha unicidade mesma. (LEVINAS, 2004, p. 47, tradução nossa¹²²).

A ética da alteridade, como percebido, não é uma reflexão exclusivamente filosófica, no entanto, ao vermos como Levinas trata do tema em *Difícil Libertad* não define que sua filosofia seja uma teologia ou o contrário, mas atesta que ele recorre ao religioso no que há de universal, permitindo-lhe pensar a ética na perspectiva de sentido primeiro para a subjetividade: eu que confesso a fé, alio-me com a responsabilidade ética. Esse modo de entendimento, portanto, também é uma recorrência ao que ele entende de universal no judaísmo, visto por ele como uma religião particular, mas com uma ética universal.

O que se vê nessa obra citada nestes últimos parágrafos não é antes uma apologia ao judaísmo, mas um enaltecimento do ético no judaísmo, que precisa do *logos, do ser* para sua universalização. Levinas entende bem que o grego é indispensável ao pensar filosófico e que o ético judaico sem uma linguagem filosófica poderia ficar restrito ao próprio judaísmo em seu particularismo religioso. É por isto que insiste que faz filosofia e não confissão religiosa (Cf. LEVINAS, 2007, p. 14).

Partindo da aceitação de que Levinas faz filosofia, o que estamos pretendendo é buscar a evidência de como filosofia e judaísmo se associam em Levinas, dando a ele as condições de elaborar sua crítica à tradição filosófica do Ocidente, mais especificamente à

¹²² Ibidem, p. 47: “Seguir al Altísimo, sabiendo que no hay nada más excelso que el acercamiento al prójimo, que la preocupación por la suerte ‘de la viuda, el huérfano, el extranjero y el pobre’ y que ningún acercamiento con ‘las manos vacías’ es un acercamiento; es sobre la tierra, en medio de los hombres, donde se desarrolla la aventura del espíritu, el trauma que fue mi esclavitud en el país de Egipto constituye mi humanidad misma: lo que de golpe no acerca a todos los proletarios, a todos los miserables, a todos los perseguidos de la tierra; en la responsabilidad por el otro hombre reside mi unicidad misma.”

ontologia, isto é, à questão primeira do ser. Levinas em entrevista a Philippe Nemo, publicada na obra *Ética e Infinito*, diz que não pretendeu conciliar filosofia e judaísmo, se assim o foi, é porque a Bíblia seria um sentido anterior ao filosófico, portanto, anterior ao ser (Cf. LEVINAS, 2007, p. 13); mas nos parece que se trata não de uma conciliação ou confrontação, e sim de uma constatação: constatou, ele, que o bíblico possui um sentido ético com vocação universal, capaz de dialogar com o filosófico e mais que isto, capaz de trazer ao ambiente filosófico questões relevantes, como por exemplo, a questão da primeiridade da ética em substituição à primeiridade do ser. É com esse pressuposto que nos seus escritos “confessionais” Levinas recorre diversas vezes à “prova” de um universalismo judaico. É o que podemos ver em *Difícil Liberdade*, como também em *Novas interpretações talmúdicas* e *Quatro leituras talmúdicas*. Com isto, queremos reconhecer que não apenas na filosofia de Levinas há a presença do judaico, havendo, por sua vez, no judaico, inserções vocacionadas à filosofia.

Vimos antes, em *Difícil Liberdade*, Levinas argumentando acerca da universalidade judaica, por meio do ético, já em *Novas interpretações talmúdicas* ele fará uma alusão à Lei judaica, à Torá como interdição dos impulsos violentos do homem. Para seu entendimento, a conceitualização, categoria bastante criticada por ele em seus escritos filosóficos, será interpretada como um excesso de liberdade, chegando até a violência. Por outro lado, a Lei do Sinai, de modo didático, propõe que a nossa liberdade se defronte com o outro, não no sentido de uma liberdade impedida, mas de uma liberdade investida de responsabilidade pelo outro; nesse modo de relação o Mesmo é investido de responsabilidade, esse é, segundo Levinas, o ensinamento do Sinai e, conseqüentemente, ensinado pela tradição rabínica; é isso que ele pretende demonstrar nessas suas palestras ao auditório rabínico¹²³,

O próprio argumento do rabi Ananias ben Gamaliel¹²⁴ é muito notável. Ele parece brincar com as palavras. Na verdade, a referência à expressão ‘teu irmão’, do Deuteronômio, não é um jogo. É uma razão e uma definição da justiça. Ato sem paixão, com certeza. Mas, positivamente ato fraternal. Procede de uma responsabilidade em relação ao outro. Ser responsável pelo próximo, ser guardião de outro – contrariando a visão cainésca [de Caim] do mundo -, define a fraternidade. (LEVINAS, 2002, p. 20).

A ideia de irmão, segundo essa interpretação levinasiana, é mais que consanguinidade ou nacionalidade, ela constitui essa investida do Mesmo, pois o Mesmo passa a ser investido de responsabilidade, detido em sua capacidade de violência contra o

¹²³ Aqui consideramos rabínico como expressão predominante no judaísmo contemporâneo a Levinas, uma vez que outras correntes, como a sacerdotal, possui nesse contexto, pouca expressão.

¹²⁴ Mestre da tradição talmúdica.

outro, sobre quem ele tem responsabilidade, contudo, paradoxalmente, o Mesmo também pode matar o outro.

A visão cainésca é esta capacidade de um homem matar outro homem, é a capacidade explícita do mal, é a expressão de uma sociedade da liberdade não investida de responsabilidade, mas antes, ambiciosa de ser: ser forte, ser soberana, ser ordenadora, origem do mal. Para o pensamento de nosso autor, ao retomar o sentido ético da Lei do Sinai, ele extrai dela a compreensão de que a Lei do Sinai estabelece uma sociedade capaz da responsabilidade, por conter o que ele chama de “vitalidade selvagem”.

Para que não se impusesse um mundo de Caim, um mundo da liberdade autossuficiente, era preciso um ordenamento de proibições que tivesse a capacidade de conter a vitalidade selvagem do homem; para Levinas, esse ordenamento é a própria Torá, que livra o homem do ciclo de si mesmo e “interrompe seu movimento centrípeto, para se abrir ao outro e a outrem” (LEVINAS, 2002, p. 23), e continua Levinas, “limitando pela lei essa vitalidade de fera” (LEVINAS, 2002, p. 23). Enfim, a Lei é contenção da violência e abertura a outro modo de relação, modo no qual a “invasão ilimitada pelo apetite do desejo, da dominação, do gozo [...] se substitui uma plenitude de sentido, uma responsabilidade pela justiça” (LEVINAS, 2002, p. 23)¹²⁵. Isso seria a expressão da fraternidade: responsabilidade por outrem, ética judaica, sentinela do irmão.

Com o estudo do Talmude, o pensamento levinasiano, que se tinha iniciado com os comentários a Husserl e Heidegger, especialmente com a questão da fenomenologia, volta-se agora mais nitidamente para o tema da alteridade e da responsabilidade; Vázquez Moro faz uma periodização do pensamento de Levinas (Cf. VÁZQUEZ MORO, 1992, p. 109-287): o chamado primeiro período estaria mais ligado às investigações ontológicas e fenomenológicas, como em *De L'évasion* e *Da existência ao existente*; entretanto ele não consegue descrever claramente o que seja o segundo período, mas podemos entender como sendo o surgimento da crise com a ontologia; saltando para o terceiro período, Vázquez Moro considera que seja quando se dá a pesquisa sobre Deus na obra levinasiana (Cf. VÁZQUEZ MORO, 1992, p. 259). A presença do nome Deus em Levinas se insere no ambiente filosófico e nos parece já presente na crise do cativo, e permanecerá em *Autrement qu'être* e em textos posteriores. Ao lado da influência judaica, a menção a Deus vem dos contributos da ideia de infinito de Descartes, como retomaremos ulteriormente.

¹²⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Novas interpretações talmúdicas**. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

Por sua vez, Ribeiro Junior também tenta uma periodização do pensamento de Levinas e consegue desenvolver claramente a demonstração do terceiro período (Cf. RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 19-45). Mas qual seria a razão de uma dificuldade na periodização do pensamento de Levinas? – Ao que nos parece, é que o segundo período, aquele imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, coincide com a crítica à ontologia, posteriormente à fenomenologia e, ao mesmo tempo, Levinas está estudando o Talmude, donde, por meio de escritos e palestras, ele está tratando do tema da ética judaica; ele está pensando o que há de universal no judaísmo, por conseguinte, a crítica à ontologia e à fenomenologia acontecem em paralelo ao seu aprofundamento na ética judaica, no estudo do Talmude, portanto, o judaico se entrelaça, sem perder sua propriedade, com o filosófico e, de fato, os escritos judaicos comportam uma indispensável “presença” na obra levinasiana, fazendo dela uma complexa obra de crítica à filosofia ocidental.

Os trabalhos de Vázquez Moro e Ribeiro Junior indicam uma progressão no pensamento de nosso autor, mas não nos compete perder que o fio condutor tenha sido a questão do ser, ou, mais propriamente, a questão da primazia do ser. Para a ética da alteridade se impunha a urgência de colocar a questão do outro como anterior ao ser. Essa imposição metodológica se robustece dessa condição judaica experimentada durante a Segunda Guerra Mundial e amadurece na releitura que Levinas fará de seus mestres Husserl e Heidegger, mas especialmente, no retorno às fontes judaicas, especialmente o Talmude¹²⁶.

¹²⁶ Centrado o texto em Levinas, não se pode esquecer que ao lado do Talmude pensadores de origem judaica também muito contribuíram para o pensamento da ética da alteridade. Aqui não se pode omitir a incalculável contribuição de Franz Rosenzweig (1886-1929). Sua grande e monumental obra foi *Der Stern der Erlösung* (Estrela da Redenção). Em *Estrela da Redenção*, o autor alemão aborda a crítica à totalidade a partir da crítica ao sistema hegeliano, que teria submetido a realidade concreta a um juízo generalizante, por isto ele propõe que se volte ao concreto da existência, sobretudo por meio da singularidade da morte (Cf. ROSENZWEIG, 2005, p. 11). Sobre Deus, o homem e o mundo, Rosenzweig propõe que existam antes do pensamento, (“God must have existence before any identity of being and thinking” - ROSENZWEIG, 2005, p. 24), deste modo, o idealismo não comporta toda a verdade sobre Deus, o homem e o mundo. Procurando que seja Deus, o homem e o mundo, Rosenzweig em sua declaração de que esses três ‘elementos’ sejam anteriores ao pensamento, desmonta a totalidade (What is this true being of man? The being of God was simply being, being beyond knowledge the being of the world was in knowledge, a known being, a universal being. But facing God and the world, what is the essence of man? - ROSENZWEIG, 2005, p.72). No prefácio de *Totalité et Infini*, Levinas diz que Rosenzweig está de tal modo nessa obra, que ficaria difícil citá-lo (l’opposition à l’idée de totalité, nous a frappé dans le *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, trop souvent présent dans ce livre pour être cité” - LEVINAS, 2000, p. 14). Na entrevista a Nemo, Levinas reconhece que “foi na filosofia de Franz Rosenzweig, que é essencialmente uma discussão de Hegel, que encontrei pela primeira vez uma crítica radical da totalidade” (LEVINAS, 2007, p. 61). A crítica à totalidade é lembrada por Levinas como sendo a grande contribuição de Rosenzweig em seu pensamento, declara reiteradamente Levinas, “é sua crítica da totalidade, sua crítica de Hegel, que me deu a maior contribuição, e tenho sido muito sensível à ideia de que a inteligibilidade inicial – é a grande ideia de Rosenzweig – é a conjuntura Criação, Revelação e Redenção” (LEVINAS, 2010, p. 146). Também de Rosenzweig, o pensamento de Levinas extrai o pensamento sobre o concreto, um dos elementos presentes no método fenomenológico e que fazem se aproximar o judaísmo em Rosenzweig e a fenomenologia, apesar de Rosenzweig não ter conhecido o pensamento de Husserl; diz Levinas “a ideia muito precoce de que certas noções formais só são plenamente inteligíveis num acontecimento concreto, que parece ainda mais

Os mestres do Talmude serão de grande relevância para a ética da alteridade. Esses escritos ditos confessionais ou judaicos como temos reconhecido, estão povoados pela presença desses mestres; é deles que Levinas entenderá o universalismo ético judaico, para ele, “na justiça dos rabinos, a diferença conserva seu sentido próprio. O ético não é o corolário do religioso. É, por si, o elemento em que a transcendência religiosa pode ter sentido” (LEVINAS, 2002, p. 30). A transcendência religiosa encontra, pois, sentido universal na ética, na saída de si ensinada pela Lei, ensinada pelos rabinos do Talmude, aliás, a Escritura revela um sentido anterior à razão, que consiste na perturbação que o outro causa ao Mesmo, assim, o sentido primeiro seria essa relação de homem para homem, como trauma, como evasão de si, como perturbação de si para ser investido de responsabilidade por outrem; esse seria o grande ensinamento da Torá, dos sábios do Talmude (Cf. LEVINAS, 2002, p. 33).

O universalismo ético do judaísmo e as reflexões talmúdicas ajudaram Levinas a pensar, bastante acertadamente, não uma ruptura com a ontologia, como por vezes parecem demonstrar seus escritos e seus comentadores, mas o ajudaram, parece-nos, a pensar outra ontologia. É o que se pode ver em seu comentário ao *Tratado de Hulin*¹²⁷, onde discorre problematizando, a partir do debate rabínico, “o para si”, conduzindo sua palestra para a crítica ontológica. Entende ele que uma ontologia da totalidade seria simplesmente para si, contudo, dar-se conta do outro e da própria condição de pó e cinza, traria uma fissura no “ser para si”, a ponto de retirá-lo dessa suficiência em vista “do para o outro”, proporcionando, então, um modo de ontologia não mais no caos do “para si”, mas na paz do “para o outro”, tudo no sentido de ser, diz Levinas, encerrando seu comentário, afirmando que este pensamento está associado ao pensamento rabínico (Cf. LEVINAS, 2002, p. 97), portanto, seu entendimento da ontologia, em idos de 1989, passa pelo crivo de sua leitura talmúdica, donde ele conclui a possibilidade de outra ontologia, de modo que o estatuto de seu pensamento não se pretenda apenas a uma realocação de lugar à ontologia (de primeira para

irracional do que elas, mas onde elas são verdadeiramente pensadas. Esta, certamente, também é uma das ideias trazidas pela fenomenologia husserliana que Rosenzweig não conheceu” (LEVINAS, 2010, p. 146). Levinas conheceu melhor o pensamento de Rosenzweig a partir de 1935, e apesar da grande contribuição ao seu pensamento, em suas grandes obras pouco Levinas pontua o que recebeu de Rosenzweig, entretanto, além da crítica da totalidade e da concretude ‘fenomenológica’, podemos também reconhecer o judaísmo na filosofia, pois em *Estrela da Redenção* a grande estrutura de pensamento de Rosenzweig parte do debate acerca da conciliação entre judaísmo e cristianismo no tocante ao projeto de Criação, Revelação e Redenção, diz Levinas, “Rosenzweig sustentava que o judeu está próximo do Senhor, que o mundo ainda não está perto do Senhor, e que o cristianismo é a maneira pela qual aqueles que não estão próximos do Senhor vão pelo mundo em direção a Ele” (LEVINAS, 2007, p. 115), pela postura de Levinas em relação a sua confissão judaica, obviamente essa tese de Rosenzweig fica sob contestação (Cf. LEVINAS, 2007, p. 115), por isso diz o próprio Levinas, “aliás, não sigo Rosenzweig o tempo todo” (LEVINAS, 2007, 115). Mas claramente, Rosenzweig é uma das fontes judaicas de Levinas e uma valiosa fonte filosófica.

¹²⁷ Palestra pronunciada a intelectuais judaicos em 1989, sobre um trecho do Talmude.

segunda filosofia), mas de pensar uma ontologia veiculada diretamente à ética, à responsabilidade, como ele mesmo afirma, “Ontologia aberta à responsabilidade para com o próximo” (LEVINAS, 2002, p. 97).

A questão que se impõe a nós é investigar o percurso para esta ontologia indissociável da ética, sendo claro que aqui Levinas não pensa uma ética expressa em normas ou códigos, mas na relação inter-humana como anterior a qualquer definição conceitual a relação¹²⁸, assim, além de *Difícil Liberdade* e *Novas interpretações talmúdicas*, parece-nos de singular importância averiguar mais uma obra de comentário judaico que, por sua vez, insere-se na exposição de rupturas necessárias em vista de se pensar essa “ontologia aberta à responsabilidade com o próximo”. A obra a qual nos referimos se trata de *Quatro leituras talmúdicas*, também uma compilação de palestras e textos de Levinas que serviram de intervenções em eventos de intelectuais judaicos na França após a Segunda Guerra Mundial.

Levinas é insistente em reafirmar uma universalidade no judaísmo, distanciando-o de uma teologia formal e dogmática, entendendo o judaísmo como religião de adultos (Cf. LEVINAS, 2003, p. 34¹²⁹), tudo isto segundo um predomínio ético na religião de Judá. Também, aqui neste texto, Levinas retoma a apreciação ética do judaísmo, desta vez acentuando a questão da linguagem, aliás, o tema da linguagem será bastante relevante em sua ética da alteridade. Na sua compreensão, a palavra “existe” em relação ao outro, como um dos elementos que constituem a responsabilidade pelo próximo, com isso, ele distancia a palavra daquilo que ele interpreta como sendo uma indiferença ou uma impessoalidade, pois, “falar é comprometer-se com os interesses dos homens. A responsabilidade configura a essência da linguagem” (LEVINAS, 2003, p. 45). A fala não estaria meramente em alusão ou remissão a alguém ou alguma coisa, no sentido indefinido, impessoal de alguém ou alguma coisa, mas estaria diretamente vinculada ao ético, à responsabilidade por outrem, tal como a Lei do Sinai, que se dá como relação com a divindade e entre os homens.

Ainda sobre a incidência do ético ou até mesmo do filosófico nos escritos “confessionais” de Levinas, encontramos sua crítica a questão epistemológica na filosofia ocidental. Para ele, Israel, na relação com a Torá, é modelo de outro paradigma de relação. Na verdade, tomando a relação Israel-Torá, ele pretende criticar a relação sujeito-objeto, ou mesmo o que poderia ser entendido como uma objetivação do sujeito por meio de

¹²⁸ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Violência do Rosto**, p. 31: “o filósofo e o estudioso que discutem e julgam, bem como o homem de Estado não ficarão, contudo, excluídos do espiritual. Seu sentido, no entanto, está originariamente no humano, no fato inicial de que no homem importa para o outro homem. Esta é a base do fato banal de que poucas coisas importam ao homem tanto quanto o outro homem.”

¹²⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Quatro leituras talmúdicas**. Tradução Fábio Landa; Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

conceitualização, de categorização; para Levinas a relação Israel-Torá fugiria da categorização, tornando-se paradigma de uma relação ética entre o Mesmo e o Outro, algo que ele defende em suas obras de cunho filosófico.

Para o Levinas de *Quatro leituras talmúdicas* existe uma tentação que se destaca no Ocidente, ele a chama de *tentação da tentação*, “a tentação da tentação é a tentação do saber” (LEVINAS, 2003, p. 70). Ele ainda define essa tentação da tentação como “a filosofia que opõe à sabedoria que sabe tudo sem experimentá-lo, [...], ideal ilusório” (LEVINAS, 2003, p. 71). Isto é, ele critica um saber sujeitado por uma liberdade que se pretende absoluta, domínio sobre tudo, inclusive, sobre o que não está sob seu domínio, é uma pretensão de saber sem vivência, por isso ele atribui o qualificativo de “ideal ilusório”. Aqui se poderia pensar que Levinas estivesse tentando chegar a alguma natureza de empirismo, entretanto, seu horizonte é outro, estamos em um texto de comentários do Talmude; o que ele pretende é enxergar a questão por outro viés, por outro ângulo, que é aquele dos comentadores talmudistas, claramente fazendo uma crítica filosófica¹³⁰, com o fim de colocar a relação Israel-Torá como paradigma da relação ética.

É possível perceber que Levinas empreende uma crítica filosófica à luz do Talmude, mas em sintonia com a sua filosofia da alteridade, isto é, as fronteiras, como mencionado, são tênues. Em todo caso, vale lembrar que a relação Israel-Torá, no entender de Levinas é um modelo para se esquivar da relação generalizante e excludente, pois nela, na relação não generalizante, a alteridade é conservada e mais que isto, a liberdade não é autonomia de um, mas responsabilidade de um, ou seja, o Mesmo sai do modelo de relação onde apreende o outro, para uma relação onde seja responsável por outrem¹³¹.

¹³⁰ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Quatro leituras talmúdicas**, p. 73: “A filosofia pode ser definida como a subordinação de qualquer ato ao saber que se possa obter desse ato, sendo nesse caso o saber justamente essa exigência implacável de não se passar ao largo de nada, de ultrapassar a estreiteza congênita do ato puro e, dessa forma, remediar a sua perigosa generosidade. A prioridade do saber é a tentação da tentação [...] não mais deixando o outro entregue à sua alteridade, mas sim, compreendendo-o sempre no conjunto, abordando-o sob o amplo horizonte do todo numa perspectiva histórica, como se diz hoje em dia. Disto resulta o desconhecimento do outro enquanto outro, como estranho a qualquer conjectura, como próximo e recém chegado.”

¹³¹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à Ideia**. Tradução Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli, Evaldo Antônio Kuiava. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008, p. 129: “Ora, conjunto do livro há sempre uma prioridade do outro em relação a mim. Esta é a contribuição bíblica no seu conjunto. Responderia à sua questão da seguinte maneira: ‘Ama teu próximo; tudo isso é tu mesmo; esta obra é tu mesmo; este amor é tu mesmo’. *Kamokha* não se refere a ‘teu próximo’, mas a todas as palavras que o precedem. A Bíblia é a prioridade do outro em relação a mim. É em outrem que sempre vejo a viúva e o órfão. Outrem sempre tem precedência. A isto chamei, em linguagem grega, dissimetria da relação interpessoal. Nenhuma linha do que escrevi fica de pé sem isto. Eis o que é vulnerabilidade. Somente um eu vulnerável pode amar seu próximo.”

Para Levinas, a Torá tem ensinado ao povo de Israel a responsabilidade por outrem¹³²; é este ensinamento que se pretende, segundo ele, universal. Diz Levinas (2003, p. 77), “ao sair do Egito, os israelitas vão receber a *Torá*: a liberdade negativa de libertados se transformará na liberdade da lei gravada sobre a pedra, em liberdade das responsabilidades”. A ideia de “vitalidade selvagem” contida pelas Leis, presente em *Novas interpretações talmúdicas* parece ser um contínuo entre as duas obras, ao tratarem de algum modo do tema da liberdade; portanto, podemos deduzir que em seus comentários ao judaísmo, como em sua filosofia, a preocupação basilar do pensamento de Levinas seja evitar o domínio do homem sobre o outro homem, que para ele tem um passo importante ao fugir da tentação da tentação e também ao esquivar-se da generalização do outro no ser; tal empreendimento encontra um modelo eficiente no patrimônio da tradição judaica, especialmente nos comentários dos sábios do Talmude.

O judaísmo levinasiano constante em suas obras confessionais e que permeia sua filosofia é de vertente talmúdica, sob a influência de Chouchani e de Rosenzweig e se situa como um desvelamento da contribuição ética do judaísmo num horizonte que ultrapassa as fronteiras da própria religião de Israel, assim, judaísmo e filosofia estão em contínuo diálogo no pensamento de Levinas, sobretudo no que diz respeito a judaísmo e fenomenologia, como veremos adiante.

2.3.3 *Fenomenologia e Judaísmo – relação relevante para a Ética da Alteridade*

Em um dado momento, em sua entrevista a François Poirié, Levinas é perguntado sobre o “título” que recebe como sendo um pensador judeu. Ao responder tal questão, ele não se exime de sua origem judaica, “eu sou judeu, e, decerto, tenho leituras, contatos e tradições especificamente judaicos, que não renego” (POIRIÉ, 2007, 102), entretanto, tendo visível alegria e satisfação por seu judaísmo, Levinas evita confundir o judaísmo e a filosofia, defendendo que seu judaísmo não normatiza sua filosofia, por isso se esforça em esclarecer, “mas protesto contra essa fórmula [de pensador judeu], quando se entende por isso alguém que ousa fazer a aproximação entre conceitos baseados unicamente sobre a tradição e os textos religiosos sem dar-se o trabalho de passar pela crítica filosófica.” (POIRIÉ, 2007, p. 102). Aqui sublinhamos a palavra *unicamente*, porque vimos antes que Levinas faz transitar

¹³² O ensinamento ético da Torá é encampado de maneira mais explícita pelo *Pirkê Avot*, coletânea de ensinamentos de mestres rabínicos, com conteúdo ético, pretendendo a transmissão da virtude da Torá por meio dos pais aos filhos. É possível que Levinas tenha, ainda que de modo periférico, levado em consideração a *Pirkê Avot* ao pensar ética e judaísmo (Cf. KETZER, 2020, p. 117).

questões relevantes para a ética da alteridade entre a sua filosofia e seus escritos judaicos; ele não nega que haja uma contribuição do judaísmo, mas parece subestimar a contribuição judaica em relação a sua filosofia. De fato, o encontro, a colaboração entre tradição grega e hebraica, em nosso pensador, será de inegável importância para o alcance da ética da alteridade e como temos proposto, para sua crítica à filosofia do domínio do ser¹³³.

No entrelaçamento da filosofia com o judaísmo, especialmente com a sabedoria rabínica do Talmude, como vimos anteriormente, é de singular importância a fenomenologia. Aqui voltamos ao âmago metodológico de Levinas; em sua apreensão da fenomenologia desde a sua tese doutoral (*Théorie de l'intuition*), ele se ocupa com essa corrente filosófica, submetendo-a a modificações, mas sem a abandonar, assumindo-a como um método para a sua ética da alteridade.

A fenomenologia e o judaísmo imbricados no pensamento levinasiano custará a Levinas certas críticas, pois, a compreensão não-fenomenal que ele aplicará ao rosto, ao outro e ao Infinito, vindos indiretamente do judaísmo, não poderá ser associada de imediato com o método fenomenológico. Por isso, comentadores como Derrida irão entender que o rosto e o Infinito seriam uma ruptura com a fenomenologia, diz Derrida, “é necessário que faltem as categorias, para que não se faltem ao outro; mas para que não falte ao outro, é necessário que este se apresente como ausência e apareça como não-fenomenalidade” (DERRIDA, 1989, p.139, tradução nossa¹³⁴). O entendimento de Derrida parte do princípio de que o rosto e o Infinito sejam inapreensíveis, logo, possuem algum traço de ausência, de não fenômeno. Contudo, para Levinas, apesar dessa configuração do rosto e do Infinito, que procede em muito da perspectiva judaica¹³⁵, ele submete o versículo, isto é, o pensamento judaico ao filosófico, mais especificamente ao fenomenológico, como que entretecendo: a não-fenomenalidade, de algum modo, porta uma fenomenalidade para ser dita universalmente, como diz o nosso pensador,

E há uma segunda leitura que consiste não absolutamente em contestar tudo de pronto, do ponto de vista filosófico, mas em traduzir e em aceitar as sugestões de um pensamento que, traduzido, possa justificar-se por aquilo que se manifesta. Para mim, minha relação com a fenomenologia era extremamente importante: dizer para todo sentido sugestivo que é o contexto

¹³³ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Violência do Rosto**. Tradução Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 37-38.

¹³⁴ DERRIDA, Jacques. **La Escritura y la Diferencia**. Traducción Patricio Peñalver. Barcelona: Antrhopos, 1989, p. 139: “es necesario que falten las categorías para que no se falte al otro; pero para que no se falte al otro, es necesario que esté presente como ausencia y aparezca como no-fenomenalidad.”

¹³⁵ Cf. KAPLAN, Aryeh. **Enciclopédia do pensamento judaico**. V. II. Tradução Esther Eva Horovitz. São Paulo: Maayanot, 2019, p. 82: “apesar de que D’us Ele Mesmo é absolutamente incognoscível e indescritível, o Tetragrama é a Sua emanação mais elevada na criação”

desse sentido, qual é seu pressuposto de atos intelectuais e de atmosfera espiritual [...], o fiel pode buscar atrás da inteligibilidade adotada uma inteligibilidade objetivamente comunicável. Uma verdade filosófica não pode se basear na autoridade do versículo. É preciso que o versículo seja fenomenologicamente justificável. Mas o versículo pode permitir a busca de uma razão.” (POIRIÉ, 2007, p. 103)

Enfim, a tese de que o judaísmo ou a influência judaica seria um impedimento para a filosofia de Levinas ser filosofia, não é aceita por Levinas (Cf. POIRIÉ, 2007, p. 103), por outro lado, figurativamente ele sustenta que o versículo está justificado filosoficamente, mas seu sentido não depende necessariamente do filosófico e aqui, nesse entendimento, ele recorre ao método fenomenológico, que dá possibilidades de outras formas de pensar, inclusive de pensar a alteridade do rosto.

Aquilo que procuro é antes o que Husserl chama *Originäre Gegebenheit*: ‘as circunstâncias concretas’ em que um sentido apenas vem à mente. Não é uma busca gratuita ou vã de uma precedência cronológica qualquer. Penso aquilo que a fenomenologia trouxe de mais fecundo tenha sido a insistência sobre o fato de que o olhar absorvido pelo dado já se *esqueceu* de pô-lo em relação com o conjunto do procedimento espiritual que condiciona o surgimento do dado e, assim, sua significância concreta. [...] Ver filosoficamente, isto é, em cegueira ingênua, é deixar a situação concreta do aparecer em favor do olhar ingênuo (esse ainda é o da ciência positiva); é fazer sua fenomenologia; é retornar à concretude pretendida em sua ‘mis-enscène’, que propicia o *sentido* dado e, por trás de sua *quididade*, o seu modo de ser. Procurar a ‘origem’ da Palavra de Deus, as circunstâncias concretas de sua significação, é absolutamente necessário. [...] A filosofia – ou a fenomenologia – é necessária para reconhecer sua voz. Pensei que é no rosto do outro que me fala [Deus] pela ‘primeira vez’. É no encontro de outro homem que Ele ‘vem à mente’ ou ‘faz-se evidente’. (LEVINAS, 2014, p. 33-34)

Levinas apreende do judaísmo e aproveita da fenomenologia a recorrência ao elemento concreto, uma vez que para ele um dos graves problemas da filosofia ocidental tenha sido a exacerbada ocupação com o teórico, isto é, com o ser, tratando o homem ontologicamente. Por sua vez, Levinas reclama que o mundo possui a estrutura do concreto, que implica em relações anteriores ao conceito, daí compreende que na relação com o homem a consciência primeira é a consciência moral e posteriormente advém o pensamento ontológico (Cf. LEVINAS, 2010, p. 37). Tal modo de relação, defendida por nosso pensador, possui seu estatuto fenomenológico e, ao mesmo tempo, recorda a recorrência ao judaico. A partir de Sebbah e dos escritos de Levinas, podemos defender que haja uma interligação na relação entre fenomenologia e judaísmo em Levinas. Que seria essa interligação? – do ponto de vista judaico, para Levinas, a realidade concreta garante a alteridade de outrem,

corresponderia a não se submeter à tentação da tentação; do ponto de vista da fenomenologia, também para Levinas, o sentido não procede apenas do sujeito pensante, de modo que a intencionalidade possua duas dimensões, a primeira diz respeito a dimensão da fruição, morder a vida; a segunda dimensão corresponde a acolhida, receber outrem, fazendo-se responsável por este. Em ambas, a posição do Mesmo é estar diante de outro concreto e não de outro pensado; até aqui, a fenomenologia e o judaísmo se mostram bastante implicados. É isto que Levinas defende ao escrever sobre Buber, comentando a dialogia Eu-Tu,

A realidade concreta é o homem já sempre em relação com o mundo o já sempre projetado ao de lá de seu instante. Esta relação não se reduz a representação teórica. Esta última não pode fazer outra coisa que confirmar a autonomia do sujeito pensante. Para demolir a noção do sujeito fechado em si, é necessário descobrir por meio das análises, sob a objetivação, as relações completamente diversas que demonstram: o homem é primeiramente um ser situado. Não que este situado se reduza a um lugar no universo hierárquico ou a uma função em um mecanismo físico, e sem alguma mediação da verdade; mas a relação com o objeto não é necessariamente uma relação com o ser, e a consciência objetiva não é o itinerário originário da verdade. A consciência objetiva se situa já em uma luz que aclara seu caminho. É necessária uma luz para ver a luz. (LEVINAS, 2014, p. 11-12, tradução nossa ¹³⁶).

A intersecção fenomenologia-judaísmo consiste para Levinas em requerer da fenomenologia o recurso ao concreto da realidade, que “Husserl chama de ‘mundo da vida’” (LEVINAS, 2008, p. 167), algo que se alia ao judaísmo, porque o judaísmo valoriza, exaustivamente, o mundo vivido, as significâncias existenciais, por ser, como entende Levinas, uma religião ética. Contudo, o mesmo Levinas se escusa em entender essa relação com o concreto como meio necessário à ética da alteridade, ou melhor, ele impõe um cuidado sobre a recorrência ao concreto; pois para ele pode não satisfazer a sua pretensão de crítica ao ser, visto que corre o risco de subordinar o entendimento do mundo ao ‘eu’, ao Mesmo, de sorte que o Mesmo permaneceria em seu poder de manusear o concreto, concentrando em si o significado, fazendo do Mesmo sempre o significante, isso é o que Levinas (2008, p. 167) chama de “identificação da ipseidade livre do homem ocidental nos limites de seus poderes”.

¹³⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Martin Buber**. Traduzione Corrado Ameni. Roma: Castelvechi, 2014, p. 11-12: “La realtà concreta è l’uomo già sempre in relazione con il mondo o già sempre proiettato al di là del suo istante. Queste relazioni non si riducono alla rappresentazione teorica. Quest’ultima non può fare altro che confermare l’autonomia del soggetto pensante. Per demolire la nozione del soggetto chiuso in sé, è necessario scoprire, per mezzo dell’analisi, al di sotto dell’oggettivazione, delle relazioni completamente diverse che la fondino: l’uomo è in situazione prima ancora de esserci situato. Non che questa appartenenza all’essere se riduca a un posto nell’universo gerarchizzato o a una funzione in un meccanismo fisico, e senza alcuna mediazione di verità; ma la relazione con l’oggetto non è necessariamente una relazione con l’essere, e la conoscenza oggettiva non è l’itinerario originario della verità. La conoscenza oggettiva si situa già in una luce che rischiara il suo cammino. È necessaria una luce per vedere la luce.”

Ele recorrendo à fenomenologia e ao judaísmo, enfatiza a dimensão do vivido, do concreto, apelando para uma autonomia do vivido que ultrapassa a apreensão do Mesmo.

Podemos suspeitar que o judaísmo, por assimilação filosófica, resumiria a realidade ao poder do Mesmo, fazendo-o também significativo absoluto do concreto. Portanto, apesar da necessária percepção do concreto, emerge uma preocupação que o nosso pensador alerta a Buber: “a consciência objetiva não é o itinerário originário da verdade” (LEVINAS, 2014, 12); isto é, o percurso que leva à totalidade, ao englobamento ontológico não diz a verdade toda. Para a ética da alteridade essa consciência na relação com outrem é antes de tudo uma relação ateuista, que expõe fenomenologicamente a condição de separados, ou seja, a condição de ser não se dá numa generalidade, mas na percepção da separação, onde as partes se mantêm à distância, não havendo absorção. Esta percepção Levinas chama de ateísmo¹³⁷.

A análise fenomenológica de Levinas o leva do concreto ao transcendente pela via que parte da objetividade, mas a ultrapassa, por fazer despertar a consciência da separação. Para esclarecer esse modo de ascensão, nosso pensador recorre a Descartes para demonstrar apuradamente a recorrência ao transcendente fora do circuito da tematização, por ser uma ‘ideia’ que ultrapassa o Mesmo e lhe foge ao poder; tais análises são fenomenológicas e vão fazendo uma ascensão do ente desde o seu mundo vivido até a ideia de Deus.

Do ponto de vista de reverberar a prioridade ontológica, a pretensão levinasiana de crítica ao ser se revigora neste cenário de ascenso porque é no ser que se dá a exposição do ultrapassamento e da resistência de outrem ao englobamento, isto é, “a proximidade de Outrem, a proximidade do próximo, é no *ser* (grifo nosso) um momento irrefutável da revelação, de uma presença absoluta (isto é, liberta de toda a relação) que se exprime” (LEVINAS, 2000, p. 76, tradução nossa¹³⁸). A expressão de outrem é separada dos poderes do Mesmo; a sua concretude foge ao domínio do ‘*eu sou*’, o seu pensar hipotético sobre o outro, sua percepção é incompleta, sua pretensa apreensão está fadada ao fracasso, o outro lhe escapa, outrem é distante, presença-ausência; o concreto de outrem não esgota seu ser, pois no ser, enquanto ser, ele é fenomenologicamente separado, paradoxalmente próximo e distante;

¹³⁷ O ateísmo em Levinas está ligado à ideia de separação, que consiste na exclusão de qualquer apreensão do divino: “On peut appeler athéisme cette séparation si complète que l’être séparé se maintient tout seul dans l’existence sans participer à l’Être dont il est séparé – capable éventuellement d’y adhérer par la croyance. La rupture avec la participation est impliquée dans cette capacité. On vit en dehors de Dieu, chez soi, on est moi, égoïsme. L’âme – la dimension du psychique – accomplissement de la séparation, est naturellement athée. Par athéisme, nous comprenons ainsi une position antérieure à la négation comme à l’affirmation du divin, la rupture de la participation à partir de laquelle le moi se pose comme le même et comme moi.” (LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**: essai sur l’extériorité. Paris: Kluwer Academic, 2000, p. 52).

¹³⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**: essai sur l’extériorité. Paris: Kluwer Academic, 2000, p. 76: “La proximité d’Autrui, la proximité du prochain, est dans l’être un moment inéluctable de la révélation, d’une présence absolue (c’est-à-dire dégagée de toute relation) qui s’exprime.”

visto e não-visto. Mais precisamente, ele foge aos poderes do Mesmo. Este modo de relação é resistência à totalidade, isso é possível em Levinas graças ao método fenomenológico e também ao seu judaísmo. Os dois saberes reclamam o concreto, mas ambos se deslocam do concreto como meio absoluto de compreensão do mundo, ou seja, há uma excedência.

A fenomenologia, por meio da *epoché*, por sua suspeição de juízo, como retirar o véu do visto, desconfia que para além do exposto haja um sentido não captado, não dito, algo ainda por dizer. A ética da alteridade usufrui bem desse recurso metodológico da fenomenologia. É a partir deste recurso que Levinas pensa a fenomenologia como seu método, aliás, nos é possível nesse sentido, aproximar Levinas de Heidegger, pois uma das grandes preocupações de Heidegger teria sido evitar a coincidência entre ser e ente: ser não é ente. Levinas faz desta preocupação heideggeriana um passo necessário às suas análises, contudo, distancia-se de Heidegger por entender que a ocupação do pensador alemão tenha sido por demais centrada no ser, ao ponto de subordinar o ente por excelência à generalidade, diz o nosso pensador, “Nós nos opomos, então, radicalmente também a Heidegger, que subordina a relação com Outrem à ontologia” (LEVINAS, 2000, p. 88-89, tradução nossa¹³⁹). Reconhecemos, então, que a *epoché*, como postura fenomenológica, ajudará Levinas em suas análises ao longo da formulação da ética da alteridade.

A subordinação que o pensador franco-lituano acusa diz respeito à generalidade que aloca todo ente numa totalidade de ser, o que ameaça, segundo ele, a separação e consequentemente a alteridade. Aqui vemos qual a direção da crítica de Levinas a Heidegger e a razão de seu distanciamento. Por outro lado, a fenomenologia, especialmente pela *epoché* e como já citado, pela intencionalidade, assistirá Levinas em sua crítica.

Sebbah afirma que a “fenomenologia ‘judaica’[...] exige avançar para além de todos os entes substanciais que se apresentam no horizonte do visível e, até mesmo, para além do processo de visibilidade, para além do Mundo” (SEBBAH, 2009, p. 136). Sebbah quer dizer que o pensamento levinasiano se aproxima da *epoché* husserliana, mas poderíamos ir mais adiante, considerando que Levinas radicaliza tanto a *epoché* quanto a intencionalidade, pois o judaísmo lhe possibilita tal radicalização, que é figurada em uma passagem de *Totalité et Infini*, “reconhecer outrem é reconhecer uma fome. Reconhecer Outrem – é esse dar. Dar ao mestre, ao senhor, àquele que se aborda como o ‘senhor’ numa dimensão de altura”

¹³⁹ Ibidem, p. 88-89: “Nous nous opposons donc radicalement aussi à Heidegger qui subordonne à l’ontologie le rapport avec Autrui.”

(LEVINAS, 2000, p. 73, tradução nossa¹⁴⁰), isto quer dizer que há no outro uma irreducibilidade; outrem como mestre, fenomenologicamente possui sentido para além de uma intencionalidade do *ego cogito*, há um desnível entre *noema* e *noese*, o outro é o mestre.

Recorrendo a Descartes, mas propriamente aplicando a dessubstancialização judaica e a radicalidade de uma *epoqué* fenomenológica que lhe é própria, Levinas pretende escapar à totalização, não por um sistema teórico ou por uma absolutização do concreto, mas por essa conciliação vinda do judaísmo e da fenomenologia, donde emerge o reconhecimento de que o Mesmo e o outro existem como separados; o sentido ultrapassa a substancialidade imediata e mais se pode dizer: o apelo na relação não é temático, é ético. A *mitzvah*¹⁴¹ judaica diz que a ética começa ‘em mim’ (Cf. LEVINAS, 2003, p. 161), de sorte que a fenomenologia em Levinas também remete a tal responsabilidade, onde o ser não é apreendido, mas desperta o Mesmo para uma responsabilidade irrecusável, diz Levinas,

A volta ao ser unívoco desde o mundo dos signos e dos símbolos da fenomenalidade não implica em se integrar todo, segundo a inteligência concebe e como a política instaura. A autonomia do ser separado se encontra perdida aí, menosprezada e oprimida. A volta ao ser exterior, ao ser em sentido unívoco – sentido que não esconde nenhum outro sentido – é entrar na rectidão [sic] do frente a frente. Não é um jogo de espelhos, mas a minha responsabilidade, ou seja, uma existência já empenhada. Coloca o centro de gravitação de um ser fora desse ser. A ultrapassagem da existência fenomenal ou interior não consiste em receber o reconhecimento de Outrem, mas oferecer-lhe o seu ser. Ser em si é exprimir-se, quer dizer, servir já outrem. O fundo da expressão é a bondade. Ser *κατ' αὐτο* – este é ser bom. (LEVINAS, 2000, p. 200, tradução nossa¹⁴²).

A análise fenomenológica empreendida por Levinas, na perspectiva da ética, precisa da exterioridade, por meio de uma materialidade do rosto que seja capaz de configurar uma inconfundível especificidade. É por esse meio que ele sustenta a alteridade e reclama

¹⁴⁰ Ibidem, p. 73: “Reconnaître autrui, c’est reconnaître une faim. Reconnaître Autrui – c’est donner. Mais c’est donner au maître, au seigneur, à celui que l’on aborde comme ‘vous’ dans une dimension de hauteur.”

¹⁴¹ A palavra hebraica *mitzvah* significa mandamento, podendo também ser traduzida por preceitos, especialmente na forma plural *mitzvot*. É usada normalmente para se referir aos mandamentos dados por Deus na Revelação do Sinai. Diz “os meios pelos quais Israel obtém o bem, pelo qual D’us criou o universo, são os mandamentos [*mitzvot*]”. (Cf. KAPLAN, Aryeh. **Enciclopédia do Pensamento Judaico**. tradução Esther Eva Horovitz. São Paulo: Maayanot, 2018, p. 57).

¹⁴² LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 200: “Le retour à l’être univoque à partir du monde des signes et des symboles de l’existence phénoménale, ne consiste pas à s’intégrer dans le tout, tel que l’intelligence le conçoit et tel que la politique l’instaure. L’indépendance de l’être séparé s’y trouve perdue, méconnue et opprimée. Le retour à l’être extérieur, à l’être à sans univoque – à sens qui ne cache aucun autre sens – c’est entrer dans la droiture du face à face. C’est pas un jeu de miroirs, mais ma responsabilité, c’est-à-dire une existence déjà obligée. Elle place le centre de gravitation d’un être en dehors de cet être. Le dépassement de l’existence phénoménale ou intérieure, ne consiste pas à recevoir la reconnaissance d’Autrui, mais à lui offrir son être. Être en soi, c’est s’exprimer, c’est-à-dire déjà servir autrui. Le fond de l’expression est la bonté. Être *κατ' αὐτο* – c’est être bon.”

uma ultrapassagem da generalidade, por isso não se trata de uma fenomenalidade acabada ou de plasticidade, pelo contrário, a presença-ausência da exterioridade dita rosto implica um para além que ser, que espera fenomenalmente do Mesmo a resposta ética, mas sem apreensão, sem generalização. Entretanto, ainda em ser, aliás, segundo Derrida, em seu comentário a Levinas, o ser, o *logos* permanecem em Levinas, pois suas análises seriam pouco entendidas sem o recurso ao ser, portanto, vemos que o ser se mantém (Cf. DERRIDA, 2015, p. 28) e nisto concordamos com o comentário de Derrida: apesar da crítica a ontologia, Levinas usa a linguagem ontológica e ao fim, recorre a ontologia para resguardar a responsabilidade como fundamento da vida social.

Como anteriormente aludido, a ideia de infinito se torna uma das razões pelas quais as análises fenomenológicas de Levinas recebem diversas críticas, mas, por outro lado, ela é também indispensável em sua crítica ontológica. Ao que temos chamado de presença-ausência se dá cabalmente pela recorrência à ideia de Infinito, ainda que com a contribuição da fenomenologia e do judaísmo. É, pois, inegável que Levinas apreenda essa ideia de Descartes, todavia, não teria sido uma recepção pura, pois ele traduz para o francês a obra de Husserl *Meditações Cartesianas*, o que seguramente influenciou em sua leitura da chamada *terceira* meditação, contudo, é irrenunciável ter como evidente que para a crítica da totalidade a ideia de Infinito, no mosaico das análises fenomenológicas levinasianas, ocupa um lugar singular e necessário, por isso buscaremos adiante partir para a averiguação do significado da ideia de infinito na crítica ontológica em Levinas, considerando o diálogo e distancia que ele toma em relação a Descartes.

2.4 Terceira Meditação Cartesiana e Ética da Alteridade: crítica à totalidade de ser

Para Derrida, Levinas definitivamente se aproxima de Jerusalém (Cf. DERRIDÁ, 2015, p. 121-122), sua ideia de infinito tem por base as reflexões cartesianas e também a fenomenologia, porém, é sobretudo com a concepção judaica de *Kadosh*, santidade, separação desmedida que Levinas mais irá explorar essa ideia (de infinito).

Para Levinas, Descartes teve uma intuição acertada ao pensar a ideia de infinito desde além, como oriunda de outro que seria mestre, que ultrapassaria toda e qualquer categorização, pois há uma desmedida insuperável, incomensurável, contudo, para o mesmo Levinas, não se trata apenas de uma distância ou explicitação do limite do limitado, mas sim uma percepção para além de um contrário ou de um oposto, trata-se de uma afecção

(LEVINAS, 2010, p. 249), a ideia de infinito perturba a paz do Mesmo, diz Levinas (2010, p. 249), “a ideia de infinito implica o despertar de um psiquismo que não se reduz à correlação”, isto é, tal ideia exige a desconstrução da atividade comparativa e da linguagem da generalidade, visto que há uma irrecusável alteridade, frente a qual, o que resta ao Mesmo é a passividade; a análise fenomenológica em Levinas volta-se, então, não para uma pretensa e inócua abordagem ou descrição do infinito, mas para a afecção no Mesmo, uma vez que a ideia de infinito não é uma ação da consciência do Mesmo, mas aproximação do próximo. Para Levinas, ao contrário de Descartes, a ideia de infinito não vem de mim, como capacidade posta no sujeito, vem do próximo, de outrem. É essa ideia que instaura a socialidade marcada, para nosso pensador, como “não in-diferença ao outro” (Cf. LEVINAS, 2010, p. 251). Na não in-diferença frente a miséria de outrem, o Mesmo é evocado à uma responsabilidade infinita. É sobre essa passividade da evocação para o bem que Levinas aplica suas análises sobre a ideia do infinito.

A ideia de infinito acarretou ao nosso pensador da ética da alteridade o peso de uma incompreensão sobre suas análises fenomenológicas. Há, inclusive, a inquietação de que essa ideia teria causado a derrocada da fenomenologia em seu pensamento, no entanto, a fenomenologia lhe serve para analisar a intriga do infinito no finito; a fenomenologia mais que descrição é a investigação da afecção que desperta para o bem. Na verdade, o que se pode notar é que Levinas usa da fenomenologia não para descrever o infinito, mas a socialidade por ela inaugurada, como ideia que vem de outrem.

No bojo da ideia de infinito de Descartes, o pensador franco-lituano espreita com êxito a passagem de uma abordagem da individualidade, do *ego* para uma abordagem da ética. Para Levinas o pensador do *cogito* havia já intuído algo em direção semelhante, mas não teria tido os recursos teóricos ou contextuais para consolidar a associação entre ideia de infinito e ética, tendo se detido demoradamente na questão da subjetividade em relação à questão epistemológica (Cf. LEVINAS, 2008, p. 94-95).

O que se pode concluir é que Levinas se apropriou de Descartes já submetendo-o a crítica (Cf. LEVINAS, 2008, p. 96), sua aproximação não foi ingênua ou a espera de alguma surpresa, pelo contrário, suas leituras já eram programáticas, a fenomenologia já lhe ocupara o pensamento, como também a ontologia heideggeriana, de modo que não seria muito esforço, dentro do seu ambiente teórico, desenvolver a apropriação crítica sobre Descartes. Em todo caso, ele vê no pensador de La Haye um lampejo de concordância para afirmar sua revisão da ontologia, pois, ao que demonstra, ele observou nas meditações cartesianas a necessária

relação com o outro fora da totalidade e mais ainda, uma necessária exterioridade para a completação do sujeito.

O *cogito* cartesiano se dá, realmente, ao fim da terceira meditação apoiada sobre a certeza da existência divina, como infinita, diante da qual se coloca a finitude do *cogito* ou a dúvida. Esta finitude não será determinada, como pensam os modernos, sem um recurso à infinitude, a partir da moralidade do sujeito, por exemplo. O sujeito cartesiano se dá num ponto de vista exterior à si mesmo a partir do qual se entende, capta-se. Se em um primeiro momento Descartes entende uma consciência indubitável de si por si – num segundo momento- reflexão sobre reflexão – ele se dá conta das condições da certeza. Esta certeza tem em si mesma esta procura devido à presença do infinito no finito, que sem a presença do infinito, ignoraria a própria finitude. (LEVINAS, 2014, p. 232).

A questão do infinito na constituição da subjetividade, no entender de nosso pensador, é como que indispensável, isto é, para que o sujeito se constitua como sujeito, emerge da exterioridade uma exposição do infinito. Com esse entendimento, ele permite que a leitura de sua obra, aclare celeremente que estamos diante de uma distância entre Levinas e Descartes. Para Descartes, a ideia de infinito “vem” do pensamento, quando eu me dou conta de um pensamento de infinito. Diante desta lógica, Descartes deduz que se há a ideia do infinito no finito, ela não poderia vir de outra “origem”, que do próprio infinito, portanto, a percepção é do sujeito, mas a ideia vem de Deus, do infinito. Para Levinas, a via da ideia do infinito é distinta, pois ele vê nessa elaboração cartesiana o vício do ciclo do Mesmo – de si por si, a imperante lógica do Mesmo, que ele entende ter regido a maioria da filosofia ocidental, sob o signo da ontologia da identificação, que conseqüentemente seria uma negação da alteridade, frente a isso, o autor de *Totalité et Infini* defende que apesar do ciclo do Mesmo, em Descartes tenha permanecido uma fresta por onde esse ciclo pode ser rompido, é por esta fresta que ele pensa a origem da ideia do infinito noutra horizontalidade, naquela de se pensar a alteridade.

Na abertura deixada nas meditações cartesianas, Levinas encontra a ideia de Deus como uma alusão a Outro, a alteridade, num outro modo que ser, fora da tematização, fora do conceito, fora da apreensão, isto de tal sorte que o pensamento do infinito seria de outra ordem; ele entende como sendo uma ordem ética, da relação com outrem; com isso, Levinas esforça-se por retirar a ideia de Deus da ordem ontológica, da ordem da definição e a coloca na ordem ética, num outro modo que ser, diz ele, “a referência do *cogito* finito ao infinito de Deus não consiste em uma simples tematização de Deus” (LEVINAS, 2000, p. 232, tradução

nossa¹⁴³), e mais, “o argumento ontológico jaz na mutação deste ‘objeto’ em ser, em independente a meu respeito. Deus, é o Outro. Se pensar consiste a se referir a um objeto, de fato é preciso crer que o pensamento do infinito não seja um pensamento” (LEVINAS, 2000, p. 232, tradução nossa¹⁴⁴). Portanto, para Emmanuel Levinas, o modo de ‘origem’ do infinito é outro modo, não se acomoda ao ontológico, o que não implica uma não-ontologia, mas uma relação primeiramente não objetivante com o infinito.

A ideia de infinito no pensamento levinasiano está profundamente associada a fenomenologia, haja vista o fato de que ele tenha sido um dos tradutores de *Meditações Cartesianas* de Husserl para o francês. Neste processo ele estava imbuído de Descartes e do próprio Husserl, mas é especialmente de Descartes que ele aproveita em favor de seu pensamento da alteridade a ideia de infinito, aliás, ele imbrica a ideia do rosto com a ideia de infinito. Alguns pensadores como Sebbah (Cf. SEBBAH, 2009, p. 125-128) trazem a questão da crise entre a fenomenologia e rosto-infinito em Levinas, reconhecendo que seria exigente abstrair dessa relação rosto-infinito origem da suspeita de que Levinas teria abandonado a fenomenologia. Obviamente, pela afirmação ao fim de *Autrement qu’être* (Cf. LEVINAS, 2016, p. 280), vê-se que ele diz que seu pensamento teve por método a fenomenologia. De fato, associar ideia de infinito e rosto se mostrou um modo fenomenológico na perspectiva de uma intencionalidade da exterioridade, quando o sentido vem de outrem, onde a representação não ordena a relação, cabendo ao Mesmo a acolhida da alteridade, assim, não se restringe a plasticidade e tão pouco à identidade, dando-se como alteridade ou mais exatamente, acolhida da alteridade.

É possível relacionar fenomenologia, ideia de infinito e rosto? Seriam no pensamento levinasiano coexistentes, há plausibilidade nesta coexistência?

Envergamó-nos, já agora acima, para a dimensão da intencionalidade como acolhida da alteridade, mas o próprio Levinas reconhece que esta relação não é de fácil entendimento, – diz ele a Nemo, “não sei se podemos falar de ‘fenomenologia’ do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece”, continua, “penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético” (LEVINAS, 2007, p. 69). Não sendo algo sob a nossa descrição, não quer dizer que não seja algo sob nossa percepção, pois de algum modo o rosto nos chama a atenção, de algum modo o rosto nos atrai, então, de fato, ele está aí, não sob o

¹⁴³ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 232: “La référence du cogito fini à l’infini de Dieu ne consiste pas en une simple thématization de Dieu”.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 232: “L’argument ontologique gît en la mutation de cet ‘objet’ en être, en indépendance à mon égard. Dieu, c’est l’Autre. Si penser consiste à se référer à un objet, il faut croire que la pensée de l’infini n’est pas une pensée.”

domínio do Mesmo, mas está aí, onde podemos perceber a desproporção entre “ele e eu”. Esta desproporção apela à ética, ela é paradoxal pois, segundo Levinas, o rosto se expõe em sua vulnerabilidade¹⁴⁵, podendo inclusive ser aniquilado, tematizado, generalizado, esquecido; entretanto, ele ordena o Mesmo, ele é o mestre, nele há um questionamento dos poderes do Mesmo; o rosto é inabarcável, isto é, ele é desproporcional à semelhança da desproporção entre o finito e o infinito em Descartes, daí que, a via do infinito, no horizonte levinasiano seja o rosto de outrem e não uma ideia em mim mesmo, de si para si, mas de outro para mim¹⁴⁶. Esse paradoxo expõe fenomenologicamente a ideia de infinito que traz em si um apelo ético, com uma ordem de responsabilidade infinita, dado que o outro seja a quem o Mesmo não pode acolher se não como ética, desde um pensamento desigual (Cf. LEVINAS, 2007, p. 74). Aqui, na desigualdade, na desproporcionalidade diante do rosto, vê-se no pensamento levinasiano a plausibilidade da relação entre fenomenologia, ideia de infinito e rosto. Mas para além dessa relação, é nosso tema o lugar da ontologia.

Que há entre fenomenologia do rosto (a ideia do infinito) e a crítica à ontologia?

O ponto de partida para abordar a questão acima é assumir uma expressão de Levinas, “a relação com o infinito não é um saber” (LEVINAS, 2007, p. 75), tal expressão pode ser parafraseada colocando a palavra rosto – ‘a relação com o rosto não é um saber’; no texto de *Ética e Infinito* ele diz que seja um Desejo, utilizando a inicial maiúscula, retomando a diferença entre desejo e necessidade. Uma necessidade satisfazemos, um desejo alimentamos, poderíamos dizer, com ele “o Desejo não poder [pode] ser satisfeito” (LEVINAS, 2007, p. 75), aplicando isto na referência à ontologia, traz-nos o evidente desacordo: a ontologia está na ordem do abarcamento conceitual, mas se o rosto fenomenologicamente traz a ideia de infinito, entendida a partir da ideia de Desejo, logo não se acomoda ao conceito, não se acomoda à definição, portanto, *por si*, a fenomenologia do rosto em Levinas é uma crítica à totalidade, à generalidade. Destarte, ao se afirmar “*por si*”, já

¹⁴⁵ Cf. N'DRÉ, Samuel Beugre. **L'Autre comme souci premier de l'Autre** : une esquisse éthique dans la philosophie de Levinas. Paris: Mont Petit Éditeur, 2014, p. 11: “En effet, Levinas parle du Visage comme expression, discours. Le visage est parole, demande, supplication, commandement, enseignement. L'expression du visage désigne toutes les parties de la chair où autrui apparaît comme vulnérable. Il se préoccupe de l'autre car il en est responsable. Chez Levinas, la morale et l'éthique désignent la même chose. Ainsi la responsabilité morale dont il voit dans la manifestation du visage de l'autre tient compte de son contexte socio-politico-religieux.”

¹⁴⁶ O modo fenomenológico com o qual Levinas associa rosto e infinito evoca a ordem da passividade, da acolhida, num horizonte de intencionalidade não apreensiva, mas como acolhida, passividade, fora do círculo da representação. Diz Levinas: “a ideia importante – quando evoco o rosto outro, as pegadas do Infinito, ou a Palavra de Deus – é a de um significado de sentido que, originariamente não é tema, não é um objeto de um saber, não é o ser de um ente, não é uma representação. Um Deus que diz respeito a mim mediante uma Palavra expressa no rosto do outro, é uma transcendência que não se tornará nunca imanência. O rosto do outro é sua maneira de significar” (LEVINAS, Emmanuel. **Violência do Rosto**, p. 27-28).

entramos na ordem da essência, por isso voltamos ao elemento de considerarmos que, de algum modo, Levinas não abre mão da ontologia ou a refuta radicalmente, em todo caso, a ordem aqui exposta, a partir da ética da alteridade é que na relação com outrem, com o rosto, abre-se a ideia de infinito, nessa relação fenomenologicamente predomina o Desejo ao invés da tematização, de tal sorte que a desproporcionalidade entre os termos foge à totalização, à conceituação – a questão ontológica é destituída de seu primeiro lugar, pois o rosto é o desigual, o desproporcional, não entra na totalidade.

Por sua vez, a ideia de infinito, vinda de outrem não faz conjunção com o Mesmo, seu presente é diferente do presente do Mesmo, não há comparação, o rosto, a ideia do infinito impõe uma fenomenalidade distinta, mas ainda fenomenalidade, onde se expõe essa não conjunção e essa assimetria, de sorte que o rosto escape à totalidade, pois escapa da apreensão, fazendo-se exigência ética. Por isso, Levinas chega a entender que a glória de Deus seja testemunhada na ética, isto é, “o testemunho ético é uma revelação que não é um conhecimento” (LEVINAS, 2007, p. 89), retira-se para fora do domínio do Mesmo, no sentido de afastar-se.

O nosso percurso até aqui versou sobre a fenomenologia e a ética da alteridade, considerando a visível influência de Husserl no pensamento levinasiano, tendo em conta que o judaísmo de Levinas e a aproximação com Descartes lhe trouxeram distintas nuances no uso da fenomenologia, o que acarreta a percepção de que Levinas fez uma revisão da fenomenologia, e mesmo que tenha tentado uma ruptura, houve maior proveito na crítica que no abandono. Ele a quis fora do círculo do vício do domínio do Mesmo, isto é, para a ética da alteridade e sua arquitetura de crítica à ontologia era importante uma fenomenologia fora da lógica do retorno. Neste propósito, pudemos atestar que Levinas não abandona a fenomenologia ao recorrer à ideia de infinito ou a não plasticidade do rosto, mas a faz passar por uma revisão, segundo a qual se pode dizer que anterior a qualquer descrição, na relação com o rosto, está o apelo ético do rosto. Ele é “apreendido” de modo fenomenológico, numa sensibilidade imediata, no encontro sem atravessadores, na sensibilidade da pele exposta. A fenomenologia em Levinas é sensibilidade anterior à racionalidade, é responsabilidade anterior ao conceito, como poderíamos pensar a partir de Derrida, a fenomenologia em Levinas é evento de acolhida de outrem (Cf. DERRIDA, 2015, p. 43), mas sobretudo, a fenomenologia é o método da filosofia de Levinas, ou seja, o maior aproveitamento de Levinas em relação à fenomenologia se dá como método, enquanto via possibilitadora da acolhida da alteridade, como meio para se pensar não meramente o que se apresenta, mas o

processo mesmo de apresentação, que esconde e revela, ao ponto de na relação com outrem apontar para o infinito.

Durante nossa passagem pela fenomenologia já tivemos a oportunidade de pontuar alguns lampejos da problemática levinasiana com a ontologia. Adiante, deter-nos-emos na abordagem de Levinas sobre a origem da subjetividade e a questão do ser. A interrogação que colocamos é sobre a formação da subjetividade e o domínio do ser. Ao longo dessa primeira parte do estudo pudemos averiguar que a intencionalidade é revista por Levinas, saindo do lugar de atividade para a passividade, como acolhida, donde, nesse horizonte, insere-se a questão do ser, daí o problema ontológico em Levinas, que tem como interlocutor proeminente o pensamento heideggeriano e sua diferença ontológica entre ente e ser, portanto, seguindo nossa pesquisa trilharemos as implicações da crítica levinasiana à ontologia e a formação da subjetividade em Levinas.

3. A QUESTÃO DO SER EM LEVINAS E A GÊNESE DA SUBJETIVIDADE

Adentramos agora no segundo capítulo de nossa pesquisa, que se ocupa com a questão do ser e a gênese da subjetividade. Ao longo desse texto o objetivo é aprofundar a crítica de Levinas à ontologia, tendo por finalidade expor o modo como ele vai elaborar a origem da subjetividade, considerando que ontologia e subjetividade se tocam mutuamente dentro do pensamento levinasiano, dado que a subjetividade não recusa a ontologia, porém, não a tem por primeira e nem fica atrelada às suas amarras, assim propõe Levinas.

A subjetividade, no entendimento levinasiano, questiona a prioridade do ser, pois o *eu*, que existe inicialmente na forma de fruição, parece ter problemas com o ser, pois no gozo há o encontro com o outro, que lhe impõe uma responsabilidade, ao passo que o ser lhe conduz a uma suficiência. Os eventos do prazer, vergonha, náusea e sufocamento, que serão abordados neste capítulo, demonstram a tensão entre a abertura ao outro e a suficiência de ser. Nessa intriga se abre uma fresta pela qual o sujeito pode assumir o seu *eu* como *eu responsável*, como *subjetividade ética*, pois a responsabilidade por outrem é o mais singular da singularidade da ipseidade do Mesmo: somente eu posso ser responsável por outrem, ninguém pode me substituir na responsabilidade, seria, deste modo, a responsabilidade o mais eu de mim mesmo. Mas para tal altura de subjetividade, proposta por Levinas, é preciso evadir-se do domínio de si mesmo, algo que parece ser promovido pelo ser, ao aprisionar o sujeito em si mesmo. Por isso, em alguns momentos não temos tanta clareza se Levinas auspicia uma saída de si ou uma saída do ser; em todo caso, ser e subjetividade se entrelaçam no pensamento levinasiano, numa “disputa” pelo primeiro lugar, com vista a ética como filosofia primeira.

Na problematização da origem da subjetividade em Levinas e sua tensão com a ontologia, percorreremos alguns passos, como por exemplo, o conteúdo de suas primeiras obras, que tratam do sufocamento do ser e o tema da posse da existência, como problemas eminentes para a formação da subjetividade ética; numa certa sequência na obra levinasiana, veremos a radicalização do ser, que se impõe como resistência contra a evasão, figurado de modo intenso na expressão *il y a*, que consiste na noite do ser, lugar da impessoalidade, frieza da solidão e da formalidade, indiferença, existente sem existência.

A noite duradoura do *il y a* parece ser uma saída, mas mostrou-se, nas análises levinasianas, a mais dura das noites. Ele evoca uma saída que não pode se dar se não por um

instante do eu, um instante de fuga da impessoalidade, quando o eu se cansa, esgota-se de ser; no instante a subjetividade pode perceber outrem, uma vez que se pode ater ao instante do outro; neste percurso, vemos como essas análises de Levinas são profundamente fenomenológicas, a título de método, e, ao mesmo tempo, marcam o seu distanciamento com a ontologia fundamental de Heidegger, porque para o pensador franco-lituano, ao propor a subjetividade ética, a primeira ocupação filosófica não é com o ser, mas com o outro, com aquele que arrasta o *Mesmo* para fora de si, retirando-o da impessoalidade de *il y a*, assim, a ontologia fundamental de Heidegger é subordinada em Levinas a um forte abalo, fazendo ruir a questão do desvelamento do ser, para buscar o “desvelamento” do outro.

Seguem abaixo os temas em ordem crescente, forcejando acusar o processo pelo qual Levinas descortina uma subjetividade ética, sob a revisão da ontologia, especialmente a ontologia fundamental de Heidegger, todavia, sem abjurar a ontologia como elemento necessário para a ética e sua universalidade.

3.1 A obrigação de ser – uma crítica ao sufocamento de ser

Ao longo de nosso estudo, nas páginas anteriores, procuramos demonstrar que o pensamento levinasiano se pretendeu uma crítica ao estatuto filosófico ocidental. A crítica, às vezes confundida com ruptura (Cf. AGUIRRE GARCÍA, Juan; JARAMILLO, Luís, 2010, p. 53), versa sobre a questão da predominância da ontologia no fazer filosófico do Ocidente, entretanto, não se poderia progredir essa crítica sem que no seio do ser, Levinas levantasse essa questão, de tal sorte que, de fato, é possível pensar a filosofia levinasiana como encharcada pelo problema do ser. Tal proposição certamente abre uma cisão com a leitura ordinária de Levinas, porém, parece-nos ser uma ratificação que salta à leitura de suas obras, de modo mais notório *Totalité et Infini* e *Autrement que l'être*, onde a todo instante a questão do ser regressa à pauta.

Entender a insistência da questão do ser em Levinas não implica, por outro lado, esquecer que tal não coincide com a prioridade ontológica em seu pensar, mas sinaliza que a questão ontológica lhe é constante, qual sombra ao andarilho exposto ao sol, o ser permanece.

Considerando a permanência do ser na obra levinasiana, pode-se entrever uma propriedade nessa abordagem? Levinas faz uma ontologia? O pensamento da ética da

alteridade pode ser catalogado como um pensamento sobre o ser? Ou seria a ética da alteridade uma negação do ser?

É sobre essas questões que as próximas linhas pretendem se debruçar, num esforço teórico em demonstrar a permanência do ser no pensamento de Levinas e buscar o modo dessa permanência: a crítica e a significância do ser para a ética da alteridade. Em vista da análise crítica da predominância e permanência no ser, recorrer-se-á as análises de Levinas em *De l'évasion* (1935), *De l'existence à l'existant* (1947), *Totalité et Infini* (1961) e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Essas obras¹⁴⁷ marcam três grandes estágios da reflexão filosófica de nosso pensador, respectivamente, o início de sua produção, ainda imbuído de Husserl e Heidegger, em seguida o termo mediano de seu percurso intelectual, com maior crítica à filosofia ocidental e, por final, sua última grande obra, que marca um maior distanciamento em relação a Heidegger.

Em *De l'évasion*, que está entre suas primeiras obras, Levinas desenvolve uma elaborada ontologia acerca da relação do ser com o sujeito e, ao mesmo tempo, levanta o modo como o ser foi tratado na tradição, inclusive na tradição romântica. De alguma maneira, esta obra debate a questão sobre o sentido do ser, culminando na ideia de sufocamento.

Desde a ideia de sufocamento é plausível entender que as análises ontológicas de Levinas não estejam direta e unicamente voltadas à questão do outro, como tendencialmente parece ter predominado nas leituras feitas a seu respeito (Cf. CHALIER, 1996, p. 64), mas é válido considerar que em suas primeiras obras a inquietação seja libertar o sujeito do domínio do ser, haja vista *De l'évasion* e *Da Existência ao Existente*. Esta afecção perdurará em seu pensamento, inclusive na segunda obra mais importante, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Cf. LEVINAS, 2016, p. 13-14). O pensador lituano-francês vê que a permanência no ser pesa sobre o sujeito, imprime-lhe uma força que lhe suga as energias da existência, ao ponto de lançá-lo no pesado fardo da insignificância (Cf. LEVINAS, 2016, p. 13-14), algo que, por própria designação do ser, traz a angústia de não realização daquilo que se pretendeu ser. Isto é, a análise levinasiana intenta demonstrar que o ser tenha se tornado um peso não apenas para o outro, mas antes para o si, para o sujeito, que generalizado, perdeu-se na persistência e na luta por ser, por isso na morte depara-se meramente com a insignificância. Aqui, pretendemos trilhar as sendas dessas análises de Levinas, expondo a obrigação de ser

¹⁴⁷ As obras de Levinas procuraremos, como já visto no capítulo anterior, usar edições em Francês e também em Português, especialmente das Edições 70, quando em língua portuguesa.

como um tema levinasiano, pois ao final, pesa sobre o homem e sobre a relação entre os homens essa obrigação de ser.

No comentário a *De l'évasion*, Rolland expressa que o tema do ser “designa aí a tensão sobre si mesmo, a corrida para si mesmo diante de si, o 'gesto de ser' de um ser que persevera em seu ser quando este não é mais definido como 'essência atual', mas, dinamicamente, como um ter-que-ser ou como uma tarefa de ser” (ROLLAND, 2011, p. 136, tradução nossa¹⁴⁸). Esta perspectiva ecoa na obra *O homem messiânico*, de Susin, quando escreve que há “a dificuldade de ser, de manter-se de pé” (SUSIN, 1984, p. 112), repercutindo a interpretação levinasiana de que ser seja um fardo para o sujeito. Na mesma direção caminha o entendimento de Sebbah, considerando, a partir de Levinas, o ser como prisão e generalização do sujeito (Cf. SEBBAH, 2009, p. 199-204). Lendo Levinas, Casper repete que a salvação não é ser (Cf. CASPER, 2017, p. 17)¹⁴⁹, isto é, a permanência, perseverança, a luta por ser, como entende a análise ontológica de Levinas, não é a saída para a realização do humano.

Sendo a prioridade do ser uma problemática no pensamento da ética da alteridade, permite-se, na verdade, antever que como Heidegger, que quis colocar adequadamente a questão do ser (Cf. HEIDEGGER, 2009, p. 37)¹⁵⁰, Levinas postula também algo no mesmo

¹⁴⁸ ROLLAND, Jacques. Annotations. In LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*. Paris: Fata Morgana, 2011, p. 136: “il y désigne la tension sur soi, la course vers soi au-devant de soi, le ‘geste d’être’ d’un être qui persévérant dans son être quand celui-ci n’est plus défini comme ‘essence actuelle’, mais, dynamiquement, comme avoir-à-être ou comme tâche d’être”.

¹⁴⁹ Cf. CASPER, Bernhard. *Levinas, pensatore della crisi dell’umanità*. Brescia: La Scuola, 2017, p. 17: “Già nelle prime pagine dei suoi testi *Carnets de captivité (Quaderni della prigionia – e sulla prigionia)*, pubblicati postumi, troviamo la frase programmatica: ‘la salvezza non è l’essere’.”

¹⁵⁰ Heidegger em sua ontologia fundamental põe como primeira tarefa da filosofia a questão do ser, é neste horizonte que escreve *Ser e Tempo* e profere diversas palestras. Marion expressa que a compreensão de *Dasein* e, no geral, a filosofia de Heidegger se orienta para o desvelamento do ser, isto é, para a questão do ser: “Heidegger vai [...], reintegrar entre as outras acepções do fenômeno (*Schein* (ato), *Phänomene*, *Erscheinung* [aparicação]) o indício: porque o indício anuncia (*anmelden*) um termo que pode, permanecendo ele invisível, se dar a conhecer – assim o ser se anunciará no *Dasein* como ente privilegiado.” (MARION, Jean-Luc. **O Visível e o Revelado**. Tradução Joaquim Pereira. São Paulo: Loyola, 2010, p. 22); Edith Stein em um texto de 1930, isto é, quando ainda era recente o pensamento de Heidegger, já intui a prioridade do pensador de *Ser e Tempo*, diz Stein: “Para Heidegger, como para Scheler, sua filosofia caracterizava-se pela tarefa de entender a vida e a posição do ser humano na vida. Heidegger, distingue-se de Scheler e coincide com Husserl no seguinte: não busca pesquisar a essência dos objetos numa pura entrega a eles e num auto esquecimento, mas considera que a *disciplina filosófica de fundamentos* é pesquisa do ser-aí.” (STEIN, Edith. **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. Tradução Ursula Anne Matthias... [et al.]. São Paulo: Paulus, 2019, p. 157); o próprio Heidegger nas primeiras páginas de *Ser e Tempo* não se demora para expor qual o problema central de sua filosofia: “O ‘ser’ é o conceito evidente por si mesmo. Em todo conhecimento, enunciado ou relacionamento com os entes em todo relacionar-se consigo mesmo, faz-se uso de ‘ser’ e, nesse uso, compreende-se a palavra ‘sem mais’. Todo mundo compreende: ‘o céu é azul’, ‘eu sou feliz’, etc. Mas essa compreensibilidade comum demonstra apenas incompreensão. Revela que um enigma já está sempre inserido *a priori* em todo ater-se e ser para o ente como ente. Por vivermos sempre numa compreensão de ser e o sentido de ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridade, *demonstra-se a necessidade de princípio de se retomar a questão sobre o sentido do ‘ser’* [grifo

rumo: Levinas pretende propor a questão do ser numa perspectiva não prioritária, não primeira. Por que tal questão teria sido posta? Qual a validade de tal questão? Levinas, de fato, faz uma análise ontológica, ele pretendeu tal análise?

Não é pretensão aqui elencar todos os questionamentos que a ontologia tem sofrido na contemporaneidade, entretanto é relevante dispor que Levinas ocupa um lugar no elenco dessas críticas (Cf. OLIVEIRA, 2014, p. 35). A razão desta presença de Levinas entre os críticos da ontologia, como aventado ao evocar antes Rolland, Susin, Sebbah e Casper, é a abordagem do paradoxo imposto ao sujeito subordinado ao ser: viver sob o sufocamento do ser ou evadir-se. Oliveira, em sua descrição da ontologia, dá uma ideia de como essa subordinação se executa, pois, a ontologia¹⁵¹ é o saber das definições, o saber que como princípio rege a possibilidade de compreensão do real (Cf. OLIVEIRA, 2014, p. 09-15).

A exponencial inquietação levinasiana é que a universalização do ser obriga o sujeito a ser, impondo-lhe o agrupamento em uma generalidade, sacando-lhe a originalidade, uma vez que o sujeito deve se esforçar por ser. Esse esforço por ser, no pensamento levinasiano, encontra-se demonstrado, de forma mais clara, na ideia de *conatus* provindo de Espinoza.

O ser obriga o sujeito, segundo análise de Levinas, a manter-se nesse egoísmo que parece introduzir um sentido, todavia, o sentido se reverbera como motivação à constante manutenção no ser. Essa seria a configuração encontrada na leitura que Levinas faz sobre o *conatus* espinoziano (Cf. CHALIER, 1996, 55)¹⁵², de sorte que o sujeito não existiria como si,

nosso]” (HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009, p. 39).

¹⁵¹ No livro *Ontologia*, Heidegger inicia com a questão da definição de *ontologia*, lançando assim o programa deste livro e posteriormente podemos saber que se trata também do programa de seu pensamento filosófico. Diz Heidegger, “‘*ontologia*’ significa doutrina do ser” (HEIDEGGER, Martin. **Ontologia** – hermenêutica da facticidade. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis-RJ: Vozes, p. 07), de fato, o conceito geral e etimológico descreve isto que Heidegger defende, entretanto, a radicalização de Heidegger é a primeiridade da questão do ser para a filosofia. Nessa direção, Oliveira, como mencionado acima, ao escrever sobre a ontologia na contemporaneidade, na obra *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*, reconhece que Heidegger fez uma verdadeira reviravolta na ideia de ontologia, diz Oliveira: “Heidegger foi o grande pensador que, no século XX, alterou de forma radical a reviravolta moderna da dimensão do ente para a dimensão do *sujeito*, e articulou a filosofia enquanto ‘filosofia do Ser’ numa reinterpretação e crítica a toda a tradição metafísica do pensamento ocidental como ‘onto-teologia’, ou seja, como uma concepção que apresenta o ente supremo como o fundamento da totalidade dos entes” (OLIVEIRA, Manfredo A. de. **A Ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, p. 29). Portanto, a ideia de ontologia se fez como condição de conhecimento dos entes e do ser, mesmo Heidegger, lançando a ontologia na facticidade, conservou o ser como condição de compreensão, de modo que sua crítica onto-teológica agudizou a ontologia como definição dos entes, inclusive o ente por excelência, o homem.

¹⁵² CHALIER, Catherine. **Lévinas a utopia do humano**, p. 55: “na esteira de Espinoza, Lévinas [sic] chama *conatus*, ou perseverar no ser, a esse esforço para conservar e aumentar o seu ser que constitui a marca de tudo que vive.”

mas como sujeito do ser, ludibriado por um esforço que não lhe traria efetivamente sentido, uma vez que lhe sufoca na condição de generalizado, de tal modo que todo o esforço é um retorno ao ser. É diante deste “drama” existencial que aqui se põe o pensamento de Levinas também como uma questão sobre o ser, não na mesma linha de Heidegger, que buscou que seja ser; mas na relação entre ser e ente num horizonte de construção e afirmação da unicidade do sujeito fora da totalidade.

Em *De l'évasion*, as primeiras linhas do autor traduzem que haja uma revolta da filosofia contra a ideia do ser (Cf. LEVINAS, 2011, p. 91); tal pensamento irá reger toda a obra, iniciada com a exposição de que muitas vezes se buscou uma saída ao domínio do ser, mas todas sem sucesso (Cf. LEVINAS, 2011, p. 91), aliás, a própria empreitada levinasiana correrá o risco de submergir no enfeitiçamento do ser, que ele mesmo chama de “suficiência”. Contudo, a considerada suficiência, em suas análises, mostra-se sufocamento do sujeito, preso a si mesmo, ancorado na necessidade de ser; situação da qual o sujeito se inquieta para sair, pois este fechamento entra em desacordo com o si do sujeito, encerra sua particularidade, reduzindo-o na generalidade do ser, como recorrência, como remissão; diz o próprio Levinas, “a fuga (evasão) de que a literatura contemporânea manifesta a estranha inquietação que aparece como uma condenação, a mais radical, da filosofia do ser de nossa geração” (LEVINAS, 2011, p. 94, tradução nossa¹⁵³) isto é, para ele, o Romantismo e outras expressões da literatura do Ocidente (Cf. LEVINAS, 2011, p. 91) são vozes que eclodem desse desconforto com a prisão ao ser, por outro lado, a filosofia ao invés de se dar conta do desconforto, procurou uma perfeição no ser, uma espécie de aprimoramento, uma melhor abordagem do ser, uma saída mais aprazível para a relação ente - ser, diz nosso autor, “ao lutar contra o ontologismo, quando lutou, lutou por um ser melhor, por uma harmonia entre nós e o mundo ou pelo aperfeiçoamento de nosso ser próprio” (LEVINAS, 2011, p. 93, tradução nossa¹⁵⁴), de tal modo que se deu não uma real crítica ao domínio do ser, mas a conciliação de modos de encontrar-se no ser; tal problema, posto pelo próprio Levinas, não teria impedido de também ele buscar, por meio de sua crítica, outra possibilidade de abordagem do ser. Ao que parece essa seria a investida levinasiana, que aqui se busca averiguar: uma refutação do ser ou uma revisão da prioridade do ser?

¹⁵³ LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*, p. 94: “*l'évasion* dont la littérature contemporaine manifeste l'étranger inquiétude apparaît comme une condamnation, la plus radicale, de la philosophie de l'être par notre génération.”

¹⁵⁴ Ibidem, p. 93: “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 propre.”

A análise em *De l'évasion* insiste na necessidade de saída em razão de um sufocamento, pois os caminhos feitos de “melhorias” filosóficas sobre o ser foram incapazes de libertar o sujeito de sua prisão de si. Por outro lado, os caminhos feitos, segundo Levinas, expuseram uma excedência pela qual pode haver uma abertura de evasão (Cf. LEVINAS, 2011, p. 98), donde o sujeito possa existir fora de si, isto é, considerar a vida para além da sua própria recorrência, que paradoxalmente, apesar de insuficiente, possui uma excedência, diz em *De l'évasion*: “A necessidade parece inicialmente aspirar apenas à sua satisfação [...]. A necessidade, portanto, nos leva a algo diferente de nós mesmos. Portanto, parece, a uma primeira análise, uma insuficiência de nosso ser impelindo a buscar refúgio em algo diferente de si mesmo” (LEVINAS, 2011, p. 103, tradução nossa¹⁵⁵). A excedência-insuficiência impele o sujeito à evasão. Há uma sobrecarga de ser e há, ao mesmo tempo, uma limitação por parte do ser quando o sujeito aspira a saída; o sujeito, sem sucesso, busca a saída dos meandros do seu próprio ser, movendo-se para dentro das fronteiras de si. Diante disso, Levinas acrescenta um sutil detalhe que chama a atenção, diz ele que a relação excedência-insuficiência não seja tão simples de ser abordada (Cf. LEVINAS, 2011, p. 103), ou seja, a saída do ser de si, autorreferencial não logra sucesso tão facilmente, no ser há uma resistência.

Nas dificuldades de evasão ficam explícitas as categorias mesmas de sufocamento, os meios pelos quais o ser pesa sobre o sujeito. *De l'évasion* menciona o paradoxo: “satisfação–insatisfação” para falar dessa necessidade de saída. Ao esforço de satisfação a resposta é retorno a si mesmo, como num círculo, mesmo para a ascese, “a justificação para certas tendências de ascetismo está aí: as mortificações dos jejuns não são apenas agradáveis a Deus; aproximam-nos de uma situação que é o acontecimento fundamental do nosso ser: a necessidade de fuga” (Cf. LEVINAS, 2011, p. 106, tradução nossa¹⁵⁶). Essa necessidade de saída, na análise levinasiana terá diversas expressões, mas remontam a algo a que a satisfação de ser não poderá responder (Cf. LEVINAS, 2011, p.106), por isso, Levinas vai desenvolver uma verdadeira análise da evasão do ser, numa analítica do ser e sua relação com o sujeito, que para ele se dá como relação de sufocamento e peso.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 103: “Le besoin semble tout d’abord n’aspirer qu’à sa satisfaction [...]. Le besoin nous tourne ainsi vers autre chose que nous. Aussi apparaît-il à une première analyse comme une insuffisance de notre être poussé à chercher refuge en autre chose que lui-même.”

¹⁵⁶ Ibidem, p. 106: “La justification de certaines tendances de l’ascétisme est là: les mortifications du jeûne ne sont pas seulement agréable à Dieu; elles nous approchent d’une situation qui est l’événement fondamental de notre être: le besoin d’évasion.”

As linhas escritas por Levinas em *De l'évasion* remetem diretamente ao método fenomenológico¹⁵⁷, então, de modo geral, podem ser reconhecidas como análises fenomenológicas. Essas análises têm seu início com a categoria de prazer, *le plaisir* (Cf. LEVINAS, 2011, p. 107), que compõe uma possibilidade de fuga, de evasão do ser, mas, especialmente, comunica a presença do ser, trazendo uma certa satisfação, pois confunde-se, de fato, com prazer, entretanto, segundo a reflexão levinasiana, esse modo de busca de prazer conclui-se por não ter as condições de satisfazer o sujeito, uma vez que surge exatamente devido a uma necessidade do sujeito frente ao ser, como resposta do ser, tornando-se apenas um instante (Cf. LEVINAS, 2011, p. 108), incapaz de satisfazer a necessidade do sujeito, porque ainda está na remissão ao *ter que ser*.

No instante do prazer existe uma decepção, o instante, por própria constituição é quebrado, rompido. Sendo assim, rompido, o ser segue para o seu lugar, visto que o prazer regido pelo instante não contempla a necessidade de ser. Isto é, neste primeiro momento o próprio Levinas analisa que o mal-estar do sujeito não esteja ainda claro que seja com o ser, há um mal-estar que poderia ser amenizado pelo prazer; num instante de saída de si parece haver a fuga do mal-estar; não há da parte do sujeito a clareza da razão do desconforto; ele, o sujeito, quer se livrar desse mal-estar, essa busca se confunde com necessidade de ser, *besoin de l'être* (Cf. LEVINAS, 2011, p. 103)¹⁵⁸, por meio do prazer; mas na decepção do instante de prazer, o sujeito, por sua vez, dar-se-ia conta de não ser “senhor” de sua existência, donde que sua necessidade não seja pelo ser, mas pela existência; no seio da insuficiência do prazer é despertada pela frustração consigo, a necessidade de evasão. Diz Levinas,

Longe de aparecer como um estado passivo, o prazer abre na satisfação da necessidade uma dimensão de onde escapam os vislumbres de desconforto. Não é, portanto, por ser que a necessidade é nostalgia; é a sua liberação, uma vez que o movimento do prazer é precisamente o desfecho do desconforto. (LEVINAS, 2011, p. 109, tradução nossa¹⁵⁹).

O prazer exporá o mal-de-ser, causando uma reviravolta no entendimento do mal-estar, que visto primeiramente como necessidade de ser, passa a ser entendido como

¹⁵⁷ Assim como nas demais obras.

¹⁵⁸ LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*, p. 108-109: “nous constatons donc dans le plaisir un abandon, une perte de soi-même, une sortie en dehors de soi, une extase, autant de traits qui décrivent la promesse d'évasion que son essence contient.”

¹⁵⁹ Ibidem, p. 109: “Loin d'apparaître comme un état passif, le plaisir ouvre dans la satisfaction du besoin une dimension où le malaise entrevoit l'évasion. Ce n'est donc pas de l'être que le besoin est nostalgie; il en est la libération, puisque le mouvement du plaisir est précisément le dénouement du malaise.”

necessidade de liberdade frente ao ser. Nesse momento, Levinas começa a fazer o que perdurará em seu pensamento, a necessidade de não permanência no domínio do ser; sendo preciso tomar uma distância do ser; por outro lado, não se trata de uma negação do ser, mas de outra hermenêutica do ser, que parta da prioridade do existente e suas relações, donde emergirá a ética da alteridade. Destarte, o prazer, como categoria inicial de crise na relação sujeito e ser, evidenciará a emergência da necessidade de saída do ser, o que paralelamente traz a emergência do sujeito.

Ao mesmo tempo em que o prazer abre o ensejo para a crítica ao ser, ele mesmo regozija-se com o instante, de modo afetivo o prazer usufrui do ensaio de sujeito. É nesse gozo que Levinas esclarece a insuficiência do prazer para a necessidade de evasão, para a qual se desperta, de tal sorte que aquilo que o prazer mais consiga seja voltar a si mesmo. A ruptura não é feita. Diz Levinas que há então decepção e engano: *le plaisir est déception et tromperie* (LEVINAS, 2011, p. 110); não é possível a evasão pelo prazer. Ele se satisfaz, mas permanece no ser e no seu retorno a si mesmo. O retorno é ensejo para a vergonha, que será a categoria seguinte nas análises levinasianas. O prazer a si mesmo e consigo mesmo causa uma vergonha ao sujeito, assim, a abertura que se havia inaugurado no prazer desembarcou no seu próprio triunfo, donde vem a vergonha por não sair de si mesmo (Cf. LEVINAS, 2011, p. 109)¹⁶⁰.

Na análise levinasiana, “*honte*” – vergonha, oriunda da decepção do prazer, é categorizada dentro da ordem da moralidade, num receio da própria nudez, exposição da centralização em si mesmo. É a sensação de dar-se conta de se preocupar apenas consigo, diz *De l'évasion* que a vergonha se envergonha da envergadura sobre si mesmo (Cf. LEVINAS, 2011, p. 111). É uma vergonha oriunda da crise da excedência de ser. O si mesmo é exacerbadamente central na lógica do ser analisada por Levinas. A exacerbação causa um choque diante de si mesmo, donde emerge o apelo que, no entanto, apesar do esforço, não consegue romper esse círculo, pois afinal, o ser, nesse modo, ainda que com vergonha, é incapaz de romper com o círculo de si mesmo (Cf. LEVINAS, 2011, p. 111).

A nudez ligada à vergonha expõe como o esforço do ser é incapaz de cobrir a nudez. É uma nudez que remete ao corpo descoberto, ao corpo exposto, corpo envergonhado por uma existência capaz de se esconder, de se refugiar. Mais uma vez a argumentação levinasiana impõe sobre o ser e o ente a relação paradoxal de excedência-insuficiência. A

¹⁶⁰ Ibidem, p. 110: “Il se conforme aux exigences du besoin mais il est incapable d'en éгалer la mesure. Et au moment de sa déception, qui devait être celui de son triomphe, le sens de son échec est souligné par la honte.”

vergonha é expressão de corpo exposto, mas posto no ser, contudo não totalmente protegido. É uma nudez de ser. Levinas então lança para o leitor, de modo subentendido a questão: de que se tem vergonha? – a resposta parece cabal como se vê em suas palavras, “O que aparece na vergonha é, portanto, precisamente o fato de estar preso a si mesmo, a impossibilidade radical de fugir para se esconder, a presença irremissível de si a si mesmo. A nudez é vergonhosa quando é a exposição de nosso ser, de sua intimidade última.” (LEVINAS, 2011, p. 113, tradução nossa¹⁶¹); e prossegue Levinas (2011, p. 113), “quando o corpo perde a intimidade, este caráter de existente de um si-mesmo, ele cessa de se tornar vergonhoso” (LEVINAS, 2011, p. 113, tradução nossa¹⁶²), isto é, na generalidade¹⁶³ o sujeito não se envergonha, isso seria o contrário da vergonha de ser, pois o ser se tornou convenção, a nudez já não choca. Poder-se-ia até mesmo evocar que esse modo de ser exibido na generalidade se dê como “*d’un être éhonté*”, ou seja, de um ser sem-vergonha.

O que se verifica ao tomar a análise da vergonha e da nudez no início da obra levinasiana é que o ser se perde “na multidão”, ele foge ao choque. O privilégio de ser se justifica na normalidade da nudez; até seria tentador dizer que o sujeito “sem-vergonha de estar preso a si mesmo” finca-se em um egoísmo radical, compulsivo.

O ser que se evadiu pela vergonha não cessa de incomodar o sujeito. O ser vai levar o sujeito à angustiante experiência de náusea. A náusea¹⁶⁴ é ter algo a pôr fora, lançar algo, mas ainda ter algo, um sufocamento, um instante de dispneia, perda de controle de si mesmo, peso, tremor, incapacidade. É assim que *De l’évasion* evolui em sua análise do ser, evocando a náusea, diz Levinas, “analisemos um caso onde a natureza do desconforto [mal-

¹⁶¹ Ibidem, p. 113: “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 irrémissible du moi à soi-même. La nudité est honteuse quand elle est la patience de notre être, de son intimité dernière.”

¹⁶² Ibidem, p. 113: “quand le corps perd ce caractère d’intimité, ce caractère de l’existence d’un soi-même, il cesse de devenir honteux”

¹⁶³ O termo provém de geral, estar na generalidade implica perder a particularidade, a singularidade, em relação à vergonha, poderíamos até mesmo supor que se perde a intimidade.

¹⁶⁴ A título de breve comentário, sem pretensões maiores, reconhecemos Sartre como um pensador que também explorou a ideia de náusea em sua filosofia (Cf. SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011). Em sua concepção, a categoria de náusea se vincula ao estatuto de que a existência precede a essência. Na obra citada, o protagonista, *Antonio Roquentin*, vive, por meio do confronto com a exterioridade, uma crise para se situar, dar sentido às coisas, pois os seus sentidos aparentemente se perdem, suas projeções interiores não conseguem conter a realidade externa, a tensão instala a constatação da insuficiência, que, em Sartre, seria a ideia de náusea. Diz o próprio Sartre em sua obra: “Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio. Quando ocorre que nos apercebamos disso, sentimos o estômago embrulhado, e tudo se põe a flutuar como na outra noite no Rendez-vous des Cheminots: é isso a Náusea.” (SARTRE, 2011, p. 175). Para Levinas náusea indica tensão devido ao predomínio do ser; para Sartre, náusea indica tensão na constituição da existência em sua dissipação da essência, ou seja, ao dar-se conta de que as seguranças se foram, a existência precede a essência, surge a náusea, segundo Sartre.

estar] aparece em toda sua pureza e aquela palavra desconforto se aplica por excelência – a náusea” (Cf. LEVINAS, 2011, p. 115, tradução nossa¹⁶⁵). A náusea, dentro da análise do sujeito no predomínio do ser, quer, tal como já pontuado, indicar para a remissão a si mesmo. O desconforto, o sufocamento é em razão dessa excedência de si, é em virtude dessa permanência na prevalência do ser. A náusea seria o recurso do sujeito que já se decepcionou com a incapacidade do prazer e da vergonha em lograr sair da reminiscência radical a si mesmo; “há na náusea uma recusa em permanecer ali, um esforço para sair” (Cf. LEVINAS, 2011, p. 116, tradução nossa¹⁶⁶); na náusea continuamos vendo o intento levinasiano de questionar o ser, acerca de sua prioridade para o sujeito, assim, a náusea e seu mal-estar serão uma imagem densamente carregada de significado para falar desse sufocamento, no qual o sujeito está aprisionado em si mesmo pelo ser, pois o que é relevante é o ser e não o sujeito como existente. No percurso da náusea, a necessidade de evasão se intensifica.

A evasão não é um empreendimento de fácil solução, “as tentativas empreendidas para forçar as portas de sua prisão e o fracasso dos esforços mostram um eu que esbarra por todos os lados com o puro existir e com sua identidade” (PIVATO, 2014, p. 87). O fato do sujeito sempre se reconhecer lhe imprime um reino sem exterioridade, um reino de retorno a si, um reino do ser, um reino de identificações. A náusea se insere como uma sensação de estar sendo afogado por essa remissão e identificação a si a todo instante. É possível que Levinas esteja, na náusea, pensando no predomínio do ser (Cf. DOUEK, 2011, p. 121). A ideia de predomínio do ser seria a constatação de que se está só, a solidão de ser se impôs, cabe ao sujeito a condição de ser si mesmo. Sua empreitada em sair falhou, “o filósofo escolheu o exemplo da náusea como paradigma desta sensação de estar encurralado em si próprio” (CHALIER, 1996, p. 51).

Em toda essa análise o método da fenomenologia é demasiado significativo, pois o comportamento do sujeito é descrito fenomenologicamente, mas de modo mais acentuado na náusea, quando a analítica levinasiana se faz minuciosa, talvez em virtude da fuga não bem sucedida, inclusive no drama da náusea. A náusea é então mais um esforço, diz *De l'évasion*, “Na náusea, há uma recusa em permanecer ali, um esforço para sair dela. Mas esse esforço já se caracterizou como desesperado: é em todo caso, para qualquer tentativa de agir ou pensar”

¹⁶⁵ LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*, p. 115: “Analysons un cas où la nature du malaise apparaît dans toute sa pureté et auquel le mot malaise s'applique par excellence – la nausée”.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 116: “Il y a dans la nausée un refus d'y demeurer, un effort d'en sortir.”

(Cf. LEVINAS, 2011, p. 116, tradução nossa¹⁶⁷). Trata-se de uma crise com a identificação, com a recorrência a si mesmo, é como se de fato fosse experiência do ser puro, de tal sorte que o sujeito nada mais teria a fazer, a executar, chega-se ao ‘*il-n’y-a-plus-rien-à-faire*’, isto é, nada mais a fazer. É uma vivência sem nada mais a acrescentar ao sujeito, isso seria o ser puro. Isso causa a náusea, o mal-estar, porque é solidão, é isolamento, é pretensão acabamento. Diante disto, a existência procura uma saída, segue Levinas, “a experiência do ser puro é ao mesmo tempo a experiência de seu antagonismo interno e de evasão que se impõe” (Cf. LEVINAS, 2011, p. 116, tradução nossa¹⁶⁸).

Apesar de todo esforço da analítica levinasiana em *De l'évasion*, não há o sucesso no empreendimento do sujeito. Ele não logra êxito na evasão. Porém, Levinas não irá abandonar essa ideia, pelo contrário, em suas obras posteriores ele volta a análises semelhantes, que podem ser, com justiça, chamadas de análises ontológicas, pois questionam a relação sujeito e ser, mais propriamente questionam o domínio do ser.

Em *Totalité et Infini*, o pensador lituano-francês segue com suas análises, aprofundando mais a relação com a ontologia. Em suas primeiras páginas se debruça sobre a crítica à ontologia, que se dá numa crítica à inteligibilidade do ser, pois o que se havia visto em *De l'évasion* é que não há para onde fugir, o sujeito está indo em direção a si mesmo. Tal trajeto é feito em razão da inteligibilidade a partir do ser, uma vez que o ser engloba todas as realidades, então, sendo o sujeito o ente do ser, tudo está por ele já pré-compreendido. O ser coloca toda a exterioridade numa relação de pré-compreensão e compreensão. Daí a crítica de Levinas à filosofia Ocidental, que para ele foi, “na maioria das vezes, uma ontologia” (LEVINAS, 2000, p. 33, tradução nossa¹⁶⁹).

Dizer ontologia é, segundo Levinas, remeter ao sufocamento, onde o ente esbarra-se em si mesmo, porque “é o ser do ente que é *medium* da verdade. A verdade que concerne ao ente supõe a abertura prévia do ser” (LEVINAS, 2000, p. 35, tradução nossa¹⁷⁰). Aqui há uma remissão ao que desperta a náusea, que consiste na incapacidade de sair de si mesmo. Esse ser que tudo determina e engloba, diz tudo de si para si, de tal envergadura esse movimento, que o próprio ente é regido pelo ser ou como diz *Totalité et Infini*: “para as

¹⁶⁷ Ibidem, p. 116: “Il y a dans la nausée un refus d’y demeurer, un effort d’en sortir. Mais cet effort d’ores et déjà caractérisé comme désespéré: il l’est en tout cas pour toute tentative d’agir ou de penser.”

¹⁶⁸ Ibidem, p. 116: “L’expérience de l’être pur est en même temps l’expérience de son antagonisme interne et de l’évasion qui s’impose.”

¹⁶⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 33: “a été le plus souvent une ontologie.”

¹⁷⁰ Ibidem, p. 35: “C’est l’être de l’étant qui est le *medium* de la vérité. La vérité concernant l’étant suppose l’ouverture préalable de l’être.”

coisas, a tarefa da ontologia consiste em apreender o indivíduo (que é o único a existir) não na individualidade, mas na sua generalidade (a única de que há ciência)” (LEVINAS, 2000, p. 34-35, tradução nossa¹⁷¹). O fato de ser captado pelo ser condiciona o ente a ser geral, a ser englobado no ser. Assim, a primeira crise na análise levinasiana não é a relação com outrem, mas a absurdidade de estar encerrado em si, posto numa generalidade, eis a razão da náusea. Levinas, como na passagem citada, reconhece que naquilo que se refere às coisas, a validade da ontologia proporciona a ciência, traduzida numa natureza de saber, mas ao se referir à pessoa humana, ele reclama outro modo de aproximação, aquém da generalidade e de qualquer objetivação.

O esforço por evasão não se configura como uma luta inócua, todavia é um esforço que se defronta com o retorno a si. O processo de conhecimento das coisas, o conhecimento do mundo, faz-se na ontologia como uma relação de captação e identificação (Cf. LEVINAS, 2000, p. 35-36), por outro lado, a relação com o outro é reclamada para ser de outra ordem, contudo, remetendo a Sócrates, Levinas pontua o princípio de retorno a si, inclusive na relação Mesmo-outro: “nada receber de Outro a não ser o que já está em mim, como se de toda a eternidade; eu já possuísse o que me vem de fora” (LEVINAS, 2000, p. 34, tradução nossa¹⁷²). Oras, tendo predominado esse modo de ontologia no Ocidente, esse modo de inteligibilidade, o ente simplesmente cumpre o ofício de compreender o que já lhe é pré-compreendido. Sendo assim, a habitação no ser dispensa a originalidade de qualquer exterioridade; Levinas tratará isto como negação da alteridade. Sua crítica ao domínio do ser, apesar do foco na alteridade, é antes uma análise do mal-estar que a habitação no ser causa ao sujeito, sujeitando-lhe ao já generalizado. É nessa ótica que o esforço por evasão encontra sentido, pois o sujeito inquieta-se para existir além das determinações do ser.

Estar no ser é ser posto numa solidão monadal; sem exterioridade o sujeito vive separado como ente que parece se abastar, esse é o primeiro engano problematizado na obra *De l'évasion*, quando o prazer é consigo mesmo, quando o prazer dá uma satisfação que até parece uma saída do ser, e, no entanto, é permanência, por ser retorno a si mesmo. “O prazer, de fato, não é nada mais que uma concentração num instante” (LEVINAS, 2011, p. 108, tradução nossa¹⁷³), ou seja, não se projeta a permanências duradouras, é como se fossem

¹⁷¹ Ibidem, p. 34-35: “Pour les choses, l'œuvre de l'ontologie consiste à saisir l'individu (qui seul existe) non pas dans son individualité, mais dans sa généralité (la seule dont il y a science).”

¹⁷² Ibidem, p. 34: “Ne rien recevoir d'Autrui sinon ce qui est en moi, comme si, de toute éternité, je possédais ce qui me vient du dehors”.

¹⁷³ LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*, p. 108: “Le plaisir n'est en effet rien moins qu'une concentration dans l'instant.”

eventos de momentos, deixando sempre novamente a necessidade desassistida; por isso, do prazer vem a decepção e a vergonha pelo deleite consigo mesmo. A percepção que se tem em *De l'évasion*, de um modo de existência solitária, é esclarecida em *Totalité et Infini* (Cf. LEVINAS, 2000, p. 35), onde “o existir do existente se converte em inteligibilidade” (LEVINAS, 2000, p. 35, tradução nossa¹⁷⁴). Tudo está ordenado pelo primado do ser. A ontologia heideggeriana e mesmo a fenomenologia de Husserl estariam embebidas desse aprisionamento do ente no reino do ser, onde “a liberdade surge da obediência ao ser: não é o homem [ente, sujeito] que detém a liberdade, é a liberdade que detém o homem” (LEVINAS, 2000, p. 36, tradução nossa¹⁷⁵). O ente está presente ao ser, sua solidão decorre desta presença, donde a própria náusea se faz comunicar como mal de ser¹⁷⁶.

Interpretando a obra levinasiana, Susin discorre sobre as análises nessas obras, reconhecendo o tratamento ao sujeito como subordinado ao ser, diz ele (SUSIN, 1984, p. 141), “reagindo à tirania, ao egoísmo e à potência do primeiro [polo da excepcionalidade e autonomia do sujeito], conduz o sujeito a uma totalidade impessoal, universal e neutra [...] o mundo é encerrado dentro de um sujeito solitário ou encerra o sujeito assujeitando-o como ser-no-mundo”. O ente é precedido pelo ser, a individualidade é tragada pela generalidade, pela universalidade. As análises levinasianas sobre a questão sujeito e ser vão na direção de demonstrar o poder do ser sobre o sujeito e suas relações. A sua segunda obra mais reconhecida, *De outro modo que ser ou para além da essência*¹⁷⁷, segue nessa mesma direção, de colocar uma análise do ser, a relação sujeito e ser.

A obra de *Autrement qu'être* teria sido uma resposta às questões apresentadas pelo comentário de Jacques Derrida¹⁷⁸ a *Totalité et Infini*, declarando que a empreitada levinasiana de distanciamento ontológico não teria sido cumprida na obra de 1961, em todo caso, apesar da crítica de Derrida, o fato é que o pensador lituano-francês não conseguiu deixar de produzir análises acerca do ser em sua relação com o ente; por isso aqui se pretende ver

¹⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 35: “L'exister de l'existant se convertit en intelligibilité.”

¹⁷⁵ Ibidem, p. 36: “La liberté surgit à partir d'une obéissance à l'être: ce n'est pas l'homme qui tient la liberté, c'est la liberté qui tient l'homme.”

¹⁷⁶ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **De l'évasion**, p. 119: “La nature de la nausée, au contraire, n'est rien d'autre que sa présence, rien d'autre que l'impuissance à sortir de cette présence.”

¹⁷⁷ Este é o título da tradução de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, para a língua portuguesa em Lisboa.

¹⁷⁸ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Tradução José Luís Pérez, Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 13: “dizer o indizível parece ser a tarefa primeira de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, título aqui traduzido por *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Depois de acusado de ontologismo, por Jacques Derrida, Levinas procura, a partir de 1961, data da publicação de *Totalité et Infini*, escapar à acusação, socorrendo-se da depuração do pensamento e da linguagem, de modo a torná-los cada vez mais voláteis e menos ancorados no terreno firme do ser.” (trecho extraído da introdução na versão portuguesa).

alguns modos dessa análise em *Autrement qu'être*, que remeteriam à inquietação presente em *De l'évasion*, aclarando sua excitação em expor o sufocamento do ser sobre o ente.

O mal-estar do sujeito defendido por Levinas é em razão do sujeito não conseguir sair do retorno a si mesmo; sempre que investe num modo de saída, dá-se conta de que tudo lhe retorna, como se tudo com ele se identificasse, por meio de uma relação de rememoração, remissão, ainda que fosse o que não-é, isto é, mesmo o não-ser estaria submetido a si. Tal destino se impõe em virtude da relação do ente com a essência, que é prioridade do ser sobre o ente. Ela, a essência, segundo Levinas, engloba tudo, até o não-ser (Cf. LEVINAS, 2016, p. 15), ou seja, não há escapatória ao ente dentro da lógica da essência: o ser domina tudo. A fuga do ser acaba por alcançar o próprio ser, por colocar em relação o ser e sua negação (Cf. LEVINAS, 2016, p. 14-15). A negação é fala evidente do ser. Promove-se ser ao negá-lo, seria uma das conclusões da investida de Levinas em suas análises tardias¹⁷⁹ de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

Em *Autrement qu'être* Levinas mais uma vez recorre a Espinoza, recordando o *conatus*, tentando extrair alguma positividade da persistência em ser, mas isso não passaria de retorno a si, egoísmo, esforço por ser; sujeito submetido ao reino do ser (Cf. LEVINAS, 2016, p. 26). O mal-estar permanece, a primazia do ser como origem da barbárie, isso foi argumentado em *De l'évasion* (Cf. LEVINAS, 2011, p. 127) e esteve presente na figura de poder em *Totalité et Infini* (Cf. LEVINAS, 2000, p. 38), exposto como guerra, de certo que, para as análises levinasianas a primeiridade do ser e *conatus*¹⁸⁰, como força por ser, favorece uma “multiplicidade de egoísmos alérgicos, que estão em guerra uns com os outros e, portanto, em conjunto ”(LEVINAS, 2016, p. 15, tradução nossa¹⁸¹). Quando todos querem ser, a guerra se instaura, pois a exterioridade precisaria ser reduzida à identificação de cada, do retorno a si adviria a disputa. Neste contexto, das hipóteses analisadas por Levinas desde a obra de 1935, a permanência no ser se ratifica como sufocamento do sujeito, seja na individualidade, seja na coletividade.

¹⁷⁹ Esse adverbio de tempo pretende demonstrar que em sua segunda obra mais importante, já no que se pode chamar de período da maturidade, a saída do ser segue registrando grandes resistências, isto é, *De l'évasion* não seria uma mera obra do passado, mas seu problema acompanha a reflexão levinasiana posterior.

¹⁸⁰ Cf. HERRERO HERNÁNDEZ, Francisco Javier. Dios como el testigo de la ética. In ANDRADES LEDO, Francisco José; RENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo; GALINDO GARCIA, Ángel (ors). **Razones para vivir y razones para esperar**. Homenaje al Prof. Dr. D. José-Román Flexa Andrés. Salamanca: Universidad Pontificia Salamanca, 2012, p. 594: “Se podría decir que toda la producción levinasiana ha consistido en el rechazo de la temática spinozista de la perseverancia en el ser, del *conatus in suo esse perseverandi*; del universal inter-és. Y es esta búsqueda y defensa del des-inter-és el norte que marca, por tanto, la dirección filosófica de Levinas.”

¹⁸¹ LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Paris: Kluwer Academic, 2016, p. 15: “multiplicité d'égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et, ainsi, ensemble.”

A dificuldade em evadir-se desse sufocamento, tentado pela via do prazer, da vergonha e da náusea é replicada na própria tradição filosófica: o ser olha tudo e tudo que se olha vê o ser (Cf. LEVINAS, 2016, p. 50). A verdade é o ser, ou mais precisamente, “a filosofia é a descoberta do ser e a essência do ser é a verdade e a filosofia” (LEVINAS, 2016, p. 53, tradução nossa¹⁸²). E ainda mais, “Existe consciência na medida em que a impressão sensata difere de si mesma sem diferir; difere sem diferir, outro sem identidade” (LEVINAS, 2016, p. 57, tradução nossa¹⁸³). Isto é, a filosofia, até a fenomenologia, como já abordado em item anterior, está sob as amarras do ser. A imagem do si saindo e se diferenciando é também se reconhecer, é também identidade; em realidade, não há saída, tudo está envolto pelo ser. Constatando isso, as análises do ser em Levinas procuram retratar como o sufocamento se processa; sua empreitada, então não é primeiramente com o outro, mas em apontar como o ser é peso, é sufocante para o ente, visto que o sujeito aprisionado ao ser é por ele absorvido, ao ponto de existir até sua insignificância na morte¹⁸⁴, onde o ser se conclui e onde o ente se desfaz. Manter o domínio do ser sobre o ente seria uma ofensa contra o sujeito e a negação da alteridade.

Em *Autrement qu'êtré* fica claro que o sujeito nesse domínio do ser é absorvido, generalizado pelo ser. A subjetividade, segundo nosso pensador, é escondida no ser, diz Levinas (2016, p. 210, tradução nossa¹⁸⁵),

A inteligibilidade, ou significância, faz parte do próprio exercício do ser, *ipsum esse*. Tudo está, portanto, do mesmo lado, do lado do ser. Esta possibilidade de absorver o sujeito a quem a essência se confia é da própria essência. Tudo está encerrado nela. A subjetividade do sujeito permaneceria sempre em se apagar em frente do ser, em deixá-lo ser reunindo as estruturas em significação, numa proposta global, num Dito, num grande presente de sinopse onde o ser brilha com toda a sua luz.

O sujeito não é ‘senhor’ de sua existência. Ele existe e significa em razão de sua submissão ao ser, assim pode ser interpretado o citado texto de Levinas. A consequência de

¹⁸² Ibidem, p. 53: “La philosophie est découverte de l’être et l’essence de l’être est vérité et philosophie.”

¹⁸³ Ibidem, p.57: “Il y a conscience dans la mesure où l’impression sensible diffère d’elle-même sans différer; elle diffère sans différer, autre sans l’identité.”

¹⁸⁴ Do ponto de vista de Rosenzweig e de Levinas a morte particulariza o ente, cada um tem sua morte, por sua vez, o ser-para-a-morte é um ser completo, remete ao nada-mais-a-fazer.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 210: “L’intelligibilité, ou la signifiante, fait partie de l’exercice même de l’être, l’*ipsum esse*. Tout est donc du même côté, du côté de l’être. Cette possibilité d’absorber le sujet auquel l’essence se confie, est le propre de l’essence. Tout s’enferme en elle. La subjectivité du sujet consisterait toujours à s’effacer devant l’être, à le laisser être en rassemblant les structures en signification, en proposition globale dans un Dit, en un grand présent de la synopsis où l’être brille de tout son éclat.”

tal pensamento é a “impossibilidade” de o sujeito sair desta configuração, mantendo-se nela. À vista disto, desde *De l'évasion* Levinas tem feito essas análises, que até não soariam como estranhas se chamadas de análise do ser, pois ele parte do argumento de que o ser sufoca o sujeito, sufoca a subjetividade. De sorte que a crítica de Levinas pretenda manifestar que essa inteligência do ser seria absorver, paralisar, fixar o sujeito numa generalidade. É nessa situação que o sujeito se alarma por evasão, entretanto, evadir-se do domínio do ser não é um empreendimento fácil, como deixam claros os escritos levinasianos.

Há que se ter em conta que para a presente investigação, a questão seja procurar atestar que a produção filosófica de Levinas não é estranha ao problema do ser, seus primeiros passos não foram predominantemente em direção ao outro, mas se ocuparam demoradamente sobre o sujeito, que ele chama por *Mesmo* ou *eu*. Esse sujeito se perde na órbita do ser, pois desaparece; o ser é maior que o sujeito, contudo, isso não impede, de acordo com a análise de Levinas, que o sujeito anseie em existir para além das muralhas do ser, para além das grades do retorno a si. É como se Levinas precisasse que o ente queira sair do espelho da identificação para encontrar algo que já não encontre em si mesmo, indo para mais longe que esta percepção; o próprio sujeito pretende se ver fora dessa identificação, existindo não como uma obra de arte, fixado no tempo, não como uma representação estática, que sempre retorna a si mesmo. O sujeito luta por sair dessa absorção no ser.

De tudo exposto, discutido, resulta atentar que a evasão não logra fácil êxito, o ser é persistente, logo, a analítica levinasiana não poderia se conter em pouco esforço, daí que sua obra voltará a este tema, à relação ente - ser, de tal importância que sua filosofia da alteridade possua em muito uma ocupação com o ser, aliás, o ser não seria seu problema central, mas a prioridade do ser, o ser como significação radical não lhe é um problema de pouca importância, pelo contrário, em virtude da crítica ontológica sempre retornará a esse tema, ao problema da prioridade do ser.

O que Levinas pretende em sua análise crítica é interpelar outra possibilidade de significação, não mais atrelada absolutamente ao ser, mas num outro modo que ser, num modo para o qual a exterioridade diga muito. A exterioridade seria colocada para remover o ente de sua interioridade de identificação, de sua referência como encasulamento que tudo totaliza no ser. A exterioridade seria, desta maneira, a via de evasão que possa ser vislumbrada. Na obra *De l'évasion*, Levinas não contempla claramente o apelo da exterioridade, nessa obra os eventos são consigo mesmo, porém, nas obras posteriores, quando Levinas mais se distanciará de Heidegger e Husserl, ele passa a mais se ater com a

exterioridade; esse distanciamento lhe proporcionará maior entendimento de que a evasão não decorre apenas do mal-estar do sujeito, é preciso que a exterioridade o atraia, paradoxalmente de modo passivo, ou seja, aquele que tudo traz para si, por força dos conceitos ordenados pelo ser, seria confrontado com a alteridade, que lhe impõe a exterioridade numa realidade de sentido não englobado, não fixado pelo ser, um ente indisposto à totalidade. Esse processo é apresentado por Levinas em um longo caminho, porquanto o ser é persistente e resistente, todavia, há que se ter a preocupação em pontuar a suspeita de que toda a elaboração filosófica levinasiana não se trate, fundamentalmente, de uma saída do ser, mas de uma evasão da prioridade do ser.

Ao longo de suas obras Levinas vislumbra em suas análises brechas para a evasão, mas a noite do ser pode ficar sempre mais tensa, mais pavorosa; esta análise é descrita desde suas noites de horrores, que foram as suas noites de cativo, quando foi preso pelo exército nazista, como oficial do exército francês. No cativo, Levinas entabula as vias para a saída da noite do ser, mas é também aí onde ele, sempre se utilizando de análises fenomenológicas, descreve o pior da noite, o *há: Il y a* – a tragédia da impessoalidade. A abordagem de tal tema não havia se pronunciado em *De l'évasion* (1935), mas estará presente em suas obras posteriores, tendo seu centro de abordagem em *Da existência ao existente*, de 1947¹⁸⁶.

As obras *De l'évasion* e *Da existência ao existente* são escritos marcados com a densa presença de Husserl e Heidegger, há que se dizer que esses dois grandes filósofos jamais serão deixados para trás, Levinas, a modo de crítica ou de inovação os levará sempre consigo. Em todo caso, a noite do ser, o mal-de-ser, como se podem chamar as descrições fenomenológicas dessas obras, são profundamente marcadas pela analogia a Husserl e a Heidegger.

Ao teorizar sobre a ideia do *Il y a*¹⁸⁷ Levinas se diferencia do *es gibt* de Heidegger (Cf. POIRIÉ, 2007, p. 81), deixando claro, de maneira recorrente, o seu desconforto com a prioridade do ser na análise heideggeriana, onde o ente existe, segundo Levinas, para manifestar o ser; na relação com Husserl, por sua vez, a pesar da crítica, as descrições do instante, do prazer, da vergonha e também da náusea, a título de exemplo, são explicitamente

¹⁸⁶ Cf. SEBBAH, François-Davi. **Lévinas**, p. 10: “1947 – Publicação de *De l'existence à l'existant*; Lévinas [sic] começa sua colaboração regular com o colégio de Jean Wahl, onde dá conferências; é nomeado diretor da *École Normale Israélite Orientale* [ENIO], encarregada de formar os professores de francês para as escolas da Aliança Israelita Universal [AIU] da bacia do mediterrâneo; encontro com M. Chouchani que o inicia no estudo do Talmude.”

¹⁸⁷ A respeito da grafia do presente termo, dada a densidade do uso em língua original (francês), optamos por manter o termo em língua francesa.

fenomenológicas, ou seja, apesar de criticar, Levinas não abandona a fenomenologia, mas argumenta que tanto o pensamento de Heidegger, como, de certo modo o de Husserl, continuam no círculo do ser, por isso ele desaprova parte do pensamento de seus mestres alemães (Cf. POIRIÉ, 2007, p. 72). A crítica converge para superar a noite do *Il y a*, com vistas a abrir caminho à filosofia da alteridade, pois a obrigação de ser é um mal.

A noite do predomínio do ser acarreta ao sujeito um enganoso reinado. Parece que ele seja senhor da realidade, ao trazer tudo a si, ao nomear, ao apropriar-se o sujeito sente, à semelhança do prazer, que tenha assumido sua existência, mas não passa de um serviço prestado ao ser, que tudo significa. A autonomia do sujeito se insere numa inteligibilidade ordenada pelo ser. Tudo parece estar para o sujeito, mas ao final, tudo está para o ser.

Estando a realidade rendida ao sujeito, mas de fato ao ser, faz que o sujeito fique isolado, a tudo nomeia, de tudo se apropria, mas com nada se relaciona verdadeiramente, mesmo as outras pessoas podem ser apenas objetos, as relações podem ser coisificadas, podem ser utilitárias, em razão de algum proveito para si. A realidade é trazida novamente ao si mesmo. A inquietação da evasão novamente é passível de eclosão: o sujeito para quem as coisas se rendem está só (Cf. LEVINAS, 1997, p. 204). Segundo Fabri (1997, p. 26), “evasão é sair de si mesmo”. Todavia, o si está cativo pelo ser, isto é, pelo pré-definido, pelo já dito, de sorte que se evadir passe a ser sair de si, como também posicionar-se em outro posto diante do ser. Porquanto, é preciso outro modo de relação, na qual o sujeito não seja sufocado pelo ser, mas aberto à transcendência.

A palavra transcendência aqui mencionada quer se referir à saída de si, como ruptura da fronteira que detém o sujeito em si mesmo. Transcender no sentido postulado por Levinas não se refere a uma gnosiologia, mas seria saída para o outro. Saída que se faz possível pela não primazia do ser; neste sentido, Levinas propõe outra primeiridade que não o ser; algo que será viável pela saída da noite do predomínio do ser.

Rolland em seu comentário de introdução a *De l'évasion* desenvolve um tópico sob título “*d'être à il y a*”, onde aborda que Levinas se ocupa com o antigo problema do ser (Cf. LEVINAS, 2011, p. 18); é exatamente esse problema que interdita o sujeito, que lhe retrai a transcendência, que lhe sufoca. Para Rolland, *De l'évasion* e, no geral, a pesquisa de Levinas perscruta a dureza do ser, chegando à sua perfeição, que é o *Il y a*, isto é, a impessoalidade, o puramente existir, o que é.

A 'perfeição' do ser não é comensurável com a dos seres, e é por isso que ela se coloca além da distinção do perfeito e do imperfeito, pois se situa além do finito e do infinito [...]. A 'perfeição' do ser é a sua brutalidade, a brutalidade do que *existe*. Na verdade, é sua perfeição de verbo, sua verbalidade pura, isto é, ainda sua pura *afirmação*. Ser é, a proposição não surge de uma tautologia, mas, nesta mesma, significa que o ser se afirma ou se coloca; quer dizer, pode-se dizer sua energia de ser. (LEVINAS, 2011, p. 23, tradução nossa¹⁸⁸)

A dureza de ser é esse peso do existir numa existência que simplesmente é. Esse modo de ser sob a primazia de ser esconde o sujeito, mais que isto, lança-o na noite, num estado entre dormindo e acordado, que remete à inquietação primordial de senhor da existência ou sujeito na noite. Essa experiência de vigília, de sonolência é o terror da disputa entre o sujeito e o ser: quem é senhor da existência? – Levinas aborda essa pergunta em *De l'évasion*, entretanto ela está presente, de algum modo, nas demais obras, aliás, aqui se entende que toda a obra levinasiana, todo o seu pensamento passa por essa problemática da análise do ser, ocupa-se com a relação sujeito - ser; daí a recorrente pergunta pelo ser. É frente a tal emergência que nas próximas linhas a obra *Da existência ao existente* pautará o curso da presente pesquisa, onde se adentrará na mais clara pergunta pelo ser na obra levinasiana, quando se poderá, após o fracasso da evasão, entrever uma possibilidade de saída, contudo, é preciso de novo se colocar a pergunta pela relação: ser e sujeito.

3.2 A pergunta pelo ser – uma crítica à impessoalidade de ser

A questão do ser abordada por Levinas é uma verdadeira empreitada pela saída do sufocamento, que segundo ele, a necessidade de ser causa ao sujeito. Nas suas obras, essa questão além de tratada como evasão, é também lidada num horizonte de impessoalidade, ou seja, a questão do ser faz o sujeito se aperceber imerso numa impessoalidade, o que, portanto, delimita a própria condição de sujeito, isso é de tal envergadura que o próprio sujeito, na necessidade de ser, nem se pertença, ele é geral, ele é impessoal. Levinas utiliza os modos verbais sem sujeito para dizer desta impessoalidade, demonstrando a perda da posse de si do sujeito, paradoxalmente: remetido a si e possuído pelo ser; parafraseando Levinas: o sujeito

¹⁸⁸ LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*, p. 23: “La 'perfection' de l'être n'est pas commensurable à celle des étants, et c'est pourquoi elle se place au-delà de la distinction du parfait et de l'imparfait comme elle se place au-delà de celle du fini et de l'infini [...]. La 'perfection' de l'être est sa brutalité, la brutalité de son *il y a*. Elle est en effet sa perfection de verbe, sa pure verbalité, c'est-à-dire encore sa pure *affirmation*. L'être est, la proposition ne sorte pas de la tautologie mais, en celle-ci même, elle signifie que l'être s'affirme ou se pose; elle signifie pourrait-on dire son *énergie d'être*.”

no impessoal é tal qual “chove ou faz sol”, isto é, sem sujeito. Numa radical impessoalidade. A obra na qual ele mais se demora nesta questão é *Da existência ao existente*, quando ele tenta demarcar que a evasão do ser não se pode efetivar pelas circunstâncias expostas na obra de 1935, porque precisaria a saída da impessoalidade, que é a nota marcante desta obra de 1947.

Da existência ao existente pode ser compreendida como uma obra continuadora do tema proposto em *De l'évasion*¹⁸⁹, uma vez que não ficou bem estabelecida a forma de evasão, pois em todas as inquietações o sujeito sempre volta a si, ele não cessa de recorrer a si mesmo. Nesta segunda obra, Levinas vai seguir utilizando categorias que se pode chamar de existenciais, oriundas da mesma constatação fenomenológica já expressada pelo prazer, pela vergonha e pela náusea. Todas as análises levinasianas expunham esse regresso a si, a viagem de Ulisses; agora, em *Da existência ao existente*¹⁹⁰, as categorias de preguiça e cansaço avançam numa acusação de que a questão do ser leva ao desânimo pelo constante retorno a si, todavia, para além disso, no ensejo do desânimo, em razão do cansaço, se dá o descanso, o instante da peculiaridade do indivíduo, o repouso, o *eu* exposto, uma condição de evasão.

A condição de evasão, em *De l'évasion*, é apresentada por Levinas como esforço do sujeito, que o leva a uma inquietação, a uma agitação: prazer, vergonha e náusea, categorias que agitam o sujeito, ele está desperto, agitado, como alguém que se estressa por não achar por onde sair de um lugar onde está preso. O sujeito de *Da existência ao existente* se vê exausto, suas forças se esvaíram, a necessidade de ser é implacável, a preguiça e o cansaço são as disposições do sujeito, até que num lugar, ele se recolhe e descansa, ocasião de alguma autonomia, uma ação fora da necessidade de ser. A pergunta pelo ser lhe cansou. Ele está exausto. Eis a saída da impessoalidade, o sujeito é alguém, é aquele que cansou.

Apesar de já pontuar a saída da impessoalidade, é de primeira importância acusar a causa da preguiça e do cansaço, trazendo o *Il y a*, categoria indispensável para a analítica da

¹⁸⁹ Cf. RIBEIRO, Luciane Martins. **A subjetividade e o outro: ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas.** São Paulo: Ideias e Letras, 2015, p. 18: “no Cárcere, começa a germinar *Da existência ao existente*, precisamente o primeiro livro filosófico, publicado em 1946 [sic]. Mais do que retomar ao questionamento proposto em *A evasão*, essa obra aprofunda e descreve o *Ser* em seu anonimato: o que o filósofo chama de *il y a*. trata-se da primeira investigação sobre a saída do Ser em direção ao evento ético. Além disso, refere-se à gênese da subjetividade e sua luta por evadir-se da esfera ontológica.”

¹⁹⁰ Cf. ABENSOUR, Miguel. Le mal élémental. In. LEVINAS, Emmanuel. **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme: suivi d'un essai de Miguel Abensour.** Paris: Éditions Payot & Rivages, 1997, p. 15: “Déjà en 1947, dans *De l'existence à l'existant*, Levinas marquait nettement une volonté de rupture avec la philosophie de Heidegger qui avait cependant inspiré nombre de ses analyses. Il avouait 'le besoin profond de quitter le climat de cette philosophie', sans pour autant prétendre revenir à une philosophie préheideggerienne”.

relação sujeito e ser na obra de Levinas. O *Il y a*¹⁹¹, o *há*, é uma radicalidade na analítica de Levinas em sua crítica ao ser, de certo modo inaugurada na obra de 1947. Essas suas análises do *Il y a*, como aquelas presentes em *De l'évasion*, de alguma maneira acompanharão toda a obra posterior de Levinas, ainda que sem grande ênfase, mas fazendo parte da sua elaboração teórica, configurando seu pensamento como uma problemática da relação sujeito - ser.

O que há?

O entendimento acerca do *Il y a* é primeiramente a resistência do ser a toda negação, a toda chance de fuga. Ao se negar o ser, ao se ensaiar a evasão, o *Il y a* surge em sua expressão, retornando tudo ao antes, ao ponto do qual se pretendeu evadir-se. O *Il y a* é o fato de que há ou melhor dizendo, o fato de não poder, aparentemente, evadir-se da imposição do ser, mesmo que seja nada¹⁹². *Il y a* é o murmúrio no nada (est finalement l'il y a qui murmure au fond de néant lui-même¹⁹³). O entendimento do murmúrio é desenvolvido por Rolland quando faz o comentário a *De l'évasion*, mas para além das impressões de Rolland, o próprio Levinas abordará o *Il y a* como esta intensa reação à questão do ser, donde o balbucio emana do nada a dizer que ser se impõe.

É pela natureza de balbucio e por haver, propriamente, que *Il y a* será para o sujeito a dolorosa experiência de impessoalidade, tal como “chove ou faz sol”. Experiência da qual é preciso sair, tal como o ser sufoca o sujeito, a impessoalidade lhe causa mal-estar. O incômodo da impessoalidade, de acordo com Levinas, participa da imaginação de que o nada ou a morte poderiam solucionar a questão, depor o ser, deixar de ser, tendo o nada da morte como saída; entretanto, como pela náusea a evasão não seria um empreendimento fácil, tão pouco Levinas vê que pelo nada da morte seria, uma vez que no interior do nada, como já mencionado, *Il y a* balbucia. O sujeito permanece regido pelo ser. Levinas se referindo à ideia de fim do mundo como significação do nada diz,

¹⁹¹ Cf. DOUEK, Sybil Saffie. **Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas: um deselegante desacordo**. São Paulo: Loyola, p. 127: “a mesma questão-obsessão- sair do ser- segue em *De l'Existence à l'Existant*, obra que Lévinas [sic] escreveu no campo de prisioneiros de guerra, no qual trabalhou como lenhador. As análises fenomenológicas aí empreendidas têm por objeto – talvez não por acaso! – a fadiga, a preguiça, o esforço, fenômenos que também são pensados em função da necessidade de evasão: tentativas frustradas de sair do ser, ou para usar a nova terminologia levinasiana: recuo impotente diante do *il y a*.”

¹⁹² Cf. ROLLAND, Jacques. Sortir de l'être par une nouvelle voie. In. LEVINAS, Emmanuel. **De l'évasion**. Paris: Fata Morgana, 2011, p. 41: “Le rien, en dehors de toute position ou de toute présentification ontiques, apparaît comme l'être même et, plus précisément, comme l'énergie même de l'être, comme son verbe ou sa verbalité, comme son *esse*. Être qui s'impose par-delà toute négation et jusque dans la négation suprême c'est-à-dire la disparition de tout étant posé”.

¹⁹³ Ibidem, p. 42.

Esse termo [fim do mundo], despojado de toda reminiscência mitológica, exprime um momento do destino humano cuja análise é capaz de apreender a significação. Momento limite que comporta, por esta mesma razão, ensinamentos privilegiados, pois, ali onde o jogo perpétuo de nossas relações com o mundo está interrompido, não se encontra- como se poderia erroneamente pensar -, a morte, nem o ‘eu puro’, mas o fato anônimo do ser. A relação com o mundo é sinônimo de existência. Esta é anterior ao mundo. Na situação do fim do mundo, põe-se a relação primeira que nos liga ao ser. (LEVINAS, 1998, p. 21¹⁹⁴)

O ser, no sentido resistente analisado por Levinas, sempre recomeça (Cf. LEVINAS, 1998, p. 220), dado que esse modo de relação seja vincutivo, mas sem termos autônomos, mas já sempre agregados, de sorte que a relação se dê como o que foi reunido pelo ser. Levinas entende esse juntado da reunião dos termos como totalidade (Cf. LEVINAS, 1998, p. 22), assim, as pessoas estão reunidas numa generalidade, de tal maneira intensa essa generalidade que apenas *há*. *Il y a* é o fato de que a relação com o ser seja uma relação com o impessoal. Mas esse sujeito englobado, que sempre volta ao ser, é o que atende à manifestação do ser. A questão do ser seria remissão ao perguntado, deixando o perguntante à mercê do perguntado: pergunta-se pelo ser, trazendo novamente o sujeito ao ser.

A pergunta pelo ser é angustiante, atrai a ideia de fim do mundo, a ideia de nada, a ideia da morte, pois sua resposta é cabalmente ser, “a questão do ser é a própria experiência do ser em sua estranheza. Ela é, portanto, uma maneira de assumi-lo. Por isso, a questão do ser- o que é ser? – nunca comporta resposta. O ser é sem resposta” (LEVINAS, 1998, p. 23). A alegação levinasiana de que o ser é sem resposta, é a própria fundação do *Il y a*: o ser é, o ser há, o ser existe. Daí as relações impessoais. A pergunta pelo ser, para Levinas, é o encontro com a impessoalidade.

Na introdução de *De l'évasion*, Rolland reporta o fato de o ser, na sua expressão mais cruel depor as coisas, depor o mundo, e, no entanto, permanecer, é assim que *Il y a* lança o sujeito em uma relação sem relação. Suas particularidades, gostos, desejos são sem preferência, poder-se-ia até dizer, sem rosto, sem propriedade. Tudo está lançado no sem gosto, num mundo onde o sujeito deixa de ser algo particular, para ser algo geral, ou seja, a procura por evasão se depara com um sem rosto de ser (Cf. LEVINAS, 2011, p. 42-43).

¹⁹⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Da Existência ao Existente**. Tradução Paul Albert Simon; Lídia Maria de Castro Simon. Campinas-SP: Papirus Editora, 1998.

Il y a para Levinas é esta crise de identidade, crise de significação do mundo, silêncio que fala, mas sem se poder decifrar, sem se poder entender, é solidão aterrorizante¹⁹⁵, de tal modo o há, há, que nem a negação lhe pode subtrair o fato de que há, *Il y a*. Diante de tal imposição, o sujeito se angustia, pois nem mesmo o nada do fim do mundo pode lhe ocultar os ouvidos ao balbucio do *Il y a*. Diante desta situação “sem escapatória”, Levinas desenvolve sua análise fenomenológica¹⁹⁶ acerca do desânimo. O sujeito se sente impotente, sua existência foi consumida, ela existe sem ele, uma vez que não tem propriedade, seu ser está numa generalidade, ele é qual chove ou faz sol. O próprio sujeito se cansa dessa existência; ela o sufoca; a náusea, a vergonha, o prazer foram apenas o início do mal-estar diante da prioridade do ser; envolvido por *Il y a*, parece não haver mais nada a ser feito pelo sujeito, mesmo a negação incorre neste mundo sem identidade particular. Ainda que se retorne a si, o retorno é ao que é comum, geral; o retorno a si é um retorno a um sujeito sem rosto. Ele é como outros, ele existe numa totalidade.

Lassidão tem como sinônimo as palavras cansaço, exaustão, fadiga. Essas palavras significam uma ideia de esgotamento, as forças se esvaem. Onde Levinas entende que venha a lassidão? – sua ideia decorre da frustração da evasão, é um fator oriundo da percepção da dificuldade de se evadir do ser. Diz Levinas (1998, p. 25), “existe uma lassidão que é lassidão de tudo e de todos, mas, sobretudo lassidão de si”. É a imagem de um aprisionamento sem saída, sem rota de fuga. Todo o esforço logrou o cansaço, a fadiga. Numa cela sem saída, o desânimo atesta a entrega total ao impessoal. É uma espécie de cessão da existência. O sujeito cede sua existência, como que desiste dela (Cf. LEVINAS, 1998, p. 25), passa-a para o geral. A lassidão, destarte, é uma espécie de “desistência” da existência, tudo entrou no impessoal.

A luta pela existência seria, em Levinas, uma luta contra o domínio do ser, assim, a lassidão ou fadiga, não seria, propriamente, uma desistência do ser ou mesmo da existência, mas o esgotamento por não se conseguir sair do domínio do ser. Aqui se retorna ao problema de *De l'évasion*, ao qual tantas vezes Levinas irá voltar: a questão da necessidade de ser. Essa necessidade consome a existência, abarca tudo e ainda que se tenha empreendido

¹⁹⁵ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70. 2007 p. 34: “P.N. – Um silêncio sussurrante? – E.L. – algo que se parece com aquilo que se houve ao aproximar do ouvido uma concha vazia, como se o vazio estivesse cheio, como se o silêncio fosse um barulho. Algo que se pode experimentar também quando se pensa que, ainda se nada existisse, o facto [sic] de que ‘há’ não se poderia negar. Não que haja isto ou aquilo; mas a própria cena do ser estava aberta: há. No vazio absoluto, que se pode imaginar, antes da criação – há”

¹⁹⁶ Poderíamos até arriscar em chamar tais análises de ontológicas, como também de existenciais.

sua negação, ela resiste como sussurro, murmúrio, balbucio. O sujeito se esgota, uma vez que na necessidade de ser ele se deparou com *Il y a*, com o fato de haver, ou seja, o ser lhe enclausurou numa redoma espelhada, onde todas as frentes lhe mostram que apenas *há*. Esse é *Il y a*, o sujeito sem novidades, o sujeito sem peculiaridades, na redoma cabem vários dos mesmos, todos espelham a mesma imagem, nada há que não seja de todos. A totalidade se impõe. Diante disto, a formulação levinasiana da crítica ao ser se mostra densamente uma verberação contra o predomínio do ser, onde o indivíduo é esgotado até a fadiga. A existência é entregue, seria como se o sujeito analisado pelo estudo levinasiano fosse sujeição ao impessoal. Entretanto, esse sujeitado esboça uma saída desse cenário horroroso, sem rosto, sem indivíduo; a saída não é fácil, por isso a lassidão, que é uma propriedade individual, expõe-se como recusa da existência, entrega à impessoalidade, mas possuindo uma ação da individualidade: o sujeito se cansa.

O que Levinas vai entender como recusa da existência (Cf. LEVINAS, 1998, p. 25), paradoxalmente, desvela uma posse, isto é, aquilo do que se desiste, somente é possível desistir quando há uma ameaça de posse; não se pode recusar aquilo sobre o que não se tem poder de recusa. A lassidão como uma entrega da existência é já uma experiência de quem pode recusar algo, ceder a outrem – no caso ao ser, mas tendo de algum modo a posse da existência.

A definição que o ser opera sobre o sujeito não se configura necessariamente por uma negação da diferença, da propriedade, mas corre o enorme risco de proceder com o hábito da comparação, colocando todos os existentes num estereótipo de existência, donde a generalidade seria anterior à particularidade, frente a este risco, Levinas terá por mais caro sua crítica à filosofia ocidental: a totalidade acima da alteridade. Levinas almeja demonstrar que no cansaço, manifesta-se a alteridade, ou seja, existe a precedência de uma singularidade. Portanto, no seio da lassidão se dá uma anteposição do sujeito não sujeitado pela impessoalidade, contudo, ainda sem forças para evadir-se da necessidade de ser.

Levinas, em *Da existência ao existente*, explica que a lassidão e sua relação de recusa com a existência não se trata de evento consciente, no sentido de uma intelecção da impessoalidade e de relações pessoais, pelo contrário, será uma espécie de impulso, o próprio termo já indica em seus sinônimos: lassidão, fadiga, cansaço, esgotamento. São sensações no corpo; há uma espontaneidade de quem não achou a saída do predomínio do ser e, ao mesmo tempo, sente não suportar mais essa busca, de modo que não seria um equívoco falar de uma sensação de cansaço, de esgotamento; o que, segundo Levinas seria entender que “a lassidão

não se afirma como um julgamento sobre o mal de ser” (Cf. LEVINAS, 1998, p. 25). Não se trata de um juízo, mas uma sensação, tal como havia ocorrido nas análises em *De l'évasion*, fosse pelo prazer, vergonha ou mesmo pela náusea, a necessidade de ser era contraposta por essas ocorrências existenciais. Diante da expressão: *é preciso*, o sujeito se cansa, entrega-se; é frente ao *é preciso* que a lassidão se faz recusa, desistência da existência, cede ao impessoal, desperta a preguiça (Cf. LEVINAS, 1998, p. 25).

Il y a é mais que simples peso de ser, é, na filosofia levinasiana, peso extremo, a evasão choca-se com ele, é a porta fechada sem maçaneta. O sujeito sujeitado pela existência não apenas se cansa nesse cenário desolador, como desperta nele uma preguiça, que é uma moleza, desleixo com a existência, um não-esforço, uma sensação de não ter forças,

Ela está essencialmente ligada ao começo do ato: incomodar-se, levantar-se. ‘Oh! Não os façam levantar! É o naufrágio...’, diz Rimbaud dos ‘Sentados’ que supuram a preguiça essencial e desesperada. A preguiça reporta-se ao começo como se a existência não cedesse logo a este, mas o previvesse numa inibição. [...] a preguiça é uma impossibilidade de começar ou, se se preferir, é a realização do começo. Ela pode ser inerente ao ato em curso; é porque, então, a execução roda precisamente como uma estrada mal pavimentada, sacudida pelos instantes, dos quais cada um é um recomeço: o labor não anda, não vai bem, aparece numa descontinuidade que é, talvez, sua própria natureza. (LEVINAS, 1998, p. 26).

Levinas conecta o fenômeno da preguiça ao fenômeno do começo, entrelaçando a preguiça à noção de tempo, que ele vai abordar na perspectiva de instante. O que se vê, então, é uma apurada análise ontológica, tanto da preguiça quanto do começo; sua apreciação é relevante, uma vez que a preguiça poderia até mesmo constar antes do cansaço, sendo um fenômeno do começo, no entanto, a ordem sequencial está disposta para o ato de recusa presente na preguiça. Na lassidão se cede à impessoalidade; na preguiça se recusa o ato, o começo é interrompido ou partido por golpes, em intervalos de parada, descanso. Isto é, na lassidão o começo não está afetado, o esgotamento fadigoso é duração, ao passo que a preguiça é interrupção, ainda que momentânea. Daí que a preguiça esteja, por Levinas, ligada ao começo ou mesmo ao recomeço.

A preguiça se constitui como uma interrupção “temporária”; o ato é cessado, aliás, pode nem sequer recomeçar, não acontece apenas uma desocupação, mas uma parada, um não-ato, estado de repouso; mas não apenas repouso, é, sobretudo, indisposição ao ato, que na verdade, é indisposição com o existir. É como se entre o não-começo e o começo houvesse a dúvida do real ganho, do verdadeiro benefício; diante da dúvida, a preguiça coloca o sujeito

em repouso, interrompe o porvir, contudo, sem passá-lo a ninguém. A indisposição é tamanha que nem mesmo se pode passar para frente; no caso, não se passa para o ser, uma vez que não se vê vantagem: a impessoalidade não é ganho para o sujeito. A preguiça, portanto, configura-se como uma resistência ao horror da noite do ser. O peso extremo de *ser para*, sofre uma espécie de desativação, o sujeito “prefere” nem se quer recomeçar, nem dar início ou qualquer continuidade.

A preguiça, analisada por Levinas, de acordo com sua abordagem fenomenológica, é a antecipação do descanso, desta maneira, a fadiga e a preguiça caminham para o descanso, uma interrupção do ritmo na necessidade de ser. O primeiro fenômeno, a fadiga (lassidão) resiste à necessidade ser, por meio da própria constituição do cansaço, o segundo fenômeno resiste pela indisposição a recomeçar, a retomar. Indo nessa direção, o sujeito ensaia uma singularidade dentro da jornada do ser, deslocando-se, de alguma maneira, da generalidade, para se dar à especificidade de parar, recolher-se, deitar-se, parar um instante.

O que Levinas apresenta como origem do cansaço e da preguiça é a existência em si mesma, que para ele implica numa existência pesada, remetendo à expressão usada em *De l'évasion*: “peso de ser”. Em *Da existência ao existente*, “peso de ser” é entendido como “peso da existência” (Cf. LEVINAS, 1998, p. 29), porque o verbo se contrai, é reflexivo, diz ele, “ela se é” (Cf. LEVINAS, 1998, p. 29). O peso é tal que é necessário se recolher, pois a existência pesa, assim, a lassidão e a preguiça estão nas reflexões levinasianas de *Da existência ao existente* não em relação ao fadigoso ofício de alimentar-se, vestir-se, estudar ou mesmo divertir-se, e sim com o fato de ser, com a necessidade de existir, de tal modo que “é relativamente à própria existência como carga que a preguiça é uma inversão impotente e sem alegria” (LEVINAS, 1998, p. 29).

O desânimo da preguiça como procrastinação do recomeço é já uma visada no futuro, como se o futuro já estivesse comprometido com o peso de existir, como se começar já fosse uma propensão ao cansaço, uma condenação ao peso de si, de sorte que a preguiça seja já uma antecipação do cansaço na fatigável luta entre a particularidade do ente e a radicalização do ser na impessoalidade do *Il y a*, isto é, existir pelo predomínio do ser: isso causa fadiga, desanima, dá preguiça. É preferível não começar.

A preguiça não é cessão da existência, como no cansaço, mas apenas interdição do começo, começo que sempre novamente se oferece, como recomeço; sempre está aí como

ponto inicial, ponto de partida. Daí que com a preguiça, o que se tem é a procrastinação, o retardamento do recomeço. E aqui, poder-se-ia ver que Levinas dá a possibilidade para se falar do início da substantivação do sujeito. O querer adiar é individualidade, é particularidade. É o escravo que mesmo apanhando, interrompe o seu pesado trabalho, entre uma dezena de escravos, aquele parou, aquele interrompeu seu serviço, ele por um instante se diferenciou dos demais, ele se particularizou. Na verdade, o cansaço e a preguiça são de algum modo singularidades do sujeito que resiste a essa necessidade de ser.

O momento da parada, para Levinas, é a recusa da impessoalidade, para ele, “cabe ao filósofo colocar-se no instante do cansaço e descobrir seu evento” (LEVINAS, 1998, p. 31). O cansaço, a preguiça, e mesmo a náusea são acontecimentos, repercussões de um incômodo, de um mal-estar, neles há a recorrente tentativa em se afastar do domínio do ser, da prioridade do ser, mas, sobretudo o cansaço abre a uma sonolência que se distancia do poder do ser. Sonolência que requer um instante de repouso. Levinas expõe que o repouso requer um lugar. A composição de lugar e a sonolência concorrem para constituir o “advento da consciência” (LEVINAS, 1998, p. 32). Os demais eventos, fenomenologicamente descritos na obra levinasiana, que aqui se entende também como ontológico-existenciais, não são vistos como conhecimento, como um saber, como apreensão conceitual, e sim como acontecimentos no interior do ser, mas sem a interpretação cognitiva do ser, isto é, não há no prazer, vergonha, náusea, cansaço ou preguiça, uma formulação de ordem cognoscitiva, há a sensação, o peso da necessidade de ser: porque essas categorias emergem como esforços de saída desse peso, dessa necessidade. Porém, ao se escolher um lugar para descansar, resolver se recolher, o sujeito ensaia uma intelecção, sem que seja apreensão de algo, mas escolha “forçada” pelo cansaço, escolha como prospecto da consciência.

A pergunta pelo ser leva o sujeito ao *Il y a*, que é essa experiência mais radical de peso do ser, algo mais intenso que aquela descrita em *De l'évasion*. Esse problema é de tal modo encarado por Levinas que haverá uma continuidade desse tema em sua obra, sobretudo em *Totalité et Infini e Autrement qu'être*. Ele retomará o problema do *Il y a*, pelo que não se pode deixar de evidenciar que as análises levinasianas se comportam como uma crítica à ontologia da prioridade do ser, tema que lhe é indissociável. Sua ética, podemos dizer, não seria uma ética ontológica, mas uma ética com um problema ontológico.

Ao falar de *Da existência ao existente*, Levinas declara que, “analisava outras modalidades do ser, tomado no seu sentido verbal: a fadiga, a preguiça e o esforço. Mostrava, nestes fenómenos [sic], um terror perante o ser” (LEVINAS, 2007, p. 36), que ao procurar a

existência, encontrou o *Il y a*, entendido como a noite do ser, a solidão sem esperança de companhia. Onde é, segundo Levinas, preciso sair, diz ele, “para sair do ‘há’ não é necessário pôr-se [sic], mas depor-se, fazer um ato de deposição, no sentido em que se fala de reis depostos” (LEVINAS, 2007, p. 37). A deposição, para o pensador lituano-francês é repouso, parar para descansar¹⁹⁷.

O *eu* seria a instância serva do ser, se assim seria permitido expressar, dado que no predomínio do ser, o *eu* é a referência existencial, o lugar onde o sujeito se verbaliza, por meio da expressão *eu sou*; verbalização na qual o próprio sujeito existe por um verbo de ligação, conservando a magnificência de *ser*, numa recorrência a si mesmo; num modo que a partir de Levinas não seria estranho chamar de existência reflexiva, existência de ser sobre si, num *é-se*. Para Levinas, o reflexivo pesa, comenta Chalier (1993, p. 51), “a experiência do *há* prolonga-se, com efeito, nestes primeiros textos através da descoberta de que o *eu* está preso a si próprio, sem escapatória possível”. Esse sem saída é grande peso, é carga desnivelada, que pesa sobre o sujeito, trazendo-lhe desde náusea até o cansaço e preguiça. Depor esse *eu*, referente a si mesmo, englobado na generalidade impessoal do *Il y a*, é a própria saída, mais que isto, é a própria etiologia da subjetividade.

Por estranho que pareça, não é por um entono egóico que se pode desprender do predomínio do ser, mas por uma deposição do *eu* sujeito pelo verbo, ou seja, em *Da existência ao existente*, a saída da necessidade de ser coincide com a deposição da altivez do *eu sou*, para ceder lugar à sensibilidade. A primeira sensibilidade é perceber o cansaço, perceber o corpo exausto, a mente exausta. A fenomenologia da sensibilidade impõe-se como método para a saída do predomínio do ser. Assim, a primeira plausível saída está no mesmo bojo das demais tentativas (prazer, vergonha, náusea, lassidão, preguiça), é uma sensibilidade e não um conhecimento. A sensibilidade depõe o brio do *eu* regido pelo ser em sua radicalização de *Il y a*.

O *eu*, que parecia confortável na necessidade de ser, como atendimento à sua pretensão de primazia, isola-se quando o ser se radicaliza, quando então, “há um processo anônimo do ser. Sem portador, sem sujeito, como na insônia, este não para de ser – *há (il y a)*” (POIRIÉ, 2007, p. 81). A imagem da insônia, posta por Levinas nesta entrevista a Poirié, é

¹⁹⁷ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. **O Homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Est/vozes, 1984, p. 177: “Lévinas [sic] dá importância ao fenômeno do sono em sua antropologia. Deitar-se e dormir é um retorno à base material, re-colher-se e reduzir-se ao lugar e à posição. É ‘repouso’ e abandono do **eu** (Moi) ao **Se** (Soi), um desfalecimento do **eu** que não se faz por êxtases ou emoções, mas por simples limitação à pura materialidade, um apagamento do **eu** na inclinação da cabeça pensante sobre os ombros, como uma interrupção do **eu**.”

abordada em outros momentos de sua vasta obra, indicando uma ambivalência de condição e incondição do *eu* do sujeito, que com sono quer recostar-se, porém, reclinado (verbo reflexivo) sobre si, sem relações, não se recosta. Mas a insônia é quando as pálpebras começam a pesar, em algum momento é necessário recostar, eis aí a abertura (para usar uma linguagem próxima a Heidegger) para a parada, o recostamento, o encontro de lugar, e, conseqüentemente, a possibilidade de evasão. Seria, então a condição na incondição.

O mesmo Levinas detalha que a evasão não seja uma recusa do ser ou sua abominação, mas outro modo de relação com o ser, isto é, “sair do anonimato do ser – do *há* (*il y a*) – pelos sentidos; pelo sujeito portador e senhor do ser, do seu ser” (POIRIÉ, 2007, p. 81). Ao propor o “sendo”, o pensamento levinasiano se insere, ainda que indiretamente, dentro de uma perspectiva existencial, pois o “sendo” reporta diretamente a esta capacidade existencial de ser-sendo, ou seja, assumindo uma dinâmica para a além da estaticidade que poderia ser imposta pela condição de *Il y a*, quando predomina a condição de que há isto ou aquilo, sem antever uma mobilidade na própria existência. Portanto, é, em sendo cansado, até mesmo preguiçoso, que o sujeito encontra um instante sendo si mesmo, sem a generalidade ou impessoalidade do *Il y a*, daí decorre, para a análise levinasiana a relevância da imagem do repouso, como peculiaridade daquele ente que se desloca da totalidade.

Antes da imagem do descanso, o esforço é descrito por Levinas como a capacidade de se erguer após o cansaço, como acontecimento, num espaço de tempo; a fenomenologia do esforço em Levinas está relacionada ao tempo, na fração por ele abordada como instante. Para Levinas, (1998, p. 35), “a duração do esforço é inteiramente feita de parada [...]. Na duração, ele assume o instante, rompendo e reatando o fio do tempo”. Instante é dito interrupção, ele já se manifesta no cansaço e na preguiça, mas o esforço como que o reata, de modo que esses eventos sejam vivenciados no presente do sujeito. É no presente onde o sujeito, o *eu* pode ser, não no sentido impessoal, mas exatamente no sentido do sendo, como abertura de saída do *Il y a*; o instante do presente, como possibilidade de parada e recomeço, é o fenômeno pelo qual o ente se apresenta como sendo, a pergunta pelo ser pode ser respondida pelo *sendo*; a definição de *é*, sofre um intervalo. Em Levinas, essa temporalidade é a via de evasão da prioridade do ser. O *Il y a* se encontra diante da pergunta pelo ser, entretanto não pode mais lançar o sujeito ao impessoal, agora o presente, o *sendo* interpõe a relação entre sujeito e ser, eis a abertura para que o sujeito assumira seu ser, sua existência.

Se o presente se constitui assim pela assunção do presente; se o *distanciamento* do cansaço cria a distância em que se vai inserir o evento do presente; se, finalmente, esse evento equivale ao surgimento de um *existente* para quem *ser* significa *assumir ser*, a existência do existente é essencialmente ato. É preciso que o existente esteja em ato, mesmo quando ele é inatividade. Essa atividade da inatividade não é um paradoxo: é o próprio ato de pôr-se no solo. É o repouso, na medida em que o repouso não é uma pura negação, mas a própria tensão do *aquí*. A atividade fundamental do repouso, o fundamento, o condicionamento aparecem, portanto, como a própria relação com o ser; como o surgimento, na existência, de um existente; como a hipóstase. (LEVINAS, 1998, p. 37)

A análise do presente como ato, ativo mesmo quando suspenso, coloca o repouso como elemento indispensável para a assunção do existente. O mundo, onde as coisas estão, é onde o sujeito é posto ao lado das coisas, mas se sobressai, ele tem a capacidade de hesitar, de reclamar, de recusar-se. Esses recuos do sujeito evidenciam certa consciência, uma posse de si; essa posse é o fato de a existência ter um existente, isto quer dizer, de o ser ter um sujeito, um sujeito que o assuma. É pelo recuo, inclusive como repouso, que o sujeito se *hipostatiza*, quando a pergunta pelo ser encontra uma resposta fora da necessidade de ser, fora da impessoalidade radical do *Il y a*.

No repouso se volta ao dormir, pois “a consciência pareceu sobressair do há por sua possibilidade de esquecê-lo e de suspendê-lo, por sua possibilidade de dormir. Ela é um modo de ser, assumindo o ser, ela é sua própria hesitação” (LEVINAS, 1998, p. 83). O dormir é evasão do predomínio de ser e, ao mesmo tempo, posse de ser. Dormir é parada no instante, é capacidade de quem descansa de si mesmo, repouso do peso do reflexivo. Dormir é recurso do corpo. Dormir é sensibilidade. Com a categoria de dormir, Levinas atrela a *hipóstase* com a sensibilidade, coroando o que já havia iniciado desde *De l'évasion* com as categorias já estudadas aqui, assim, o dormir como evento da consciência, é também evento da *hipóstase*, que, na verdade, é desdobramento do cansaço, preguiça e esforço,

A consciência é precisamente o fato de que a afirmação do impessoal e ininterrupta de ‘verdades eternas’ pode tornar-se simplesmente um pensamento; isto é, pode, apesar de sua eternidade sem sono, começar ou acabar numa cabeça, acender-se ou apagar-se, escapar-se de si própria: a cabeça recai sobre os ombros – dormimos. (LEVINAS, 1998, p. 85).

Recaindo sobre os ombros, a cabeça quer descansar, daí o dormir como evento de uma autonomia do sujeito frente ao predomínio do ser, frente à impessoalidade *do Il y a*.

Dormir é sensibilidade, é se tornar substantivo, é *hipóstase*. Mas para dormir é preciso um lugar; o lugar, como expressa Levinas, é identitário, é singularidade de quem por um momento se evadiu da necessidade de ser. Pode agora se dar ao desfrute de dormir, recostar-se, recolher-se. Encontrar o aqui para dormir, posicionar-se, seria “esse abandono à base, que oferece ao mesmo tempo um refúgio, constitui o sono, pelo qual o ser, sem se destruir, permanece suspenso” (LEVINAS, 1998, p. 86), dando lugar a peculiaridade do existente.

A percepção do lugar, como base para refúgio, é obra do corpo. A corporeidade atrai o sujeito para fora. É nesse para fora que o ser passa por uma suspensão. Isto é, o dormir é o requisito de quem encontrou uma exterioridade. Encontrar um lugar para dormir, uma base é uma evasão de si, é exterioridade, é corporeidade. Portanto, o corpo vai se configurando, para Levinas, como a plausível possibilidade de evasão. O corpo cansado procura um lugar fora de si para descansar, o corpo percebe o fora de si.

Ocupar um lugar, suspensão de ser, *hipóstase*, eis a evasão, mas sem deixar de ser, ou seja, todo o esforço levinasiano, demonstrado em *De l'évasion*, e sobretudo em *Da existência ao existente*, não se sustenta como uma negação do ser, recusa ou ruptura com ele, mas um esforço pela posse de ser enquanto sendo; o sujeito levinasiano é inquietado pelo domínio de ser; o *eu* em Levinas quer possuir ser, é o que ele chama de existente, isto é, da existência ao existente.

A existência sob a regência do ser é impessoal, fria, um casulo para o sujeito, uma sala espelhada onde contempla a si a todo instante; por outro lado, para Levinas, é importante que se perceba a exterioridade, por meio dela será possível o sujeito assumir a existência. Tomar as rédeas de si. Esse movimento se dá por meio da *hipóstase*¹⁹⁸, que significa o surgimento de um sujeito privado, um ente particular, um nome. *Il y a*, generaliza o sujeito desparticularizando-o, o evento da *hipóstase*, o particulariza. Na verdade, o que se está dizendo nesta relação, é que na *hipóstase* o sujeito passa a possuir o ser, o ser é seu. A necessidade de ser não antecede o existente.

A relação consigo mesmo desvela as necessidades do próprio sujeito. É neste contexto que Levinas trata as categorias fenomenológicas de prazer, vergonha, náusea, lassidão, preguiça, esforço e sono. Elas são relações do ente consigo mesmo, mas que até a

¹⁹⁸ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**, p. 99: “buscamos 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”.

evasão, deparavam-se com a generalidade, um sem lugar privado, um sem aqui particular. O cansaço provindo do esforço desperta o sono, de modo que a insônia, como resistência ao lugar perde sua prioridade. Dá-se um surto de consciência; ao invés da necessidade de ser, há a necessidade de descansar, dormir. O instante presente é possuído pelo ente: o *eu* possui algo, o cansaço é seu, o sono é seu, o presente é seu. Ele chega a alguma posse de ser¹⁹⁹.

A pergunta pelo ser não leva, em Levinas, de fato, a uma ruptura ontológica, mas a uma posse. Isso irá perdurar em sua filosofia. Por sua vez, a *hipóstase* será a privacidade do ente, isso será tão relevante, que saindo da sala espelhada do ser, o sujeito entra em outra sala espelhada, agora regida por ele mesmo, pois o *eu* é idêntico a si mesmo. Para Levinas (1998, p. 105), “ser eu comporta um acorrentamento a si mesmo, uma impossibilidade de desfazer-se desse si mesmo”. Nessa perspectiva, a pergunta pelo ser, com a seguida fuga do *Il y a*, levam, inicialmente o sujeito da solidão de ser à solidão de si. A solidão de si se desenvolve como passo necessário para a própria formação da subjetividade. No ser o sujeito se pergunta por si, pois tudo volta a si, é intermediado pelo ser, sem “gosto” particular, nele *há*, o mundo *há*. É existência. Ao evadir-se dessa condição e assumir seu ser, fazer-se existente, o sujeito está preso a si, a exterioridade passa a “existir”, mas não há um predomínio da consciência ou de outra faculdade que não seja o predomínio da *mordida*²⁰⁰. Na obra *Totalité et Infini*, por *hipóstase* se pode entender o desenrolar da satisfação da necessidade de se alimentar, vestir,

¹⁹⁹ Levinas, de fato, não nega a relação ser e ente, no entanto, à luz do pensamento de Rosenzweig, passa a defender que existem realidades exteriores que se mostram antes da compreensão de ser, de modo que o ente, o rosto apareça antes dessa compreensão. O que Levinas, especialmente, aproveita do pensamento de Rosenzweig é o argumento das realidades anteriores a idealização, com essa proposição, Rosenzweig se distancia do idealismo e abre um vão pelo qual Levinas pode se distanciar da filosofia da totalidade, diz Mate acerca de Rosenzweig, “el progreso de composición del idealismo lo plasma Rosenzweig en tres proposiciones cuya carga significativa no es posible pasar por alto. Son estas – a) el hombre es meta-ético; b) el mundo es meta-lógico; c) Dios es meta-físico. En esa comprensión del mundo como meta-lógico, del hombre como meta-ético y de Dios como meta-físico, lo que se está proponiendo es un nivel básico de la estructura de la realidad: que hay un sí, una facticidad, previas a toda tematización del conocimiento. Dios, hombre y mundo no son inventos de la filosofía (ni de la idealista, ni de la de ahora) sino que son materia prima sobre la que la filosofía no ha cesado de pensar” (MATE, Reyes. **De Atenas a Jerusalén: pensadores judíos de la modernidad**. Madrid: Ediciones Akal, p. 55). Podemos assim, concluir que Levinas apreende de Rosenzweig a ruptura com o idealismo e de Heidegger a questão do ser, mas não incorrendo na primazia da anterioridade ontológica. Por outro lado, como apresenta Fernandes, para a ontologia de Heidegger é imprescindível recolocar a questão do ser como fundamento anterior ao ente, diz Fernandes: “O ser é o sentido e o fundamento do ente. Antes de todo e qualquer conhecimento e determinação do ente enquanto isto ou aquilo, passível de discussão, já deve estar atuante uma compreensão do ente enquanto ente, isto é, do ser no ente e do ente. Entretanto, quando diz que ser não é em si um outro ente, estabelece-se uma diferença irreduzível entre ente e ser” (FERNANDES, Marcos Aurélio. A existência no pensamento de Heidegger. **Revista de Filosofia moderna e contemporânea**. Brasília, n. 3, ano 2, 2014, p. 133). Fernandes enfatiza a diferença ontológica, um dos grandes elementos do pensamento heideggeriano, no entanto, Levinas quer ir além da descoberta da diferença ontológica, ele quer anteceder o ente por excelência, que é o homem, ao ser, fazendo-o escapar da totalidade.

²⁰⁰ Por mordida queremos falar sensibilidade que é fruição: sentir, morder, saborear.

beber ..., que seria tratado como fruição, momento mais vigoroso da *egoidade* do sujeito, quando ele “morde” o mundo. Existir é degustar.

A sensibilidade foi relevante para responder à questão sobre o ser, resultando na posse de ser; agora, acompanha-se que na filosofia levinasiana, a sensibilidade será fenomenologicamente abordada em vista da própria constituição da subjetividade; contudo, antes da ocupação com esse processo já anunciado desde anteriormente, é “lícito” averiguar como as duas grandes obras de Levinas, *Totalité et Infini* e *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, em algum momento abordaram a questão do *Il y a*. Este breve apanhado visa demonstrar a continuidade temática na obra levinasiana, sem prejuízo em reconhecer um amadurecimento em seu pensar.

Em *Totalité e Infini*, obra de 1961²⁰¹, Levinas não deixa de se deter sobre o *Il y a*. O tema é especialmente apreciado quando a obra discorre sobre o tema do rosto e da exterioridade. O *Il y a* surge em meio ao vazio, tal imagem se havia posto em *Da existência ao existente* (Cf. LEVINAS, 1998, p. 68); mesmo no vazio do nada, há o murmúrio do *Il y a*. Dizendo que o vazio do “nada” é preenchido pelo impessoal, pelo anônimo.

Levinas, em 1961, interpreta que o *Il y a* se apropria do vazio de tal modo que a negação se dê como caminho para o seu sussurro; “a negação de qualquer coisa qualificável deixa reaparecer o impessoal *il y a* que, por detrás de qualquer negação, retorna intacto e indiferente ao grau de negação” (Cf. LEVINAS, 2000, p. 207, tradução nossa²⁰²). O paralelo com a luz, ou a expansão da luz (Cf. LEVINAS, 2000, p. 208) não consegue fazer o silêncio sussurrante se retirar, o sem-rosto continua à sombra do nada, a espreitar o sujeito, conduzindo-o ao impessoal, “a luz ao dissipar as trevas não cessa o jogo incessante do *il y a*” (LEVINAS, 2000, p. 208, tradução nossa²⁰³). A luz é intelecção, apreensão fenomenológica. Ela não consegue suspender o impessoal.

Com o fracasso da expansão da luz frente ao *Il y a*, Levinas formula claramente a relevância da sensibilidade, ao utilizar a categoria de *fruição* como saída do anonimato do ser. Em *De l’évasion* e também em *Da existência ao existente*, todas as categorias por ele expostas na inquietação diante do predomínio do ser recorriam à sensibilidade (prazer, vergonha, náusea, lassidão, preguiça, esforço). O corpo esteve sempre sensivelmente envolvido nesta

²⁰¹ A esta altura cremos que valha lembrar que *Totalité et Infini* se trate de uma obra editada a partir da tese doutoral no Curso de Letras.

²⁰² LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 207: “la négation de toute chose qualifiable laisse ressurgir l’impersonnel *il y a* qui, derrière toute négation, retourne intact et indifférent où degré de la négation.”

²⁰³ *Ibidem*, p. 208: “La lumière en chassant les ténèbres n’arrêté pas le jeu incessante de *il y a*.”

inquietação. Mas, sobretudo em *Totalité et Infini* é que a fruição será definida como via de evasão do predomínio do ser, como fuga primeira do anonimato do *Il y a*: “a visão como esquecimento do *il y a* é em razão da satisfação essencial, como satisfação da sensibilidade, do gozo, do contentamento do finito sem se preocupar com o infinito” (LEVINAS, 2000, p. 209, tradução nossa²⁰⁴). Levinas retifica a ideia de sensibilidade como saída do *il y a*, contudo, esse modo de sensibilidade ainda é uma satisfação de si consigo mesmo, ou seja, “a consciência regressa a ela mesma” (LEVINAS, 2000, p.209, tradução nossa²⁰⁵).

É bem verdade que a fruição diante do anonimato, na generalidade do predomínio do ser, já seja responsável por uma identidade sacada da generalidade, isto é, a fruição já seria, pois, uma substantivação do *eu*, um passo na formação do sujeito. Esse processo em *Da existência ao existente* é, enfaticamente, chamado de *hipóstase*, primeira ascensão egóica do sujeito; assimilada em *Totalité et Infini* como sensibilidade do sujeito que busca satisfação.

No gozo [fruição], sou absolutamente por mim. Egoísmo sem referência aos outros - estou sozinho sem solidão, inocentemente egoísta e sozinho. Não contra os outros, não "quanto a mim" - mas inteiramente surdo para os outros, fora de toda a comunicação e recusa de comunicar - sem ouvidos como uma barriga esfomeada. (LEVINAS, 2000, p. 142, tradução nossa²⁰⁶).

Pode-se ver que a fruição e a *hipóstase* se esbarram na mesma configuração: no si mesmo consigo mesmo. Por outro lado, já é uma saída do anonimato. Em *Da existência ao existente*, a *hipóstase* leva ao engajamento consigo mesmo, pondo o sujeito numa certa solidão; em *Totalité et Infini*, a fruição conduz o *eu* a esforçar-se por sua satisfação. Em ambas as obras, ao se tratar da fuga do predomínio do ser em sua mais dura expressão, a sensibilidade subjaz como fundamento (princípio) da evasão.

Entrecruzando na relação *hipóstase* e fruição, as obras *Da existência ao existente* e *Totalité et Infini* trazem a pergunta pelo ser. Uma frase da obra de 1961, de certo modo, resume a relação que a filosofia levinasiana estabelece com a ontologia, diz Levinas (2000, p. 38), “os termos devem ser invertidos” (LEVINAS, 2000, p. 38, tradução nossa²⁰⁷), para dizer

²⁰⁴ Ibidem, p. 209: “La vision comme oubli de l’*il y a* est due à la satisfaction essentielle, à l’agrément de la sensibilité, jouissance, contentement du fini sans souci l’infini.”

²⁰⁵ Ibidem, idem: “La conscience retourne à elle-même.”

²⁰⁶ Ibidem, p. 142: “Dans la jouissance, je suis absolument pour moi. Egoïsme sans référence à autrui – je suis seul sans solitude, innocemment égoïste et seul. Pas contre les autres, pas ‘quant à moi’ – mais entièrement sourd à autrui, en dehors de toute communication et de tout refus de communiquer – sans oreilles comme ventre affamé.”

²⁰⁷ Ibidem, p. 38: “Il faut intervertir les termes.”

que o *ente* deve anteceder ao ser. Em *Da existência ao existente*, o ente vislumbra o processo pelo qual assume o ser, sai do geral e prepõe a individualidade. A fruição como uma fase da constituição do sujeito é imersão nas necessidades, percurso feito solitariamente, pois o *eu* se atém às próprias necessidades; saiu do círculo do anonimato para se estabelecer no âmbito da necessidade, “a necessidade é o primeiro movimento do Mesmo” (LEVINAS, 2000, p.119, tradução nossa²⁰⁸). Isto é: fruir é ater-se à necessidade, morder a vida, viver de, tal que a subjetividade estaria, pois, iniciada nessa fome e sede, nesse primeiro movimento do Mesmo. Mas apesar de Levinas recorrer à fruição em *Totalité et Infini* para falar da evasão do domínio de ser, os fins se assemelham ao processo de *hipóstase* presente em *Da existência ao existente*, visto que ele sempre concorre para a fuga da totalidade, colocando a subjetividade na solidão, inicialmente como *hipóstase*, substantivação, que se configurará egoicamente por força da fruição (Cf. LEVINAS, 2000, p. 120-121).

Sair do *Il y a* exige uma arquitetura engenhosa do próprio sujeito, pois o que está em causa é um modo de subjetividade desenclausurada pelo ser; um modo de vida fora do domínio do ser, do anonimato de ser. A *hipóstase* em *Da existência ao existente* e a fruição em *Totalité et Infini* são duas faces da mesma questão: a não redutibilidade do ente ao ser, mas evasão, anterioridade do *ente* ao ser.

Com a anterioridade do ente, parece evidente se ratificar que não se trata de uma rejeição ao ser, e sim de uma exposição do ente fora do domínio do ser; o eu, o sujeito seria retomado. O sujeito escondido no ser sem permissão para particularidades seria, na evasão, recuperado, sua alteridade seria conservada (Cf. HERRERO HERNANDEZ, 2012, p. 594).

A recuperação da propriedade de ser do sujeito parece mais evidente na última grande obra de Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, de 1974²⁰⁹. O *Il y a* está reportado mais extensamente na parte final desta obra. Em *Autrement qu'être* o *Il y a*, na sua indiferença aparece como um recurso necessário ao estabelecimento da justiça (Cf. LEVINAS, 2016, p. 255), pois “tudo é mostrado e dito no ser para a justiça, e recebe as estruturas do tematizado e do dito - até mesmo o sentido e a justiça” (LEVINAS, 2016, p.

²⁰⁸ Ibidem, p. 119: “Le besoin est le premier mouvement du Même.”

²⁰⁹ Cf. MALKA, Salomon. **Leggere Lévinas**. Brescia: Queriniana, 1986, p. 20: “la ‘rottura’ con *il y a* sarà concreta in tutta l’opera successiva de Lévinas, nella relazione inter-umana, in ciò che Lévinas chiama l’epifania del volto d’Altri.”

253, tradução nossa²¹⁰). No âmbito do “dizer no ser”, o sujeito sofre a ameaça de regresso ao horror do *Il y a*; na verdade, poderíamos falar que Levinas chega a uma ambiguidade, “murmúrio insuportável para um sujeito que se liberta como sujeito” (LEVINAS, 2016, p. 254, tradução nossa²¹¹) porém, “o zumbido de *il y a*- um disparate em que a essência se transforma e, assim, transforma a justiça decorrente da *significação*” (LEVINAS, 2016, p. 254, tradução nossa²¹²) isto é, “ambiguidade de sentido e sem-sentido em ser, sentido se transformando em um absurdo, em sem-sentido. Não podemos tomar isso levianamente” (LEVINAS, 2016, p.254, tradução nossa²¹³). Enfim, *Il y a*, na sua assombrosa impessoalidade e anonimato, após a evasão, não seria mais gestor do sujeito, mas sujeitado pelo sujeito, sempre numa manobra fronteira, pois a justiça de iguais (que veremos ulteriormente) exige formalmente as características da indiferença do ser, entretanto, não gestadas pelo próprio domínio do ser, mas pelo sujeito que se constituiu em subjetividade, em “senhor do ser”²¹⁴.

Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, o *Il y a* ultrapassa a dimensão de horror, para assistir a justiça, a coletividade. Há de se reportar que sua origem está na busca de evasão do domínio do ser (Cf. LEVINAS, 1998, p. 23). O *Il y a* se ergue como radicalidade desse domínio, por isso se usa repetidamente a palavra *horror* para descrever quão aguda se torna a noite do ser no *Il y a*. Entretanto, a saída da regência do ser, concede ao sujeito, senhor do ser, emaranhar-se com o *Il y a*, mas sem se deixar dominar, sem perder a existência, por isso, para Levinas, o sujeito ancora-se em um modo de existência em que “O *il y a* - é todo o peso que pesa a alteridade sustentada por uma subjetividade que não a origina” (LEVINAS, 2016, p. 255, tradução nossa²¹⁵). Isto é, o estabelecimento da justiça, o ‘juízo’ entre iguais, recorre ao ser, sem perda do sujeito e da alteridade; isso decorre do fato do sujeito ter assumido a sua existência.

²¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 253: “Tout se montre et se dit l'être pour la justice et reçoit les structures du thématique et du dit – même la signification et la justice.”

²¹¹ Ibidem, p. 254: “Bourdonnement intolérable à un sujet qui se libère comme sujet.”

²¹² Ibidem, idem: “Bourdonnement de *il y a* – non-sens en lequel tourne l'essence et, en lequel ainsi, tourne la justice issue de la *signification*.”

²¹³ Ibidem, idem: “Ambiguïté du sens et du non-sens dans l'être, le sens tournant en non-sens. On ne saurait la prendre à la légère.”

²¹⁴ Cf. MELO, Nélcio Vieira de. *Ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 42: “o contexto no qual se produz a hipóstase é a do ser sem nada, do existir sem existente. O *il y a* já é hipóstase. [...] a relação entre a consciência do sujeito e a sua própria existência. [...] a hipóstase é a busca da consciencialidade dentro da trama da existência sem limites, presente a si mesma. [...] A hipóstase é o ato do existente conquistar o seu ser”

²¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 255: “L'*il y a* – c'est tout le poids que pèse l'altérité supportée par une subjectivité qui ne la fonde pas.”

O exame acerca do ser, nas análises de Levinas, ao contrário de uma pronta ruptura com o ser, alcança o que ulteriormente se abordará, mas para agora já se tem em certa conta, que o exame do ser cogita *outro modo que ser*. Ou seja, a pergunta pelo ser não logra um *fora do ser*, e sim *outro modo que ser*. Consequentemente, parece que se pisa de algum modo em solo ontológico, solo que permanece desde as primeiras análises levinasianas, até as análises de sua última grande obra: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

O sujeito levinasiano, em sua formação, passa da impessoalidade para a pessoalidade; de uma existência geral, para um existente em suas propriedades. É marcado pela individualidade. Na verdade, trata-se da saída da totalidade. De fato, a arquitetura do pensamento da ética da alteridade se funda na crítica à totalidade. Para Levinas, a saída da totalidade é a prevenção de horrores como os testemunhados no século XX. Essa saída é possível mediante uma revisão filosófica, que demandaria o cultivo de outro modo de sujeito. Para descortinar essa distinta via, ele se lança na questão do ser, confrontando-se com o *Il y a*, mas, precipuamente, detém-se em reprochar o pensamento heideggeriano, sobretudo na obra *Ser e Tempo*.

3.3 Crítica à ontologia fundamental de Heidegger: outro tempo na gênese da subjetividade

Levinas é um dos pensadores do século XX que não deixaram de enveredar pelas novas trilhas filosóficas que iam surgindo em meio às crises diversas desse século. É assim que ele se aproximará da retomada do judaísmo e sua significação para uma forma de filosofar; do mesmo modo, ele se acerca ao pensamento dos mestres alemães, Husserl e Heidegger. Desde Estrasburgo, onde cursou filosofia, após a leitura de *As Investigações Lógicas*, recomendada por Gabrielle Peiffer, ele cresceu em sua identificação com Husserl, e especialmente com Heidegger, que encontraria em Friburgo na Brisgóvia nos cursos de 1928 e 1929. Mas já ao ler *Ser e Tempo*, Levinas tem a impressão da importância do pensamento de Heidegger; ao ler essa obra, diz ele, “eu soube imediatamente que se tratava de um dos grandes filósofos da história, como Platão, como Kant, como Hegel e como Bergson” (POIRIÉ, 2007, p. 64). De fato, depois de Husserl, Levinas descobre Heidegger, e vê neste último um dos grandes pensadores da filosofia, mais especificamente se referindo ao Heidegger de *Ser e Tempo*, “Com efeito, descobri *Sein und Zeit* [...] é um dos mais belos livros da história da filosofia- digo-o após vários anos de reflexão. Um dos mais belos entre

quatro ou cinco” (LEVINAS, 2007, p. 23). Não obstante, a admiração, que é uma postura filosófica, Levinas despertou uma dura crítica ao pensamento heideggeriano, que é também uma postura filosófica.

O ponto fulcral da crítica de Levinas à filosofia heideggeriana se refere ao problema do ser; ora, por assim dizer, o pensador lituano-francês vai ao cerne do pensamento de Heidegger, visto que o mestre alemão se pretendeu exatamente trazer à tona, de forma adequada, a questão do ser²¹⁶ (Cf. HEIDEGGER, 2009, p. 38-40)²¹⁷, deste modo, a investida de Levinas sobre Heidegger exigirá a posse da arquitetura do pensamento heideggeriano, no entanto, o grande tema de Levinas é a questão do sujeito fora do domínio do ser, isto é, preservar a alteridade de outrem. Essa questão pautará a relação filosófica entre o pensamento de Levinas e o pensamento de Heidegger.

Em uma compilação de palestras e artigos, organizada em 1949, intitulada, *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*²¹⁸, o leitor pode perscrutar o caminho feito por Levinas no trato com esses dois grandes mestres do século XX; aqui, a atenção se voltará mais pormenorizadamente na relação com o pensamento Heideggeriano.

Para uma adequada abordagem do surgimento da subjetividade em Levinas é relevante considerar que a pergunta pelo ser, que tem por resultado sua radicalização com o *Il y a*, não equivale ao que seria o *es gibt* heideggeriano²¹⁹, como mencionado antes. O próprio

²¹⁶ De acordo com Souza, “Heidegger estava interessado em formular uma reflexão filosófica que fosse capaz de encontrar uma alternativa para a metafísica e um consequente afastamento da onto-teo-logia. Em outras palavras, sua grande meta era superar a metafísica e se livrar da onto-teo-logia. Talvez seja possível pensar que todo o esforço das suas reflexões tenha sido compor uma ontologia fundamental capaz de investigar os horizontes de possibilidades do sentido do ser.” (SOUZA, José Tadeu Batista. Deus, Ética e Ontologia em Levinas. **Ágora Filosófica**, Recife, v. 20, n. 2, p. 02.)

²¹⁷ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

²¹⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

²¹⁹ Por que Levinas entende o *es gibt* heideggeriano como generosidade? – a questão pode ser respondida à luz da própria tradução do termo, que se descende do verbo alemão *geben*, que significa *dar-se*, assim o *es gibt* se mostra a doação de si mesmo do ser ao ente, mantendo-se na forma verbal, sem substantivar-se, ou seja, mantém-se impessoal, mas é dom como fundamento do ser do ente. Diz Fuchs, “Na medida em que Ser e tempo não são objetos possíveis para uma ciência normal, não se pode dizer “há Ser”, ou “há tempo”, tal como se pode dizer “há uma casa ali” ou “o DNA é uma dupla hélice”. Nem Ser nem tempo são fatos ou objetos prontamente disponíveis para serem encontrados na realidade empírica. Portanto, Heidegger diz: “Es gibt Sein”, “Es gibt Zeit”. A tradução literal é: “Dá-se Ser”; “Dá-se tempo”. Mas o impessoal e anônimo, o “indeterminado”, não se refere a um ente, nem mesmo a um ente superior, um ente primordial e originário, poder ou força. Pois nada é a causa do Ser, e nenhuma causa intramundana pode ser a causa do mundo. Ao contrário, o “indeterminado” que dá o Ser e o tempo ecoa em “chove”. Não há nenhum Sujeito-indeterminado separado da chuva, e a chuva existe apenas como a chuva - assim como o mundo não é senão mundar. Para entender as palavras filosóficas ou especulativas, devemos pensar nelas como verbos, não como substantivos” (FUCHS, Stephan. O Dom de Heidegger: o presente da Ontologia. Tradução André Magnelli. **Revista Novus Rumos Sociológicos**. V. 9, n. 15, p. 152-153). Segundo Fernandes, *es gibt* está ligado à facticidade do mundo, pois a mundanidade do mundo se dá nas relações que são pré-originais ao teórico, ou seja, se *il y a* se configura como a radicalização do ser,

Levinas faz questão de pontuar tal dimensão de seu pensamento, diz Levinas (POIRIÉ, 2007, p. 81),

Ah não, não é o *es gibt* heideggeriano. O *es gibt* heideggeriano é uma generosidade. É o grande tema do último Heidegger, o ser se dá anonimamente, como uma abundância, como uma bondade difusa. Ao contrário, o *há* (*il y a*) é insuportável em sua indiferença, não angústia, mas horror de um incessante, de uma monotonia desprovida de sentido. Horrível insônia [...]. Meu esforço em *Da Existência ao Existente* consistia em buscar a experiência de uma saída desse ‘não-senso’ anônimo. A partir de *alguma coisa* posta em si mesma e que eu chamo nesse livro: hipóstase.

A situação proposta por Levinas, a partir do acima expresso, é mais radical que o *es gibt*, pois *Il y a* se trata de anonimato, de imparcialidade, de não-sentido, absorção do sujeito na noite do ser, dado que na negação repatria-se o ser, no seu horror de impessoalidade. É desse horror, predominante, que emerge o primeiro “rascunho” de subjetividade por meio da *hipóstase*, alongando-se em fruição: morder, comer, beber, gozar da vida. Diante disto, para Levinas é necessária a evasão insistentemente requerida: sair do domínio do ser. Portanto, *es gibt* é distinto de *Il y a*.

Em *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, para o autor lituano-francês, “Heidegger prossegue de alguma forma a obra de Platão, procurando o fundamento ontológico da verdade e da subjetividade” (LEVINAS, 1997, p. 71), desta identificação filosófica entre o “problema” platônico e o heideggeriano, Levinas reconhece aquilo que o próprio autor alemão já havia prescrito, o problema fundamental da filosofia é o significado do ser, isto é, a questão ontológica (Cf. LEVINAS, 1997, p. 73). Tal conclusão causa a Levinas um embaraço, por entender que o seu “mestre” abdicou do lugar da primeiridade do ente, para propor a primazia do ser, de sorte que a própria condição de sujeito, a subjetividade ficou no círculo do ser. O sujeito seria sujeito do ser (Cf. LEVINAS, 1997, p. 207). Disto decorre que toda significação estaria dentro da perspectiva da compreensão a partir do ser, daí

num sem saída para o sujeito, o *es gibt* é dom enquanto mundo que é dado, por isso generosidade, daí que o *es gibt*, esse dado, não seja meramente algo teórico, mas suscetível a hermenêutica, pois compete ao ser-no-mundo interpretar o que seja dado no fenômeno do mundo, portanto, para Fernandes, “O *es gibt* originário é o mundo que se dá como campo hermenêutico de toda orientação fenomenológica. Com outras palavras, não há significados ideais, eles aparecem a partir da situação hermenêutica compartilhada entre os homens, campo que chamamos de mundo e a compreensão desse campo não é tributária das vivências psíquicas.” (FERNANDES, Christiane Costa de Matos. Os traços iniciais da fenomenologia hermenêutica de M. Heidegger na preleção A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa – BA, v.19, n.3, p.71).

que a ontologia seria inclinada à totalidade, imprimindo um sujeito que compreenda toda a externalidade desde a interioridade do ser.

Existir, para Heidegger, na interpretação de Levinas, seria compreender à luz do ser; o que implica colocar o sujeito numa vida densamente interior, neste sentido, a externalidade seria trazida para si e reconhecida, compreendida; a inquietação do sujeito não seria com sua própria condição no mundo; bastaria a este sujeito heideggeriano, segundo Levinas, compreender o que se lhe apresenta, assim, “compreender o ser é existir de maneira a inquietar-se com sua própria existência” (LEVINAS, 1997, p. 79). Isso se daria em razão de tudo provir do ser, a tal ponto que a grande ação do sujeito seja unicamente trazer a si, retornar a si, isto é, “a existência do *Dasein* consiste em existir em vista a si mesmo” (LEVINAS, 1997, p. 83), dentro do ordenamento do ser.

O posicionamento heideggeriano de interiorização do sujeito, que coloca a subjetividade como apreensão, compreensão, não é inaugurado por Heidegger, pois seria a postura filosófica que teria predominado no Ocidente desde o início da filosofia, “é a lição de Sócrates, que apenas deixa ao mestre o exercício da maiêutica: todo o ensinamento introduzido na alma já aí se encontrava” (LEVINAS, 1997, p. 204), contudo, Heidegger, de acordo com Levinas, teria aprofundado tal movimento filosófico. Levinas utiliza como plasticidade deste movimento de retorno a si a viagem de Ulisses, de *A Odisseia*, personagem que viaja e enfrenta diversos perigos para retornar ao mesmo lugar (Cf. LEVINAS, 2004, p. 27). Sua trajetória é voltar ao que já lhe estava em alguma medida assentado, assim, a filosofia ocidental, predominantemente, teria sido uma filosofia do retorno ao ser. De modo que não se pode imediatamente pensar em sujeito fora do domínio do ser, mas sujeito sujeitado pelo ser, pois, “compreender o ser enquanto ser é existir” (Cf. LEVINAS, 2010, p. 22). Então, a pergunta pelo ser leva o sujeito capaz dessa compreensão para si, numa constante recorrência ao ser; de tal sorte que o sujeito poderia ser entendido como um operador do ser. Aliás, para Levinas este é o problema cabal em Heidegger: o sujeito, o homem, existe em função do ser²²⁰ (Cf. LEVINAS, 2007, p. 25).

Existir como recorrência ao ser é aprisionamento, sujeição, é inserção na totalidade. A existência se dá numa transcendência na imanência, onde o ser a tudo responde,

²²⁰ No percurso feito até aqui se constata que desde as primeiras obras Levinas trata da questão da primazia do ser, e disto vem que seu diálogo com Heidegger seja constante. Conservando uma admiração, mas desenvolvendo uma crítica à ontologia fundamental de Heidegger. Essa postura diante de Heidegger será robustecida em *Totalité et Infini* e se reforça em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

contempla, satisfaz. Essa natureza de imanência desconsidera a alteridade. Para o pensamento heideggeriano, de acordo com Levinas, a transcendência não está em razão do fora, mas do dentro para fora (Cf. LEVINAS, 2008, p. 44). É assim que o sujeito existe como intérprete do ser.

Nada estaria fora do ser: a inteligibilidade do ente, inclusive de outrem, estaria mediada pelo ser. A significação viria do ser operada pelo sujeito, que existe enquanto compreensão mediada pelo ser. Portanto, tal ontologia, seria o predomínio do ser²²¹.

A ontologia descrita por Heidegger seria abarcante (Cf. HEIDEGGER, 2009, p. 170), entendida por Levinas como lugar de significação do sentido. Tanto os outros como as coisas do mundo, entram para o mundo do ente (Cf. HEIDEGGER, 2009, p. 173-175). É desde o mundo do ente que todas as relações são abarcadas por via da inteligibilidade do ser; esse seria o princípio matricial da ontologia requerida por Heidegger; segundo Levinas, para quem a filosofia do mestre de Friburgo foi uma grande inspiração, entretanto, era preciso sair desse aprisionamento no ser, pois neste modo de ontologia o ente existe enquanto desvelador do ser, “a relação com o ser, que se realiza como ontologia, consiste em neutralizar o ente para compreendê-lo ou apreendê-lo.”²²². Levinas pontua que o ente, na verdade, nada mais é que sujeição ao ser. Donde as relações éticas ficariam suspensas, dado que a inquietação heideggeriana estaria centrada na questão da compreensão do ser. Daí, para Levinas, uma possível via para horrores contra a humanidade, uma vez que ela se desumanizou, fez-se compreensão do ser, redução do outro ao Mesmo (Cf. LEVINAS, 2000, p. 37), considerando que a filosofia heideggeriana seja apenas uma expressão mais clara daquilo que predominou na filosofia do Ocidente.

Desde *De l'évasion* até *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, todo o esforço levinasiano é estabelecer um modo de transcendência sem o paradoxo do retorno; uma transcendência aos moldes de Abraão: partir sem retornar à terra natal (Cf. LEVINAS, 1997, p. 232); para o pensador lituano-francês, é nesta perspectiva que a subjetividade sairia do

²²¹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 35-36: “Aborder l'étant à partir de l'être, c'est, à la fois, le laisser être et le comprendre. C'est par le vide et le néant de l'exister – tout lumière et phosphorescence – que la raison s'empare de l'existant. A partir de l'être, à partir de l'horizon lumineux où l'étant a une silhouette, mais a perdu sa face, il est l'appel même adressé à l'intelligence. *Sein und Zeit* n'a peut-être soutenu qu'une seule thèse: l'être est inséparable de la compréhension de l'être (qui se déroule comme temps), l'être est déjà appel à la subjectivité.”

²²² Ibidem, p. 36: “La relation avec l'être, qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le saisir.”

aprisionamento do ser. Sua filosofia é, assim, uma filosofia da subjetividade, da evasão do domínio do ser, mas especialmente, de uma subjetividade não abarcante.

O Levinas que fora aluno de Heidegger (1928-1929), propõe, a partir de 1932, colocar em questão a filosofia do grande mestre alemão do século XX. A questão é evocada, como se tem acompanhado neste estudo, sobre o ser e o ente. A pergunta pelo ser, para Levinas, não seria a pergunta adequada para se iniciar a filosofia. Ele mesmo teria tentado sair do ser²²³, o que lhe logrou voltar às amarras do ser, trazendo-lhe vergonha, náusea, desânimo, preguiça e cansaço. Isto é, o ser leva ao ser. Aqui se pode entender que a negação seja vinculante, em se tratando do ser, a algum modo de afirmação no mesmo que se já havia negado, mas do qual não se pode evadir pela própria negação. No máximo, chega-se à sua radicalidade, ao *Il y a*, como indiferença, anonimato, uma subjetividade sem feições, sem preferências, sem lugar, numa insônia, colocada em estado de vigília, já cansada, requerendo uma fuga não por via de negação, mas pela fadiga do próprio corpo, quando ele se recosta, dorme. Cansaço é também domínio de si, experimentação do “prazer”, começo do presente que se possui; o *Il y a* ficou suspenso, o corpo pode se manifestar em sua fadiga, sentindo, tendo sensibilidade consigo mesmo. No vão entre a indiferença e o peso do corpo, surge a sensibilidade, a *hipóstase*, isto é, a verbalidade impessoal do ser se suspende para dar lugar a uma preferência. A isto Levinas chama de *hipóstase*, substantivação, ou seja, o ente entrevê uma anterioridade ao ser, isto é, na crítica a Heidegger, desponta a fresta para a prioridade ética por via da *hipóstase*.

O sujeito na *hipóstase* é uma subjetividade distinta da impessoalidade, pois ele se ocupa primeiramente em descansar, repousar, um sujeito no qual a pergunta pelo ser é retirada do primeiro lugar. Esse sujeito vive a maturação para o gozo, quando ele morde o mundo, o saboreia; a inteligibilidade é degustação. Há uma suspensão da procura por ser. A vida é fruição. Porém, a distância estabelecida mantém ainda alguma identificação, pois seja na perspectiva heideggeriana ou na passagem da fruição levinasiana, o sujeito é, em alguma medida, referência a si, seja sob o ordenamento do ser, seja sob o ordenamento do gozo. Levinas pretende, diante disto, fazer da fruição uma passagem tal que marcará seu posicionamento em relação a Heidegger e com boa parte da tradição filosófica do Ocidente.

²²³ Em *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, de 1930 e no pequeno artigo *Quelques réflexions sur l'hitlérisme*, de 1934, o pensamento levinasiano já antecipa algumas preocupações que serão permanentes em sua filosofia, como por exemplo, a revisão da fenomenologia e o problema da totalidade como problema ontológico, entretanto, a partir de *De l'évasion*, de 1935, inaugura-se uma clara ocupação com a crítica à ontologia como tradição filosófica predominante no Ocidente.

Esse posicionamento se efetua como saída, evasão. Aqui voltamos tal qual a obra levinasiana, em espiral, à sua primeira grande obra *De l'évasion*²²⁴, a saída do domínio do ser. Mas, de fato, trata-se da saída de quê?

O sujeito está referido a si mesmo, também na fruição, à semelhança da ontologia, assim, como imagem ampla, convém pensar que a evasão seja de si, isto é, em todo o processo exposto desde a obra de 1935, predominou a questão da referência a si; a subjetividade no ser se volta a si mesma, como ente desvelador do ser, então, o problema da evasão se configura como uma inquietação para sair de si, que está aprisionado ao ser. O sujeito “responde sempre por si e a si mesmo” (LEVINAS, 1997, p. 60), este seria o entendimento de sujeito mais aplicado pela filosofia no Ocidente. Heidegger, com uma inteligibilidade ontológica, teria acentuado tal perspectiva, a ponto de a existência ser possuída pelo ser, inclusive o existente, como referência a si mesmo, que, por detrás de tudo, é alusão ao ser; deste modo, pode-se reconhecer que o empenho de Levinas seja também a evasão de si, ainda que às vezes tenha imperado, na abordagem, uma evasão apenas do ser. Evadir-se da regência ontológica é desprender-se de si.

Ironicamente, é Heidegger que dará, de certo modo, as bases para Levinas desenvolver seu projeto filosófico, especialmente no que tange ao pensamento ser e ente. Para Levinas, ao recorrer à facticidade²²⁵, na análise fenomenológico-ontológica, Heidegger inaugura uma nova perspectiva de abordagem, que leva a ontologia para o cotidiano, donde pode emergir confrontos com o sujeito, com a sua estabilidade em ser. De fato, na visão de Levinas, apesar da forte crítica, o pensamento heideggeriano abre uma via fronteira de pensamento, expressa o nosso autor sobre Heidegger, “tudo parecia inesperado em Heidegger, as maravilhas de sua análise sobre a afetividade, os novos acessos ao cotidiano, a diferença ontológica entre o ser e o sendo, a famosa diferença ontológica” (POIRIÉ, 2007, p. 65). O pensamento admirado por Levinas, em Heidegger, são essas análises, que permitem uma análise do fátual, do concreto. Em Heidegger, como entende Levinas, a relação *ente – ser* se passa para além de uma teoriedade, em virtude de suas análises do *sendo*, que consiste na condição do ente no mundo (Cf. LEVINAS, 2007, p. 25-27).

²²⁴ A mim me parece que o projeto Levinasiano já se condensa nessa obra, suas intuições não se mudam ao ponto de se pensar mais de um Levinas entre *De l'évasion e Autrement que être*.

²²⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ontologia** – hermenêutica da facticidade. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

A questão do ser em *Ser e Tempo*, de acordo com Levinas, dispõe o ente (*Dasein*) como *sendo*, tal condição, conseqüentemente, imprime no ente a instabilidade da condição do *aqui (Da)*, isto é, a fatualidade constitui a condição da relação entre ser e ente; relação que des-cobre²²⁶ um ente aberto, ou seja, apesar do sujeito heideggeriano estar continuamente em relação ao ser, ele é, de *per si*, um ente aberto. Aqui, Levinas reconhece o avanço do pensamento de Heidegger diante do idealismo, quando o sujeito, segundo Levinas, abarca a realidade em si; o sujeito descrito como ente (*Dasein*) por Heidegger é aberto, essa é sua própria constituição no mundo, como *ser-no-mundo*; “enquanto existenciais, a disposição e o compreender caracterizam a abertura originária do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2009, p. 208). O sujeito aberto parece estar disposto ao que não contém; essa poderia ser a grande intuição de Heidegger, contudo, ao alocar o ente no ser, como desvelador de ser, Heidegger teria, como entende Levinas, inibido a alteridade, em virtude de suas relações serem regidas pelo ser, toda inteligibilidade está no ser, não no ente, “a inteligência do ente consiste então em ir para além do ente –precisamente no *aberto* – e em percebê-lo no *horizonte do ser*” (LEVINAS, 2010, p. 25).

O que Levinas pretende e o fará repetidamente é reconhecer a grandeza do pensamento heideggeriano, porém, os limites lhe parecem mais determinantes, uma vez que a ontologia fundamental proposta por Heidegger consistiu numa volta ao ser, o que, de certo modo, estaria ainda na grande tradição ocidental da filosofia (Cf. LEVINAS, 2010, p. 25); com uma acentuação na dimensão da compreensão (Cf. HEIDEGGER, 2009, p. 223), por apreender o que se compreende, aprisionando o ente e suas relações na dimensão de ser. Obviamente, tal procedimento relacional destitui o princípio basilar da subjetividade que Levinas irá propor como subjetividade ética, que ao contrário do círculo de compreensão heideggeriano, consiste numa subjetividade que seja capaz de relacionar-se com a alteridade, pondo-se uma transcendência sem o paradoxo do retorno, do reconhecimento no ser.

Além do entendimento da facticidade do ente e de sua condição de aberto, Levinas reconhece em Heidegger uma elaboração mais atraente sobre o *outro*²²⁷. Para

²²⁶ Optamos por utilizar o hífen em razão da analogia *cobrir* e *des-cobrir*, no sentido lato das palavras.

²²⁷ Cf. CASPER, Bernhard. **Levinas** - pensatore della crisi dell'umanità. Brescia: La Scuola, 2017, p. 30-31: “Nel semestre invernale del 1928/29 già Heidegger, del quale all'epoca Levinas ascoltò a Friburgo la lezione *Introduzione alla filosofia*, aveva tentato di risolvere *la questione dell'Altro* in quanto *se stesso* ricorrendo alla *Monadologia* di Leibniz. Heidegger, con chiare allusioni critiche a Husserl e alla Dissertazione del 1917 di Edith Stein *Il problema dell'empatia*, non cercò comunque di ‘completare e correggere con l'empatia, ma di radicalizzare l' “approccio monadologico”. Con ‘radicalizzare’ Heidegger intende l'annullamento del pensiero metafisico di Leibniz e insieme della fenomenologia della coscienza di Husserl mediante un'ermeneutica dell'esserci che si temporalizza *staticamente* nella sua *autenticità*. L'accadimento dell' ‘essere-uno-con-altro’ di

Heidegger há outros entes (*Daseins*) que existem como entes e que estão em relação também com o mundo; relação de tal sorte que leva Heidegger a desenvolver a categoria de *ser-com* como um modo existencial²²⁸ de estar-no-mundo. Não seria apenas números, um conglomerado, mas entes que desde “um mundo” interagem com o ente (*Dasein*). Enfim, o fato de existirem condições existenciais próprias, fora do sujeito, dá para Heidegger a possibilidade de haurir uma subjetividade relacional, poder-se-ia até dizer não isolada em si, pois “o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros” (HEIDEGGER, 2009, p. 175). A maneira que o outro é colocado por Heidegger, agrega um pré-saber de um mundo do outro, isto é, de um mundo que se compartilha, mas que em algo não é o meu mundo. Essa lição seguramente não seria desperdiçada por Levinas, entretanto, essa saída não lhe é suficiente (Cf. CASPER, 2017, p. 31), em razão de a relação entre os entes seguir como compreensão no horizonte do ser.

Levinas, de fato, reconhece uma novidade no pensamento heideggeriano, que consiste numa forma de ontologia fundamental recorrente ao concreto, não aprisionada numa subjetividade hermética, mas, por outro lado, esta subjetividade está ela mesma presa no ser em geral, tudo compreende desde essa condição. Assim, a ontologia versada sobre a verbalidade de ser, como ligação relacional, serve de algum modo para trazer as realidades ao ser em geral. Por isso, apesar do *mitsein* (ser-com) heideggeriano, o que impera, na verdade, é o domínio do ser sobre o sujeito e suas relações.

Na relação com outrem, o que será mais grave a Levinas é que, no seu entendimento, o outro heideggeriano é lançado na generalidade do ser, ainda que seja encontrado em situação particular, ligado às suas próprias relações, as suas manualidades, ele

due persone, inteso come il ‘dividersi nel non-nascondimento (verità) di ciò che è presente’, è chiarito da Heidegger con l’esempio di due escursionisti in montagna. Esso spiega innanzitutto che ‘il modo di essere dell’essere insieme di esserci e esserci’ non può essere confuso con quello del mero ‘essere-presente-insieme’, ad esempio di due massi. Bisogna invece cercare il suo modo di essere in quanto tale nella *temporalizzazione* dell’esserci nella sua *autenticità*. Nell’esempio di Heidegger: a una curva del loro sentiero, i due escursionisti hanno ‘una vista inattesa sulla Montagna, tanto da essere improvvisamente rapiti e da stare in silenzio l’uno accanto all’altro’. In questo ‘essere rapiti dalla veduta’ sta però ‘un originario stare-uno-con-l’altro’, a cui segue la ‘considerazione reciproca di esserci e esserci’. ‘L’esserci deve essere già manifesto prima all’esserci, perché sia possibile la considerazione reciproca’. La sopraffazione dell’essere, che si manifesta nell’ ‘essere-rapiti’ dalla visuale in cui i due sono immersi, porta al loro ‘essere-uno-con-l’altro’, mediante il quale, ‘di seguito’, diviene possibile anche una ‘considerazione reciproca’ di entrambi.”

²²⁸ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009, p. 174: “a caracterização do encontro com os *outros* também se orienta segundo a *própria* presença. [...] os ‘outros’ não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *não* se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui caráter ontológico de um ser simplesmente dado ‘em conjunto’ dentro de um mundo. O ‘com’ é uma determinação da presença. O ‘também’ significa a igualdade no ser enquanto ser-no-mundo que se ocupa dentro de uma circunvisão”.

é tragado pelo mundo do ente (*Dasein*), porque a relação proposta pela ontologia fundamental de Heidegger é primeiramente compreensão e apreensão (Cf. LEVINAS, 2010, p. 26). O “avanço” do pensador de Friburgo acaba por se mostrar, de acordo com Levinas, um retorno às bases filosóficas do Ocidente: apreensão do outro (Cf. LEVINAS, 2000, p. 37).

Poder-se-ia delinear duas questões basilares do distanciamento de Levinas em relação a Heidegger, primeiramente o fato de para Heidegger, a subjetividade²²⁹ existe enquanto desvelamento do ser, por ser compreensão do ser; uma segunda observação é o fato de outrem ser encontrado nesse círculo de compreensão, apreendido pelo sujeito. Por isso, Levinas reclama que a relação com outrem é de outra ordem que não a da primeiridade do ser. Outro não é antes compreendido, a relação com outrem não é utensiliar, mas invocação (Cf. LEVINAS, 2010, p. 26).

Na fatualidade do ser-no-mundo, onde há outro-ser-no-mundo²³⁰, o sujeito se dá conta de que a outrem não se pode simplesmente “morder”, não é apenas uma mônada; outrem possui propriedades que o sujeito não pode esgotar conceitualmente, isto é, outrem

²²⁹ Na leitura que Stein faz de Heidegger, a *subjetividade* moderna teria sido um elemento relevante na crise entre o pensamento de Heidegger e seu mestre Husserl, pois parecia a Heidegger que Husserl seguia na mesma direção de pensar o eu, antes do sou, com essa interpretação, Stein demonstra que Heidegger prioriza o sou ao invés do eu, isto é, o ser ao invés da subjetividade, tendo a segunda como uma crise para a se colocar a questão do ser. Assim, a subjetividade na ótica da modernidade teria sido uma limitação para Husserl, “o que faz Heidegger voltar-se contra a posição de Husserl não foi apenas o fato de ter este erigido a fenomenologia em uma nova filosofia com finalidade determinada [...] [Husserl] preso visceralmente vivava o pensamento ocidental: a subjetividade” (STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPCRS, p. 34). Valadares pontua que Heidegger em seu empreendimento filosófico recusa a subjetividade moderna, especialmente aquela evocada por Descartes (Cf. VALADARES, Alexandre Arbex. A crítica de Heidegger à subjetividade à luz de seu conceito de uma transcendência não-metafísica. **Perspectiva Filosófica**. Recife, v. 1, n. 39, 2013, p. 29-30). “A essa metafísica do sujeito, Heidegger responde com a ontologia do ser-aí, isto é, do ente que cada ser humano é” (VALADARES, 2013, p. 30). Na obra *Ser e Tempo*, Heidegger, de fato, traz a questão do ser para a anterioridade à subjetividade, e mais, como fundamento, diz Heidegger, “Descartes, a quem se atribui a descoberta do *cogito sum*, como ponto de partida básico do questionamento filosófico moderno, só investiga o *cogitare* do *ego* dentro de certos limites. Deixa totalmente indiscutido o *sum*, embora o *sum* seja proposto de maneira tão originária quanto o *cogito*. A analítica coloca a questão ontológica a respeito do ser do *sum*. Pois somente depois de se determinar seu ser é que se pode apreender o modo de ser das *cogitationes*” (HEIDEGGER, 2009, p. 90). A partir do posicionamento de Heidegger se pode concluir que o problema da subjetividade em seu pensamento se insere na questão geral proposta por ele, que é a questão do ser, de modo que pensar a subjetividade seja reorientado para se pensar o *Dasein*, o ente capaz de compreender o ser que se desvela. Bicca se orienta nesta direção, ao considerar que Heidegger se abstém de evocar a subjetividade moderna, no entanto, substitui a ideia de sujeito, subjetividade pela categoria de *Dasein*, o ser-aí, “O ser-aí (*Dasein*) do homem é a alternativa oferecida por Heidegger ao sujeito autoconsciente dos clássicos da modernidade. A reflexão ontológica em torno do 'Dasein' funciona como um filtro filosófico, ao qual diversas discussões e fenômenos são referidos ou remetidos para efeito de tematização” (BICA, Luiz. Subjetividade, existência e autorreflexão. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 20, n. 63, p. 647). Portando, podemos dizer que em Heidegger o *Dasein* reúne atributos de tematização na existência que eram antes, de algum modo, atribuídos à subjetividade, com isso, não seria impróprio pensar uma subjetividade própria em Heidegger, sabendo, que tal nomenclatura se abriga sob a conservação da anterioridade do ser e a condição existencial do ente que compreende ser, o homem, o ser-aí.

²³⁰ A ligação dos termos se dá por nossa disposição em evidenciar que outrem também seja ser-no-mundo, não em paralelo ou como complementação, mas como mundo outro, alteridade.

ultrapassa a compreensão que se possa ter dele, por isso diz o próprio Levinas (2010, p. 29), “o ente como tal só pode ser numa relação em que o invocamos. O ente é o homem, e é enquanto próximo que o homem é acessível”. Nomeá-lo, apenas, seria uma violência, incluí-lo no geral, negando assim sua particularidade, seria igualmente uma violência.

A proposta de Levinas diante de uma prioridade ontológica é, pois, depor essa prioridade, demover o ser e colocar o ente nessa primeiridade. O ente antes do ser (Cf. LEVINAS, 2000, p. 38). Essa inversão seria, de forma evidente, uma negação da ontologia? – A esta pergunta parece que a resposta não seja simples, no entanto, o próprio Levinas reconhece, como já mencionado, o valor do pensamento heideggeriano e sua ontologia fundamental (Cf. LEVINAS, 2010, p. 22), de modo que ele se aplique mais em uma crítica, que numa negação da ontologia.

A crítica de Levinas a Heidegger e à ontologia, em geral, articula-se por meio da formulação de um modo de subjetividade que seja ética, o que consiste prioritariamente em sacar a subjetividade das teias de si mesma e das teias do ser. O primeiro passo, como analisado, é se posicionar no seio do *Il y a*, descansar, assumir um lugar, esquivar-se do ser; em segundo é fruir, saborear a vida, constituir uma identidade de gostos, uma individualidade, tornar-se eu (*ego*), mas agora, na proposta da constituição da subjetividade, não basta evadir-se do ser para aprisionar-se no eu, no si mesmo; é preciso despontar algum meio pelo qual a solidão seja rompida, dado que nestes modos anteriores, o sujeito permaneça na solidão. Ele segue sendo só. Para Levinas é preciso romper esta ordem, romper a solidão, eis então a ruptura auspiciada pelo pensador lituano-francês. Algo que somente é possível, para a filosofia da alteridade, a partir de um *eu* constituído como subjetividade (Cf. LEVINAS, 2014, p. 109). O posicionamento para repousar é já uma ruptura da totalidade, o fruir, particulariza-se pelo gozo, é também já estar fora da totalidade. Repousar é ser *eu*, mas ainda é uma “ausência” de outrem; o ente segue correndo o risco de subordinar suas relações ao ser; para fugir a isto é preciso evadir-se de si; quem realiza tal empreendimento é o surgimento do outro.

O aparecimento do outro para Heidegger se dá em relação ao manuseio das coisas do mundo (Cf. HEIDEGGER, 2009, p. 173); encontrar outrem parece ser um empreendimento (Cf. HEIDEGGER, 2009, p. 175), o que corresponde a trazê-lo a “mim” (Cf. HEIDEGGER, 2009, p. 176). Em Levinas, isso é desfeito inicialmente pela própria noção de tempo, isto é, a temporalidade do sujeito dura de modo distinto do outro, ou seja, não há paralelo, o outro está num tempo distinto daquele do sujeito. Na *hipóstase* o instante do

sujeito lhe é próprio, particular, donde ele se dá conta de outros instantes que não são seus; assim, há uma *dia-cronia*, não uma *sin-cronia*, os mundos são díspares, a intersecção possui um atraso, um descompasso. O outro ultrapassa a relação com a manualidade, ele não é objeto e nem está subordinado à relação que o *eu* pode ter com o objeto. Em mais essa ocasião, a crítica de Levinas rompe com a ideia de totalidade, desfazendo a sincronicidade abarcante, fazendo fugir da subjetividade a compreensão total do outro (Cf. LEVINAS, 2010, p. 30). O outro significa de outro modo, poder-se-ia dizer, por si, fora da compreensão do sujeito. O outro é alteridade.

No seio da *hipóstase*, o sujeito se dá conta de que há um instante diverso do seu; há o instante do outro,

Com efeito, como tempo surgiria num sujeito só? O sujeito só não pode negar-se, ele não tem o nada. A alteridade absoluta do outro instante – se, todavia, o tempo não for a ilusão de marcar passo – não pode encontrar-se no sujeito que é definitivamente ele próprio. Essa alteridade me vem de outrem. (LEVINAS, 1998, p. 111).

Desde *Da existência ao existente*, o pensamento levinasiano procura abordar o tempo, no horizonte mesmo da fenomenalidade, o que requer uma percepção de tempo para além do tempo do sujeito, daí a interpretação da alteridade a partir do tempo. Realmente, para Levinas (1998, p. 111), “o tempo é constituído por minha relação com outrem, ele é exterior a meu instante”. O eu solitário, descobrindo-se na *hipóstase*, descobre também o outro, mas antes, vive seu tempo como rescisão, ressurreição, com o instante que se sucede (Cf. LEVINAS, 1998, p. 110). O presente lhe é posse única, ainda evento do ser, e, sobretudo do sujeito, porque o presente é seu. Tempo é-lhe exterior e também interior, pois o sujeito aguarda o presente, a sua posse de tempo, por isso em *Da existência ao existente*, diz o nosso pensador, “é da esperança pelo presente que convém partir, como de um fato primeiro, para compreender o mistério da obra do tempo” (LEVINAS, 1998, p. 110). O sujeito solitário vive seu presente. Disto se pode, inclusive, interpretar que a fruição no tempo do sujeito seja essa curtição do presente, essa posse prazerosa do “tempo”, porém, ainda solidão.

O tempo emerge, pois, de acordo com Levinas, numa exposição, numa sucessão de golpes (instantes), ocasião na qual a solidão do sujeito é agitada, transtornada pelo tempo de outrem (Cf. LEVINAS, 2003, p. 155). Nesta interpretação de tempo, no sentido não *do que*, mas de curso (duração), Levinas assemelha-se a Heidegger (Cf. LEVINAS, 2003, p. 35).

Do tempo não se diz que seja, pois não se trata de identificar ser e tempo; todavia, para Levinas é preciso ir além de não identificar ser e tempo, é preciso não trazer o outro ao tempo do Mesmo, para evitar isso é indispensável a conservação da dia-cronia. Distopia que reclama tempo como exposição da alteridade, conclamação à uma subjetividade não espelhada (Cf. LEVINAS, 2003, p. 156).

O fato existencial por excelência, segundo a compreensão de Levinas, em relação ao tempo, é que o tempo do Mesmo não é o tempo do outro, por isso, pensar o tempo, é pensar a subjetividade e pensar a alteridade (Cf. LEVINAS, 2003, p. 156).

Como Heidegger, em Levinas, tempo não é ser²³¹, mas, por outro lado, tempo em Heidegger é desvelamento do ser (Cf. HEIDEGGER, 2009, p. 498), já em Levinas, tempo é desvelamento do outro enquanto alteridade radical. Em Heidegger, o tempo do sujeito está destinado a finitude, sobretudo na ideia de ser-para-a-morte (Cf. HEIDEGGER, 2009, p. 336); em Levinas, por sua vez, o tempo está referido ao infinito, não em razão do Mesmo, mas em razão da alteridade do outro. É desta alteridade que se escuta o mandamento: *não matarás*. A diferença de tempo se configura como responsabilidade, ou seja, “diferença é não-indiferença” (Cf. LEVINAS, 2003, p. 156), mas apelo à resposta ética diante do outro, que é de outro tempo, e abre a ideia de infinito, radical dia-cronia.

De algum modo, para Heidegger, o entendimento de tempo está associado ao círculo do sujeito, que é desvelador do ser, e como tudo retorna ao sujeito a partir da própria

²³¹ Nas notas explicativas da edição de *Ser e Tempo*, traduzida e revisada por Schuback, diz o seguinte ao definir temporalidade: “Ser e Tempo remete para constituições ontológicas diferentes nos movimentos de passagem do ser para a presença, do ser e da presença para a existência e os demais modos de ser. A passagem fundamental é o tempo. Com relação à passagem do ser para a presença [*Dasein*], vale-se dos termos temporâneo (*temporal*) e temporaneidade (*Temporalität*). Com relação à passagem da presença para a existência e os demais modos de ser, vale-se dos termos temporal (*zeitlich*) e temporalidade (*Zeitlichkeit*)” (HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis-RJ: Vozes, p. 563). No texto mesmo, o próprio Heidegger descreve a relação que se dá entre o *Dasein*, o ser e o tempo, numa relação de desvelamento que acontece no tempo como temporalidade, situação na qual o ente desvela ser como sendo na sucessão da temporalidade: “para se comprovar que e como a temporalidade constitui o ser da presença, mostrou-se o seguinte: enquanto constituição ontológica da existência, a historicidade é, ‘no fundo’, temporalidade.” (HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis-RJ: Vozes, p. 498). Depois de publicado *Ser e Tempo* e surgidas as questões, Heidegger, em 1962, em uma conferência argumenta sobre a relação entre ser e tempo em seu pensamento: “na constância com que o tempo passa fala ser. Em parte alguma, entretanto, encontramos o tempo sendo como uma coisa. Ser não é coisa, por conseguinte, nada de temporal. Não obstante, é determinado como pre-sença [sic] através do tempo. Tempo não é coisa, por conseguinte, nada de entitativo; mas permanece constante em seu passar, sem mesmo ser nada de temporal como o é o ente no tempo. Ser e tempo determinam-se mutuamente; de tal maneira, contudo, que aquele – o ser – não pode ser abordado como temporal, nem este – o tempo – como entitativo” (HEIDEGGER, Martin. **Tempo e Ser**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, p. 206). Portanto, Heidegger faz a distinção, conservando a relação, pontuando a temporalidade como desvelamento do ser do ente, por meio da temporalidade do *Dasein*, assim, o tempo é do sujeito e não do outro, o outro entra no tempo do sujeito na relação de compreender e desvelar o ser.

condição de ser, também o tempo, que se dá na fatualidade se situa no mundo do ser-no-mundo, de modo que tal como o outro e como os utensílios, o tempo está, inicialmente, em referência à manualidade, “a presença cotidiana, que toma tempo, de início encontra preliminarmente o tempo que está à mão e no ser simplesmente dado que vêm ao encontro dentro do mundo” (HEIDEGGER, 2009, p. 499). Nessa relação do ente (*Dasein*) com o tempo, ele submete o tempo à atualização, “chamamos de ‘tempo’ a atualização que interpreta a si mesma, ou seja, o que é interpretado e interpelado ‘agora’.” (HEIDEGGER, 2009, p. 502). As colocações de Heidegger demonstram, imperiosamente, que tempo lhe está associado a *sincronicidade*. É também nesse ponto que Levinas se distancia do mestre de Friburgo, pois o tempo sincronizado é entendido como totalidade, apreensão do outro, retorno a si mesmo, retorno ao ser. Por isso, a subjetividade, no processo de evasão, é para Levinas, mover-se da sincronicidade, como evasão de si mesmo.

O tempo diacrônico, defendido por Levinas, estabelece a separação entre o Mesmo e o outro. Para romper a totalidade, o domínio do Mesmo sobre o outro, é preciso que a subjetividade fincada no egoísmo seja abalada, chacoalhada (Cf. LEVINAS, 2000, p. 190-191). Tempo como duração é ocasião da separação, da diferença entre o Mesmo e o outro, mais que isto, é “relação com o diferente que, no entanto, é não-indiferente, e onde a diacronia e como o *no* do outro-no-mesmo sem que o Outro possa entrar no Mesmo” (LEVINAS, 2003, p. 45); “o tempo será então inquietude do Mesmo pelo Outro, sem que o Mesmo possa jamais compreender o Outro, possa englobá-lo” (LEVINAS, 2003, p. 46). Tempo, para Levinas, é, pode-se reconhecer, evento de subjetividade fora da prioridade ontológica.

A crítica a Heidegger, dirigida por Levinas, também no que se refere ao desdobramento da abordagem do tempo, não é uma ruptura com a questão do ser, mas uma ocupação com a própria questão da prisão em si do sujeito. Para Levinas, de fato, há o tempo do sujeito, o presente da posse, da formação do eu, como fuga do predomínio do ser, como constituição do eu como subjetividade, até chegar à fruição, ao gozo do presente. Heidegger resolve a questão da solidão do ente ao associar tempo ao manuseio das coisas no mundo, às ocupações, donde decorre a interpretação do mundo, mas sempre interpretação do sujeito solitário. Ele se rege pelo tempo de seu “mundo”, até a morte; sua finitude é a posse mais legítima que possui. Esse modo de abordagem recai na suficiência do sujeito no ser, que é abarcante da realidade. Para Levinas, o Mesmo solitário é retirado do tempo de si pelo tempo do outro; o outro resiste ao tempo do Mesmo. A subjetividade satisfeita em sua fruição é

atraída pelo outro, em razão da diacronia. A subjetividade descentra-se de si. O outro tem outro tempo, é heterogêneo, inaugura um face a face, a separação, é apelo a uma subjetividade ética.

O tempo heterogêneo é ruptura da totalidade, a tanto que tal perspectiva assente em Levinas uma crítica à ontologia, pois o tempo homogêneo é tempo do ser, o tempo da atualização, como defende Heidegger. Por outro lado, essa crítica não consiste em negação de ser, até porque “o ser se escoar no tempo, mas o tempo não é ser” (LEVINAS, 2003, p. 35), no entanto, tempo não é apenas desvelamento do ser, é, sobretudo, exposição da alteridade.

Foi repetidamente exposto que tempo para Levinas seja duração, contudo, parece indispensável que a ideia de duração não seja um simples percurso, mas antes, um percurso dinâmico, de tal forma que faça perceber o próprio aparecimento do outro em sua diferença. Ora, se em *Ser e Tempo*, Heidegger quis demonstrar a diferença entre ente e ser; Levinas, em sua produção filosófica se empenhou em evidenciar a diferença entre o Mesmo e o outro, depondo a contemporaneidade de significação do outro pelo Mesmo, de modo que o tempo seja revisto, não no horizonte do ser, mas dessa diferença, da alteridade.

O tempo não é uma simples experiência da duração, mas um dinamismo que nos leva para outro lado diferente das coisas que possuímos. Como se, no tempo, houvesse um movimento para além do que é igual a nós. O tempo como relação com a alteridade inatingível e, assim, interrupção do ritmo e dos seus giros. (LEVINAS, 2007, p. 46).

O que se vê na crítica de Levinas a Heidegger é que a ideia de sujeito é revisada, não no horizonte ontológico, mas vai fazendo uma reviravolta ética. A subjetividade descentrada de si mesma, é invocada a ser uma subjetividade ética. Quem a descentra é a irrupção do outro, que se manifesta com um mandamento: não matarás. Ou seja, o outro surge com um apelo ético. Não uma ética ontológica. Para Levinas não é adequado associar diretamente ética e ontologia (Cf. CHALIER, 1996, p. 126), mas pensá-la nessa diferença entre o Mesmo e o outro, como responsabilidade do Mesmo pelo outro. Aqui, o pensamento levinasiano, e também no presente texto, o termo sujeito, utilizado em *Da existência ao existente*, vai sendo substituído por *Mesmo*, para mais evidenciar a diferença e esquivar-se do processo de identificação do eu com sua externalidade, então a escolha pelo termo *Mesmo* pretende escapar ao processo de identificação, ademais, ao evitar o termo sujeito, quando se aprofunda o tema ético, evita-se uma associação com o “poderoso” sujeito que predominou na

filosofia moderna (Cf. LEVINAS, 2000, p. 24-25). A partir de uma linguagem de pouca inflexão da ontologia e da filosofia transcendental, Levinas pretendeu fazer a passagem para uma subjetividade ética, fundada sobre a responsabilidade do Mesmo pelo outro,

Falo da responsabilidade como da estrutura essencial, primeira, fundamental da subjectividade [sic]. É em termos éticos que descrevo a subjectividade. A ética, aqui, não aparece como suplemento de uma base existencial prévia; é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjectivo [sic]. Entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrem. (LEVINAS, 2007, p. 79).

A ética ocupa o terreno sobre o qual cresce a subjetividade, assim, Levinas, ao fazer suas análises do ser, desde a questão da evasão, passando pela noite do *Il y a*, até uma nova discussão sobre o tempo, procura não a saída mesma do ser, de sorte que a crítica antes de demolição do estatuto ontológico, configura-se como o erguimento de uma anterioridade: o ente antes do ser; o outro antes do Mesmo. É como se o trabalho de Levinas, ao fim, fosse uma revisão do pensamento heideggeriano, a ponto de pensarmos e defendermos que sua crítica não seja de fato ruptura, mas uma revisão do lugar da ontologia²³², como emergência de uma subjetividade ética. O Mesmo se descobre não como entregue ao ser, mas à responsabilidade (Cf. FABRI, apud RIBEIRO JR (org), 2018, p. 72).

A questão do ser leva, em Levinas, à subjetividade ética, de sorte que tal passagem seja expressão de um imperativo ético, entretanto, ainda manutenção da questão do ser (Cf. LEVINAS, 2000, p. 45-46), portanto, é ímpar nos debruçarmos sobre a ideia mesma de subjetividade ética, no horizonte de uma remoção da ontologia do primeiro lugar na filosofia.

O que encontramos até aqui é a relação de Levinas com a fenomenologia de Husserl, seguramente revista sob a contribuição do pensamento judaico e do pensamento de Rosenzweig, mas sobretudo nos detivemos na questão do ser, com a constante inquietação de Levinas em busca de retirar o sujeito do predomínio do ser, algo que se mostrou possível pela manifestação do outro, que retira o Mesmo de sua solidão e referência a si mesmo. Assim, a

²³² SEBBAH, François-David. **Lévinas**. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 203: “o pensamento heideggeriano não teria sido suficientemente radical no movimento de abertura do ser, que, no entanto, ele havia anunciado de uma forma não superada por qualquer outra reflexão filosófica; [...] em Lévinas [sic], o pensamento abre o ser e o mundo para uma transcendência verdadeiramente radical, uma transcendência que seja exterioridade e não esteja a serviço do ser; um pensamento que, pelo mesmo movimento, indica uma subjetividade radical como prova de abertura ao Outro, como responsabilidade e, até mesmo, amor sem limites.”

crítica à ontologia se compõe também da referência a si mesmo que aprisiona o sujeito em sua própria identidade, que ao fim, é sujeição ao ser. O modo de saída de tal sujeição é acolher a alteridade, que incumbe o Mesmo ao que mais original lhe pode ser, a responsabilidade; deste modo, a subjetividade vai migrando, em Levinas, do anonimato do ser, do *Il y a*, para assumir a responsabilidade por outrem. Esse processo, no pensamento levinasiano exigiu de Levinas abordar demoradamente a exterioridade, mais especificamente a relação metafísica. Isto é, no empreendimento filosófico de Levinas não coube apenas a crítica e revisão da fenomenologia e da ontologia, ele também imprimiu uma interpretação bastante particular da metafísica, colocada, podemos pensar, no limiar da imanência. Adiante nos deteremos na abordagem da metafísica e seguiremos no processo de adentrar na crítica de Levinas à ontologia e a formação da subjetividade ética.

4. METAFÍSICA, DESEJO METAFÍSICO: VERTENTE²³³ DE UMA LINGUAGEM ÉTICA

O exposto até aqui se mostrou numa crescente busca para se averiguar a relação da alteridade com a ontologia dentro do pensamento levinasiano, quadro no qual se insere a fenomenologia entendida como método, esforço que se assenta no esforço do próprio Levinas em problematizar tal relação: alteridade e ontologia, como de fato o faz, a partir da ética; quanto a ontologia, a relação com Heidegger se mostra o cerne da questão, que se evidencia na tensão entre ser e ente. Levinas postula uma anterioridade do ente ao ser; Heidegger postula o ente em referência ao ser. Deste modo, parece-nos que Levinas desenvolve um trajeto quase em colisão com os seus mestres, entretanto, tem se aclarado que a proposta de Levinas seja aproveitar o que aprendeu dos mestres, mas submetendo ao seu programa filosófico; por nossa vez, contemplando o pensar levinasiano, propomos que sua crise com a ontologia se trate de uma densa crítica, ao ponto de ser interpretada, entendida como ruptura, no entanto, de algum modo, tal como conserva a fenomenologia, aparentemente abandonada, ocorre com a ontologia. Assim, a exterioridade requerida pelo que doravante nomearemos metafísica ética, constitui-se de uma individualidade de ser, isto é, a exterioridade se revela em um ser singular frente a um outro singular, identidades não sujeitadas; relação com uma exterioridade radical, que se pode chamar de metafísica.

Adiante, nos tópicos que se seguem, buscaremos abordar a origem da subjetividade ética, partindo, sobretudo das primeiras páginas de *Totalité et Infini*, onde está colocado o problema da metafísica como primeira questão para a origem da ética da alteridade. Obviamente, o caminho traçado por Levinas demonstra a tentativa de uma revisão da própria ideia de metafísica, em todo caso, colocar a metafísica como problema é já em Levinas uma questão aberta, que aqui evocaremos como matriz da intriga ser e ente. Ademais, voltaremos à questão fenomenológica, dessa vez mais detidos na “manifestação” do rosto e atentaremos à questão da linguagem e da subjetividade, temas que abrigam o deslocamento da centralidade do Mesmo e conseqüentemente, segundo Levinas, a perda da prioridade do ser em relação ao outro.

²³³ O sentido que se aplica a palavra é remissão a sua derivação como adjetivo de verter: que verte, que dá origem, tal como em “fonte que verte água”.

4.1 Revisão metafísica na Ética da Alteridade

Ao se deparar com a ideia de metafísica²³⁴, é possível logo se aventurar em uma remissão a todo patrimônio filosófico que envolve o tema desde a antiguidade grega até os tempos atuais, contudo, na presente proposta temos por objetivo a abordagem de Levinas, que tem na metafísica uma expressão de crítica à ontologia, aliás, ao evocar o ente anterior ao ser, nosso pensador fala que a “metafísica precede a ontologia” (Cf. LEVINAS, 2000, p. 39), isto se daria em razão da metafísica indicar o “outro” como fora do domínio do sujeito, isto é, a metafísica indica o além do “meu” mundo, um fora, algo que foge ao “meu” domínio. É desde esta chave de leitura, do “além”, que Levinas se apropriará da metafísica em vista de resguardar a alteridade, pois de imediato, o que se apresenta é que o “além”, realmente, esteja fora do meu domínio.

A metafísica em Levinas se dá conta da existência de uma exterioridade, mas para ele definir assim não é suficiente, pois a partir disto surge a pergunta pela relação com o que está fora, “além”; é nesta questão que ele começa a desenvolver a ideia de *Desejo metafísico*. Com a ideia de Desejo metafísico, o pensador franco-lituano vai imprimindo uma revisão na metafísica.

A metafísica que Levinas recebeu da tradição é entendida numa condição paradoxal, pois se dá como fundamento da realidade e ausência frente a essa mesma realidade, uma vez que se configura como “além da física”, mas dando condição de entendimento de todas as coisas, pois “a metafísica abarca a questão das primeiras razões de nosso conhecimento e a questão das primeiras causas do Ser enquanto ser.” (ZILLES, 2019, p. 19²³⁵), disto decorre que “enquanto filosofia primeira, a metafísica é a mais universal porque é teoria do ser enquanto ser” (ZILLES, 2019, p. 19). A visão defendida por Zilles, da metafísica como primeiro saber provém da própria tradição (Cf. ZILLES, 2019, p. 10-15). Tradição que é questionada e reorientada por Heidegger, que considerou ter existido na metafísica tradicional uma confusão entre ser e ente, por abordar o ser como ente (Cf. HEIDEGGER, 2009, p. 37-40). No texto “*Que é Metafísica?*”, Heidegger, após o discurso,

²³⁴ No dicionário Abbagnano o verbete *metafísica* ocupa cerca de onze laudas, isso denuncia quão complexo seja o conceito de metafísica e quão constante seja ele para a filosofia, deste modo se verifica de início que a empreitada de Levinas não se desenvolveu de maneira isenta de conflitos em suas definições, entretanto, sua ideia de metafísica não foi ignorada pelo tão consultado dicionário de Filosofia. Diz Abbagnano sobre metafísica a partir de Levinas: “Lévinas considera a M. tradicional, que ele denomina ‘ontologia’, como uma forma de pensamento violento (v. Adorno), baseado numa ‘prevaricação’ do ser em relação aos entes, e identifica a pós-M. (que ele chama simplesmente de M.) com a abertura para o Outro e para o diferente” (ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. v. *Metafísica*, p. 775).

²³⁵ ZILLES, Urbano. **Discurso sobre o fim da metafísica**. São Paulo: Paulus, 2019.

conclui que “o ser-aí humano somente pode entrar em relação com o ente se se suspende dentro do nada. O ultrapassar o ente acontece na essência do ser-aí. Este ultrapassar, porém, é a própria metafísica” (HEIDEGGER, 1989, p. 44), assim, Heidegger, dado como quem aboliu a metafísica, acaba por entender que “a metafísica pertence à ‘natureza do homem’ [...]. A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito de ser-aí. Ela é o próprio ser-aí” (HEIDEGGER, 1989, p. 44). O que concluímos da contribuição de Zilles e do pensamento heideggeriano, é que a metafísica se colocou como filosofia primeira, densamente identificada com a questão do ser na tradição e em Heidegger, para evitar confusão entre ser e ente, ela é colocada como propriedade do ser-aí diante do nada da existência, como possibilidade primordial da filosofia, como que impulsionando a capacidade para a pergunta pelo ser. Vemos então que a metafísica em Heidegger, de algum modo irá colaborar com Levinas, visto que lhe dá a possibilidade de pensar a metafísica fora do fundamento primeiro ou último, para colocá-la na relação face a face, num ideário de saída, transcendência, não apenas de fundamento enquanto remissão.

Heidegger depõe a condição de disciplina da metafísica (Cf. HEIDEGGER, 1989, p. 44), como era vista, para lançá-la na cotidianidade do ente que é ser-aí; assim, a condição de saber da totalidade²³⁶ se restringe ao ente que é capaz de compreender o ser, mas dentro de sua facticidade na cotidianidade do ser-aí, que compreende o ser. Em sua analítica existencial, o que Heidegger desvela é sua crítica à visão tradicional da metafísica, por outro lado, como já mencionado, deixa uma fresta pela qual se pode colocar a metafísica numa dimensão relacional, sobretudo aquela face a face proposta por Levinas.

Vimos antes que a definição de metafísica é uma tarefa complexa, que exige a investigação de várias correntes filosóficas, mas, a princípio, a ideia de que seja a filosofia primeira (ZILLES, 2019, p. 21), de imediato parece confrontar-se com a proposta filosófica de Levinas, que pretende a ética como filosofia primeira. De fato, a metafísica se insere no seu pensamento como a separação entre o Mesmo e o Outro. Assim, a metafísica em Levinas não diria respeito às “coisas” do ser, no sentido sobrenatural, mas às “coisas” do Outro, parecendo que a metafísica, como apelo à transcendência, esteja em Levinas direcionada à imanência, causando, portanto, uma dificuldade ao complexo conceito dessa categoria, pois

²³⁶ Cf. OLIVEIRA, Manfredo. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**, p. 11: “aquela forma de conhecimento que posteriormente foi nomeada ‘metafísica’, um termo que hoje é ambíguo, pois foi empregado em diferentes sentidos ao longo da tradição do pensamento ocidental, surgiu como gênero peculiar de investigação teórica, com a pergunta pré-socrática ‘*αρχη παντων*’, ou seja, pelo princípio da inteligibilidade da totalidade do real. Numa palavra, em sua intenção e sua autocompreensão, esse programa teórico que aqui surgia manifestava pretensão de ser um saber global, o que se contrapõe à tendência hegemônica no pensamento contemporâneo. Tratava-se, portanto, de um saber com abrangência temática universal, cujo objetivo é a totalidade do ser, e com o objetivo de explicitar as conexões fundamentais de todas as esferas do real.”

de imediato, a própria palavra metafísica remete à transcendência, porém, em Levinas ela está direcionada à relação com o Outro. Então, o que Levinas pretende com tal acepção da metafísica? Tem plausibilidade o empreendimento proposto por Levinas em relação à metafísica?

Várias questões foram postas e, de certa maneira, na obra *Totalité et Infini* Levinas aborda essas questões, por tratar inicialmente de sua revisão da metafísica, pois o primeiro tópico desse livro se chama exatamente *Metafísica e Transcendência*. Aquilo para o que apontamos anteriormente, o “para além” é a argumentação inicial de nosso pensador (Cf. LEVINAS, 2000, p. 21), que se traduz como o “para o outro”, reconhecendo ele que a metafísica tradicional já indica esse “para o outro”, para o estrangeiro, para uma terra não conhecida, o fora de si sem posse pelo Mesmo. O problema posto por Levinas é que o “para o outro” foi assimilado como tema do ser, por meio de uma abordagem onto-teológica, isto é, a metafísica se confundiu com onto-teologia. A miscelânea entre ser e ente levou à onto-teologia, pelo que a metafísica foi reduzida ao problema do ser, entretanto, como já pontuávamos, é com Heidegger, como reconhece Levinas, que a onto-teologia passa por uma crise, ao aclarar a diferença ontológica,

A coisa mais extraordinária que Heidegger traz é uma nova *sonoridade* do verbo ser: a sua sonoridade *verbal* precisamente. Ser: não o que é, mas o verbo, o ‘acto’ [sic] de Ser [...]; 2. *A distinção radical Ser-ente*, a famosa diferença ontológica. Há uma diferença radical entre a ressonância verbal da palavra Ser e sua ressonância substantiva [...]; 3. *A linguagem*. É o lugar desta diferença, é nela que o ser está alojado. A linguagem é a morada do ser; 4. *O esquecimento da diferença*. Esta diferença foi esquecida, e um tal esquecimento constitui o pensamento ocidental. (LEVINAS, 2003, p. 136).

A descoberta heideggeriana é entendida por Levinas nessa concorrência para distinguir ser e ente, e mais que isso, é um desatrelar o ser do ente, desmontando uma tradição filosófica de identificação entre ser e ente, aquilo que se chamou de entificação do ser; é por essa fresta aberta por Heidegger que Levinas empreende sua revisão da metafísica e, conseqüentemente, a crítica ao próprio Heidegger e sua ontologia fundamental²³⁷, por ele, Heidegger ter empreendido a diferença, mas ter recaído no esquecimento do outro e pensado uma espécie indefinida de ser como que supremo, ou seja, a filosofia no horizonte da metafísica, predominantemente, segundo Levinas, debruçou-se demoradamente na questão do ser eterno e supremo, inalcançável, identificado com Deus; tal discurso converteu a filosofia,

²³⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o Tempo**, p. 137: “Para Heidegger, a compreensão do ser na sua verdade foi imediatamente recoberta pela função de fundação universal dos entes por um ente supremo, por um fundador, por Deus. o pensamento do ser, o ser na sua verdade, torna-se saber ou compreensão de Deus: teologia. A filosofia europeia do ser torna-se teologia.”

de acordo com Levinas, num discurso não sobre a alteridade, mas num discurso sobre o ente supremo e mesmo naquilo que se chamou de morte de Deus, havia pela técnica o propósito de substituição, isto é, tira-se um ente supremo longínquo e “não manipulável”, para se colocar a técnica, próxima e manipulável, mas ainda ente supremo²³⁸, ordenador dos entes, de sorte que a retirada da metafísica ao esquecimento, torna-se uma afirmação do ente, desdobrando-se em uma onto-teologia que esconde Deus, mas ainda onto-teologia.

O pensamento ocidental tem sustentado, geralmente, o pressuposto do ser supremo, que acaba se identificando com o ente, como fundamento do sentido, disto entende Levinas que para “Heidegger, esta noção de fundamento dos entes através de entes caracteriza a metafísica, quer dizer, a época da filosofia em que o fundamento do Ser é ele mesmo ente, em que o ser é entendido em jeito de ente, em que a diferença ontológica é esquecida” (LEVINAS, 2003, p. 140). A onto-teologia prevalece durante o longo percurso da filosofia ocidental, aliás, de acordo com Levinas, apesar da novidade empreendida por Heidegger, ele também recai no aprisionamento do sentido ao ser, pois “a tese de Heidegger consiste em defender que ser está na origem de todo sentido” (LEVINAS, 2003, p. 140); estando então o ser na origem e fundamento de todo sentido, o ente fica aprisionado ao ser, deixando esvair sua condição de responsável por outrem para ser compreendido como hermeneuta do ser. Assim, o que poderíamos chamar de metafísica nova, proposta por Heidegger, desdobra-se como subordinação do ente ao ser, isto é, a condição metafísica do ente defendida por Heidegger é aprisionamento no ser (Cf. HEIDEGGER, 1989, p. 44).

Apesar de Heidegger ainda se manter no círculo do ser, aliás, levar esse círculo à grande valorização, Levinas reconhece que Heidegger ao posicionar o ser como questão posta pelo ente, propicia uma abertura, como dizíamos antes, uma fresta por onde se podem colocar questões distintas, que desvelem um outro modo que ser, onde a metafísica possa se configurar como relação, até o modo de relação ética, pois a inquietação proposta por Heidegger, apesar de não ser por ele desenvolvida, abre o ente a uma inquietação que se pode entender por desejo, pois o ser inquieta o ente, mas não o satisfaz, eis uma abertura que Levinas apreciará em vista de sua revisão metafísica.

A revisão metafísica empreendida por Levinas não se distancia da revisão do método fenomenológico e nem da sua crítica à ontologia, pelo contrário, a abordagem do

²³⁸ Ibidem, p. 138: “o movimento mesmo, que substitui ao pensamento do ser a onto-teo-logia, conduz, através de uma série de esquecimentos sucessivos, à ciência, que não atenta senão nos entes, que subordina, que quer conquistar e deles dispor, que procura dominar os entes. Um tal movimento condiz assim à vontade de poder [...] e desemboca na técnica. O fim da metafísica, a crise do mundo técnico, que leva à morte de Deus, é, na realidade, o prolongamento da onto-teo-logia.”

sentido, que Heidegger aloca na questão do ser, é vista por Levinas dentro da perspectiva de sua revisão da intencionalidade, que não é apreensão, mas passividade, proporcionando que a metafísica como relação ponha o Mesmo nessa passividade, ao ponto que o Mesmo se dê conta que haja uma anterioridade ao ordenamento do ser, um “para o outro” fora das hordas da definição, impondo-se ao Mesmo uma relação sem apreensão, fora da intencionalidade husserliana²³⁹, sem identificação e sem a fenomenologia hermenêutica de Heidegger, que consiste em um movimento de compreensão. O que Levinas faz é discorrer sobre uma metafísica despreziosa ou violenta, que quisesse determinar o outro ou enquadrá-lo no ser. Isso é possível porque ele sustenta uma subjetividade passiva frente ao outro, fora da onto-teologia, aquém de um ser supremo que atrai tudo à sua compreensão e definição. Essa resistência à tematização se evidencia fenomenologicamente na metafísica como relação ética.

A metafísica em Levinas, como em Heidegger, não é somente uma disciplina da filosofia, mas faz parte da própria constituição do ente, do homem, que é o ente por excelência. Contudo, ao contrário de Heidegger, Levinas esforça-se por escapar das amarras do ser, que ao fim reduz o ente à compreensão de ser, o que para Levinas se dá como um retorno à onto-teologia, isto é, como já mencionado, Heidegger abre um caminho, mas ele mesmo não percorre. Por sua vez, o que Levinas está disposto a fazer é percorrer o caminho aberto por Heidegger, agora ampliando a distinção ontológica, destacando a alteridade, por isso, a ênfase em se posicionar de outro modo que ser, não numa ontologia fundamental, mas numa anterioridade ética que escape à lógica da determinação do outro²⁴⁰.

Heidegger abriu a via a uma racionalidade da inquietude da não-inquietude. O ser está em questão no homem, está nele em causa. A questão não é interrogação sustentada pelo homem com curiosidade, mas a maneira pela qual o ser está em questão, pela qual nele há um abismo sem fundo, o não-fundamento. Porque sempre o ser tem-de-ser [à-être], à tarefa de ser, ou seja, possibilidade de (se) apreender ou de (se) faltar. Com tais pensamentos, produz-se uma ruptura com a racionalidade do repouso, uma ruptura com a tradição grega. (LEVINAS, 2003, p. 150)

²³⁹ Cf. Ibidem, p. 151: “haveria uma maneira paradoxal de passar da transcendência husserliana, que permanece imanência, à transcendência para o Outro. Outro, que é o invisível, de que não se espera um preenchimento, o incontível, o não-tematizável. Uma transcendência infinita, porque a ideia de preencher uma visada por uma visão está aqui fora de propósito, fora de proporção. Uma transcendência des-proporcionada. O que quer dizer que se trata aqui de uma coisa diferente da intencionalidade. E uma tal transcendência não poderia ser reconduzida aos modelos da teologia negativa.”

²⁴⁰ Cf. PÉREZ ESPIGARES, Pablo. Emmanuel Levinas: ¿Por qué una Metafísica «A-TEA»? Una lectura de Totalidad e Infinito. **Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica**, p. 277: “Para Lévinas, y sin decantar todo el sentido de la teoría a la estructura ontológica —pues en ella surge la preocupación crítica y la exigencia de justificación— la relación originaria con el ser en cuanto otro se configura como relación primariamente ética y metafísica. A su juicio, la división entre lo Mismo y lo Otro es irreductible, no se presta a una dialecticidad o a una relación de oposición o contraposición.”

A questão posta pela filosofia ocidental, segundo Levinas, tem sido a questão da verdade ou a questão da realidade, que remetem ao tema do ser, direcionando o discurso ao conceito, em vista de se estabelecer um modo de saber (Cf. RIBEIRO, 2015, p. 09), nesse modelo filosófico a ética se submete ao conceito, sendo vista como um conjunto de regras, alocada a uma disciplina (Cf. RIBEIRO, 2015, p. 09), que se configura como mediação para a correta ação moral do homem de acordo com o conjunto de regras. No entanto, a reviravolta realizada por Levinas retira a ética dessa condição e a coloca na própria humanidade do humano, creio que assim podemos dizer, em paráfrase: como Heidegger aloca a metafísica na própria condição do homem (Cf. HEIDEGGER, 1989, p. 44), Levinas comporta a ética nessa condição de humano, junto com a metafísica. O que isto quer dizer? – quer dizer que a metafísica e a ética se interrelacionam, interdependem no pensamento levinasiano, eis a reviravolta metafísica impressa por Levinas.

O Mesmo, na “revolução” metafísica de Levinas, é lançado para fora, encontrando uma exterioridade que não é assimilável, mas essa exterioridade não é um além fora, é um que está à frente e reclama por responsabilidade, ou seja, no frente a frente a metafísica se dá como responsabilidade ética. Para Paixão, o recurso da exterioridade seria uma das relevantes investidas da revisão da metafísica em Levinas, diz ela, “a crítica de Levinas à ontologia de Heidegger surge no sentido de introduzir a metafísica como noção de exterioridade” (PAIXÃO, 2020, p. 218²⁴¹).

Pensar a metafísica ao lado da ética, no face a face, pode de imediato trazer a ideia de que o feito de Levinas teria sido apenas tornar imanente o tema metafísico, ou seja, ao colocar o face a face, sem a questão do ser ou de Deus, inicialmente, Levinas destituiria a metafísica de seu próprio significado: *meta*= *além* da *physis*= *física/metafísica*. Uma acusação dessa envergadura prescinde da influência que Levinas recebe de Rosenzweig, visto que a filosofia levinasiana não apenas é devedora de Husserl e Heidegger, é importante considerar a monumental contribuição de Rosenzweig, especialmente no que toca à ideia de metafísica.

Para Rosenzweig é atribuída a Deus a condição de metafísico não no sentido de negação do físico, da natureza, mas na medida em que sua natureza seja inassimilável, pois é uma natureza fora do mundo, mas em relação com o mundo, assim, a noção de metafísica de Deus em Rosenzweig não se trata de além da física, e sim da conservação de uma natureza própria de Deus, não alienável ao homem ou ao mundo. Compreendemos esse argumento

²⁴¹ PAIXÃO, Fernanda. Metafísica, Niilismo e Desconstrução nas empreitadas de Heidegger, Levinas e Derrida. *DasQuestões*, Vol. 9 n° 1, junho de 2020, p. 217-222.

como uma abordagem da alteridade de Deus, pois “outredade” não é ser, mas é natureza não assimilável²⁴². O que Rosenzweig pleiteia e Levinas vai na mesma direção, é que a relação metafísica se acomoda anterior à ideia conceitual assentada no ser, de modo que não se trata de procurar inicialmente um conjunto de pensamentos ou definições de fundamento, mas se deparar com uma existência anterior ao conceito delineado pela fundamentação sustentada no ser, na ontologia²⁴³.

A reviravolta metafísica em Levinas percorre o trajeto comum à sua crítica à fenomenologia e à ontologia, que é retirar a relação com o outro da normatividade do ser, da prioridade ontológica. No caso mais específico da metafísica, visivelmente retirar da onto-teologia. O problema colocado por Levinas é que a metafísica como ontologia se atrela à representação, à totalidade, crítica que ele encontra também em Rosenzweig, pois *Estrela da Redenção*, ao retirar o homem, o mundo e Deus do Todo (Cf. ROSENZWEIG, 2006, p. 55), desvela que são anteriores à ideia geral, pois o que Rosenzweig pretende, e Levinas em seu seguimento é “buscar o perpétuo, que não precisa do pensar para começar a ser” (ROSENZWEIG, 2006, p. 60, tradução nossa²⁴⁴). De alguma maneira, é possível até mesmo uma aproximação com a assertiva heideggeriana, de que a existência seja anterior à pergunta pelo ser, ou seja, para Heidegger, é na existência que o ente aberto pergunta pelo ser, mas é nesta realidade da existência, significada como hermeneuta do ser, que a proposição heideggeriana está por demais centrada na pergunta pelo ser. Por sua vez, Rosenzweig se afirma como um pensador do anterior ao ser e ao pensamento, algo que será basilar na reformulação da metafísica impressa por Levinas; disto concordamos que as contribuições de Heidegger e de Rosenzweig foram indispensáveis ao pensador da ética da alteridade, inclusive nessa revisão da metafísica.

²⁴² Cf. ROSENZWEIG, *Estrela de la Redención*, p. 57: “lo metafísico de Dios hace de la *physis* una parte integrante de Dios. Dios tiene una naturaleza, su propia naturaleza, prescindiendo por completo de la relación que quizá trabe con lo físico de fuera de él: con el *mundo*. Dios tiene su naturaleza, su esencia natural y existente. Cosa que tan no es una evidencia trivial que, más bien, la filosofía hasta Hegel le ha negado siempre a Dios esta existencia propia suya.”

²⁴³ Cf. *Ibidem*, p. 57-58: “Cosa alguna, es la prueba ontológica de Dios (otro pensamiento es tan antiguo como la filosofía). Siempre que los teólogos importunaban a los filósofos insistiendo en la existencia de Dios, éstos los esquivaban tomando la vía de tal ‘prueba’; [...]. En Kant e Hegel llegó a un doble desenlace esta impostura secular. Kant es un punto final al destruir con la crítica la prueba valiéndose de la tajante escisión entre ser y existir. En cambio, Hegel alaba la prueba porque coincide con el concepto básico de la visión filosófica del mundo: con el pensamiento de la identidad entre razón y realidad (por lo que tiene que valer a propósito de Dios igual de bien que a propósito de todo lo demás). Y es justamente con la ingenuidad de esta alabanza como, sin sospecharlo (filósofo que era), le da el golpe de muerte a los ojos de la teología. Así queda el camino libre para que la filosofía provea acerca de la existencia divina como independiente del ser-pensado y del ser del Todo. Dios tiene que poseer existencia antes de toda identidad entre ser y pensar. Si ha de haber aquí indiferencia o derivación antes la habrá del ser a partir del existir que, del existir a partir del ser, como la tentaron una y otra vez las pruebas ontológicas.”

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 60: “buscamos lo perpetuo, que no precisa del pensar para empezar a ser.”

Além da contribuição de Rosenzweig e de Heidegger a perspectiva metafísica de Levinas não prescinde de um aporte da fenomenologia de Husserl, de fato, apesar da crítica de que ele teria abandonado a fenomenologia ao se aproximar da metafísica²⁴⁵, ele conduz a metafísica a uma abordagem fenomenológica, por meio do não-saber que compõe a suspensão de juízo no método fenomenológico, pois consiste em reconhecer que diante do outro é necessário desfazer-se de toda ideia *preconcebida*, na investida de evitar uma recepção regida pela identidade, assim, o fenômeno é despossuído pela inteligência, que passa a ser visto para além do ser ou mais propriamente, de outro modo que ser, fora da ordem da definição, da lógica ontológica tradicional, isto é, “a metafísica ‘reduzida’ é aquela que reconhece não apenas ‘as coisas que excedem o intelecto humano’, mas também, e sobretudo, que desperta para um ‘diferentemente de saber’ (*autrement que savoir*)” (FABRI, 2019, p. 37). É com o método fenomenológico que Levinas pode imprimir isto que Fabri chama de metafísica “reduzida”.

A consideração de Fabri encontra respaldo ao voltarmos à ideia mais comum de metafísica na tradição filosófica, ideia essa que é criticada por Levinas: Abbagnano (2014, p.766) ao definir o *verbete* metafísica diz: “ciência *primeira*, por ter como objeto o objeto de todas as outras ciências, e como princípio um princípio que condiciona a validade de todos os outros”, ou seja, a metafísica teria por fundamento e função o saber anterior a todo outro saber, assim, a relação metafísica estaria sustentada por uma intelecção, por um saber, mas é isto que o método fenomenológico em Levinas coloca em crise, não para destituir e sim para revisar a metafísica, retirando-a da formalidade do saber, propondo outra via metafísica, que é a ética. Aquilo que Fabri chama de metafísica reduzida é, na verdade, a aplicação do método fenomenológico com o fim de aliar a metafísica com a ética na perspectiva da acolhida da alteridade.

²⁴⁵ O entendimento de Bucks retrata uma das críticas recorrentes sobre o pensamento levinasiano, de que ao tratar da metafísica ele teria abdicado da fenomenologia, diz Bucks “A filosofia de Levinas começa como fenomenologia, mas se vê forçada a superar esse método na medida em que se torna metafísica” (BUCKS, René. **A Bíblia e a Ética: a relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura** na obra de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 1997, p. 81-82), por outro lado, Fabri vê a fenomenologia como um saber que dá as condições para a revisão metafísica empreitada por Levinas, pois segundo Fabri, o método fenomenológico traz consigo a suspensão desse saber pré-definido, como aporte crítico frente à metafísica tradicional, aquela que é objeto de Levinas; diz Fabri, “a fenomenologia é um modo de pensar que suspende perguntas e teses da metafísica tradicional. Desde os seus inícios, a condição de seu exercício era a “ausência de pressupostos”, o desejo de se voltar “às coisas mesmas”, para além de toda teoria e de toda tradição filosófica, bem como da recorrência a um fundamento metafísico do mundo” (FABRI, Marcelo. *Alma, Mundo, Deus: a metafísica fenomenologicamente reduzida*. **Basiléia – Revista de Filosofia**. Curitiba, v. 1, n. 1, 2019, p. 25)

Sayão nos ajuda a despontar que a metafísica desenvolvida por Levinas é de outra ordem que não aquela da tradição e também não aquela de Heidegger²⁴⁶, como vimos antes; por sua vez, há em Levinas uma visão metafísica de outro modo, não regida pelo saber e tão pouco lhe bastaria apenas substituir a metafísica por uma ontologia, por isso Sayão defende que “Levinas rompe com o sentido filosófico que coloca o saber/compreender como ponto de referência e vértice de toda nossa relação com o mundo e fala agora sobre a transcendência como *trans-ascendência* e na metafísica como aspiração de algo que está para além” (SAYÃO, 2011, p. 146²⁴⁷), distanciando-se, desse modo, do entendimento de metafísica como fundamento do saber, como apreensão e significação no ser.

Levinas, como Heidegger, pressupõe romper com um pensamento do fundamento, por pretenderem reconhecer a diferença entre ente e ser²⁴⁸, mas a relação para Levinas é mais radical, não se pauta meramente por essa diferença ontológica, ele procura a anterioridade para com a ontologia, relação sem tema, relação sem apreensão, relação metafísica no horizonte da suspensão do saber.

Um-para-o-outro [...]. O *para* é o modo como o homem aproxima o seu próximo, o modo pelo qual, com o outro, se instaura uma relação que não é mais medida do um. É uma relação de proximidade, na qual se joga a responsabilidade de um pelo outro. Nesta relação há uma inteligibilidade não tematizável, é uma relação que tem sentido por si mesma e não através do efeito de um tema ou de uma tematização. (LEVINAS, 2003, p.172)

O *para-o-outro* levinasiano lança a questão metafísica para a transcendência, não uma transcendência da filosofia transcendental, onde o efeito bumerangue norteia a relação com o exterior, num contínuo movimento de retorno. O *para-o-outro* é partir sem voltar a si, é desmedida, é deixar escapar todo o juízo anterior, é diacronia. Tempo desmedido, um

²⁴⁶ Cf. DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Extensão do domínio do mal: Heidegger e a metafísica. Elementos de uma análise a partir de Levinas**, p. 79: “Pode-se dizer, de imediato, que se há propriamente, em Levinas, uma crítica à metafísica, ela não se desdobra, como em Heidegger, a partir da questão do ser e de seu esquecimento. Para Heidegger, como se sabe, a problemática central da metafísica consiste em ter pensado o ser como se tratasse de ‘algo’, de um ente. A coisificação ou entificação do ser se confundiria, assim, com a própria história de seu esquecimento. Mas em Levinas, ao contrário, o problema está na própria centralidade ou no primado do ser como horizonte a partir do qual se desdobra a tradição da metafísica. Assim, o que em Heidegger deve ser retomado, a ‘coisa mesma’ prometida e esquecida - por uma espécie de traição congênita, estrutural - pela metafísica, é o que, para Levinas, se deve romper. Afinal, é justamente a ligação originária entre pensamento e ser a que Heidegger se refere que leva a metafísica a comportar em si a possibilidade, no dizer de Levinas, de ‘um consentimento com o horrível’.”

²⁴⁷ SAYÃO, Sandro Gozza. Levinas e o argumento do infinito: um diálogo com Descartes. **Princípios**. Natal, v. 18, n. 30, 2011, p. 143-162.

²⁴⁸ Como vimos anteriormente e aqui retomamos, a inovação realizada por Heidegger e muito cara a Levinas é considerar uma certa estabilidade no ser, ao passo que o ente esteja sob a possibilidade temporal do *sendo*, ocasião na qual desvela o ser, assim, ser e ente se diferenciam por ser não estar na temporalidade, apesar de ser “desvelado” pelo ente na temporalidade, enquanto *sendo*. – Para Levinas, isso parece indicar que o fundamento da relação não seja o ser, que tudo engloba, mas o ente privilegiado em sua condição particular – *sendo* – pois a relação é antes com uma alteridade que com o ser.

começo não comum entre o Mesmo e o outro, impossibilidade de síntese. Assim, o *para-o-outro* na metafísica levinasiana é questionamento da metafísica tradicional, pois no começo não está o fundamento do saber ou a condição de objetividade do princípio, mas o outro modo que ser, o outro na sua outredade. Isso de tal forma radical que não se acomoda ao pensamento do Mesmo: o outro lhe escapa por entre os dedos, não é tematizável²⁴⁹. Por sua vez, a tematização de outrem traz consigo o problema da fixação da identidade como ontologia, que reverbera, inclusive no nome de Deus; não tematizar é não reduzir a um nome, é resguardar a infinição. A tematização e a fixação inibem o movimento *para-o-outro*, inclusive para o Outro Infinito.

Coloquemo-nos uma questão: nesta revisão metafísica como Levinas pensa a questão de Deus, o Outro Infinito?²⁵⁰ – vimos que Levinas se põe também a questão do ser a partir do problema da onto-teologia, tendo por base as preocupações heideggerianas, uma vez que “segundo Heidegger, a metafísica é uma ontoteologia que perdeu de vista o ser e trata até de Deus em termos ônticos em vez de ontológicos” (BUCKS, 1997, p. 82). Ente e Deus se confundem na onto-teologia, é diante disto que na reviravolta metafísica, Levinas pretende

²⁴⁹ Ao pensar a não tematização do outro, Levinas desloca-se do que chamaríamos de mistério, pois de algum modo já se estaria, na égide do mistério, sob o risco de algum tema. Deste modo, a infinição do rosto, a sua não tematização não se acomoda de imediato à ideia de mistério, ainda que pretendamos fazer essa associação rapidamente. Rahner, pensador alemão de trânsito tanto na Filosofia quanto na Teologia, dispõe de um sentido de mistério vinculado a inteligibilidade e também à referência do Transcendente, diz Rahner (2004, p. 35): “o que se torna inteligível funda-se em última instância na única coisa que é evidente por si, no mistério. Mistério é, pois, algo que nos é sempre familiar”. A título de imagem dessa consideração vejamos o que diz Marcondes Filho, intitulado “O outro como um mistério e o feminino como a alteridade absoluta. Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas”. Para Marcondes Filho, “o rosto do outro é proximidade que não é signica, não remete a nenhum tema, mas que se apresenta apenas rastro de si mesmo, algo que me importuna, que não se iguala a mim. Ele é aproximação, diz Lévinas, não superável especulativamente, é a infinição ou a glória do Infinito” (2007, p. 62), isto é, o rosto é radicalmente (no sentido mesmo de raiz) resistência ao tema, portanto, infinição, assim, para o pensarmos como mistério, parece-nos que não seria em relação a algo, mas como radical alteridade, mistério em sentido não referencial, ao contrário do que, normalmente pensa a teologia: o homem como mistério “divino”. O que estamos, ao ler Levinas, licenciados a dizer, ao que parece, é que a relação das categorias do “não tematizável” e do “mistério”, uma possível aproximação se dá no elemento da pluralidade de rostos, o face a face desvela a alteridade, isso sim, de algum modo, é mistério, a pluralidade da alteridade, aquela que instala a sociedade, diz Levinas, “o face a face – relação derradeira e irreduzível que nenhum conceito pode abraçar sem que o pensador que o pensa se encontre de imediato face a um novo interlocutor – fica (torna) possível o pluralismo da sociedade” (le face à face – relation dernière et irréductible qu’aucun concept ne saurait embrasser sans que le penseur qui pense ce concept se trouve aussitôt en face d’un nouvel interlocuteur – rend possible le pluralisme de la société) (LEVINAS, 2000, p. 324 – tradução nossa). Quiçá, esse pluralismo tenha algo de mistério, pois em relação a um rosto, mas mesmo assim sem tematização.

²⁵⁰ Sabemos, como exposto já ao longo de nossa pesquisa, que a filosofia de Levinas aporta diversas contribuições, desde a fenomenologia até a ontologia de Heidegger, passando especialmente pela contribuição judaica, aquela que procede da influência de Rosenzweig e do Talmude; a partir dessa constatação, Herrero Hernandez evoca que a ideia de Deus além de estar ligada a Rosenzweig e Descartes, está, sobretudo, sob a influência judaica, diz Herrero Hernandez: “Digámoslo de entrada con toda claridad: el Dios al que siempre se ha referido Levinas no es otro que el Dios innombrable de la tradición judía; el Dios vivo y único de la Biblia que requiere ser adorado en toda su plenitud con ambas manos, la de la fe y la de la razón.” (HERRERO HERNANDEZ, *Dios como testigo de la ética*, 592).

desfazer essa confusão, mas não apenas lançando mão da prioridade do ser, ao ponto de reconhecermos que “a metafísica levinasiana visa algo que vai além da própria diferença ontológica” (BUCKS, 1997, p. 82), assim, não se trata em Levinas, apenas da pergunta pelo ser, mas a questão, inclusive de Deus, formula-se num horizonte diferentemente que ser, não somente na busca de um ente ou ser supremo, mas numa “transcendência do ser na imanência” (BUCKS, 1997, p. 83), isto é, num lugar situado, ultrapassando-o, a questão é posta para além do ser.

O entendimento metafísico de Levinas, chamado por nós de reviravolta metafísica ou revisão metafísica, aposta no esquivar-se de nominar Deus, conceituá-lo ou tematizá-lo, na verdade esse programa se insere dentro do grande projeto levinasiano de revisão da filosofia ocidental em sua ocupação primeira, que para Levinas tem sido a questão do ser, porém, é preciso colocar a ética como questão primeira, assim, a abordagem do divino é também alocada nessa crítica à primeiridade ontológica²⁵¹, a relação é de outro horizonte, não do conceito, mas da relação sem tema, porque a relação metafísica em Levinas não é tematizável, não é apreensão. Deus é colocado em questão não apenas como diferente do ente ou diferente do ser, é pensar sem pensamento, transcendência radical, diz Levinas (2003, p. 209),

Não se poderia falar em Deus não ontológico senão na aproximação entre a proximidade e Deus. Pensar Deus, sem que um tal pensamento retire o seu modelo de uma relação de imanência, é um pensamento imediatamente contraditório. Não há modelo da transcendência para a ética.

A crise está posta, pois lidar com uma posição sem tema, ou seja, uma não posição é colocar a crise dentro do sistema ontológico; então, a questão de Deus é, por si, diante do modelo ontológico uma intriga, por, de acordo com Levinas (2003, p. 220), não ter modelo, “a história da filosofia é destruição da transcendência, afirmação da imanência, e a teologia racional, profundamente ontológica, exprime esta transcendência através de advérbios de altura: Deus existiria eminentemente, significando uma altura acima de toda a altura”; segundo Levinas, esse padrão que imperou na filosofia desde a antiguidade não lhe serve de parâmetro; então, ele parte para tratar a questão Deus na metafísica desde uma não-posição, isso é possível, sobretudo, porque ele se situa na esteira de Rosenzweig, que reconhece o homem, o mundo e Deus como anteriores ao pensar e ao ser, pode, portanto, a partir daí, a reviravolta metafísica de Levinas trazer a questão de Deus não numa

²⁵¹ Cf. TOMÉ, Marcia Eliane Fernandes. Linguagem ético-religiosa em Emmanuel Levinas, **Teocomunicação**, p. 171: “o discurso levinasiano sobre Deus põe em questão a ontologia, na qual Deus se reduz à tematização objetivante. Nessa matriz filosófica-teológica, Deus não pode senão aparecer como projeção do homem. Na intenção de superar esse dilema, Lévinas [sic] opta pela via do discurso com Deus na relação com a alteridade do rosto.”

inteligibilidade ontológica, mas numa outra perspectiva, numa inteligibilidade ética (Cf. LEVINAS, 2003, p. 139).

Convencionou-se pensar a abordagem de Deus em Levinas desde a ideia de Infinito apreendida de Descartes, o que de fato procede, porém não é a única via em Levinas; a ideia de Deus desde *Totalité et Infini* vai se dirigindo para uma densidade ética, isso vai se dando em virtude do processo interno em sua filosofia, quando ele precisa repensar a metafísica e também a linguagem ontológica, assim, a noção de Deus vai se conduzindo cada vez mais para a questão ética, por entender ele que essa maneira de abordagem, despreziosa, possua e conserve uma não apreensão, uma vez que “a relação ética não é desvelamento de um dado, mas exposição do um a outrem, prévia a toda e qualquer decisão” (LEVINAS, 2003, p. 203). Vemos, destarte, que para Levinas, Deus é concebido fora do conceito para estar na relação. A maneira dessa relação é pelo testemunho ético. A relação metafísica é relação ética, a maneira metafísica de relação com o divino é por meio, primeiramente, da ética.

Deus é testemunhado na ética (Cf. LEVINAS, 2016, p. 225-227). Essa afirmação já denota a via de aproximação de Deus, que não vem de mim mesmo²⁵²; Deus se aproxima pela via do outro, isto é, por aquele que me é estranho e estrangeiro. Com o outro não há parte, não formo conjunto, isso se configura também com o divino. Isso é o que Levinas chamou de metafísica ateia (Cf. LEVINAS, 2000, p. 75).

Uma relação com o Transcendente – livre, contudo, de toda segurança [dominação] do Transcendente – é uma relação social. É nisto que o Transcendente, infinitamente Outro, nos solicita e apela para nós. A proximidade de Outrem, a proximidade do próximo, é no ser um momento inelutável da revelação, de uma presença absoluta (isto é, liberta de toda relação) que se exprime. Sua epifania mesma consiste em nos solicitar pela sua miséria no rosto do Estrangeiro, da viúva e ou do órfão. O ateísmo da metafísica – significa positivamente que nossa relação com o Metafísico é um comportamento ético e não a teologia, não uma tematização, ainda que seja conhecimento de Deus por analogia. Deus se eleva à sua suprema e última presença como correlativo da justiça rendida [feita] aos homens. (LEVINAS, 2000, p. 76, tradução nossa²⁵³).

²⁵² Aqui podemos recordar o corte que Levinas faz na teoria cartesiana da ideia de Deus. Para Levinas, como apresentado mais extensamente em capítulos anteriores, a ideia de Deus vem do outro, não apenas de uma insuficiência do sujeito que se dá conta do que não sabe; essa ideia emerge da relação com outrem, despertando o Mesmo para uma responsabilidade infinita que se inaugura na proximidade. Diz Levinas (2010, p. 83), “a relação com o infinito não é conhecimento, mas proximidade, que preserva o desmedido do não englobável que aflora”.

²⁵³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*, p. 76: “Une relation avec le Transcendant – cependant libre de toute emprise du Transcendant – est une relation sociale. C’est là que le Transcendant, infiniment Autre, nous sollicite et en appelle à nous. La proximité d’Autrui, la proximité du prochain, est dans l’être un moment inéluctable de la révélation, d’une présence absolue (c’est-à-dire dégagée de toute relation) qui s’exprime. Son épiphane même consiste à nous solliciter par sa misère dans le visage de l’Etranger, de la veuve ou de

A distância entre o Mesmo e o outro, entre Deus e o sujeito, não se desfaz por conceito, mas se expõe na justiça, sem haver conjunto; essa distância pleiteia fugir do ontologismo teológico, daquilo que temos evocado a partir de Levinas como sendo onto-teologia. Deus testemunhado na ética foge ao domínio de alguma ideia original, escapa ao efeito identificatório e conceitual; a intriga posta por Levinas em sua reviravolta metafísica não poderia deixar passar ao longe a questão Deus, pois teria sido esse um dos grandes temas da filosofia do ser, e para revisar a metafísica e rever o lugar da ontologia era preciso causar esse tremor na ideia de Deus,

A filosofia 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 também por isso que ela se torna filosofia da imanência e da autonomia, ou ateísmo. O Deus dos filósofos, de Aristóteles a Leibniz, passando pelo Deus dos escolásticos, é um Deus adequado à razão, um Deus compreendido que não conseguiria perturbar a autonomia da consciência, ela própria encontrando-se através de todas as suas aventuras, voltando para casa como Ulisses que, ao longo de todas as suas peregrinações, acaba por dirigir-se à sua ilha natal. (LEVINAS, 1997, p. 229)²⁵⁴.

O ser traga a alteridade, o ser, no entendimento levinasiano é essa força generalizante, capaz de englobar até mesmo Deus, inserindo-o no círculo da identificação. De certo modo, quando Heidegger diz que a metafísica tradicional confundiu Deus com um ente supremo, com um ser supremo, de alguma maneira não pensa tão diferente de seu aluno Emmanuel Levinas, no entanto a inquietação levinasiana é mais grave que aquela de Heidegger, se é que assim se pode dizer, pois os dois são um tanto que intensamente críticos da tradição filosófica, contudo, Levinas funda a questão de Deus num horizonte fora da adequação da razão, numa visão que escapa à evocação do ser, pois assim a consciência e sua capacidade representativa experimentam uma passividade de quem perdeu a autonomia, não há re-conhecimento, a alteridade preservada deixa o trajeto de Ulisses deslocado, pois Deus é de outro modo que ser.

l'orphelin. L'athéisme du métaphysicien – signifie positivement que notre rapport avec le Métaphysique est un comportement éthique et non pas la théologie, non pas une thématization, fût-elle connaissance par analogie des attributs de Dieu. Dieu s'élève à sa suprême et ultime présence comme corrélatif de la justice rendue aux hommes.”

²⁵⁴ Esse texto está na obra coletânea de título *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, o tema do texto é *O vestígio do Outro*, foi publicado como artigo em 1963, isto é, dois anos após *Totalité et Infini*, obra na qual Levinas aborda densamente o tema da metafísica como relação ética.

Deus não é objeto²⁵⁵, não se detém em um conceito, por outro lado, manifesta-se, pode-se ter dele ciência, de alguma maneira ele vem à ideia. Não é um absurdo a ideia de Deus. Portanto, o que a filosofia fez ao longo de sua tradição foi evocar Deus, o que é plausível, mas o teria evocado de forma inadequada, por meio da onto-teologia; diante disso, Levinas em seu projeto de revisão filosófica não poderia esquivar-se de trazer esse dilema. Portanto, a partir de onde se pode mencionar Deus na metafísica levinasiana? – a resposta é direta em *Totalité et Infini*: “*la dimension du divin s’ouvre à partir du visage humain*”²⁵⁶ (LEVINAS, 2000, p. 76).

A relação com o outro proporciona a possibilidade de uma transcendência da imanência, como transcendência infinita, porque o outro me concerne sem se identificar, sem permitir o retorno à ilha de antes, o encontro com o outro é o encontro com o estrangeiro, o de outro lugar, de outra terra, de um além que o Mesmo não pode habitar sem domínio e morte, sem objetificação; o estrangeiro desloca o Mesmo pelo fato de sua consciência não conseguir *re-conhecer*: a relação metafísica não é reconhecimento; é nesse não reconhecimento, nessa estrangeiridade que se abre a revelação do infinito, revelação do Outro. A distância entre o Mesmo e o outro é ateísmo metodológico, até se dar conta de que não é possível apreender em conceito o outro e, tão pouco, Deus; assim, essa relação, que é revelação, poderá se converter em ética²⁵⁷, como testemunho do Infinito.

A diferença ontológica, grande contribuição de Heidegger apreendida por Levinas, o entendimento de homem, mundo e Deus antes de pensar e ser em Rosenzweig e mesmo a ideia de Infinito em Descartes e a revisão do método fenomenológico, concorrem para nosso pensador lituano-francês deslocar a metafísica da questão do fundamento do conhecimento do mundo para a relação ética: “*la métaphysique se joue dans les rapports éthiques*” (LEVINAS, 2000, p. 77²⁵⁸). A ética como anterior à ontologia é lugar de acesso a Deus nesse cenário da metafísica revista por Levinas,

A inteligência de Deus como participação em sua vida sagrada, uma inteligência supostamente direta, é impossível porque a participação é uma negação infligida ao divino e nada é mais direto do que face a face, que é a

²⁵⁵ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, p. 75: “Entendre la parole divine, ne revient pas à connaître un objet, mais à être en rapport avec une substance débordant son idée en moi, débordant ce que Descartes appelle son ‘existence objective’”.

²⁵⁶ Ibidem, p. 76: “A dimensão do divino se abre a partir da face (rosto) humana.” (tradução nossa)

²⁵⁷ Cf. HERRERO HERNANDEZ, Dios como testigo de la ética, p. 58: “El pensamiento fecundo de E. Levinas constituye, probablemente, el caso más claro a la hora de diseñar la integridad de la existencia y del pensamiento humano en torno a la experiencia moral. ‘Saber si la moral es o no una farsa’ resume todo un proyecto asentando en la experiencia ética como vía de acceso primera para el verdadero transcendimiento hacia el otro significado en el cara a cara, huella del infinito que conduce al Dios viniente a la idea.”

²⁵⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, p. 77: “A metafísica se dá nas relações éticas.” (tradução nossa)

própria justiça. Deus invisível não significa apenas um Deus inimaginável, mas um Deus acessível em justiça. A ética é a perspectiva espiritual. (LEVINAS, 2000, p. 76, tradução nossa²⁵⁹)

A metafísica levinasiana sustenta a relação com o que não é assimilável, conservando a alteridade, convertendo a metafísica em relação ética, assim, “o modo pelo qual Deus se revela ao homem determina a forma da relação com Deus, que não será, portanto, cognitiva, mas eminentemente ética” (SANSONETE, 2006, p. 667). Metafísica ética, como podemos chamar, viabiliza o acesso ao divino por meio do outro, pois Deus não se conceitua, testemunha-se na responsabilidade ética.

O modo pelo qual o infinito se glorifica (a sua glorificação) não é representação. Produz-se, na inspiração, na forma da minha responsabilidade pelo próximo ou da ética [...]. A glória do Infinito é anarquia no sujeito isolado sem fuga possível. Diz-se na sinceridade fazendo sinal a outrem, diante de quem sou responsável. (LEVINAS, 2003, p. 210).

O infinito que é outro, como inassimilável não se acomoda a uma ideia, por isso a metafísica levinasiana exige uma maneira diferente de “acesso” ao infinito, pois o conceito ou a totalidade não são meios para tal acesso, assim, na determinação de rever a metafísica, dentro de sua crítica à ontologia, Levinas concebe a ética nessa configuração como meio pelo qual se pode ter acesso ao infinito, não antes por fala, ideia ou conceito, e sim pelo testemunho, pois a metafísica imprime uma separação entre o Transcendente e o imanente, pelo vestígio presente no rosto do outro há a ideia do infinito, como metafísica da alteridade,

O outro da metafísica é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é uma simples inversão da identidade, nem é uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo do Mesmo. Outro de uma alteridade que constitui o conteúdo mesmo do Outro. Outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, pois, limitando o Mesmo, o Outro não seria rigorosamente Outro: porque a comunidade da fronteira, ele seria, interior ao sistema, ainda o Mesmo. (LEVINAS, 2000, p. 28, tradução nossa²⁶⁰).

Não sendo formalidade conceitual, nem uma somatória de entidades, o modelo levinasiano para a metafísica desdobra-se em uma metafísica da alteridade radical,

²⁵⁹ Ibidem, p. 76: “L’intelligence de Dieu comme participation à sa vie sacrée, intelligence prétendument direct, est impossible parce que la participation est un démenti infligé au divin et que rien n’est plus direct que le face à face, lequel est la droiture même. Dieu invisible, cela ne signifie pas seulement un Dieu inimaginable, mais un Dieu accessible dans la justice. L’éthique est l’optique spirituelle”.

²⁶⁰ Ibidem, p. 28: “L’Autre métaphysique est autre d’une altérité que n’est pas formelle, d’une altérité qui n’est pas un simple envers de l’identité, ni d’une altérité faite de résistance au Même, mais d’une altérité antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même. Autre d’une altérité constituant le contenu même de l’Autre. Autre d’une altérité qui ne limite pas le Même, car, limitant le Même, l’Autre ne serait pas rigoureusement Autre: par la communauté de la frontière, il serait, à l’intérieur du système, encore le Même”.

manifestada na ética, por outro lado, não tendo formalidade e nem generalização, ele nos coloca frente a uma possível aporia, pois parece se dar uma ambiguidade entre a pura imanência ética e a informalidade conceitual, assim nos é difícil até reconhecer aonde Levinas pretende ir com essa reviravolta metafísica, se seria desconstruir a metafísica ou a tornar terrivelmente imanência ética. No entanto, em sua clássica obra, *Totalité et Infini*, ele evoca a transcendência numa disposição sem retorno, utilizando a categoria de Desejo metafísico²⁶¹; é por esse ícone do desejo que Levinas abre uma fresta que escapa à pura imanência e, ao mesmo tempo, estrutura a sua metafísica como ética, que ingressa em seu pensamento fazendo parte do mosaico de crítica à ontologia.

O lugar de onde Levinas respalda sua metafísica é aquele mesmo de onde ele partiu para revisar a fenomenologia e criticar a ontologia: a relação sujeito-ser. Se a metafísica tradicional tem sustentado, predominantemente, uma perspectiva cognoscitiva ao lidar com a metafísica, Levinas, como antes exposto, recorre à relação ética, de tal sorte que a metafísica é juntada na sua densa crítica à ontologia, pois o problema metafísico não é o ser, ela, a metafísica não se confunde com uma ontologia, pelo contrário, dá-se na relação ética, a metafísica precede a ontologia (Cf. LEVINAS, 2000, p. 33).

Metafísica não é ontologia, pois ontologia é entendida por Levinas como inteligibilidade²⁶², já a metafísica é uma “aspiração do inalcançável”, isto é, na relação metafísica a figura do desejo demonstra a insaciedade do desejo, porque não se totaliza, não se generaliza, há um excesso não contemplado pela satisfação ao se desejar. O Mesmo, aquele que deseja não possui poder sobre o desejado, pelo contrário, ele é investido de mais desejo à medida que deseja, portanto, metafísica para Levinas é anterior à ontologia, por não se configurar como teoria do ser ou de outro tema, mas como relação anterior a toda teoria²⁶³.

²⁶¹ Cf. Ibidem, p. 22.

²⁶² Cf. Ibidem, p. 32: “la relation théorique n’a pas été par hasard le schéma préféré de la relation métaphysique. Le savoir ou la théorie signifie d’abord une relation avec l’être telle, que l’être connaissant laisse l’être connu se manifester en respectant son altérité et sans le marquer, en quoi que ce soit, par cette relation de connaissance. En ce sens, le désir métaphysique serait l’essence de la théorie. Mais théorie signifie aussi intelligence – logos de l’être – c’est-à-dire une façon telle d’aborder l’être connu que son altérité par rapport à l’être connaissant s’évanouit. Le processus de la connaissance se confond à ce stade avec la liberté de l’être connaissant, ne rencontrant rien qui, autre par rapport à lui, puisse le limiter. Cette façon de priver l’être connu de son altérité, ne peut s’accomplir que s’il est visé à travers un troisième terme – terme neutre – qui lui-même n’est pas un être. En lui, viendrait s’amortir le choc de la rencontre entre le Même et l’Autre. Ce troisième terme peut apparaître comme concept pensé. L’individu qui existe abdique alors dans le général pensé.”

²⁶³ Cf. PÉREZ ESPIGARES, Pablo. Emmanuel Levinas: ¿Por qué una Metafísica «A-TEA»? **Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica**, p. 277: “Ahí radica la deficiencia o la parcialidad de la ontología, cuyo primado filosófico pone en cuestión Lévinas. El sentido no se realiza, como sugiere el pensamiento occidental, integrando «lo Otro» en el Yo/ «lo Mismo» a través de la deducción, la comprensión o la identificación. Al comprender la relación metafísica en términos de teoría y privilegiar con ello los intereses del conocimiento en detrimento de los de la moral, lo Mismo y lo Otro se conciben acoplándose —a lo más,

A metafísica se insere no pensamento levinasiano na linha de frente de sua crítica à ontologia, visto que para ele, especialmente na obra *Totalité et Infini* (1961) é importante iniciar com esse tema, o tema da metafísica, pois cria em sua filosofia a oportunidade de opor sistematicamente metafísica e ontologia, identificando a ontologia como busca do ser e a metafísica com a relação ética (Cf. LEVINAS, 2000, p. 36-39). Parece-nos que o esforço de Levinas não está imune de críticas, dado que a metafísica não nos parece prescindir dessa relação ser e ente, pois ser não é ente; em todo caso, usando da diferença ontológica heideggeriana e da fenomenologia²⁶⁴, Levinas pode trazer o problema metafísico nesse horizonte fora da inteligibilidade do ser, possibilitando a relação não conceitual, por antes dela haver uma relação pré-original a todo tema, que de acordo com Levinas, é a relação ética.

Se ontologia é compreensão, apreensão; a metafísica é, para nosso pensador franco-lituano, de outra ordem, uma que se evade da determinação geral por conceito, não por uma mera indisposição, mas por sua constituição de relação com o outro, isto é, o outro é outramente, de modo que qualquer imperativo como esforço de redução conceitual seja já uma violência, é já uma negação de sua alteridade; por isso, ao fim, o que Levinas pretende é conservar a alteridade, como via de se resguardar a pessoa, demonstrando uma relação anterior a qualquer definição, donde emerge o Desejo metafísico, donde também vem a ideia de infinito.

dialécticamente— en una totalidad que finalmente los reduce a lo Mismo. El conocimiento, por un lado, al menos, supone un dominio sobre lo conocido y, así, una relativización de la alteridad de éste.”

²⁶⁴ A reflexão de Fabri ao considerar a relação entre metafísica e fenomenologia nos apresenta vias de possibilidade para pensar a fenomenologia não como um saber metafísico, mas como um método que dá as condições para uma revisão da ideia de metafísica, de fato, vemos que Levinas a partir da busca do sentido anterior a todo determinado procede revendo a metafísica tradicional a partir de uma contribuição do método fenomenológico. Diz-nos Fabri: “A fenomenologia nasce, enquanto método, de uma suspensão da atitude que toma a natureza como estando aí, pura e simplesmente. Ela emerge em pleno começo do século XX como atitude análoga ao platonismo, que é a de não considerar questões de ordem filosófica (éticas, estéticas e teóricas) nos limites de um conhecimento empírico, ou seja, de modo puramente objetivo, factual, natural. A questão sobre os conhecimentos objetivamente válidos remete à ideia de uma teoria do conhecimento coerente, vale dizer, que não se submete a uma “posição existencial ética sobre algo relacionado ao espaço, ao tempo, à causalidade”. Tais enunciados devem ser, por princípio, excluídos. Mas, em vez de colocar o problema a partir de uma ciência capaz de se elevar do mundo visível ao mundo inteligível a partir de um processo dialético (Platão), trata-se de descrever nossa relação ao mundo visível de modo a enfatizar a maneira como a consciência significa o mundo. Na metafísica, permanece o desejo de toda ciência, que é demonstrar. Em fenomenologia, trata-se de mostrar.” (FABRI, Marcelo. *Alma, Mundo, Deus: a metafísica fenomenologicamente reduzida*, p. 28). Ao lado do entendimento de Fabri, sugerimos também a apreciação de Marion, que procura problematizar a relação metafísica e fenomenologia, ao recorrer à recusa de princípios (definições) dentro do método fenomenológico, assim, a fenomenologia, realmente, coloca a metafísica tradicional em crise, de modo que nos é permitido aproximar a proposição de Fabri e de Marion por irem na direção de que a fenomenologia, especialmente por se desprender de ideias prefixadas, colabora com a crítica à metafísica tradicional e seguramente dá assistência ao empreendimento levinasiano sobre a metafísica. Diz Marion: “a fenomenologia ultrapassa, pois, sem ambiguidade a metafísica na medida estrita em que ela se desfaz de todo princípio *a priori*, para admitir a doação, originária mesmo enquanto *a posteriori* a quem recebe.” (MARION, Jean-Luc. **O Visível e o Revelado**, p. 85).

A relação com um ser infinitamente distante- pode-se dizer, para além de sua ideia – é tal que sua autoridade de ente é já *invocada* na questão que possamos colocar sobre a significação de seu ser. Não se interroga sobre ele, interrogamo-lo. Ele faz sempre frente (face). Se a ontologia – compreensão, embasamento do ser – é impossível, isto não é porque toda definição do ser supõe de antemão o conhecimento do ser, como disse Pascal, algo que Heidegger refuta nas primeiras páginas de *Sein und Zeit*; pois a compreensão do ser em geral não pode *dominar* a relação com Outrem. Esta comanda aquela. Eu não posso me furtar à sociedade com o Outro, mesmo quando eu considero o ser do ente que ele é. A compreensão do ser já se diz ao ente que ressurgir por detrás do tema onde ele se oferece. Este ‘dizer a Outro’ – esta relação com Outro como interlocutor, esta relação com um *ente* – precede toda ontologia. Ela é a relação última no ser. A ontologia supõe a metafísica. (LEVINAS, 2000, p. 39, tradução nossa²⁶⁵).

A relação é anterior a toda ontologia, por colocar de modo imediato o face a face, fazendo do outro um interlocutor, a quem se evoca ao invés de se definir, tal configuração relacional, sustenta, para Levinas, o seu entendimento de metafísica e promove a base para que ele proponha a diferença entre metafísica e ontologia, por interpretar metafísica como essa relação de transbordamento inapreensível pela compreensão do ser, que é ontologia. A partir disso, vemos que ele deixa claro que em seu entendimento, a metafísica não se dá como negação da ontologia, mas como evento direcionado à ética e anterior a ontologia.

A anterioridade da metafísica à ontologia não se conforma com a negação do fenômeno ou da concretude, mas recorre ao que de algum modo pretende a metafísica em sua ideia mais tradicional, buscar o fundamento, isto é, Levinas está empenhado em demonstrar que o fundamento da relação entre o Mesmo e o outro não é a teoria, e sim a relação não abarcante; é neste esforço que a fenomenologia, procurando o sentido do mostrado e não apenas no mostrado, assiste a Levinas e lhe abre a trilha para propor uma metafísica relacional, que se ocupe com o anterior, com o que poderíamos, com Fabri e Grzibowski, chamar de invisível, donde se origina, pela anterioridade, a exigência ética ao sujeito²⁶⁶. O

²⁶⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 39: “La relation avec un être infiniment distant – c’est-à-dire débordant son idée – est telle que son autorité d’étant est déjà *invoquée* dans toute question que nous puissions nous poser sur la signification de son être. On ne s’interroge pas sur lui, on l’interroge. Il fait toujours face. Si l’ontologie – compréhension, embrassement de l’être – est impossible, ce n’est pas parce que toute définition de l’être suppose déjà la connaissance de l’être, comme l’avait dit Pascal que Heidegger réfute dans les premières pages de *Sein und Zeit*; c’est parce que la compréhension de l’être en général ne peut pas *dominer* la relation avec Autrui. Celle-ci commande celle-là. Je ne peux m’arracher à la société avec Autrui, même quand je considère l’être de l’étant qu’il est. La compréhension de l’être déjà se dit à l’étant qui ressurgit derrière le thème où il s’offre. Ce ‘dire à Autrui’ – cette relation avec Autrui comme interlocuteur, cette relation avec un *étant* – précède toute ontologie. Elle est la relation ultime dans l’être. L’ontologie suppose la métaphysique.”

²⁶⁶ FABRI, Marcelo; GRZIBOWSKI, Silvestre. **Introdução à fenomenologia do Invisível**, p. 58: “A fenomenologia pode ser definida como modo de pensar que se esforça infundavelmente para recolocar o problema do começo absoluto, do método filosófico e do fundamento da razão. Mas o que estamos tentando argumentar, com Levinas, é que a obra do *logos* e a atitude teórica não se fundam em si mesmas. O *logos*, a teoria, o saber, a totalidade, a objetividade, a visibilidade se fundam numa espécie de exigência ética. No que diz respeito ao aparecer, ou à fenomenalidade, a pergunta é sobre o cognoscível, o inteligível, o processo infundável

que está em jogo é a ruptura com a representação, algo que Levinas desenvolve em seu pensamento, para com o êxito dessa ruptura, a metafísica se alocar, segundo ele, num modelo de relação não representacional; isso exigiu de Levinas a ideia de *Desejo Metafísico*, isto é, antes da teoria está, de acordo com Levinas, o desejo.

Ao dispor o desejo²⁶⁷, Levinas intenta juntar a ética ao metafísico, uma vez que na tradição filosófica predomina, segundo Derrida²⁶⁸, uma distância entre o ético e o metafísico. Essa observação de Derrida constitui um dos elementos da crítica que ele impõe a Levinas, especialmente sobre *Totalité et Infini*; em todo caso, o empenho de Levinas é costurar as razões de elaborar metafísica como relação ética, para isso, o desejo e a ideia de transcendência lhe servem de base ao lado de outras contribuições.

Chegando até aqui, à ideia de Desejo metafísico, percebemos que a ética da alteridade, formulada por Levinas, caminha para consolidar a crítica à totalidade, por desvincular a metafísica de uma imagem representada, capaz de englobar todo ente num dito, isso de tal envergadura que a metafísica ao invés de estar alinhada à teoria, está primeiramente ligada ao desejo, donde desdobra-se uma transcendência sem retorno, pois “o infinito no finito, o mais no menos se cumpre pela ideia de Infinito, se produz como Desejo” (LEVINAS, 2000, p. 42, tradução nossa²⁶⁹), portanto, chegando ao desejo, vamos averiguar a relação desejo e transcendência na perspectiva da crítica de Levinas à primeiridade da ontologia e sua revisão metafísica.

4.2 Desejo e transcendência

A ideia de desejo metafísico²⁷⁰ predomina nas primeiras páginas de *Totalité et Infini*²⁷¹, ao lado de metafísica e de transcendência²⁷². Nessa obra essas três ideias se

das evidências e das teorias que elas condicionam. No entanto, a cognoscibilidade de mundo depende de uma doação que vem pela palavra. O sujeito cognoscente não será, por sua vez, um puro ego racional realizando a teoria, mas um sujeito fundamentalmente ético.”

²⁶⁷ A respeito da grafia da palavra *desejo*, optamos por usar a inicial maiúscula na expressão adjetiva Desejo Metafísico e com inicial minúscula como se tratar do substantivo o desejo, desejo.

²⁶⁸ Cf. DERRIDÁ, Jacques. *La Escritura y la Diferencia*. Traducción Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 111: “en fin, la categoría de lo ético no está ahí solamente dissociada de la metafísica, sino ordenada a otra cosa que ella misma, a una instancia anterior y más radical. Cuando no lo está, cuando la ley, el poder de resolución y la relación con el otro alcanzan la arché, pierden con ello su especificidad ética.”

²⁶⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, p. 42: “l’infini dans le fini, le plus dans le moins qui s’accomplit par l’idée de l’infini, se produit comme Désir.”

²⁷⁰ Antes iniciamos o termo com consoantes maiúsculas, contudo, entrando numa abordagem mais ordinária da expressão, optamos por escrever com inicial minúscula.

²⁷¹ Em *Autrement qu’être*, Levinas faz predominar a relação entre Dito e Dizer, ao lado de proximidade e subjetividade, daí entendemos que a noção de desejo metafísica esteja já incluída na proposição do Dizer, como essa ideia de imediato e transcendência sem representação.

interrelacionam dando as bases para Levinas lançar sua crítica à ontologia e, ao mesmo tempo, formular sua ética da alteridade. Obviamente, essa relação procede da inquietação como evasão do ser, sem ignorar o surgimento do predomínio do *Il y a*, que lança o sujeito numa solidão rompida pelo surgimento do outro, em sua diacronia, assim, a continuidade do pensamento levinasiano se demora em diversas ideias, entre elas nessa relação entre metafísica, desejo e transcendência. Para prosseguirmos no intento de elucidar a relação com a ontologia, vejamos, pois em continuidade com a questão da metafísica, a questão do desejo e da transcendência.

O desejo que aqui está entendido como metafísico, é desejo do invisível (Cf. LEVINAS, 2000, p. 21), que se distingue do desejo enquanto necessidade, que de acordo com Levinas é o desejo comum; aquilo que ele entende como desejo comum está ligado com o que pode satisfazer a vontade de alguém, pois se rege pela necessidade, portanto, uma vez satisfeita a necessidade, está satisfeito também o desejo. Esse desejo comum, regrado pela necessidade, prevê um ponto inicial de satisfação, seguido de um estágio de insatisfação até voltar a satisfação, isto é, há algo perdido (ou conhecido) que uma vez reencontrado, supre o desejo. Aqui poderíamos, ao olharmos para *Totalité et Infini*, pensar que Levinas esteja, inclusive, referindo-se a ideia de paraíso perdido advindo da figura do Éden²⁷³,

Na base do desejo comumente interpretado, coloca-se a necessidade; o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído de seu grande passado. Coincidiria com a consciência do que perdeu. Isso seria essencialmente nostalgia e mal de retorno [saudade]. Mas ainda assim, ele não suporia mesmo o que é o verdadeiramente outro. (LEVINAS, 2000, p. 21-22, tradução nossa²⁷⁴)

²⁷² De acordo com o Vocabulário de Levinas, organizado por Calin e Sebbah, a metafísica é transcendência radical, desinstalando o Mesmo de seu si mesmo, e afastando para depois o horizonte do ser: “Se sabe la dificultad que existe en dar una definición unívoca de la metafísica, de la ‘ciencia investigada’: ciencia del ente en tanto como ente, ciencia del primer de los entes... se sabe también que la metafísica, en particular donde Kant pero también en la fenomenología husserliana, es severamente criticada: la metafísica tradicional perdería de vista lo real pretendiendo desprender de aquello la raíz última y abismándose así en un cielo de ideas ilusorias. Lévinas, al contrario, comprende la metafísica a partir de su gesto transgresor (“meta”, “trans”), como transgresión de la fenomenalidad, del Mundo y de la luz. En rigor de los términos, la metafísica es por decirlo así el sentido mismo de la transgresión, no es apertura sobre un más-allá, sino una experiencia del Deseo y/o del infinito como experiencia de un ahondamiento sin cesar en el seno mismo de lo que se muestra.” (CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. **El vocabulário de Lévinas**, p. 28)

²⁷³ Na busca da origem do mal e do sofrimento, a tradição bíblica elabora a imagem de um jardim harmonioso na origem da criação, que é visto como paraíso; devido ao pecado, o ser humano foi expulso desse paraíso, mas deseja voltar até este lugar, assim, toda experiência de satisfação parece ter parentesco com um retorno ao paraíso (Gn 1-2).

²⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 21-22: “A la base du désir communément interprété, se trouverait le besoin; le désir marquerait un être indigent et incomplet ou déchu de sa grandeur passée. Il coïnciderait avec la conscience de ce qui a été perdu. Il serait essentiellement nostalgie, mal du retour. Mais ainsi il ne soupçonnerait même pas ce qui est le véritablement autre.”

Por desejo comum afirmamos que Levinas entende aquilo que seja saciável e que, normalmente, tem por referência uma experiência já vivida pelo sujeito; existe anterior ao desejo, enquanto necessidade, uma experiência que serve de padrão de satisfação, havendo uma saudade, ainda que isso não seja de modo efetivo, ao menos o é de modo idealizado, por isso se estabelece uma referência, que faz desse desejo um movimento de retorno a tal satisfação; devido a essa idealização, no desejo comum, deseja-se um retorno a um padrão de satisfação. Por outro lado, o desejo metafísico é a proposta levinasiana de um desejo sem padrão de satisfação; no desejo metafísico Levinas não prevê o movimento de retorno, diz Levinas (2000, p. 22, tradução nossa²⁷⁵),

O desejo metafísico não aspira ao retorno, pois ele é o desejo de um país [lugar, terra] onde nós não nascemos. De um país estranho a toda natureza, que não foi nossa pátria e onde nós não nos transportaremos jamais. O desejo metafísico não se repousa sobre nenhum parentesco prévio. Desejo que não será satisfeito.

O desejo comum e o desejo metafísico estão colocados em distinção²⁷⁶, mas não se diz o que seja mais propriamente o objeto do desejo metafísico, pois ao se desejar o que não se pode satisfazer, perguntamos: que desejo é esse, o que se deseja? – a resposta a esta questão parece se encontrar no próprio título desta seção de *Totalité et Infini*, uma vez que o tema seja *désir de l'invisible*, desejo insaciável, apontando ao infinito. Diante dessa constatação surge a pergunta: que é esse invisível? Até onde é possível desejar o que seja invisível?²⁷⁷ – O horizonte da pergunta se aloja na ideia de excedência da percepção, logo, por

²⁷⁵ Ibidem, p. 22: “Le désir métaphysique n’aspire pas au retour, car il est désir d’un pays où nous ne naquîmes point. D’un pays étranger à toute nature, qui n’a pas été notre patrie et où nous ne nous transporterons jamais. Le désir métaphysique ne repose sur aucune parenté préalable. Désir qu’on ne saurait satisfaire.”

²⁷⁶ AQUINO, María Elizabeth. ¿Por qué la ontología no es fundamental? Una respuesta a partir de la metafísica de Emmanuel Levinas. **Revista Filosófica Οδσσ**, X (12), p. 82: “Para Levinas el deseo es puro, no echa de menos nada porque no aspira regresar a ningún lugar; sino que desea ir a un país en el cual no nació y que es extraño a toda naturaleza, el deseo no descansa sobre ningún parentesco previo, por tanto, no hay modo de satisfacerlo, por ello es que el deseo es meta-físico, pues no descansa en el acto de recordar a partir del contacto con el mundo, sino en el enigma presente en el rostro del Otro. Empero, la pregunta que surge es: ¿cuál la diferencia entre necesidad y deseo? El análisis de la necesidad surge en Levinas desde sus escritos tempranos, principalmente en sus escritos del cautiverio (Levinas, 2013) en los cuales podemos encontrar notas acerca de la teoría de la necesidad, que ya en Totalidad e Infinito podemos encontrar como la teoría del gozo.”

²⁷⁷ A reflexão de Fabri e Grzibowski parece reunir alguns pressupostos que além do pensamento de Levinas podem ajudar na compreensão disto que diz o próprio Levinas: primeiramente porque eles fazem uma aproximação com a ideia de desejo em Hegel e desenvolvem o tema até a proposta levinasiana, considerando o desejo como uma dimensão de desejo daquilo que não é representação, mas também não é algo vazio, portanto, não se trata de voltar-se sobre a consciência e nem de negatividade, mas para Levinas se trata de excesso, visto que o outro excede toda a visão do Mesmo. Dizem nossos autores: “seria o desejo uma falta? Seria ele um tipo de negação interna? Ou ainda: pode-se pensá-lo como tensão de um existente humano em busca de completude ou realização? Como não lembrar, aqui, que Hegel, para quem a consciência é sua própria medida? A consciência só pode avançar por um movimento de busca de satisfação ou realização de si. No fundo, o que ela quer é entrar sem si mesma, é se tornar consciência de si. Pelo desejo, explica Hegel, a consciência pode refletir-se sobre si mesma. Ela o faz saindo de uma indiferenciação, pondo-se como *outra* em relação a ela mesma. Ela

invisível, usado em Levinas, acreditamos poder substituir por ultrapassagem, inadequação, ao ponto de não se satisfazer; assim, o invisível não é um fora do mundo, mas implica fora da totalidade, um outro que não se configura na adequação ontológica, ultrapassando-a no sentido de excedê-la, sendo possível, com maior propriedade, antecipar-se em seu *surplus* ao confinamento ontológico. O desejo metafísico se estabelece para Levinas como crítica à ontologia, por prever uma ruptura do retorno da consciência a si mesma²⁷⁸, preservando a alteridade, o absolutamente outro,

só alcança satisfação em outra consciência de si (cf. HEGEL, 1991, p. 125). O desejo requer dois tipos de distanciamentos: em relação ao sensível (aquém) e em relação ao suprassensível (além). Este além é uma noite vazia. É preciso abandoná-lo para se entrar, finalmente, no reino espiritual da presença (cf. HEGEL, 1991, p. 126)”. Prosseguem Fabri e Grzibowski, “no desejo, em sentido levinasiano, produz-se uma relação a um *além* totalmente diverso em relação à noite vazia, de Hegel. O além se descreve, assim, como produção de uma transcendência capaz de ultrapassar toda e qualquer experiência objetiva.” (FABRI, Marcelo; GRZIBOWSKI, Silvestre. **Introdução à fenomenologia do Invisível**, p.56)

²⁷⁸ As observações de Fabri e Grzibowski intentaram registrar o entendimento de Hegel e Levinas no que toca ao desejo, todavia não é indispensável ver como Hegel aborda o desejo na ordem da consciência a si mesmo como percurso no estabelecimento da ipseidade do sujeito. Em *Fenomenologia do Espírito*, o pensador alemão reporta que o desejo ultrapassa uma simples satisfação, porque no concreto da vida o desejo é remissão a si mesmo, fazendo retornar uma individuação ao sujeito no contato com o exterior, diz Hegel: “lança-se, pois, à vida e leva plena realização a individuação pura na qual emerge a consciência-de-si. Mais do que produzir para si a felicidade, imediatamente a colhe e desfruta. As sombras da ciência, das leis e dos princípios que se interpõem entre ela e a sua própria efetividade, desvanecem como névoa sem-vida, incapaz de acolher a consciência-de-si com a certeza de sua realidade. Ela então toma a vida como se colhe um fruto maduro; e que, do modo como se oferece à mão, essa o agarra. [*Sein Tun ist nur*] Seu agir é um agir do *desejo* somente segundo um dos momentos. Não procede à eliminação da essência objetiva toda, mas só da forma de seu ser-outro ou de sua independência, que é uma aparência carente-de-essência; porque *em-si*, o ser outro vale para a consciência-de-si, como a mesma essência; - ou como ipseidade [*Selbstheit*].” (HEGEL, G.W. F, **Fenomenologia do Espírito**. Tradução Karl-Heinz Effen; José Nogueira Machado, SJ. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista-SP: Editora Universidade São Francisco, 2014, p. 252-253.). Fenomenologia do Espírito data de 1807, clássica obra do jovem Hegel e que o acompanha em toda a expansão de seu pensar. Em 1830 com o compêndio *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, ele volta ao tema do desejo, mantendo-se na mesma direção que *Fenomenologia do Espírito*. Diz Hegel, “a consciência de si em sua imediatez é *singular e desejo*: contradição de sua abstração, que deve ser objetiva, ou de sua imediatez, que tem a figura de um objeto externo e deve ser subjetiva. Para a certeza de si mesmo, oriunda do supra sumir da consciência, são igualmente determinados como um nada, o objeto e – pela relação da consciência-de-si ao objeto – a idealidade abstrata dessa consciência de si” (HEGEL, G.W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio* (1830). Tradução Paulo Menezes; José Machado. V. III, São Paulo: Loyola, 1995). O desejo, ao ler esses trechos de Hegel, está nele vinculado à relação da consciência com a exterioridade, não somente com o fim de satisfação, mas, especialmente, com o fim da singularidade do si mesmo do sujeito, ao ponto de todo o desejado, que é outro, voltar-se para o si, como consciência-de-si, portanto, o desejo, apesar de ser relação, é sobremaneira, retorno a si. Nessa direção vai também o entendimento de Wu ao abordar *desejo e reconhecimento* em Hegel: “o desejo é um aspecto essencialmente humano que distancia o homem considerado unicamente do ponto de vista biológico e da mera sobrevivência, da efetivação de si por meio da liberdade. Não é o desejo de algo meramente dado na natureza que engendra a ação e sim a negatividade que pressupõe uma transformação destrutiva do dado. Trata-se, portanto, do desejo de um desejo o âmbito essencialmente humano que possibilita a ação [...]. a busca pelo reconhecimento de outro ultrapassa qualquer necessidade biológica ou natural, pois ela está fundada na transcendência de si mesmo pela ação, movimento que busca a satisfação de um desejo desejado por outros. O desejo não pode se satisfazer com aquilo que é diferente de si, isto é, com o um objeto dado. O desejo busca a reconciliação consigo mesmo no seu ser-outro, isto é, como desejo de um outro” (WU, Roberto. *Do Desejo ao Reconhecimento: a luta pela afirmação da autoconsciência*. In CHAGAS, Eduardo Ferreira; UTZ, Konrad; OLIVEIRA, James Wilson (orgs). **Comemoração dos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel**. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 247-248). Disto concluímos que na abordagem do desejo em Hegel e Levinas há encontros, como sendo uma relação de saída de si do sujeito, a título de transcendência, contudo, em Hegel há o retorno a si, em Levinas, o desejo com o qualificativo de metafísico consiste numa afirmação da alteridade ao invés de afirmação de

A invisibilidade não indica uma ausência de relações; ela implica relações com o que não é doado e não temos ideia. A visão é uma adequação entre a ideia e a coisa: compreensão que engloba. A inadequação não designa uma simples negação ou uma obscuridade de ideia, mas por trás, fora da luz e do escuro, por trás do conhecimento mensurável dos seres, a desmedida do Desejo. O Desejo é desejo do absolutamente Outro. Além da fome que se satisfaz, da sede que se sacia e dos sentidos que apaziguam, a metafísica é desejo do Outro pra além da satisfação, sem que ao corpo algum gesto seja possível de diminuir a aspiração. [...] Desejo sem satisfação que, precisamente, *entende* o afastamento (distância), a alteridade e a exterioridade do Outro. (LEVINAS, 2000, p. 22-23, tradução nossa²⁷⁹).

O desejo assume a caracterização de não retorno e de não identificação, elementos já requeridos por Levinas ao lidar com a fenomenologia e em suas primeiras críticas ao domínio do ser. Na verdade, a noção de desejo em Levinas afirma a referência para a além do ser, uma vez que o desejado é concebido fora de qualquer adequação, por detrás da luz e da ideia; por outro lado, Derrida ao pensar a restauração metafísica realizada por Levinas, considera que essas imagens de desejo e luz evocadas pelo pensador franco-lituano fazem que seu pensamento se aproxime de Hegel²⁸⁰; tal consideração também é, de algum modo, lembrada por Fabri e Grzibowski, no entanto, Derrida vê uma proximidade muito estreita entre o noção de desejo em Levinas e em Hegel²⁸¹, entendendo que ambos levam a escrito argumentos semelhantes, diz Derrida, (1989, p. 13, tradução nossa²⁸²): “com efeito, como Levinas, Hegel pensava que o olho, na medida em que não pretende "consumir", suspende o

consciência-de-si, algo que estaria mais prontamente identificado em Levinas com a fruição, pois pela mordida o sujeito constitui, inicialmente, a sua ipseidade.

²⁷⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 22-23: “L’invisibilité n’indique pas une absence de rapport; elle implique des rapports avec ce qui n’est pas donné, dont il n’y a pas idée. La vision est une adéquation entre l’idée et la chose: compréhension qui englobe. L’inadéquation ne désigne pas une simple négation ou une obscurité de l’idée, mais en dehors de la lumière et de la nuit, en dehors de la connaissance mesurant des êtres, la démesure du Désir. Le Désir est désir de l’absolument Autre. En dehors de la faim qu’on satisfait, de la soif qu’on étanche et des sens qu’on apaise, la métaphysique désire l’Autre par-delà les satisfactions, sans que, par le corps aucun geste soit possible pour diminuer l’aspiration. [...] Désir sans satisfaction qui, précisément, *entend* l’éloignement, l’altérité et l’extériorité de l’Autre.”

²⁸⁰ Apresentamos antes ideias sobre a relação teórica entre Levinas e Hegel, contudo, havendo essa referência ao evocar Derrida, Fabri e Grzibowski, vale recordar que em *Ética e Infinito*, nessa entrevista, Levinas cita Hegel por algumas vezes, como em suas obras, em algumas ocasiões. As menções em *Ética e Infinito* recordam que Levinas leu Hegel (p. 24), fez uma leitura do erótico e da subjetividade em Hegel (p. 52; p. 64), mas nos fica assinalado que Hegel seja lido, inclusive sob a mediação de Rosenzweig e a crítica à totalidade (p. 62). E naquilo que se refere à ideia de desejo, vimos que apesar de alguma linha comum, como a saída de si, não há muito o que se considerar de comum entre os dois pensadores no tema do desejo.

²⁸¹ DERRIDÁ, Jacques. **La Escritura y la Diferencia**, p. 134: “Esta es quizás la ocasión de subrayar, en relación con un punto preciso, un tema que ampliaremos más adelante: Levinas está muy próximo a Hegel, mucho más próximo de lo que querría él mismo, y esto en el momento en que se opone a él de la manera aparentemente más radical. Se da ahí una situación que debe compartir con todos los pensadores anti-hegelianos, y cuya significación última habría que meditar. Aquí, en particular, a propósito de la relación entre el deseo y el ojo, el sonido y la teoría, la convergencia es tan profunda como la diferencia, y no se añade ni se yuxtapone simplemente a ésta.”

²⁸² Ibidem, p. 134: “En efecto, como Levinas, Hegel pensaba que el ojo, en tanto no pretende «consumir», suspende el deseo. Es el límite mismo del deseo (y quizás por eso su recurso) y el primer sentido teórico.”

desejo. É o próprio limite do desejo (e talvez por isso seu recurso) e o primeiro sentido teórico”. Olho e luz se interrelacionam e concorrem para a definição²⁸³, nesse contexto levinasiano e hegeliano; mas, ao passo que Hegel caminha para a luz, Levinas, caminha para além da luz (*dehors lumière*); elemento pelo qual a percepção de Hegel, defendida por Derrida, vai se distanciando daquela que sustenta Levinas, como reconhece o próprio Derrida (1989, p. 134, tradução nossa²⁸⁴),

Essa neutralização do desejo é a excelência da visão segundo Hegel. Mas também é, para Levinas, e para o mesmo razões, a primeira violência, embora o rosto não seja o que é quando o olhar está ausente. A violência seria, então, a solidão de um olhar mudo, de um rosto sem palavras, a abstração do ver. Segundo Levinas, o olhar, por si só, ao contrário do que se pode acreditar, não respeita o outro. Respeito além de tomar e contatar, tocar, cheirar e provar, não é possível apenas como desejo, e o desejo metafísico não busca, como o desejo hegeliano ou como a necessidade de consumir.

O desejo levinasiano reconhece a luz, mas a quer ultrapassar, ir para além da luz, pois não se rege por nenhuma satisfação. Há no desejo, para além da luz, o de outro modo que ser, uma inadequação que se expõe quando o rosto visto não se adequa a luz, imprimindo entre o Mesmo e outro uma separação insuperável, não há assimilação, a única saída para esse desejo é a transcendência, a saída da referência de si, pois a relação é metafísica e fora da totalidade.

A modalidade de relação proposta por Levinas, pautada no desejo, é expressão de desejo pelo Invisível, invocando uma altura não alcançável (Cf. LEVINAS, 2000, p. 23), mas que se pode desejar; diz Arzapalo Dorantes, “quando vejo uma pessoa, vejo sua materialidade, seu corpo, mas do metafísico se revela também o que está além de sua mera

²⁸³ SOUZA, José Tadeu Batista. O infinito do Direito à Justiça. In RIBEIRO JÚNIOR, Nilo; AGUIAR, D.V.B.; RIAL, G.; CARVALHO, F.R. DE (orgs). **Amor e Justiça em Lévinas**. 1 ed. São Paulo: Perspectiva, 2018, p. 205: “O termo grego *oída* significa ao mesmo tempo ‘ver’ e ‘saber’. Essa aproximação semântica entre visão e saber acompanha o pensamento filosófico desde suas origens na Grécia antiga até os dias atuais. É importante considerar, no entanto, que não se trata da visão óptica no sentido [meramente] físico, mas da visão intelectual. É nessa perspectiva que Nietzsche critica a famosa ‘metáfora óptica’ que confere importância e privilégio à luminosidade e claridade da dimensão apolínea em detrimento da sombra e obscuridade da dionisíaca. É do intelecto que derivam termos fundantes da linguagem da filosofia, tais como *theorin*, que tem o sentido de ‘contemplar’ e dá origem ao termo ‘teoria’; *idein*, que significa ‘ver’ e origina a categoria ‘ideia’.”

²⁸⁴ DERRIDÁ, Jacques. **La Escritura y la Diferencia**, p. 134: “Esta neutralización del deseo es la excelencia de la vista según Hegel. Pero es, además, para Levinas, y por las mismas razones, la primera violencia, aunque el rostro no sea lo que es cuando la mirada esté ausente. La violencia sería, pues, la soledad de una mirada muda, de un rostro sin palabra, la abstracción del ver. Según Levinas, la mirada, por sí sola, contrariamente a lo que se podría creer, no respeta al otro. El respeto, más allá de la toma y del contacto, del tocar, del olfato y del gusto, no es posible más que como deseo, y el deseo metafísico no busca, como el deseo hegeliano o como la necesidad, consumir.”

physis, revela sua absoluta exterioridade em relação a mim”²⁸⁵. Ver o corpo, a feição fisicamente pode fazer a relação estagnar no desejo capaz da satisfação, no entanto, o desejo metafísico busca *o para além da física*, sua insaciabilidade está nesta altura desejada, que se dá em razão da ideia metafísica que Levinas defende, pois “com o metafísico entendemos que mesmo que toque o Outro em sua pele ou o agite violentamente com meus braços, o que Ele é, está totalmente longe, não ao meu alcance, a menos que ele venha a mim em sua liberdade, se aproxime e fale” (ARZAPALO DORANTES, p. 04, tradução nossa²⁸⁶). Ou seja, a metafísica levinasiana desvela não apenas a distância que há entre mim e o ser, mas sobretudo, e antes, a distância que há entre o Mesmo e o outro. Diz Arzapalo Dorantes, “ele mesmo não pode dispor do Outro como mercadoria ou objeto de uso pessoal, está sempre distante, com uma distância que não pode ser atravessada”²⁸⁷. A intransponibilidade da distância entre o Mesmo e o outro é suprimida pela transcendência que se levanta como uma resposta ao desejo metafísico. Como o desejo não se satisfaz, e continua a desejar, então ele opera por uma transcendência como saída de si, como desinteressamento²⁸⁸.

Ao tratar do *esse* do ser, Levinas recorda que “essência é interessamento” (Cf. LEVINAS, 2016, p. 15), buscando a redução eidética do ente, que se efetiva na disputa de *inter - esse*, desvelando o desejo comum, o desejo que quer se satisfazer, ainda que às custas da luta e da guerra, como diz o próprio Levinas (2016, p. 15, tradução nossa²⁸⁹), “a luta de todos contra todos – se faz troca e comércio”. Assim, em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, o tema do desejo quase que desaparece diretamente, mas o desinteresse, que é uma modalidade aproximada à idade de desejo, se torna um modo de relação para além da essência, abrindo o caminho para o modelo de transcendência proposto por Levinas como intervalo entre o Mesmo e o outro, e relação sem representação, portanto, não seria absurdo aceitar que esteja subentendido o desejo metafísico no início de *Autrement qu’être*. Em todo

²⁸⁵ ARZAPALO DORANTES, Ramiro Alfonso. **Conceptos claves para la reflexión sobre la alteridad desde los planteamientos de Emmanuel Levinas.** Disponível https://www.academia.edu/3264359/Conceptos_claves_para_la_reflexi%C3%B3n_sobre_la_alteridad_desde_los_planteamientos_de_Emmanuel_Levinas. Acessado em 15 de setembro de 2022, p. 04: “Cuando veo a una persona, veo su materialidad, su cuerpo, pero desde lo metafísico se revela también lo que está más allá de su mera *physis*, se revela su absoluta exterioridad con respecto a mí.”

²⁸⁶ Ibidem, p. 04: “Con lo metafísico entendemos que aunque toque al Otro en su piel o lo sacuda violentamente con mis brazos, lo que es Él, me es totalmente lejano, no está a mi alcance, a menos que Él venga a mí en su libertad, se acerque y dialogue.”

²⁸⁷ Ibidem, p. 04: “el Mismo no puede disponer del Otro como una mercancía o un objeto para uso personal, es siempre distante, con una distancia que no puede ser surcada.”

²⁸⁸ Cf. Ibidem, p. 15: “Desear desinteresadamente al otro es desearlo no para algo sino por sí mismo, porque es diferente y su presencia me asalta en mi vida. Es desearlo porque es totalmente diferente, ajeno a mí, aun cuando de antemano sé que esa distancia existente entre nosotros es insuperable, a pesar de eso, puedo descubrir su rostro si y solo si me acerco en el desinterés.”

²⁸⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**, p. 15: “la lutte de tous contre tous – se fait échange et commerce.”

caso, o desejo e a transcendência se interconectam no pensamento levinasiano por serem elementos de constituição da distância metafísica entre o Mesmo e o outro, um para além da essência²⁹⁰.

A dimensão metafísica se impõe como crítica à ontologia, na relação de desejo e desejado como insaciabilidade. Esses elementos fazem parte da investida de Levinas na sua revisão da prioridade da filosofia, que para ele é a ética, e agora, pelo desejo metafísico, constituída como metafísica, configura-se como passo relevante na reorientação do lugar da ontologia no fazer filosófico. De acordo com Fernandez Guerrero (2015, p. 424, tradução nossa²⁹¹), “a ideia de alteridade surge da constatação de que existe uma alteridade radical, não assimilável à lógica do Uno e do Mesmo que tem predominado na tradição metafísica ocidental, de acordo com a crítica desenvolvida por Levinas”. O Uno, como unificador, significa a realidade, cedendo esse sentido ao Mesmo em suas relações; no entanto, esse sentido ontológico encontra no desejo metafísico uma indiferença, isto é, essa modalidade de desejo não realiza nenhuma síntese, não se satisfaz. A operação ontológica é sintética, reúne a realidade em conceitos abarcantes, por sua vez, o desejo, como pensa Levinas, não tem essa pretensão, ele vai além desse ofício, ele ultrapassa o movimento de síntese ao se deparar com a alteridade de outrem e sua altura: o desejo ultrapassa a unidade e a identidade, não é sede de essência.

O desejo metafísico é um ultrapassamento da ontologia²⁹², num movimento transcendente,

O movimento metafísico é transcendente e a transcendência, como desejo e inadequação é necessariamente uma transcendência. A transcendência por meio da qual o metafísico o designa, a isto de notável que a distância que ela exprime – à diferença de toda distância – entre duas *maneiras de existir* do ser exterior. Sua característica formal – ser outro – faz seu conteúdo. De

²⁹⁰ Cf. COSTA, Márcio Luís; COSTA JUNIOR, Wercy Rodrigues. Desejo Metafísico, Desejo do Infinito e Rosto na Ética de Emmanuel Lévinas, *Kínesis*, p. 86: “A tentação de esboçar uma ideia da alteridade, do outro, da exterioridade, produz uma espécie de tentativa de finição eidética do infinito, uma inadequação que termina tendo sentido e nome, a saber: desejo do infinito ou ideia do infinito. O desejável, que suscita o desejo, revela-se como infinito que de forma alguma pode ser objeto de um conhecimento reduzido à medida de um olhar contemplativo e expresso à medida de uma redução eidética. O desejável, aquele que suscita o desejo, só pode ser abordado e ideado por um pensamento que a todo instante pensa mais do que pensa e por uma ideia cujo *ideatum* a desborda.”

²⁹¹ FERNANDÉZ GUERRERO, Olaya. Op. Cit., p. 424: “la idea de alteridad surge de la constatación de que existe una otredad radical, no asimilable a la lógica de lo Uno y de lo Mismo que ha predominado en la tradición metafísica occidental, según la crítica que desarrolla Levinas.”

²⁹² Cf. COSTA, Márcio Luís; COSTA JUNIOR, Wercy Rodrigues. Op. Cit., p. 84: “O desejo metafísico parte do mundo da vida e se projeta para uma exterioridade que se situa além dos limites dessa mundanidade, na direção de uma alteridade que se encontra fora do alcance domesticador da trama de significados e sentidos. O desejo metafísico parte, dessa forma, também da mesmidade, constituída e constitutiva do aqui e agora de cada caso, e se estira até o outro, até a exterioridade.”

sorte que a metafísica e o Outro não se totalizam nunca. O metafísico é absolutamente separado. (LEVINAS, 2000, p. 24, tradução nossa²⁹³).

Levinas não desconhece que ao problematizar a metafísica, Heidegger teria logrado novidades substanciais ao seu postulado de distanciamento entre o ser e o ente, isso é uma novidade em relação à metafísica tradicional, que havia confundido o ser e o ente, interrompendo, de certo modo a transcendência, pois a visão tradicional parecia imiscuir o sujeito e o objeto, no entanto, a tentativa de Heidegger, por mais que tenha sido proveitosa, Levinas entende que ele caiu também numa situação de entrave para a transcendência, para a metafísica, sobretudo para ética, visto que teria reduzido o modo relacional a isto que Levinas chama de Neutro, assim, o que Heidegger dispôs em sua ontologia acabava, de acordo com Levinas, por favorecer o movimento de apreensão do outro pelo Mesmo, isto é, a transcendência se deu como retorno ou enquadramento num Neutro, diz nosso pensador, “a ontologia heideggeriana subordina a relação com o Outro à relação com o Neutro que é o Ser” (LEVINAS, 1997, p. 207). Nesse sentido, a adequação do outro ao Mesmo é violência porque nega a alteridade, por incluir o outro na totalidade. Com esse argumento, nosso pensador franco-lituano vê a emergência de se propor a revisão da metafísica e outra ordem de transcendência, que para ele é possível pela conservação da distância, iniciando, com isso, a filosofia por outra prioridade que não o ser, uma vez que o esforço de Heidegger, apesar da diferença ontológica, caiu na prioridade do ser²⁹⁴, numa redundância do ser por meio do Mesmo, omitindo a alteridade de outrem, de acordo com a interpretação de Levinas.

No texto já citado, que Levinas publicou em 1975, vemos uma dura crítica a Heidegger, uma vez que segundo Levinas, “as conhecidas teses da filosofia heideggeriana: a primazia do Ser relativamente ao ente, da ontologia relativamente à metafísica acabam por afirmar uma tradição onde o Mesmo domina o Outro” (LEVINAS, 1997, p. 208). A ontologia precede a metafísica, logo, o movimento transcendente é trazer o outro ao Mesmo, é o outro

²⁹³ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 24: “le mouvement métaphysique est transcendent et la transcendance, comme désir et inadéquation, est nécessairement une transascendance. La transcendance par laquelle le métaphysicien le désigne, a ceci de remarquable que la distance qu’elle exprime – à la différence de toute distance – entre dans la *manière d’exister* de l’être extérieur. Sa caractéristique formelle – être autre – fait son contenu. De sorte que le métaphysicien et l’Autre ne se *totalisent* pas. Le métaphysicien est absolument séparé.”

²⁹⁴ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**, p. 207: “quando Heidegger assinala o esquecimento do Ser encoberto pelas diversas realidades que esclarece, esquecimento de que a filosofia de Sócrates se daria como culpada, quando deplora a orientação da inteligência para a técnica, mantém o regime de poder mais desumano que o maquinismo e que talvez tenha a mesma origem que ele. (Heidegger não tem a certeza de que o nacional-socialismo provenha da reificação mecanicista dos homens e que não assente num enraizamento grosseiro e numa adoração feudal dos homens subjugados pelos mestres e senhores que os comandam). Trata-se de uma existência que se aceita como natural, para quem o seu lugar ao sol, seu solo, o seu *lugar* orienta toda a significação. Trata-se de um *existir* pagão. O ser ordena-o construtor e cultivador, no seio de uma paisagem familiar, numa terra materna. Anónimo, Neutro, ordena-o eticamente indiferente e com a liberdade heroica, estranha a qualquer culpabilidade relativamente a Outrem.”

no Mesmo, uma vez que o Neutro (para escrever com a mesma grafia de Levinas) ordena a relação, que é compreensão. Frente a isso, como temos levantado, Levinas desvincula a metafísica da ontologia, e a transcendência da identidade, por meio do ícone do desejo, Desejo metafísico, desejo sem saciedade, que se desdobra em transcendência sem representação, sem identificação, ou seja, deseja-se o que não se pode satisfazer e quando mais se satisfaz, mais se deseja. Essa ideia evoca, conseqüentemente, a ideia de infinito, que para Levinas é ruptura da relação de domínio do Mesmo sobre o outro, assim, não seria de todo estranho chamarmos o desejo metafísico, de desejo do infinito, de tal sorte que a metafísica, a relação com outrem não seria abarcante, mas conservaria a distância intransponível entre o Mesmo e o outro.

O desejo não deseja algo que tenha como possuir (Cf. LEVINAS, 2000, p. 24), isso nos faz lembrar da ideia de infinito, já evocada ao longo dessa pesquisa, mas agora presente, em vista de sua relevância para o desejo e sua relação com a transcendência, dado que o desejo deseja algo que lhe é inabarcável, recordando que a inadequação vem de outrem, não vem de mim, não é o Mesmo que decide que seja outrem, a distância não se impõe por uma ideia do Mesmo, mas pela própria alteridade de outrem (Cf. LEVINAS, 2000, p. 24), desvelando que a alteridade é maior que aquele que pensa, nisto, a proposta cartesiana é assumida e revisada por Levinas, entretanto, ele conserva o termo ideia do infinito, desenvolvendo um problema de relação e apreensão entre os termos: finito e infinito²⁹⁵. O infinito é mais que o finito, não é uma ideia que entre na correlação conceitual ou que venha do Mesmo. O infinito vem, segundo Levinas, de fora, de uma exterioridade radical, que não pode ser submetida a uma síntese, a luz da intelecção não apreende o infinito, pois “ao pensar o infinito – o eu imediatamente *pensa mais do que pensa*” (LEVINAS, 1997, p. 209), há uma desproporção que não se iguala, não há nível, há desnível, trazendo ao Mesmo uma consciência não de um conceito, mas da inabilidade do conceito para agregar a exterioridade a si, ou seja, “o infinito não entra na *ideia* do infinito, não é apreendido; essa ideia não é um conceito”, prossegue Levinas, “o infinito é o radicalmente, o absolutamente outro” (LEVINAS, 1997, p. 209). A alteridade não pode ser possuída por um conceito, por isso a imagem do desejo metafísico remete a um desejo não saciável, pois não há na alteridade ou no desejado uma reminiscência, há saída sem reminiscência, porquanto a transcendência é radical, sem referência ao Mesmo, mas à infinitude, “a transcendência do infinito

²⁹⁵ Cf. Ibidem, p. 209: “Em Descartes, o eu que pensa mantém uma relação com o Infinito. 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 ideia do Infinito em nós.”

relativamente ao eu está separado dele e que o pensa constitui a primeira marca da sua infinitude” (LEVINAS, 1997, p. 29).

O desejo tem algo de infrator, especialmente, podemos considerar isso na reflexão levinasiana, dado que o desejo infringe a satisfação, desejo sem ideia do desejado, desejo que retira o Mesmo da mesmidade, “desejo insaciável, não porque responda a uma fome infinita, mas porque não requer alimentos. Desejo sem satisfação que, dessa forma, constata a alteridade de outrem” (LEVINAS, 1997, p. 2012). Ao fim, o que o desejo deseja não é comer, mas infringir a regra do ser, o neutro é rompido, ele encontra a alteridade, nesse encontro há uma falta que o ser parece querer esconder, porque na verdade, é falta de algo que não falta, uma vez que o ser se abasta, entretanto, “o Desejo traz a falta no ser que *existe* completamente e a quem nada falta” (LEVINAS, 1997, p. 213). O desejo é infrator, ao romper o domínio do ser, desvelando uma falta sem falta, pois a alteridade não é simples complemento, mas outro de outro lugar, do lado de lá, mas face a face, assim, o desejo precisa atravessar essa ponte, sem perder a separação, conservando a insaciabilidade, isso é possível por meio da transcendência radical, como saída de si mesmo, rompendo a proeminência do Mesmo sobre o outro. Transcendência do infinito.

O que Levinas pleiteia com o desejo, em relação à metafísica e à transcendência é dar vez a heteronomia²⁹⁶, isto é, a “normatividade” que vem de outrem, é de fora, retirando o sujeito de sua autonomia radical, algo que foi um preceito irrenunciável na “maioria da filosofia moderna” e Levinas vê isso como tendo predominado, no geral, na tradição filosófica ocidental, “a identificação do Eu – a maravilhosa autarcia do eu – é a prova natural dessa transmutação do Outro em Mesmo. Toda filosofia é uma egologia” (LEVINAS, 1997, p. 204). O desejo é uma imagem que descreve dois polos: passividade e movimento. Passividade no

²⁹⁶ O tema da heteronomia concorre para gerar um debate entre Kant e Levinas, uma vez que para Kant o sujeito precisa chegar à autonomia. Essa aspiração kantiana se encontra cabal no imperativo categórico: “o imperativo categórico é, portanto só um e único, que é este: *age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 129 (Coleção os Pensadores- Textos Selecionados). Disso concluímos que “Kant, em toda a sua filosofia, propõe que o sujeito dê a si mesmo a lei à qual deve obrigatoriamente obedecer” (BRESOLIN, Keberson. *Autonomia versus heteronomia: o princípio da moral em Kant e Levinas*. **Conjectura- Filosofia e Educação**. Caxias do Sul, v. 18, n. 3, 2013, p. 168). Nesse imperativo se impõe a razão humana como basilar para a ação, uma vez que no mesmo escrito ele já retira a opção de Deus e dos exemplos como modelos para o agir moral (Cf. Kant, 1980, p. 121), considerando que a ação moral decorre da autonomia da razão que reside no sujeito. A partir disto fica claro que Kant promove uma autonomia radical do sujeito, o que se contrapõe à proposta levinasiana, que assume a perspectiva do rosto como origem da ação moral, pois o rosto exige do Mesmo a responsabilidade ética (Cf. LEVINAS, 2000, p. 215-216), indicando que para Levinas a relação face a face instala a heteronomia. A resistência do rosto e sua vulnerabilidade ensina ao Mesmo a ética. Diz Grzibowski, “a novidade de Levinas é que só a relação com a Alteridade [sic] produz a Ética e em nenhum momento a lei tem sentido no relacionamento com o Outro [...]. Para Levinas, só o outro pode colocar esta lei em mim” (GRZIBOWSKI, Silvestre. *Levinas e Kant: um estudo a partir da autonomia e heteronomia*. **Revista de Filosofia – Aurora**, Curitiba, v. 22, n. 31, 2010, p. 551).

sentido em que quem deseja está sujeitado, de algum modo, pelo desejo; movimento, porque quem deseja tende a ser movido por esse desejo, fazer algo por ele...; assim, Levinas descreve que o sujeito no desejo metafísico possui aquela passividade de quem recebe de fora, está diante de uma exterioridade radical; a qual ele não pode alterar e nem se satisfazer, por outro lado, esse desejo move o sujeito a uma saída, indo ao desejado e quanto mais se satisfaz, mais deseja, é movimento ininterrupto, levando o si mesmo a uma transcendência contínua até a exigência ética que vem de outrem, como heteronomia.

Na ética da alteridade o começo da filosofia não está no Mesmo, no sujeito tido como autônomo, recorrente a si mesmo, determinado pelo conceito, mas está fora dele; o desejo metafísico, para Levinas, substitui toda a certeza do Mesmo, para lançá-lo na fome insaciável, como passividade receptiva de outrem²⁹⁷, mas sem se deter na essência. Isso realmente parece ambíguo, pois somente se pode movimentar atrás do que se deseja tendo autonomia para ir ao encontro do desejado, portanto, ao pensar eguidade, inicialmente como fruição, Levinas supre isso que seria uma lacuna dentro de seu projeto de constituição da subjetividade, dado que a fruição seja um passo na constituição da subjetividade, como já vimos durante a pesquisa. Daí que somente um eu estabelecido pode sair de si e ir ao outro²⁹⁸. Somente um eu capaz de mover-se pela exterioridade pode filosofar, pois “se a filosofia consiste em voltar, aquém de todas as certezas, em direção ao princípio, se ela vive de crítica, o rosto de Outrem seria o próprio começo da filosofia” (LEVINAS, 1997, p. 216).

²⁹⁷ Poderíamos aqui elevar uma ponte com o realismo em Edith Stein, que é pautado na relação entre Husserl e Tomás de Aquino? – a isto respondemos que Levinas parte, como Stein, do método fenomenológico, portanto, não é impossível, de imediato, o estabelecimento da ponte, haja vista a importância da intuição para os três pensadores, Husserl, Stein e Levinas, que estaria de algum modo próximo a Tomás de Aquino: “o *terminus a qua* de toda a metafísica de Santo Tomás é o *ENS*. É desde a divisão deste que as peculiaridades do pensamento se desvelam. De início, *ens* e *essentia* se dividem como “aquilo” que, primeiro, o intelecto concebe. Com isto elimina-se todo realismo ingênuo” (SOUZA NETO, Opúsculo *De ente et essentia*: uma breve introdução. In Aquino, Tomás. **O Ente e a Essência**. Tradução Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014, p. 09). Ademais, diz o Doutor Angélico, “a essência é de acordo com o que a coisa é dita ser: daí, ser preciso que a essência, pela qual a coisa é denominada ente, seja, não apenas a forma, nem apenas a matéria, mas ambas, embora, a seu modo, somente a forma seja causa deste ser” (Aquino, Tomás. **O Ente e a Essência**, p. 20). O mestre da Escolástica estima que o conhecimento seja a junção do intelecto com o material, pressupondo uma disposição que acolha a junção, mas ainda aspirando a essência. A partir disto, Stein elabora um entendimento da profundidade da questão do conhecimento em Tomás de Aquino e a aproxima da Fenomenologia, diz Stein, “quanto Tomás vê no procedimento de análise que procura avançar do material inicialmente dado até a essência uma atuação do *intellectus agens* ‘em latim, intelecto agente’ ou uma *ação* autêntica do entendimento, vê também que o *intus legere* ou a *intuição* do entendimento – que é em última análise, meta de todo movimento do intelecto – possui o caráter de uma *recepção* [grifo nosso]. A fenomenologia deu destaque especial a esse movimento *passivo* [grifo nosso]. (STEIN, Edith. **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. Tradução Enio Paulo Giachini, Gilfranco Lucena dos Santos, Juvenal Savian Filho, Maria Sá Cavalcante Schuback, Ursula Anne Matthias. São Paulo: Paulus, 2019, p. 124). A ideia de receptividade e passividade circulam amplamente na formulação levinasiana, isso já está indicado na obra “*Théorie de l’intuition dans la Phénoménologie de Husserl*”.

²⁹⁸ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 27: “l’identification du Même n’est pas le vide d’une tautologie, ni une opposition dialectique à l’Autre, mais le concret de l’égoïsme. Cela importe à la possibilité de la métaphysique.”

O desejo metafísico, de acordo com Santana (2017, p. 70²⁹⁹), “o Desejo do infinito é um desejo desinteressado, por isso associado à bondade”, ao contrário da racionalidade do ser, que dá lugar ao mal e toda violência, diz Santana, considerando o pensamento levinasiano, que “o mal, por sua vez, é associado ao egoísmo, enquanto o animal não pode ser mal por ter de seguir seus instintos, o homem é mal porque além dos instintos, possui a racionalidade, fazendo com que se feche no eu” (SANTANA, 2017, p. 70). O egoísmo da autonomia, fechado em si mesmo, desatento ao desejo, traz o mal, por não permitir a alteridade de outrem. Nessa lógica, fora do desejo, Levinas entende que a relação seja de identificação, por isso ele insiste na relação metafísica, por meio do desejo, despertando a bondade como meio de ruptura da totalidade,

A relação metafísica não poderá ser, propriamente falando, uma representação, porque o Outro se dissolveria no Mesmo: toda representação se deixa essencialmente interpretar como constituição transcendental. O Outro com o qual o metafísico está em relação e *que ele reconhece como outro* não é simplesmente em outro lugar. Ele é como as Ideias de Platão que, de acordo com a fórmula de Aristóteles, não se situam em nenhum lugar. O *poder* do Eu não percorrerá a distância que indica a alteridade do Outro. (LEVINAS, 2000, p. 27-28, tradução nossa³⁰⁰).

O Outro é de uma distância distante, sua alteridade não pode ser assimilada, conservar a alteridade é romper com a totalidade, isso se dá, especialmente pela transcendência, como desdobramento do desejo metafísico. Diz Fabri,

Para Levinas a relação com o Outro (produção da ideia do infinito) não se dá como conhecimento, mas como Desejo. Desejo que nasce num ser que, de certo modo, não tem falta de nada, pois este ser está satisfeito em seu egoísmo. Diferentemente de uma relação com ser, o Desejo é desejo do infinito. O movimento para-o-outro que o Desejo reclama compromete a soberania do eu idêntico consigo mesmo, sendo mais do que uma simples nostalgia antecipada pela consciência. O movimento para o Outro nunca nos completa ou plenifica: somos esvaziados e postos em questão. Trata-se, pois de um Desejo que se alimenta de sua própria fome: é bondade. Para Levinas uma transcendência absoluta jamais se resolve numa integração. (FABRI, 1997, p. 83).

²⁹⁹ SANTANA, Thayna Mirele dos Santos. Levinas e a Metafísica do Outro: uma crítica à tradição filosófica. **Cadernos PET Filosofia**, Teresina, v. 08, n. 16, 2017, p. 64-72.

³⁰⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 27-28: “La relation métaphysique ne saurait être à proprement parler une représentation, car l’Autre s’y dissoudrait dans le Même: toute représentation se laisse essentiellement interpréter comme constitution transcendante. L’Autre avec lequel le métaphysicien est en rapport et *qu’il reconnaît comme autre* n’est pas simplement dans un autre endroit. Il en est de lui comme des Idées de Platon qui, d’après la formule d’Aristote, ne sont pas dans un lieu. Le *pouvoir* du Moi ne franchira pas la distance qu’indique l’altérité de l’Autre.”

A transgressão do desejo metafísico, apreciando a contribuição de Fabri, é retirar o sujeito da identidade consigo mesmo, para expô-lo ao outro, não numa arena de disputa, mas no face a face que desperta a bondade, como nos lembrava Santana (cf. SANTANA, 2017, p. 70). O desejo abala a autonomia do sujeito (Cf. FABRI, 1997, p. 85), a exterioridade lhe está totalmente fora, então, para não permanecer fechado em si mesmo, no círculo do ser e de si mesmo, é preciso a evasão³⁰¹, sair de si, do predomínio do ser. Essa saída, que Levinas tentou operar por diversos modos desde de *De l'évasion*, opera-se agora como transcendência.

A transcendência aparece em Levinas como um “desencanto” com o ser e com a contração em si mesmo, essa abordagem já estava presente antes da obra *Totalité et Infini*, e vai permanecer posterior a esta obra, sobretudo em *Autrement qu'être*, pois uma constante em seu pensamento é o sufocamento do ser, que se evidencia como sufocamento em si mesmo, por meio de uma existência espelhada em si. Nessa existência a saída se efetiva pela ideia de infinito, elaborada, inclusive, no horizonte do desejo metafísico³⁰², trazendo para o Mesmo a transcendência como saída de si, não sem destino, mas sem volta, numa saída infinita, que tal como o desejo, não encontra solo reconhecível, satisfação que lhe faça se satisfazer; o sujeito transcendente sai para uma terra estrangeira, solo sem re-conhecimento. Mas, por outro lado, o sujeito como que se realiza, pois sua egoidade faz o que somente ele e ninguém mais pode fazer; agora, movida para fora de si, ele é o mais ele dele mesmo: o sujeito responsável, assumindo uma responsabilidade que nenhum outro pode assumir por ele. A subjetividade que se havia iniciado como fruição, desejo de necessidade, chega ao desejo metafísico e se encaminha para a transcendência, que constitui o sujeito errante como responsável, numa dimensão que somente ele pode ser e nisto, ele não pode ser substituído por ninguém.

A transcendência evocada por Levinas, em *Totalité et Infini*, e em *Autrement qu'être*, como saída de si e evasão do predomínio do ser, não se configura como uma negação do sujeito e tão pouco se dá por uma integração do outro no Mesmo, como volta a si mesmo, pois se assim fosse, a evasão, requerida diante do sufocamento da obrigação de ser não seria realizada, mas continuaria na mesma modalidade que, segundo ele, predominou na tradição

³⁰¹ Aqui podemos recordar que temos pensado o projeto levinasiano com uma linha contínua em seu pensamento, que se teria inaugurado em *De l'évasion*, de 1936, e se expressa mais acabadamente em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, de 1974.

³⁰² Cf. FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia:** subjetividade e sentido ético em Levinas, p. 93: “ora, para Levinas, o que é fundamental não é o retorno ou a participação, mas sim a *evasão*. O nomadismo é a metáfora da negação do Logos do retorno e do caminho de volta à pátria do Mesmo. A Metafísica, na medida em que é Desejo do absolutamente Outro, permite falar de uma filosofia pluriversal em que a vinda da alteridade coloca em nós a ideia do Infinito, despertando o psiquismo como saída do Um, como abandono de si e evasão. Trata-se de uma expulsão do si mesmo de sua própria casa, uma errância infinita: linguagem. O Eu, vida interior na separação, não realiza a coincidência consigo mesmo à maneira de uma subjetividade monádica, pois é sempre *Inquietude e Desejo de sair de si*. Esta inquietude expressa o movimento da própria transcendência.”

filosófica do Ocidente. Para figurar esse modelo filosófico, constante no Ocidente, Levinas cita a viagem de Ulisses como paradigma do retorno ao Mesmo (Cf. LEVINAS, 1997, p. 232)³⁰³. O que Levinas está propondo é que a viagem de Ulisses volta ao já conhecido, uma racionalidade, um saber como pré-compreensão, isto é: não há o que se pergunte que de algum modo já não se tenha algo da resposta. Esta é a intelecção e transcendência do modelo de Ulisses. Por outro lado, o modelo de Abraão, também citado por ele, é saída sem retorno, a intelecção não é um pré-saber, nessa imagem nômade, abraâmica, Levinas expõe um distinto modo de relação com o outro; a intelecção não se rege por pré-saber, a ontologia é questionada diante do outro, sua pré-definição, seu conceito é insuficiente, a terra é estrangeira, a transcendência é sem identificação. Abraão não reconhece a terra, ele a conhece a partir dela, não dele ou dos parâmetros de sua terra natal, isto quer dizer: o mestre é o outro. O desejo insaciável não tem do que se saciar, o conhecimento não tem a via dos pré-conceitos do Mesmo; habita no ser do Mesmo um deslocamento, como passividade e acolhida do outro, donde emerge o conhecimento, por via da transcendência sem identificação e sem retorno a si, saída radical ao outro.

O problema ontológico, seja para Heidegger ou para Levinas, tem como pano de fundo a relação transcendental da modernidade, a relação sujeito-objeto, ambos queriam rever essa relação proeminentemente ôntica. Heidegger o fez, inclusive, tentando recolocar a questão do ser e depois a questão da técnica e da própria metafísica; Levinas, por sua vez, aproveitando o labor de Heidegger, usa-se da diferença ontológica entre ser e ente, e vai colocar a questão da ética, implementando tal problema ao tratar da metafísica, do desejo e da transcendência.

Para Heidegger, o conhecimento é desvelar o ser no ente da pergunta pelo ser, de tal maneira que entre tantas linhas possíveis de pesquisa no pensamento de Heidegger, o ser se faz central³⁰⁴; para Levinas, o problema não é colocar por primeiro a questão do ser, mas o outro, pela modalidade da ética, daí que a metafísica, como fundamento dos fundamentos é

³⁰³ LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**, p. 232: “ao mito de Ulisses que regressa a Ítaca, gostaríamos de opor a história de Abraão 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.”

³⁰⁴ Para Macdowell, um dos grandes e primeiros comentadores de Heidegger no Brasil, o problema inaugural de Heidegger é, de fato, gnosiológico, em relação ao fundamento da validade do conhecimento, diz Macdowell (1970, p. 96), “não há dúvida que o problema no qual se concentram as preocupações de Heidegger é: como pode o homem, como indivíduo histórico, apreender as verdades eternas, universalmente válidas e imutáveis? Trata-se, como para Rickert, do fundamento da validade absoluta do conhecimento verdadeiro”. Segundo Pasqua, o tema do conhecimento é concomitante ao problema ontológico, “o conhecimento não é uma relação entre um sujeito e um objeto [sic] exteriores um ao outro. É um modo de ser do *Dasein*, cuja constituição fundamental é ser-no-mundo [...]. A sua metafísica não vai até ao ser enquanto tal. Permanece uma análise do ser enquanto ser-no-mundo” (PASQUA, Hervé. **Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Lisboa: Piaget, 1997, p. 44).

revista e a ela se atrela fortemente a ideia de desejo e transcendência, pois o desejo metafísico figura uma relação aonde o Mesmo, desde o seu lugar, deseja um lugar desconhecido; migrar para esse lugar é transcendência, mas sem perder sua ipseidade; aquilo que o Mesmo se constituiu é conservado, a grande diferença, intenta Levinas, é garantir que a alteridade permaneça em sua alteridade, sem ser reduzida aos pré-conceitos do Mesmo.

A questão que se impõe, parece-nos, é se Levinas ao pensar esse modelo de relação não teria levado o sujeito, o Mesmo, a uma redução tal que perdesse sua originalidade de sujeito, ou seja, a passividade poderia levar o sujeito a uma desfiguração, então entraríamos ainda no problema da identidade – a perda do sujeito no outro. Entretanto, em *Totalité et Infini*, Levinas foi cuidadoso ao intuir esse perigo e conservar a permanência das diferenças entre os termos, contudo, sem cair naquilo que ele chamou de negatividade, algo que se configuraria como uma oposição entre os termos, portanto, concluímos que a relação proposta por nosso pensador seja passividade, mantendo a ipseidade, ao invés de negatividade,

A negatividade é incapaz de transcendência. Isto designa uma relação com uma realidade infinitamente distante da minha, sem que esta distância destrua por tanto, essa relação e sem que esta relação destruisse esta distância, como se ela produziria se fosse relação no interior do Mesmo; sem que esta relação venha a ser uma implantação do Outro e confusão com ele, sem que a relação cause dano a própria identidade do Mesmo, à sua ipseidade, sem que ela faça trair a *apologia*, sem que esta relação venha a ser apostasia e êxtase. (LEVINAS, 2000, p. 31-32, tradução nossa³⁰⁵).

O que se conserva, a partir da metafísica de Levinas, é a ipseidade do Mesmo, o movimento de transcendência, motivado pelo desejo e chegada sem posse à terra estrangeira que é feita por um sujeito constituído, porque a relação é regida pelo desejo metafísico, não pela ontologia, portanto, a relação metafísica, a sociedade estabelecida na metafísica não se conforma a um não saber, mas a um saber de outro modo, saber antecedido pelo face a face. Saber sem adequação ao pensamento; talvez aqui seja relevante recordar Rosenzweig, para quem Deus, o homem e o mundo são anteriores ao pensamento, independem do pensamento para existirem. Isso vai por fora do “penso, logo existo” de Descartes, pois essas três entidades existem fora do pensamento do Mesmo, o que fazem é estabelecer com o Mesmo

³⁰⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, p. 31-32: “La négativité est incapable de transcendance. Celle-ci désigne une relation avec une réalité infiniment distante de la mienne, sans que cette distance détruise pour autant cette relation et sans que cette relation détruise cette distance, comme cela se produirait pour les relations intérieures au Même; sans que cette relation devienne une implantation dans l’Autre et confusion avec lui, sans que la relation porte atteinte à l’identité même du Même, à son ipséité, sans qu’elle fasse taire l’*apologie*, sans que cette relation devienne apostasie et extase.”

uma relação. A maneira que a relação se dá, segundo Levinas, para evitar a violência, é ética; a relação entre o Mesmo e o outro fora do horizonte da violência do Mesmo sobre o outro só pode ser ética, não cabendo, aqui, no pensamento levinasiano, a prevalência do ontológico sobre o ético.

A tentação do saber, que Levinas havia evocado, como a grande tentação do Ocidente (Cf. LEVINAS, 2003, p. 70), consiste em “experimentar sem experimentar antes de vivenciar” (LEVINAS, 2003, p. 71). Essa tentação se difere do desejo metafísico, pois no pensamento de Levinas, a tentação do saber é apreensão do outro no Mesmo, redução do outro ao Mesmo, recusa da alteridade, “não mais deixando o outro entregue à alteridade, mas sim compreendendo-o sempre no conjunto, abandonando-o sob o amplo horizonte do todo numa perspectiva histórica” (LEVINAS, 2003, p. 73); o outro é assimilado e assumido no mundo do Mesmo, de tal sorte que o outro existe na medida em que o Mesmo legitima a sua existência, não havendo essa legitimação, o outro pode ser exterminado, eis a origem da violência, pois esta legitimação é sustentada pelo “desconhecimento do outro enquanto outro, como estranho a qualquer conjectura, como próximo e recém chegado” (LEVINAS, 2003, p. 73), o outro só existe legitimamente³⁰⁶ no Mesmo.

A tentação da tentação conduz as relações humanas para uma epistemologia, semelhante à relação sujeito e objeto; diante disso, Levinas entende que a relação com as coisas tem a dimensão de fruição e de uso (Cf. LEVINAS, 2000, p. 112-116), mas com o outro, a relação se distingue por haver nela uma exigência ética. A exigência ética requer um modo de relação onde a tentação do saber não seja imperiosa, mas seja relativizada diante do outro. Para Levinas, essa fuga à tentação do saber, romper com a prioridade ontológica se dá por meio do desejo metafísico. Pois a ontologia, o conhecimento ontológico é o “desdobramento desta identidade” (LEVINAS, 2000, p. 34, tradução nossa³⁰⁷), a identidade do Mesmo sobre o outro, o neutro sobre a alteridade, ou seja, “a neutralização do Outro, que é feito de tema ou objeto – aparecendo, quer dizer, colocado na claridade – é precisamente sua redução ao Mesmo” (LEVINAS, 2000, p. 34, tradução nossa³⁰⁸). A tentação é de tamanha intensidade, que o outro se perde no Mesmo, como que renunciando a sua alteridade, num

³⁰⁶ Usamos este termo “legítimo”, que inclusive tem dimensão legal, provindo de lei, para acertar a condição de aceitação social e legal, visto que as violências contra o outro podem assumir vestes legais, utilizando-se de mecanismos jurídicos para negar a alteridade, o outro enquanto outro.

³⁰⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 34: “Déploiement de cette identité.”

³⁰⁸ Ibidem, p. 34: “la neutralisation de l’Autre, devenant thème ou objet – apparaissent, c’est-à-dire, se plaçant dans la clarté – est précisément sa réduction au Même”.

esforço de identificação³⁰⁹ para ser integrado socialmente, diz Levinas, “conhecer ontologicamente é surpreender no ente confrontado, aquilo pelo que ele não é este ente-aqui, este estranho, mas aquilo pelo que ele se trai de qualquer maneira, livra-se, dá-se no horizonte onde ele se perde e aparece, capta-se, torna-se conceito” (LEVINAS, 2000, p. 34, tradução nossa³¹⁰). O desejo metafísico pretende romper com essa tentação da tentação.

O desejo metafísico é conhecer de outro modo, que não ontologicamente, é não redução ao ser, é nomadismo, como já indicamos anteriormente: desejo infinito é crítica contundente à ontologia como filosofia primeira.

A relação entre desejo e conhecimento está disposta em *Totalité et Infini* e se apresenta em *Autrement qu'être* como *desinteressamento*, até a intriga entre Dito e Dizer; mas antes de entrarmos no âmbito do Dito e do Dizer, vejamos na continuidade da abordagem do desejo metafísico, como o conhecer de outro modo é sustentado dentro da filosofia de Emmanuel Levinas.

Para Alves, com o desejo metafísico o pensamento levinasiano imprime na noção de conhecimento a ausência de necessidade, projetando sobre o conhecimento esse desinteressamento, que é capaz de não se saciar, não por indiferença, mas por estar sempre de novo acolhendo conhecimento de seu mestre, que é o outro. O saber sem necessidade é o saber sem pré-conceitos, aquele não antecipado pela ontologia; essa forma de saber se expressa como desejo metafísico³¹¹, pelo que o fundamento do conhecer não está numa teoria do ser, mas na relação, dado que “pensar o infinito, a transcendência, o Estrangeiro, não é [seja] pensar um objeto” (LEVINAS, 2000, p. 41, tradução nossa³¹²), seja, outrossim, encontrar-se com o rosto.

A relação social como metafísica, como desejo metafísico é resguardar a propriedade de outrem, por uma transcendência distinta daquela com o objeto. O Mesmo não

³⁰⁹ Aqui não é estranho supor que Levinas tenha em mente o processo de assimilação na comunidade judaica, quando muitos judeus no início do século XX, especialmente, estavam de tal modo assimilados, englobados, que já não se achavam judeus, mas alemães, ao ponto de suporem que o Nazismo não os afetaria. Entretanto, a história demonstrou que a tentação do saber, a identificação, a redução do outro ao Mesmo faz pouca distinção, pois o outro ainda que ceda ao Mesmo, é ainda tema e objeto.

³¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, p. 34: “Connaître ontologiquement, c’est surprendre dans l’étant affronté, ce par quoi il n’est pas cet étant-ici, cet étranger-ci, mais ce par quoi il se trahit en quelque manière, se livre, se donne à l’horizon où il se perd et apparaît, donne prise, devient concept.”

³¹¹ ALVES, Marcos Alexandre. *Ética e Conhecimento: Desejo metafísico como móbil da atividade teórica em Levinas. Filosofazer*, Passo Fundo, n. 33, 2008, p. 68: “Ora, em Levinas, o saber não remete a uma necessidade, não se declara como vindo de uma carência, de uma nostalgia interior, mas de uma nobreza, de uma nobre admiração. Assim, o conhecimento e a verdade se dão na relação de ensinamento e atenção, entre Mestre (Outro) e discípulo (Mesmo). A razão e o pensamento começam com a precedência do Outro, de tal modo que a liberdade é justificada, sustentada e exaltada pelo Outro. Para Levinas, a verdade do ser, do mundo e dos objetos é incompreensível separada da relação entre pessoas.”

³¹² LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, p. 41: “Penser l’infini, le transcendant, l’Etranger, ce n’est donc pas penser un objet.”

conhece o outro, porque o outro foge ao seu domínio. Essa relação não é geradora de conhecimento ontológico, na verbalidade do ser, pois o desejo não está atrás de preenchimento, mas em relação com o desejado, relação com o que não pode apreender; o saber, a teoria se instauram não a partir do ser, mas da relação, como diz Alves (2008, p. 68), “a verdade intelectual acontece na relação entre os homens, na qual o Outro é exterioridade absoluta, nudez sem mediações. Deste modo, a relação entre o Mesmo e o Outro é Desejo”.

A metafísica como relação se configura na relação com o rosto, que é essa terra aonde se chega, mas não se tem posse, é este lugar sem lugar, fora da representação, sem plasticidade, ambiguidade, pois não se esgota na manifestação, o outro se apresenta como rosto sem traços, nu de tudo que o possa possuir, não há ganchos para lhe segurar, é rosto, é outro, é alteridade, “a maneira do outro se apresentar, ultrapassando *a ideia do Outro em mim*, nós a chamamos, em efeito, de rosto” (LEVINAS, 2000, p. 43, tradução nossa³¹³).

O desejo deseja diante do rosto, que é chocante ao mundo do Mesmo, pode-se até, com Souza, a partir de Levinas, pensar que esse choque funde a filosofia, pois a filosofia é o esforço de se relacionar com o diferente, que é anterior ao igual³¹⁴; a filosofia tem por motor a pergunta sobre a diferença, mas, por outro lado, seu esforço na relação com outrem, na maioria das vezes, para usar um expressão de Levinas, foi suprimir essa diferença, pela ideia do Uno, absorvendo para si a diferença e, ao mesmo tempo, condicionando-a à identidade geral, mediada pela identidade do Mesmo³¹⁵; é nessa configuração que a relação pautada pela ontologia é apreensão, o desejo é visto como necessidade, pois a orientação intelectual é trazer o outro ao Mesmo, num termo que o possa caber e comportar no termo neutro, no ser.

³¹³ Ibidem, p. 43: “la manière dont se présente l’Autre, dépassant *l’idée de l’Autre en moi*, nous l’appelons, en effet, visage.”

³¹⁴ Cf. SOUZA, Ricardo Timm. Fenomenologia e Metafenomenologia – sobre o tema da “substituição” no pensamento ético de Levinas. In SOUZA, Draiton Gonzaga; BAVARESCO, Agemir; TAUCHEN, Jair. **Sub specie aeternitatis: Festschrift for Nythamar de Oliveira**. Porto Alegre: Editora fundação Fênix, 2000, p. 668: “O pensamento ocidental assume sua feição especificamente filosófica, no sentido mais tradicional e consagrado do termo, desde a questão original da diferença real. Não houvesse algo como a Diferença, e se dariam apenas a onipresença e a onisciência, impossibilidades evidentes de qualquer perguntar filosófico. É porque, antes de qualquer pergunta ou consciência, dá-se a diferença, que qualquer pergunta ou consciência são possíveis. A diferença seria como a pré-originariedade a partir da qual qualquer originariedade pode ser concebida. E seu sentido de pré-originalidade se deixa perceber mesmo através de sua conceitualização ou de seu acoplamento a uma determinada esteira de linguagem. Porém, a diferença é também o escândalo original: é o transtorno de toda tranquilidade de espírito, de toda unidade, de toda solidão pensante que se identifica e compraz consigo mesma ao se encontrar consigo mesma até mesmo “fora” de si – por exemplo, ao captar um conceito ou constituir transcendentemente um objeto -, ao retornar a si após uma longa aventura, quase irreconhecível, mas na realidade a mesma: a fábula de Ulisses”.

³¹⁵ Cf. Ibidem, p. 669: “O pensamento ocidental propõe-se, em suas linhas gerais, como uma opção pela resolução lógica da realidade (aqui entendido como o “equacionamento objetivo” da realidade, ou da questão da realidade) em detrimento da preservação da diferença real; a obsessão pela unidade sobrepuja a provocação de origem. A partir de um certo ponto – um ponto muito antigo -, o que não é logicamente determinável enquanto realidade não é realidade, mas pura e simples não-existência e não-ser. A culminância de tal universo de pensamento se dá com os grandes sistemas filosóficos, especialmente no idealismo alemão e em seus derivados.”

Levinas, com a sua metafísica, sobretudo com o desejo metafísico, imprime outro caminho para a filosofia, uma que ele chama de pré-original, que coincide, metodologicamente com o desejo metafísico na obra *Totalité et Infini*, donde se desdobra a transcendência ética, que consiste em conhecer de outro modo, não submetendo a alteridade do rosto à identidade do Mesmo³¹⁶.

O rosto atrai o Mesmo para uma anterioridade pré-original, antes de toda teoria; o desejo do outro abre a consciência para a ideia de infinito, abrindo a rota da transcendência para além da tentação do saber, pois o modo de exposição do rosto é fora do conceito (Cf. LEVINAS, 2000, p. 43).

A noção do rosto (visage), a que vamos ter que recorrer em toda esta obra [diz Levinas], abre outras perspectivas: ele nos conduz até uma noção de sentido anterior à minha *Sinnggebung*, e assim, independente de minha iniciativa e de meu poder. Ela significa a anterioridade filosófica do ente sobre o ser, uma exterioridade que não é chamada ao poder nem à posse, uma exterioridade que não se reduz, como diz Platão, à interioridade da lembrança, da recordação, e que, no entanto, salvaguarda o eu que o acolhe. O rosto permite, enfim, descrever a noção de imediato. (LEVINAS, 2000, p. 44, tradução nossa³¹⁷).

A manifestação do rosto rompe a tentação da tentação ao desestruturar as mediações da intelecção do Mesmo, porque “o imediato é face a face” (LEVINAS, 2000, p. 44, tradução nossa³¹⁸), não há saber anterior que tenha poder sobre o rosto, a não ser que se dê como violência; o modo não violento de relação com o rosto é pelo desejo metafísico, que acolhe o infinito na manifestação do rosto; nessa situação o Mesmo é passividade, a relação não é sincrônica, mas imemorial, o outro não é reconduzido à memória do Mesmo, eles se

³¹⁶ Acreditamos que seja relevante pontuar, a título de reconhecimento, que segundo Souza, e mesmo acreditado por Levinas, como já mencionado nesta pesquisa, a linguagem da alteridade em muito se deve ao pensamento novo em Rosenzweig, que terá pretendido uma “ontologia” do múltiplo, a partir das categorias Deus, Homem e Mundo. Diz Souza sobre o esforço e originalidade de Rosenzweig: “O que irá em primeira mão distinguir radicalmente Rosenzweig do conjunto dos pensadores prevalentes da tradição ocidental em suas linhas mais gerais – o que irá distingui-lo inclusive de seus inspiradores estritamente filosóficos mais diretos – pode ser lido, através do maciço de sua obra, como uma espécie de intuição (ou desdobramento de intuição) de uma determinada multiplicidade – pluralidade, plurivocidade – de origem. Em contraponto a qualquer estrutura de pensamento identificante, finalmente redutível a alguma sofisticada correlação, é na pluralidade mutuamente irredutível dos elementos originais que virão a configurar o pensamento que se dirige à realidade – qualquer que seja a concepção de realidade que esteja em jogo – que Rosenzweig colhe o vigor de suas idéias [sic]. Para além delas mesmas, eis uma proposta de inteligibilidade das proto-palavras (Ur-worte).” (SOUZA, 2020, p. 672).

³¹⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, p. 44: “la notion du visage, à laquelle nous allons avoir recours dans tout cet ouvrage, ouvre d’autres perspectives: elle nous conduit vers une notion de sens antérieur à ma *Sinnggebung* et, ainsi, indépendante de mon initiative et de mon pouvoir. Elle signifie l’antérieur philosophique de l’étant sur l’être, une extériorité que n’en appelle pas au pouvoir ni à la possession, une extériorité que ne se réduit pas, comme chez Platon, à l’intériorité du souvenir, et qui, cependant, sauvegarde le moi qui l’accueille. Elle permet enfin de décrire la notion de l’immédiat.”

³¹⁸ Ibidem, p. 44: “l’immédiat, c’est le face à face.”

encontram num tempo sem passado comum, sem remissão³¹⁹, a história do outro não se aloca no passado do Mesmo, há uma desproporção tal que só pode ser relação metafísica, diz Levinas, “uma relação que não é uma totalização da história, mas ideia do infinito. Uma tal relação é a metafísica mesma” (LEVINAS, 2000, p. 44, tradução nossa³²⁰), passado imemorial, diferença e distância entre o Mesmo e o outro, metafísica como ética.

A relação metafísica ou a metafísica propriamente, como evoca Levinas, impede a fusão entre os termos. Mesmo e outro não se fundem ou se confundem, eles estão distantes, e conservam a distância, pois o metafísico resguarda o rosto do domínio do Mesmo. Ao outro o Mesmo fala, o outro fala ao Mesmo, a evocação é a conservação do metafísico, o desejo se dirige ao rosto que é discurso, o saber provém desse discurso do rosto; a abstração do Mesmo, o seu discurso não esgota o rosto, por isso no face a face, no desejo metafísico, o Mesmo não fala do rosto, fala ao rosto, escuta-o, acolhe-o, “não me fundo (fusão) com o outro, mas falo com ele” (LEVINAS, 2000, p. 45, tradução nossa³²¹).

Ao defender uma história “des-historizada” diante do rosto, Levinas primeiramente acusa a história de buscar desferir um golpe contra a transcendência (Cf. LEVINAS, 2000, p. 45), pois trazendo o Mesmo a mim, a transcendência, no sentido levinasiano, está desde já ferida, porque essa transcendência “historicizada” é rememoração, recordação. Levinas entende que o desejo metafísico constrói a “des-historização” da relação entre o Mesmo e o outro. O desejo não procede de uma memória, não é lembrança de algo que já se degustou, não há lembrança que os nivele historicamente, cada um vem de um tempo não memorável, como falamos antes, sem síntese, o desejo metafísico está desejando o imemorial, não há pré-saber. Não havendo pré-saber, o significado vem de fora, não vem do Mesmo. Diz Sayão (2011, p. 160), “Desejo que aí se produz [na relação face a face], revela-se, segundo ele, uma significação que não é fruto da intimidade do ego, que não brota da interioridade ou da ipseidade e que, nesse caso, é fonte de um sentido alheio a tudo o que já foi dito e pensado sobre o homem até então”. Ou seja, tudo que se pensou, torna-se insuficiente em relação ao outro. O desejo que emerge do face a face faz despontar outra racionalidade, uma que não é “historicizada”, não tem história comum entre o Mesmo e o outro, na visão de Sayão não é uma arqueologia (2011, p. 160), “o Desejo é por tudo isso o

³¹⁹ LECONTE, Mariana. Las formas de la nueva racionalidad: de Rosenzweig a Levinas, p. 2: “El pensar acontece en un acaecer temporal inanticipable y va “a la aventura”, al encuentro con la alteridad irrepresentable que, de este modo, lo interpela. El tiempo es comprendido en la nueva racionalidad como acaecimiento relacional, acaecimiento del encuentro imprevisible con los otros.”

³²⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 44: “une relation qui n’est pas une totalisation de l’histoire, mais l’idée de l’infini. Une telle relation est la métaphysique même.”

³²¹ Ibidem, p. 45: “non pas en fusionnant avec autrui, mais en parlant avec lui.”

evento fenomenológico diante do qual a antropologia deixa de ser uma arqueologia. Não há razões na identidade da alma que justifiquem a aspiração pelo Outro”. O desejo é desinteressamento.

Desfazer a prioridade do ser na relação é, como visto, o mais intenso trabalho de Levinas, tudo para colocar a ética na primeiridade filosófica, destituindo a ontologia do primeiro lugar, pois o ser à vista é o outro, não um impessoal que possa ser possuído ou dominado; a ontologia, ao muitas vezes suprimir a diferença pelo conceito, impôs o impessoal ao outro, a ética levinasiana, como pensa Rial, é uma filosofia de desfeitura da ontologia como lugar do primeiro sentido³²². Nós, assim entendemos, visto que apesar do esforço levinasiano, a ontologia segue como recurso ao sentido, não o primeiro, mas aquele que rege o estabelecimento da justiça entre os desiguais. Portanto, todo empenho levinasiano, pensamos, é demonstrar o sentido anterior à ontologia.

Na abordagem do sentido a partir do rosto e do conhecimento desde o desejo, não pretendemos reduzir a relação Mesmo-outro a uma gnosiologia, pois não foi isto que Levinas propôs, contudo, o desejo metafísico movimenta o Mesmo a sair da tentação da tentação, para ser passividade, como acolhida do outro. O outro ensina ao Mesmo, de sorte que não se pode omitir que ao Levinas definir o sentido como vindo de outro, está sustentando uma relação de conhecimento que não se confunde com reconhecimento ou memorização. Diante disto, a proposição de Brito é que “na relação eu-outro, a relação não é de conhecimento, o outro não é objecto [sic] de pensamento” (BRITO, 2010, p. 520) está certa, até certo ponto, pois o outro não é objeto, mas é fonte de sentido, de significação³²³, como temos insistido: significado anterior ao tema ontológico (Cf. LEVINAS, 2000, p. 61). É nessa anterioridade, que Levinas funda a ética, realocando a ontologia.

Na relação metafísica surge o sentido que não é conhecimento prévio: a ética é despertada em meio ao desejo que aflorou diante do rosto, relação imediata, face a face³²⁴; o rosto se manifesta e o faz como discurso, numa fala fora daquilo que o Mesmo já traz de

³²² Cf. RIAL, Gregory. A Filosofia de Levinas como alternativa aos paradigmas éticos teleológico e deontológico. **Pensar – Revista Eletrônica da FAJE**, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 288: “Para realçar, portanto, o novo sentido da Ética, Levinas opera uma desconstrução da ontologia. Toda a Ética ocidental cresceu sob a ideia de ser e esta [sic], ao modo ontológico, carrega uma impessoalidade fria e vazia de significado. Isso fez com que a reflexão moral fosse apenas ciência, tematização ou ainda, dito acerca do outro. “‘Eu penso’ redundante em ‘eu posso’ – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder.”

³²³ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, 71: “l’absolument étranger seul peut nous instruire.”

³²⁴ Cf. FERNANDÉZ GUERRERO, Olaya. Levinas y la alteridad: cinco planos, **Brocar**, p. 435: “Tomando como referencia la relación entre el individuo y la alteridad, Levinas indaga sobre el modo en que lo Mismo puede llegar a captar lo Otro sin cancelar su alteridad en ese movimiento, y llega a la conclusión de que ese tipo de relación únicamente puede fundarse a partir de la ética.”

compreensão (Cf. LEVINAS, 2000, p. 65). A linguagem, segundo Levinas, é operadora do desejo metafísico e, conseqüentemente, da transcendência ética. Para Fernandez Guerrero, a linguagem é o meio pelo qual a relação ética se efetiva³²⁵. A transcendência ética³²⁶, nascida do desejo metafísico, dá-se na linguagem ética, que se evidencia na distinção entre Dito e Dizer. Aqui entramos na seara da subjetividade ética, o desejo metafísico desperta a subjetividade para uma relação não “coisal” com o outro, pois só o sujeito que deseja metafísicamente é capaz da responsabilidade, é capaz de evadir-se do ser, numa transcendência radical, que se opera na separação dos termos Mesmo e outro, numa relação metafísica³²⁷.

Na formação da subjetividade ética, o desejo metafísico está entrelaçado com a transcendência e a ideia de infinito, mas especialmente se entrelaça com a linguagem; Levinas persevera em seus escritos, notadamente em *Totalité et Infini* e em *Autrement qu'être*, em sustentar a linguagem como um dos elementos indispensáveis para se efetivar a ética da alteridade, pois para ele uma linguagem ética deve antepor-se a uma linguagem ontológica; como ele dispõe: o *Dizer* se antepõe ao *Dito*³²⁸. Frente a isso, no percurso que temos feito, buscando a origem da subjetividade ética como outro lugar para ontologia, adentraremos o problema da linguagem como constitutiva da realocação da ontologia no pensamento Levinasiano, já indicando que posteriormente voltaremos ao problema do Dito e do Dizer.

4.3 Dito e Dizer: transcendência ética – orientação do desejo metafísico

A transcendência metafísica pode se dar somente num sujeito constituído, um sujeito capaz de migrar para uma terra estranha, lugar com o qual não tem parte, mas de onde procede uma intelecção que o Mesmo recebe no modo de passividade, sem deixar de ser Mesmo. A sua condição de sujeito, na verdade, para Levinas, concretiza-se nessa passividade, como discípulo do outro, situação na qual o outro ensina ao Mesmo, que de forma transcendente, recebe do outro uma sabedoria que não tinha, pois não é remissão, é diacrônia,

³²⁵ Cf. Ibidem, p. 432: “La dimensión lingüística ocupa un papel central en la explicación de Levinas acerca de los modos de relación con la alteridad, hasta el punto de considerar que, en el ser humano, la apertura a esa relación viene posibilitada por el lenguaje.”

³²⁶ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, p. 70: “le rapport du langage suppose la transcendence, la séparation radicale, l'étrangeté des interlocuteurs, la révélation de l'Autre à moi.”

³²⁷ Cf. FERNANDÉZ GUERRERO, Olaya. Levinas y la alteridad: cinco planos, *Brocar*, p. 433: “El lenguaje permite el acceso a la alteridad irreductible de lo absolutamente otro, de tal manera que lo lingüístico se inserta y conecta a nivel profundo con la dimensión metafísica.”

³²⁸ Essa relação *Dito e Dizer* será demasiado recorrente em nosso estudo, visto que condensa o que buscamos explicitar, que Levinas não rechaça a ontologia, apesar da dura crítica, mas a orienta para o lugar do segundo sentido, e não mais o primeiro sentido.

o saber não coincide, o Mesmo e o outro são de tempos e conteúdos distintos, como falamos antes: sem síntese. O mestre vem de um aquém imemorial, despertando a ideia de infinito. O primeiro discurso procede do rosto, que fala por primeiro, ordena o mandamento de “não matar”, sua palavra é ordem ética; o desejo metafísico é essa incapacidade de desfazer essa ordem, não é possível transmutá-la para o que o Mesmo queira, ou seja, se o Mesmo quer matar, ele o faz por desobediência ao discurso do outro, é uma violência ao primeiro discurso; corrupção da fala do outro, esvaindo-se a ética; o outro seria inserido na totalidade, ambiente no qual a morte de outrem pode ser justificada por um discurso violento, o discurso da guerra. A transcendência ética, por sua vez, é traumatismo no discurso que pode matar, pois o desejo metafísico, por meio da transcendência, leva o Mesmo ao estrangeiro, o discurso não é do Mesmo, o primeiro discurso é do outro.

O discurso que emerge do face a face não procede do Mesmo, mas do outro; para Sayão (2011, p. 158), “no Discurso [sic] o Outro [sic] se apresenta, é presença, mas sua presença não se desdobra em tema, se instaura, mas para além do conhecimento objetivo e, por isso, significa”. O outro significa fora da linguagem do Mesmo, é por essa modalidade de presença sem contemporaneidade que o discurso traumatiza o Mesmo e lhe move até a saída de si, pois sendo si mesmo, é intimado a sair, a migrar, sem deixar de ser si mesmo; a transcendência em Levinas está, além de vinculada com o desejo metafísico, vinculada com a linguagem. Fabri assegura que “em *Totalidade e Infinito*, Levinas procura mostrar que a linguagem se caracteriza por uma relação entre o Mesmo e o Outro e que estes termos, apesar de se relacionarem, permanecem separados. O outro é sempre transcendente em relação do Mesmo” (FABRI, 1997, p. 85).

A ideia de discurso, presente em *Totalité et Infini*, inaugura a relação ética propriamente, pois “no discurso, o eu, mantendo-se separado, acolhe a alteridade do outro ou justifica, ou seja, reafirma seu insuperável pedido de desculpas como resposta à interpelação do outro” (PÉREZ ESPIGARES, 2013, p. 286, tradução nossa³²⁹). O Mesmo interpelado pelo outro é como que convocado à saída, o Mesmo no face a face não é chamado à comparação de conteúdo, não há motivação para o retorno, pelo contrário, “para Levinas, o que é fundamental não é o retorno ou a participação, mas sim a evasão” (FABRI, 1997, p. 93). O discurso proporciona a transcendência (Cf. FABRI, 1997, p. 93).

³²⁹ PÉREZ ESPIGARES, Pablo. Emmanuel Levinas: ¿Por qué una Metafísica «A-TEA»? Una lectura de *Totalidad e Infinito*, **Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica**, p. 286: “En el discurso, el yo, manteniéndose separado, acoge la alteridad del otro o se justifica, esto es, reafirma su insuperable apología como respuesta a la interpelación del otro.”

O discurso é significação a partir do rosto de outrem (Cf. LEVINAS, 2000, p. 227), proporcionando a transcendência e, ao mesmo tempo, a ideia de infinito. O rosto não se detém pelo conceito do Mesmo (Cf. LEVINAS, 2000, p. 215), pelo contrário, o Mesmo é retirado de seu solo, pois essa relação é metafísica: entre o Mesmo e o outro há uma distância que se opera pelo discurso do outro, exigindo a transcendência. Isto é, o desejo metafísico atrai o Mesmo pelo discurso, como que despertando o sujeito de sua dormência ontológica,

A metafísica ou a transcendência se reconhece na obra do intelecto que aspira a exterioridade, que é Desejo. Mas o Desejo da exterioridade nos pareceu mover-se, não no conhecimento objetivo, mas no Discurso, no qual, por sua vez, se apresentou como justiça, no direito (retidão) de acolher de fato o rosto. (LEVINAS, 2000, p. 80, tradução nossa³³⁰)

O outro se revela no discurso, numa modalidade de fala fora da pré-compreensão do Mesmo, o que não implica fora da possibilidade de acolhida, pois numa interdição da acolhida já se violentaria o outro, sua revelação seria subtraída. O discurso é exterioridade, exatamente o que se aspira no desejo metafísico, conservando a separação diante do rosto, pois, “o rosto fala” (LEVINAS, 2000, p. 61, tradução nossa³³¹), sua maneira de presença é discurso, “a manifestação do rosto é já discurso” (LEVINAS, 2000, p. 61, tradução nossa³³²). O discurso, como entende Levinas é “relação original com o ser exterior” (LEVINAS, 2000, p. 61, tradução nossa³³³). Portanto, aquilo que Levinas evoca como discurso é desproporção entre o Mesmo e o outro e chamamos também de diacronia, porque está fora do tempo do Mesmo, não é presença do Mesmo e sim presença do outro, então, na origem da exterioridade não está o discurso ontológico, a *presença do ser, sincronia* orquestrando a relação, mas está o outro, num discurso pré-original, atraindo o Mesmo para fora de si, para além do discurso ontológico, para além da *presença do ser*, como ele reafirma em “*Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*” (Cf. LEVINAS, 1997, p. 247).

É preciso, pois, admitir no discurso uma relação com uma singularidade colocada fora do tempo do discurso e que não é tematizada pelo discurso, mas aproximada. O discurso e a sua obra lógica não se apoiariam no conhecimento do interlocutor, mas na sua proximidade. Não poder aparecer – a invisibilidade – dever-se-á à insignificância do ser ou à desmesura de uma significação que vem além daquela que faz o ser do ente brilhar? A relação em que já se encontra o falante que tematiza o seu objecto [sic] não

³³⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 80: “la métaphysique ou la transcendance se reconnaît dans l’œuvre de l’intellect qui aspire à l’extériorité, qui est Désir. Mais le Désir de l’extériorité nous a paru se mouvoir, non pas dans la connaissance objective, mais dans le Discours, lequel, à son tour, s’est présenté comme justice, dans la droiture de l’accueil fait au visage.”

³³¹ Ibidem, 61 : “le visage parle.”

³³² Ibidem, idem: “la manifestation du visage est déjà discours.”

³³³ Ibidem, 61: “relation originelle avec l’être extérieur.”

seria uma intencionalidade, uma tese *estabelecendo* um objecto, uma abertura sobre ele, uma revelação, uma orientação para..., em suma, uma intenção que – mesmo que fosse ‘preenchida’ pela intuição e que a intenção fosse a mais clara e a mais distinta – já teria perdido, assim, o imediato contacto [sic]. O imediato do contacto não é, com efeito, a contiguidade espacial, visível a um terceiro e que significa a ‘síntese do entendimento’. A proximidade é por *si mesma* significação. (LEVINAS, 1997, p. 274).

O discurso não ontológico, prevê que o outro fale, a proximidade do outro é já um discurso, uma fala imediata, isto é, sem mediação; o ser não pode, para Levinas, mediar a relação entre o Mesmo e o outro. Como já indicado, caso o contato seja mediado pelo ser, já houve uma tentativa de posse do outro, que é resistência à posse, oposição ao domínio do Mesmo. Quando o Mesmo define o outro, faz recair sobre este uma significação que, na verdade, não significa, uma vez que a significação não vem da interioridade do Mesmo, mas da exterioridade, que é outro, assim, a intencionalidade não é operadora de sentido, mas acolhida, passividade para receber o discurso que vem de outrem, discurso que contém a significação. Outro significa antes de mim e depois de mim, ao Mesmo compete a acolhida passiva da significação, acolhida da exterioridade.

Na linguagem ética, a subjetividade sofre um abalo em sua autonomia, porque o discurso desfaz o poder do eu sobre o outro, a idealização projetada pelo Mesmo é rompida, a significação do Mesmo entra em falência diante da significação que vem de outrem, em relação com o outro a subjetividade “entra em contacto [sic] com uma singularidade excluindo a identificação no ideal, excluindo a tematização e a representação, com uma singularidade absoluta e como tal irrepresentável. Aí reside a linguagem original, fundamento do outro” (LEVINAS, 1997, p. 275). No que toca a ipseidade, o Mesmo a mantém e mais prontamente ingressa no trajeto de sua mais própria formação, que é ser acolhida do discurso como responsabilidade por outrem.

Temos chamado de linguagem ética aquela que vem de outrem, e claramente entra em questão a fala do Mesmo, que se reestrutura para se desocupar da linguagem ontológica. O discurso inaugura a transcendência que leva o Mesmo a uma linguagem não ontológica, desprovida do conceito prévio. Em *Totalité et Infini*, Levinas já pontua essa passagem da linguagem ontológica para a linguagem ética, entendendo linguagem no mesmo cenário do desejo metafísico e da transcendência, como relação com o outro, mas é sobretudo em *Autrement qu’être* onde ele desenvolve o tema já pontuado na obra de 1961, chegando extensamente a problematizar a relação Dito e Dizer. Nesse contexto, há uma densa ambiguidade sobre a permanência ou não na ontologia, que aqui defendemos como apenas

uma anterioridade ética, reconhecendo que Levinas não abjura a ontologia, mas rompe com a sua primeiridade.

O esforço levinasiano é de tal envergadura, que de fato, diante do desafio, ele parece voltar sempre ao mesmo lugar, entretanto, o tema da linguagem é incontornável na sua crítica à ontologia, pois a linguagem se estabelece como o meio de contato e relação com a exterioridade. A linguagem na ética da alteridade sofre uma mutação, como temos acompanhado, a primeira palavra não é uma intelecção definidora, a expressão que inaugura a relação é o discurso do outro, que se manifesta como rosto, o rosto fala, ele é palavra, ele é discurso, “a expressão não se produz como a manifestação de uma forma inteligível que remeta a termos entre si para estabelecer, por meio da distância, o lado a lado das partes numa totalidade” (LEVINAS, 2000, p. 220, tradução nossa³³⁴). Na linha de pensamento de Rosenzweig, Levinas pretende romper com a totalidade, romper com a filosofia do englobamento no Uno, e para tal programa, a linguagem e o rosto se interconectam de modo que para ele, “o acontecimento próprio da expressão consiste em dar testemunho de si, garantindo esse testemunho. Esta atestação de si, somente se pode dar como rosto, pode-se dizer, como palavra” (LEVINAS, 2000, p. 220, tradução nossa³³⁵). O rosto, a linguagem são sem comparativo, diz Levinas, sem paralelo (Cf. LEVINAS, 2000, p. 221). É significado significante. É linguagem anterior à ontologia.

O discurso, que é a própria manifestação do rosto, é palavra pré-original que se apresenta e requer do Mesmo também outra linguagem, uma que não seja determinação, mas acolhida, passividade, disposição ética. É nesse entrecruzamento de passagem que Levinas assenta o problema do Dito e do Dizer. Dito é entendido como o já estabelecido, Dito é ontologia. Dito é aquilo que na memória já está petrificado e pretende trazer tudo ao seu altar, por outro lado, Dizer se apresenta como espontaneidade, é fala sem parâmetros, exposição espontânea, é diacrônico, é de outro tempo diferente do tempo do Mesmo, não encontra correlação; assim, a abordagem do Dito e do Dizer irrompem no pensamento levinasiano para reforçar e como que maturar sua crítica à ontologia, entretanto, é preciso considerar uma relação contínua entre os dois: Dito e Dizer não habitam numa ordem de negatividade, mas numa inversão de primeiridade, de modo que o Dito, para Levinas, só encontra sentido tendo por primeiro o Dizer, ou seja, o ético antecede o ontológico.

³³⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 220: l’expression ne se produit pas comme la manifestation d’une forme intelligible qui relierait des termes entre eux pour établir, à travers la distance, le côtoiement des parties dans une totalité.”

³³⁵ Ibidem, idem: “l’événement propre de l’expression consiste à porter témoignage de soi en garantissant ce témoignage. Cette attestation de soi, ne se peut que comme visage, c’est-à-dire comme parole.”

O discurso que procede do outro não inibe o discurso do Mesmo, mas reorienta para que a relação, no entender de Levinas, não seja de domínio e sim ética, especialmente por uma linguagem sem poder de um sobre o outro, pois “o rosto me fala e me convida a uma relação sem medida comum com um poder que se exerça, seja gozo ou conhecimento” (LEVINAS, 2000, p. 216, tradução nossa³³⁶). Podemos, ao observar o percurso de Levinas, considerar que essa relação se conforma ao Dizer antes do Dito, ideia que será basilar na sua obra *Autrement qu'être*.

Linguagem e transcendência estabelecem uma correspondência, pois falar é expor e responder³³⁷, é saída de si para outrem, é assim que Levinas vai trabalhando essas ideias em sua obra de 1961, como reconhece Fabri (1997, p. 115), “em *Totalidade e Infinito* a linguagem é descrita como resistência ética. Enquanto linguagem, a relação ética permite que o Outro permaneça sempre transcendente. Não há gênero que englobe o Mesmo e o Outro”, o discurso é frente a frente, numa distância que conserva a metafísica, portanto, “o discurso é relação e, ao mesmo tempo, aquilo que mantém a distância” (FABRI, 1997, p. 115). Confirmando o discurso como metafísica, mantendo os termos sem os confundir ou fundir, resguardando a subjetividade, mas sacando-a de si mesma para ir a outrem, Levinas vai dando mais contornos para a origem da subjetividade ética.

Levinas chega à linguagem para desconstruir a prioridade ontológico na sua exposição mais comum: a linguagem; - meio pelo qual o outro pode virar tema na expressão do Mesmo, assim, a linguagem migra da antecipação ontológica, para a antecipação ética, “no frente a frente da linguagem, ninguém pode absolver o eu de sua responsabilidade” (FABRI, 1997, p. 116). O Mesmo vai sendo conduzido à ética, por via da transcendência sem retorno, pelo Dizer antes do Dito, a linguagem ao invés de definir, tornando o outro tema, é também expressão de responsabilidade.

No Dito e no Dizer, Levinas mais precisamente em *Autrement qu'être*, demonstra uma subjetividade que migra da autonomia para a ética, é a saída para a substituição, é a radicalidade da anterioridade ética. O projeto iniciado desde os primeiros escritos, na crise com o ser, matura-se até a subjetividade ética como substituição e para tal evento a linguagem

³³⁶ Ibidem, p. 216: “le visage me parle et par la m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, fût-il jouissance ou connaissance.”

³³⁷ Maslowski nos ajuda a visualizar inicialmente a relação linguagem e ética, sendo a linguagem o veículo de relação com outrem, possibilidade da intersubjetividade fora da reciprocidade ontológica. Segundo Maslowski (2016, p. 221): “A relação com o outro ela se dá por meio da linguagem. Esta não é simplesmente instrumento ou meio para conhecer o outro, nem é experiência. É compromisso, resposta que me convoca pela epifania do rosto do outro. A linguagem, neste sentido, para Lévinas, coloca-se na perspectiva da ideia do infinito. O outro clama a mim por uma resposta. A abertura para com o outro faz-me sair do meu mundo, do enclausuramento. A linguagem é o acesso do eu com o outro.”

como Dizer é irrenunciável, e nisto se concentra, de certo modo, o empenho de Levinas em *Autrement qu'être*: antecipar o Dizer ao Dito.

Ao nos aproximarmos mais das categorias de Dito e Dizer não convém esquecer que seguimos no âmbito do método fenomenológico reorientado por Levinas, pois estamos diante de uma manifestação que apela a uma intencionalidade passiva, uma intencionalidade que precisará buscar as “coisas mesmas” não desde si, mas desde fora, numa não retração do Mesmo sobre si mesmo, mas numa expansão até a responsabilidade radical por outrem. A intencionalidade vai se mostrando sempre mais acolhida que doação de sentido. A consciência do Mesmo não é o centro da relação, ela está, de fato, em relação, sem subordinação e sem subordinar, é um face a face que apela à saída e no pensamento levinasiano se estrutura como transcendência; na origem da transcendência está o desejo, aquele que temos repetidamente chamado de desejo metafísico. Esse desejo, já tão abordado, é, na verdade, o começo da manifestação do Bem. O desejo metafísico é condutor para o Mesmo desejar o Bem, não um bem de consumo, mas o Bem para além do ser (Cf. LEVINAS, 2016, p. 31-32). A exposição desse Bem alcança maior elaboração no ícone relacional de Dito e Dizer, ou melhor, de Dizer e Dito.

O Bem orienta o desejo³³⁸, que se concretiza na bondade. O Mesmo, pelo desejo metafísico evade-se de si pelo trajeto da bondade, que se inicia por uma linguagem não dominante, por fora da linguagem do domínio, que é incapaz de apreender o outro num conceito; o Bem demanda o desinteresse, porque a bondade se basta no bem do outro, no entanto, paradoxalmente, sem nunca bastar, pois a bondade não se satisfaz em se satisfazer, ela é, poderíamos dizer, insaciável, tal qual o desejo metafísico, isso se desdobrará na responsabilidade, uma vez que em última instância, bondade é responsabilidade. O Bem é para além da essência; essa relação exige uma subjetividade exposta ao outro, desinteressada, inclinada à bondade, disposta a não deter o outro no ser, na totalidade. A subjetividade pensada por Levinas renuncia ao primeiro lugar, o outro é o primeiro.

O desejo metafísico se inscreve como bondade porque o outro excede o ser, a relação não é compreender, a fala não busca uma identificação, permitindo, deste modo, que a alteridade de outrem venha na proximidade do próximo; essa proximidade arrasta o Mesmo para a insuficiência do Dito, despertando no Mesmo o desejo da bondade, que é o contrário do desejo de posse, o desejo vem do outro e concerne-me, questiona-me, desperta-me a uma

³³⁸ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**, 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 a bondade e, portanto, antes de ‘saber o que é ser bom’, antes de iniciativa como ‘decisão de ser bom’.”

relação na qual o discurso não é iniciado pelo Mesmo, mas pelo outro, colocando as certezas do Mesmo em questão; estamos, assim, diante de outro paradigma, não é o ser que ordena, é o desejo que leva à bondade, desejo que vem de outrem, de um além, do infinito, o Mesmo não pode possuí-lo, não há síntese.

A relação com outrem, é uma relação que não acaba nunca com o outro, é uma diferença que é uma não-indiferença e que vai para-além do dever, que não se reabsorve em dívida da qual nos pudéssemos quitar. A inteligibilidade que está em jogo nesta relação não é um saber teórico, não implica a tematização de um tematizado, faz alusão a um sentido que não radica num desvelamento que se possa reunir numa sincronia. (LEVINAS, 2003, p. 176).

Por ser bondade, não se contrai uma dívida, nem o Mesmo e nem o outro são devedores, a bondade é insaciável, é gratuita, não é possível pagar, e não há dívida porque não há interesse, dado que não há recorrência, não havendo recorrência, a relação é gratuidade, por isso Levinas evita tratar da relação face a face como reciprocidade, pois se fosse reciprocidade já haveria uma dívida, um Dito a ser colocado na contemporaneidade de alguém. Uma das partes estaria obrigada a repor o recebido, a inteligibilidade se assentaria numa dívida, não na gratuidade; o outro já estaria, de fato, em dívida com o Mesmo³³⁹, devendo remeter ao Mesmo uma significação que lhe fosse satisfatória; mas para Levinas, ambos significam distintamente, na relação não se estabelece correspondência ou comércio.

A relação gratuita corre continuamente o risco de ser corrompida pelo interesse, por outro lado, a filosofia de Levinas quer dificultar essa corrupção por meio da ética. A revisão metafísica de Levinas está direcionada a retomar a relação desinteressada, aquela em que a intencionalidade fenomenológica se mantém passividade e acolhida, uma relação onde a palavra não detenha o outro num conceito, onde o desejo não se sacie, relação em que o sufocamento do ser e de si mesmo seja cessado por que o Mesmo é atraído à transcendência. Essa relação articulada no pensamento levinasiano corresponde ao Bem como pré-originário, Dizer antes do Dito, o ente antes do ser,

Há assim no fundo de mim uma suspeição pré-originária, uma possibilidade anterior a toda e qualquer receptividade – um passado que nunca foi presente – positividade que transcende os limites do meu tempo, e anterioridade anterior a toda e qualquer anterioridade representável. Como se o eu,

³³⁹ Cf. *Ibidem*, p. 263: “Levinas evita a palavra buberiana ‘diálogo’ pelos mesmos motivos da recusa da reciprocidade: o dis-curso é palavra entre desiguais, como no discurso com os deuses, em Platão, onde a diferença absoluta dá a medida e a importância do percurso e da aventura atravessada pela palavra. Mas para Lévinas esta desigualdade está entre os homens: tanto a palavra que do outro a mim como a palavra que de mim ao outro não são intercambiáveis, não portam a mesma significação.”

enquanto responsável por outrem, tivesse um passado imemorial, como se o Bem fosse anterior ao ser, anterior à presença. (LEVINAS, 2003, p. 193).

A anterioridade do Bem, articulada por Levinas se faz melhor entender nos ícones de desejo metafísico em *Totalité et Infini* e depois desinteressamento e Dizer em *Autrement qu'être*. Pois o Bem é entendido como o princípio sem princípio, não há razão de ser, ele é relação do Mesmo com o outro no horizonte ético. Esquivar-se do Bem é esquivar-se da própria condição de eu, perder-se no ser, ocultar-se no dever, agindo por um desejo de necessidade que o sistema ontológico pode criar ou por um interesse, na procura da identificação no ser. Por outro lado, perseverar no Bem é assumir autenticamente o eu, assumir aquilo que apenas uma subjetividade absolutamente singular pode fazer: assumir a responsabilidade por outrem. Bem não é escolha, é eleição, eleição esta que se pode negar ou esconder no ser, por isso o projeto da subjetividade ética levinasiana procura manifestar o Bem em sua anterioridade radical, diz Levinas, “a ética infiltra-se em mim antes da liberdade. Antes da bipolaridade do Bem e do Mal, o eu está comprometido com o Bem na possibilidade de o suportar. O eu está comprometido com o Bem antes de o ter escolhido” (LEVINAS, 2003, p. 192). A ética, concluímos, no entendimento levinasiano, é possível enquanto ética da alteridade em razão da anterioridade do Bem, que se expõe fenomenologicamente pelo desejo metafísico e pela linguagem ética, especialmente pela reorientação do Dito e do Dizer, proporcionando uma subjetividade ética³⁴⁰.

Para nos enveredarmos pelas trilhas “confusas” do Dito e do Dizer, em Levinas, parece-nos relevante colocar a questão da continuidade ou ruptura entre *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être*. Paiva e Dias entendem que há uma certa distinção entre o Levinas de 1961 e aquele de 1974, para eles, “se *Totalité et Infini* traz consigo novos registros e horizontes para a filosofia levinasiana, sua linguagem não se afasta inteiramente dos meandros da ontologia. O impulso na direção de um novo enfoque da transcendência, através da linguagem, se concretiza em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*” (PAIVA; DIAS, 2016, p. 478), ou seja, a articulação da crítica à ontologia, usando uma linguagem menos ontológica, parece se tornar mais intensa em *Autrement qu'être*; de fato, salta aos olhos do leitor a constância da linguagem ontológica em *Totalité et Infini*, mas ao que parece a questão posta é que, realmente, na obra de 1961 ainda predomina uma linguagem ontológica, como

³⁴⁰ Cf. Ibidem, p. 299: “o bem investe a subjetividade denucleando-a na bondade de ser-para-o-outro. Desde então a subjetividade não se submete mais à jurisdição do ser: o reino pertence ao bem, não ao ser. Portanto, não é o ser a julgar o bem, mas o bem é quem julga o ser. Para Lévinas, o bem não está apenas nos desígnios dos primeiros princípios, do mandamento e da introdução da significação, mas abarca também o desígnio de um julgamento último, julgamento definitivo e justo.”

acusam Paiva e Dias. Esta acusação sobre *Totalité e Infini* teria levado Levinas a desenvolver em *Autrement qu'être* uma escrita que postulasse a fuga do predomínio do ser. Contudo, fica aberta a questão: temos um Levinas de *Totalité et Infini* e outro de *Autrement qu'être*? As questões levinasianas prosseguem num contínuo desde *De l'évasion a Autrement qu'être?* – A nosso ver, apesar de um movimento no uso da linguagem e sua abordagem, os temas são contínuos, a saída do ser e evasão de si mesmo não são excluídas em qualquer das obras de Levinas entre 1935 e 1974³⁴¹.

O Dito e o Dizer, concordamos, não inauguram um novo Levinas, mas trazem uma demonstração escriturística dentro da produção levinasiana capaz de salvaguardar a metafísica ética, problematizada em *Totalité et Infini*, com sua transcendência. O Dito e o Dizer são, entendemos, o aprofundamento linguístico da crítica à primeiridade da ontologia: o Dizer antes do Dito.

O rosto como palavra, o discurso, o face a face, a não tematização do outro, é tudo assumido no Dizer, ao passo que o Dito reúne a tematização, o ontologismo da linguagem, a fixação no ser, que impõe a totalidade, a generalidade, submetendo o outro a um conceito já dito, suprimindo a alteridade. Dizer liga-se à ideia de infinito, Dito é imanência, memória, contemporaneidade, síntese; já o Dizer remete ao infinito, diacronia, imemorial, impossibilidade de se formar um conjunto sintético, pois conserva a alteridade, mantendo a relação metafísica por meio da transcendência de um-para-o-outro.

O que Levinas faz em *Autrement qu'être* é evidenciar a renúncia radical à primeiridade da ontologia; esse posicionamento de Levinas seria uma resposta a Derrida³⁴² (Cf. DERRIDÁ, 1989, p. 190), uma vez que Derrida empenhou-se por expor uma densa crítica a Levinas, pleiteando a suspeita da insustentabilidade da tese levinasiana. Passando ponto-a-ponto de *Totalité et Infini*, Derrida constrange a argumentação de Levinas³⁴³, o que

³⁴¹ Há que se considerar que as obras de 1930 a 1935 são comentários à fenomenologia e a ontologia, e mesmo análises de contextos sociais, que como visto ao longo dessa pesquisa, não são estranhas ao problema das obras a partir de 1935. Precisamos também lembrar que nas obras de cunho propriamente judaico predomina a inquietação ética vinculada ao judaísmo, ligando as obras filosóficas com aquelas judaicas.

³⁴² Cf. BELIAN, Márcia Bárbara Portella; AQUINO, Thiago André Moura de. A linguagem do Dizer e do Dito em Emmanuel Lévinas: considerações introdutórias a *De outro modo que ser*. **Ágora Filosófica**, p. 20: “Geralmente assume-se que o que desencadeou a mudança de linguagem de *Totalidade e Infinito* para *De Outro Modo que Ser* foram as críticas recebidas da parte de Jacques Derrida em *Violência e Metafísica* (1967), de que Lévinas ainda faria um ontologismo. Na terceira parte do texto de Derrida, intitulada *Diferença e Escatologia*, são levantadas algumas questões sobre a linguagem, algumas críticas são contundentes, deixando a argumentação contida em *Totalidade e Infinito* em uma situação difícil.”

³⁴³ Aqui seguramente poderíamos apresentar diversos trechos sobre o comentário de Derrida ao pensamento levinasiano, no entanto, a título de exemplo, a questão da linguagem nos pareceu ter afetado profundamente a proposta de Levinas, o que teria resultado na produção de *Autrement qu'être*, que seria uma resposta de Levinas a Derrida. *Totalité et Infini* é de 1961, e o comentário de Derrida está numa obra de 1967, a saber, *La Escritura y la Diferencia*. Diz Derrida: “No sólo el pensamiento del ser no es violencia ética, sino que ninguna ética —en el

parece ter levado nosso pensador a *Autrement qu'être*, não como um novo Levinas, mas na continuidade de seu pensamento, no entanto, acentuando em que consistem a linguagem ética e a transcendência ética, especialmente por meio do Dito e do Dizer. Assim, a obra de 1974 se insere na continuidade de um pensamento desafiado³⁴⁴, enfatizando a intriga entre Dito e Dizer.

A inversão operada por Levinas, com a anterioridade do Dizer ao Dito, reúne os diversos *insights* elaborados por ele desde os seus primeiros escritos, sobretudo a partir de *De l'évasion*, com a busca de saída do domínio do ser; então, para nós é importante reconhecer que o Levinas de *Autrement qu'être* seja o mesmo que chegou a *Totalité et Infini*. Belian e Aquino³⁴⁵ vão nessa mesma direção ao consideraram que Levinas na obra de 1974 fez uma mudança no uso da linguagem, submetendo a linguagem a uma des-ontologização, contudo, continuando o tema da crítica à totalidade, conservando o método fenomenológico, o

sentido de Levinas— parece poder abrirse sin él. El pensamiento —o al menos la precomprensión del ser— condiciona (a su manera, que excluye toda condicionalidad óptica: principios, causas, premisas, etc.) el reconocimiento de la esencia del ente (por ejemplo, alguien, existente como otro, como otro sí [mismo], etc.). Aquél condiciona el respeto del otro como lo que es: otro. Sin ese reconocimiento que no es un conocimiento, digamos sin este «dejar-ser» de un ente (el otro) como existiendo fuera de mí en la esencia de lo que es (en primer lugar en su alteridad), no sería posible ninguna ética” (DERRIDA, 1989, p.185-186). Dá, então, Derrida a entender que o problema proposto por Levinas não possui boa elaboração e articulação, e prossegue Derrida, tocando mais a fundo o pensamento levinasiano, “En el límite, el lenguaje no-violento, según Levinas, sería un lenguaje que se privase del verbo ser, es decir, de toda predicación. La predicación es la primera violencia. Como el verbo ser y el acto predicativo están implicados en cualquier otro verbo y en todo nombre común, el lenguaje no-violento sería en el límite un lenguaje de pura invocación, de pura adoración, que no profiere más que nombres propios para llamar al otro a lo lejos. Un lenguaje así estaría, en efecto, como lo desea expresamente Levinas, purificado de toda retórica, es decir, en el sentido primero de esta palabra que se evocará aquí sin artificialidad, de todo verbo. Un lenguaje así ¿seguiría mereciendo su nombre? ¿Es posible un lenguaje puro de toda retórica? Los griegos, que nos han enseñado lo que quería decir Logos, no lo habrían admitido nunca. Platón nos lo dice en el Crátilo (425a), en El sofista (262 ad) y en la Carta VII (342b): no hay Logos que no suponga el entrelazamiento de nombres y verbos. En fin, si se mantiene uno dentro del proyecto de Levinas, ¿qué ofrecería al otro un lenguaje sin frase, un lenguaje que no dijera nada? El lenguaje debe dar el mundo al otro, nos dice Totalidad e infinito. Un maestro que se prohibiese la frase no daría nada; no tendría discípulos, sino sólo esclavos. Le estaría prohibida la obra —o la liturgia—, este gasto que rompe la economía, y que no hay que pensar, según Levinas, como un Juego. Así, en su más alta exigencia no-violenta, denunciando el paso por el ser y el momento del concepto, el pensamiento de Levinas no nos propondría solamente, como decíamos más arriba, una ética sin ley, sino también un lenguaje sin frase. Eso sería completamente coherente, si el rostro no fuese más que mirada, pero es también palabra; y en la palabra, es la frase lo que hace acceder el grito de la necesidad a la expresión del deseo. Ahora bien no hay frase que no determine, es decir, que no pase por la violencia del concepto. La violencia aparece con la articulación. Y ésta no llega a establecerse más que mediante la circulación (primeramente preconceptual) del ser.” (DERRIDA, 1989, p. 201).

³⁴⁴ Cf. PAIVA, Márcio Antônio; DIAS, Luís Fernando Pires. Op. Cit., p. 479: “Uma vez que *Totalité et Infini* manifesta o caráter inexequível da revelação da nudez do rosto sob a forma de palavra, Lévinas busca uma nova orientação em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, com o desenvolvimento de uma linguagem própria, evitando conceitos determinativos na abordagem da Metafísica. O filósofo lituano não associa a transcendência à habitual questão do “ser enquanto ser”, postulando uma proposição além do ser. O caminho de Lévinas a um outro modo que ser, passará pela distinção entre duas estruturas linguísticas: uma de matriz ontológica, representada pelo Dito, e a outra de cunho ético, configurada pelo Dizer.”

³⁴⁵ Cf. BELIAN, Márcia Bárbara Portella; AQUINO, Thiago André Moura de. Op. Cit., p. 22: “Nosso entendimento é que há uma continuidade entre os dois livros, que os dois livros apresentam a mesma ideia, mas com uma linguagem diferente e com pontos de partida diversos na apresentação, embora o cerne seja o mesmo.”

diálogo com a sabedoria judaica e seu programa de antepor a ética à ontologia; enfim, a linguagem é retorcida, para diminuir o sulco ontológico, continuando o programa levinasiano; podemos, portanto, considerar que *Autrement qu'être* seja fruto da maturidade do longo projeto filosófico chamado ética da alteridade.

Aceitando a continuidade no pensamento levinasiano, voltemos a atenção à inversão entre o Dito e Dizer: que é Dito, que é Dizer? – Por que a inversão é relevante? – uma primeira consideração é reconhecer que por trás da abordagem levinasiana está a questão da subjetividade e da transcendência. O rosto que é palavra, discurso, desinstala o Mesmo, levando-o a uma transcendência sem retorno. A transcendência se expõe como um deslocamento não para outro ser, mas para outro do ser, pois a ética levinasiana, a subjetividade ética como deslocamento da ontologia tem por estágio “passar ao *outro* do ser, outramente que ser. Não *ser outramente*, mas *outramente que ser*” (LEVINAS, 2016, p. 13, tradução nossa³⁴⁶). As repetidas investidas de saída do ser, desde de *De l'évasion*, sempre se esbarravam no ser, no si mesmo, mas desde *Da existência ao existente*, a saída foi sendo operada pelo face a face com o outro, culminando no rosto como discurso em *Totalité et Infini*. Mas era preciso, metodologicamente, clarear que não era apenas um trânsito entre ser, ou não-seres³⁴⁷; a urgência, na ética da alteridade, é pensar de outro modo que ser, isto é, a transcendência é para lá do ser, não é trânsito entre iguais ou para se deter novamente no ser, mas além do ser, de outro modo que ser, a tal ponto que a subjetividade e a transcendência sejam pensadas não em relação si, ao Mesmo, mas ao outro, subjetividade atraída pela exterioridade, promovendo uma transcendência ética, como responsabilidade infinita, que exige uma nova linguagem, um modo de linguagem sem predomínio ontológico. Em *Autrement qu'être*, transcender “para lá”, entra em cena Dito e Dizer.

O destino sem saída onde o ser fecha logo o enunciado do outro do ser, não se tratará da influência que dito exerce sobre o dizer, o oráculo onde o dito se imobiliza? A falência da transcendência não seria, então, a falência de uma teologia tematizante, no logos, o transcender, assinalando um termo de passagem à transcendência, fixando-o em um ‘mundo-oculto’, instalando isto que ela diz na guerra e na matéria, modalidades inevitáveis do destino que o ser tece em seu interessamento? (LEVINAS, 2016, p. 16, tradução nossa³⁴⁸).

³⁴⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**, p. 13: “passer à *l'autre* de l'être, autrement qu'être. Non pas *être autrement*, mais *autrement qu'être*.”

³⁴⁷ Ibidem, p. 14: “Être ou ne pas être – la question de la transcendence n'est pas là. L'énoncé de *l'autre* de l'être – de l'autrement qu'être – prétend énoncer une différence au-delà de celle qui sépare l'être du néant: précisément la différence de *l'au-delà*, la différence de la transcendence.”

³⁴⁸ Ibidem, p. 16: “le destin sans issue où l'être enferme aussitôt l'énoncé de *l'autre* de l'être ne tient-il pas à l'emprise que le *dit* exerce sur le *dire*, à *oracle* où le dit s'immobilise? La faillite de la transcendence ne serait alors que la faillite d'une théologie thématissant, dans le logos, le *transcender*, assignant un terme au passage de

Pensar a transcendência fora de um movimento em direção à essência, eis a pretensão levinasiana, obviamente, nesse contexto recordamos o problema da onto-teologia, que pensava, segundo Levinas, a partir dessa essência fixada³⁴⁹, estabelecida no Dito, nessa recorrente adequação teórica ao Dito; para Levinas, a subjetividade na onto-teologia está sujeitada pelo Dito, pela essência e repete em suas relações essa sujeição ao já pensado, correlacionando tudo na essência, o que se conclui como negação da alteridade, por meio da agregação de todo pensando em apenas um pensamento, aquele da essência; nesse cenário, a transcendência se dirige à essência que habita no Mesmo, ou seja, a transcendência é retorno ao Mesmo. Essa maneira de regresso ao Mesmo é alvo da crítica levinasiana, como temos visto.

A subjetividade sujeitada pelo ser depende em tudo do ser para ser, não possuindo poder fora do ser, estabelecendo suas relações nesse mesmo padrão, sujeitadas ao ser, ao ponto de tudo ter que encontrar sua identidade no ser, não sendo desse modo, é simplesmente não ser, podendo inclusive vir o banimento, a negação ou o extermínio; toda realidade fora da essência é tratada como se não fosse. O sujeito precisa “recorrer ao empréstimo do ser para verdadeiramente aparecer” (LEVINAS, 2003, p. 163) e colocar todas as coisas sob o albergue do ser para que também possam aparecer, inclusive o outro³⁵⁰. Ao passo que a subjetividade articulada no interior da ética da alteridade desfaz a prioridade da essência, é uma subjetividade que rejeita o empréstimo do ser; o ser vem depois, necessitando que a linguagem diga isso: a subjetividade ética inverte a ordem do Dito e do Dizer.

Em *Deus, a morte e o tempo*, que é uma coletânea de conferências e aulas na Sorbone nos anos de 1975-1976³⁵¹, Levinas aborda dentro da crítica à onto-teologia, na perspectiva de uma nova metafísica, o problema da subjetividade desvelada no ser, isto é, a subjetividade ultrapassa no ser o domínio do ser e se mostra pelo evento do si mesmo, inaugurando uma maneira de evasão, de singularidade que se desdobrará em linguagem.

la transcendence, le figeant en ‘arrière-monde’, installant ce qu’elle dit dans la guerre et dans la matière, modalités inévitables du destin que file l’être dans son intéressement? »

³⁴⁹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo**, p. 161: “essência (essence) do ser na verdade é um pressuposto permanente da nossa tradição filosófica. O *esse* do ser pelo qual o ente é ente é *matéria/trabalho do pensamento* e situa-se imediatamente no Mesmo. Daí a indiferença em relação ao pensamento que tem lugar fora do ser – e, ao mesmo tempo, uma certa indigência do ser adstrito a outro diferente dele, a um sujeito chamado a recolher a manifestação, sendo esta receptividade necessária ao seu andamento de ser. É neste sentido que há no ser uma finitude.

³⁵⁰ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo**, p. 165: “a inteligibilidade ou a significação fazem parte do reinado do ser. Tudo está do lado – do lado do ser – é esta possibilidade de absorver o sujeito, a que o reinado do ser ou essência [*essance*] se confia, é o princípio da essência [*essance*]. A subjetividade apaga-se diante do ser: é subordinação ao ser.”

³⁵¹ São aulas e conferências posteriores a *Autrement qu’être*, disto vemos essa coletânea como uma síntese do pensamento levinasiano, com retomada de pontos, esclarecimentos e aprofundamentos.

Por mais subordinado que seja, o sujeito desempenha, portanto, um papel no andamento do ser; na medida em que participa no evento do ser, também o sujeito se manifesta, há uma consciência de si da consciência. A subjetividade desvela-se desvelando. A subjetividade mostra-se a si mesma – e assim se mostra como objeto das ciências humanas. (LEVINAS, 2003, p. 165).

A subjetividade se constitui como que num pertencimento ao ser, mas a fruição, o desejo de gozo, lança a subjetividade para a ipseidade, fazendo com que o sujeito goste porque gosta, saboreie porque saboreia, sem sujeição ao ser; fruição, *juissance* é o começo da subjetividade desamarrada pelo ser; mas Levinas, no seu projeto filosófico, quer demonstrar mais, não lhe basta constituir uma subjetividade “consumidora” ou “objeto das ciências humanas”; ele quer expor a subjetividade responsável, uma que não seja objeto do ser ou dos saberes, mas responsabilidade radical; o que ele propõe é retirar toda a neblina do ser que tem impedido ver o pré-original da subjetividade, que é a ética³⁵².

Para Levinas a retirada da subjetividade da subordinação ao ser, sobretudo em sua relação com outrem, é mais que empreender uma diferença ontológica, como havia feito Heidegger, quando quis superar a identificação ente-ser; no pensamento de Levinas é preciso pensar essa anterioridade em relação ao tema, ao ser (Cf. LEVINAS, 2003, p. 172).

O desejo metafísico e a transcendência por ele despertadas abrigam a inquietação por uma relação que tenha sentido no face a face, sem mediação de conceito ou tema, o que o desejo deseja é sem conceito, por isso não se satisfaz. Diante disso, o primeiro discurso é do rosto fora de qualquer plasticidade, o seu discurso é apelo à responsabilidade do Mesmo, que é chamado a responder eticamente, isto é, “no um para o outro da significação e da reponsabilidade, há uma subjetividade” (LEVINAS, 2003, p. 172), que vai passando da subordinação ao ser, para fazer-se algo em que ninguém a pode substituir, ser responsável por outro, “sujeito único” (LEVINAS, 2003, p. 172), diante de outro sujeito único, frente a uma exterioridade sem adequação, que é rosto fora da plasticidade que constitui o Mesmo como sujeito ético, porque agora o Mesmo “tem a identidade do *intimado*, daquele que é responsável e não pode ser substituído” (LEVINAS, 2003, p. 172).

³⁵² Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo**, p. 171: “para a filosofia ocidental, não é a aproximação de outrem que faz a questão, é a comunicação do que é comunicado. A significação é um modo de representação do ser na ausência do ser; o ser está ausente e, no entanto, há uma relação com o ser graças à qual a significação é sentido; há alusão ao ser. A significação realizar-se-ia então com a aparição do dado. Aquilo que procuramos aqui é, uma significação anterior e independente de todo o conteúdo e de toda a comunicação de conteúdo e que se pode fixar pelo termo *Dizer* enquanto *Dizer* a outrem, enquanto um-para-o-outro. O *para*, aquilo mesmo sobre o qual é preciso reflectir [sic], tem sua significação diferente no plano tematizável da ontologia: induz aí um não-estatuto e significa ruptura com a racionalidade do fundamento.”

O discurso do rosto é anterior ao do Mesmo, o desejo metafísico desperta a transcendência, não num movimento à essência, mas anterior à essência, então tal configuração de um-para-o-outro exige que aquilo que tenha sido fixado pela ontologia decaia do primeiro lugar; desfaz-se a necessidade de apreender o outro numa ideia ou num conceito geral, ele está nu diante do Mesmo, sua exposição é desprovemento de qualquer encobrimento linguístico. Sua alteridade está ao sol do meio-dia, sem qualquer sombra a esconder sua nudez, isso a tal ponto que a palavra fixa não consegue, sem violência, apanhar o outro, por isso, o Dito na anterioridade ética entra em crise, sua proclamação vinda por primeiro é violência. E foi isso que, a maioria das vezes, aconteceu na filosofia ocidental: o outro foi adequado pela palavra fixa na totalidade, perdendo sua alteridade. O outro que se aproxima em sua nudez rompe com a totalidade; compete ao Mesmo aceitar essa ruptura por meio de uma nova ordem da linguagem, não mais anterioridade do Dito, mas anterioridade do Dizer: “Dizer, anterior a toda a linguagem na qual se veiculam informações, conteúdos, anterior a toda a linguagem como Dito” (LEVINAS, 2003, p. 176).

Tendo falado algo sobre o Dito, fica a questão: como podemos entender que seja o Dizer? – para Levinas, o Dizer “não reside na consciência ou no compromisso e não desenha uma conjunção com aquele a quem se dirige. É uma maneira de se expor até ao fim, de se expor sem limite” (LEVINAS, 2003, p. 177). Dizer é aproximação sem mediação, palavra sem jogo, exposição sem pré-conceitos. É um modo de acolhida e responsabilidade do um para o outro, “ele é aproximação a um outro, engajamento do próximo, um pelo outro, a significação mesma da significação” (LEVINAS, 2016, p. 17, tradução nossa³⁵³).

O Dizer levinasiano se mostra anterioridade que cinde a adequação e pode dar início à ética, sendo “ordem mais grave que o ser e anterior ao ser” (LEVINAS, 2016, p. 17, tradução nossa³⁵⁴). A anterioridade do Dizer recorda a anterioridade do rosto, do discurso do rosto e por fim, anterioridade da ética à ontologia. Sendo assim, o Dito é posto para depois, a ontologia é deposta do primeiro lugar de sentido, para ser colocada a ética, a partir da ideia de pré-original; entretanto, o Dizer se diz no Dito, contudo, Levinas prevê que seja dito de outro modo que ser, isto é, não Dizer sujeitado pelo Dito, mas Dito significado pela anterioridade do Dizer (Cf. LEVINAS, 2016, 18-19). Segundo Paiva e Dias (2016, p. 479), “O Dizer relaciona-se ao campo da ética e está posicionado em um âmbito primigênio, antecedente ao ser, anterior aos sinais verbais e aos jogos de linguagem, sendo determinado pela

³⁵³ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 17: “il est proximité de l’un à l’autre, engagement de l’approche, l’un pour l’autre, la signifiante même de la signification.”

³⁵⁴ *Ibidem*, 17: “ordre plus grave que l’être et antérieur à l’être.”

responsabilidade imperativa em relação ao próximo”, de tal modo que todo o esforço levinasiano parece encontrar uma imagem que condensa sua crítica à ontologia: Dizer não é Dito, Dito é a palavra fixa³⁵⁵. Dizer é exposição imediata, que se diz no Dito, mas sempre posicionado na anterioridade, despertando a ética como anterior ao conceito, ao ontológico.

Por meio do Dizer, a transcendência aspirada por Levinas acontece de maneira a não ser retorno ou referência de si no ser; a transcendência, enquanto Dizer se inscreve na viagem de Abraão, está relacionada à ideia de Infinito, que traz consigo uma responsabilidade infinita. O sujeito sai de si, constituindo algo que somente ele pode ser: responsável por outrem. A subjetividade migra da ontologia para a ética, numa relação de tempo diacrônico³⁵⁶.

O projeto levinasiano de crítica à ontologia pretende repor a atenção sobre o pré-original, que em *Autrement qu'être* recebe essa elaboração de Dizer como fala anterior ao Dito e, ao mesmo tempo, ambigualmente entrando no Dito, mas sem perder a pré-originalidade. O Dizer no Dito sem perder que seja Dizer, entendemos, é a perseverança na ética, ao contrário da perseverança no ser. Isso é algo que somente um sujeito não sujeitado pelo ser pode realizar, dando-se fora da essência, cravando sua unicidade de sujeito. A subjetividade que emerge do projeto levinasiano é uma subjetividade ética. A exterioridade, o rosto do outro imprime uma relação transcendental que se ordena pelo Bem anterior ao ser, pela responsabilidade anterior à definição, desejo do Infinito. A ética da alteridade constitui, então, uma revisão da linguagem, o Dizer antes do Dito, uma subjetividade ética.

A metafísica levinasiana se insere no horizonte da ética, executada como desejo, desejo insaciável, capaz de mover o sujeito a uma viagem sem regresso, transcendência radical, que se expressa numa linguagem sem fixação, numa linguagem para além da

³⁵⁵ Cf. SAYÃO, Sandro Cozza. Op. Cit., p. 117: “Para Levinas, o Dito simboliza exatamente a promoção do dinamismo da representação em que se coagula a labilidade do tempo, posicionando e se fixando, na forma de signo, as coisas num eterno presente acessível do conhecimento. Isso implica dizer que tudo, de um modo ou outro, de uma forma ou outra, está ao alcance do juízo e do jogo das luzes da consciência e da razão, disponível à sincronia e à tematização das ideias e, com isso, subordinado, no fundo, à imanência, o que vem a ser correlativo ao contexto do esse como interesse, o que, pelo que temos visto, desde o evento da responsabilidade infinita, se mostrou por demais insuficiente. O Dito representa, na verdade, o movimento em que só há significação quando se está apoiado no sistema linguístico ou no jogo ontológico que o expressa, contexto em que nada escapa da influência de quem olha e das peripécias da imanência de quem tematiza.”

³⁵⁶ Cf. PAIVA, Márcio Antônio; DIAS, Luís Fernando Pires. Op.cit., p. 480: “O Dizer relaciona-se a uma perspectiva de tempo diacrônica, longe da sincronia da manifestação. O Dizer se localiza no âmbito da relação de responsabilidade por Outrem. O encontro com o próximo ocorre em um horizonte de tempo diacrônico, onde o futuro é imprevisível e indeterminado. Ao Dizer corresponde um tempo que ainda não se dissipou no Dito definitivo, um tempo que é, e sempre será, abertura à alteridade do Outro. Portanto, para Lévinas, a transcendência não pode ser expressa de maneira decisiva através do Dito. O Dito e o não Dito não expressam a plenitude do Dizer, sendo necessário ao Dito retornar ao Dizer originário. O Dizer, ao se manifestar no Dito, deve prosseguir de desdito em desdito, em contínua evolução autorretificadora, para que não se estabeleça um horizonte de imanência ou a violência conceitual: “O outro modo que ser se anuncia em um dizer que deve também se desdizer, para arrancar assim o outro modo que ser do dito, no qual o outro modo que ser se coloca já a só significar um ser de outro modo” (LÉVINAS, 1978, p. 19)”

linguagem ontológica, ao ponto de desestruturar a estabilidade de uma subjetividade subordinada ao ser, movendo-a à responsabilidade, como Dizer antes do Dito. Intencionalidade passiva, sujeito responsável, transcendência infinita, desejo insaciável, eis para Levinas a metafísica, e em resumo de tudo: responsabilidade³⁵⁷.

Considerando os passos já dados até aqui, vimos que a ética, no parecer de Levinas, vai se instalando como retomada e revisão, por exemplo, a revisão da metafísica, pois a ideia de metafísica constitui o sujeito nessa disposição de saída de si até outrem, não no propósito de domínio, mas de responsabilidade, subjetividade ética, que é atraída pelo rosto como exterioridade; assim, Levinas não estaria indo contra a constituição da subjetividade, mas estaria ele colocando sob o olhar da ética a questão, por isso, adiante aprofundemos o modo como ele vai assentar a subjetividade sobre a ética, numa dura crítica à ontologia, e apesar da ideia de ruptura com a essência, com o Dito, vemos que ele precisou recuar, não ao domínio da ontologia, mas à ontologia, que ele revisa, por ter a subjetividade ética como um outro lugar para a ontologia, não o primeiro, visto que o lugar do primeiro sentido está, para ele, na relação ética.

³⁵⁷ O tema da responsabilidade, tão caro a Levinas, é também abordado por outros pensadores que lhe são contemporâneos, e aqui recordamos Hans Jonas (+1993) e Jean Paul-Sartre (+1980). Diz Jonas (1995, p. 40), “Age de maneira tal que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de autêntica vida humana sobre a terra; ou: age de maneira tal que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos da possibilidade de autêntica vida humana futura na terra” (tradução nossa) - (Obra de modo que los efectos de vuestra acción sean compatibles con la permanencia de la auténtica vida humana en la tierra; o: actúe de tal manera que los efectos de su acción no destruyan la posibilidad de una auténtica vida humana futura en la tierra); colocando, então, a responsabilidade acentuada numa perspectiva de futuro e cooperação com toda a humanidade, de sorte que o seu imperativo se converta em responsabilidade assumida, como atendimento a um chamado para o bem de toda a humanidade, especialmente responsabilidade com o futuro da humanidade. Sartre, por sua vez, entende que a liberdade seja algo radical no homem (no sentido de raiz), incumbe o homem diretamente à responsabilidade, pois o fato de ter que escolher, faz recair sobre a escolha uma responsabilidade, portanto, do mesmo modo que está “condenado a ser livre” (Cf. SARTRE, 1987), podemos dizer, está o homem condenado a ser responsável, pois “estando [o homem] condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser [...]. Esta responsabilidade é de um tipo muito particular. Pode-se me retorquir, com efeito, que ‘não pedi para nascer’, o que é uma maneira ingênua de enfatizar nossa facticidade [sic]. Sou responsável por tudo, de fato, exceto por minha responsabilidade mesmo, pois não sou o fundamento de meu ser. Portanto, tudo se passa como se eu estivesse coagido a ser responsável” (SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada**: ensaio de Ontologia fenomenológica. Tradução Paulo Perdígão. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997, p. 678-680). Com a evocação de Jonas e Sartre, observamos que a problemática da responsabilidade se impôs como um tema recorrente no século XX, ainda que esteja já presente na longa tradição da filosofia, e nesse cenário se insere Levinas.

5. SUBJETIVIDADE PARA ALÉM DO SER

O progresso do pensamento levinasiano é algo difícil de se constatar, especialmente ao ler atentamente suas obras, sobretudo se nos pormos a comparar *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être*, reconhecidas como suas duas maiores obras; mesmo as olhando, temos a impressão de estarmos diante de um repensar, dado que a preocupação levinasiana seja como que uma obsessão (palavra pouco utilizada por nós nesse texto) pelo outro e por sua crítica à ontologia, todavia, há nuances que não escapam ao leitor atento, é por isso que voltar à subjetividade seguramente nos atrairá o olhar sobre a revisão fenomenológica, sobre o judaísmo, sobre a metafísica e sobre a própria ontologia e as matizes que aparecem como “novidade”, e colaboram para o nosso propósito de colocar que Levinas, apesar da densa crítica, não rechaça a ontologia, pelo contrário, volta a ela de maneira ambígua, ou seja, mesmo almejando o pensamento de outro modo que ser, Levinas se depara com a ontologia, porém, desde a revisão da fenomenologia, revisão da metafísica e com a contribuição do judaísmo, a partir disso, ele põe a questão da subjetividade ética por meio da intriga entre o Dito e o Dizer, para revestir a ontologia da vestimenta ética, portanto, pensar a subjetividade para além do ser não é negar o ser, por isso defendemos que se trata desse revestimento ético na ontologia, ou seja, uma “eticização” da ontologia.

5.1 Repensar a subjetividade

Pensar a *subjetividade* em Emmanuel Levinas nos leva a uma seara complexa, mas é nela que nos encontramos desde o início de nosso estudo, pois propomos que a subjetividade ética seja a linha mestra de reorientação da ontologia no pensamento levinasiano, sabendo que ele quis esse projeto não apenas para seu pensar, mas para toda a filosofia, preconizando a ética como filosofia primeira, numa anterioridade radical à ontologia. É neste cenário onde temos buscado inserir a série de revisões articuladas pelo nosso pensador franco-lituano: revisão da fenomenologia, revisão da metafísica e revisão da própria filosofia. Nesse painel de revisões ele vai direcionando o seu pensamento a reconhecer a validade da ontologia, como veremos adiante, mas antecipada pela ética, que é assumida por ele não como conjunto de normas ou um compêndio de especificidades comportamentais, mas como o modo mais *próprio da existência do sujeito*, ao ponto de ser condição da própria identidade do sujeito enquanto posse de si: ser sujeito ético, assumindo sua aspiração mais autêntica, o desejo metafísico. Levinas prospecta a subjetividade como

responsabilidade por outrem, fazendo-se refém, até a substituição, algo a que somente o *eu* enquanto *eu* pode ser, situação na qual o *eu* não pode ser substituído: a responsabilidade é unicamente *minha*, somente *eu* posso dizer – eis-me aqui.

Subjetividade, tão emblemática em Levinas, é vista dentro do desenvolvimento de sua ética da alteridade, partindo de uma crítica ao sujeito sem existência, sob a égide do ser e do *Il y a*, situação da qual o sujeito sai ao assumir sua existência; passa pela ideia de fruição, identidade no morder o mundo, viver de..., e ideia de mesmidade, que podemos entender como o momento em que o Mesmo se percebe Mesmo e vê o outro como alteridade, isso estabelece a separação, a exterioridade é reconhecida em sua diferença, não é apenas gozo; aqui, a responsabilidade por outrem começa seu percurso até a subjetividade ética. A subjetividade, a título de “resumo” trafega por esse itinerário levinasiano, indo de uma radical sujeição ao ser, até a sujeição ética³⁵⁸, estar na pele de outrem até a substituição.

O ser, na ética da alteridade, deixa de reger o sujeito, pois passa por uma deposição, sua importância não é suprimida, mas há algo que se mostra mais relevante e se posta diante do sujeito, que é o outro; esse aparecimento perturba o sujeito até o ponto de o sujeito poder destruí-lo ou assumi-lo. O caminho da ética da alteridade é que o sujeito assuma o outro, não como um encargo posterior, dado em um determinado momento, mas voltando ao que é antes de qualquer ideia interior que ele possa ter, porque o outro faz o Mesmo voltar a esse pré-original postulado por Levinas nas ideias de desejo metafísico, discurso e Dizer; o outro é exterioridade capaz de retirar o Mesmo do sufocamento experimentado em si e no ser, capaz de romper a solidão na dura noite do *Il y a*. O outro é vestígio do Infinito, levando o Mesmo a uma terra que não possui; a nudez e vulnerabilidade do outro em sua exposição acomete o Mesmo a uma responsabilidade infinita. O outro é mestre e, ao mesmo tempo, indigente, vulnerável, rosto nu, alguém a quem *eu* posso matar. A ética da alteridade impõe-se como oposição ao matar, para ser resposta ética do sujeito: eis-me aqui. O sujeito voltado ao seu mais original, diz Susin (1984, p. 371), “eu sou o único, na qualidade de subjetividade e como primeira pessoa singular, a portar responsabilidade”.

³⁵⁸ Comentado sobretudo *Totalité et Infini*, Susin em *O homem messiânico* vê a subjetividade ética não originada, mas despertada pelo outro, entendendo que essa condição ética da subjetividade seja o mais original da pessoa, e teria sido “adormecida” pelo domínio do ser, assim, a “entrada do outro” acorda o sujeito de seu sono, atentando para o mais original do sujeito, que é a responsabilidade por outrem. Diz Susin: “o questionamento moral, vem da entrada do outro – exterioridade e anterioridade em que sua infinitude e ex-orbitância – desperta para a **originalidade** da consciência moral e para a sua própria anterioridade: não é uma segunda consciência ou uma parte nobre da consciência psicológica ou cognitiva: produz inversão, fazendo explodir num primeiro momento o solipsismo da consciência repousando sobre si mesma. Esta reconhece então, **a partir do outro**. A consciência moral é este reconhecimento do privilégio da exterioridade, da anterioridade, e da excelência do outro, a partir do qual a justiça comandará os movimentos da subjetividade.” (SUSIN, 1984, p. 261).

O sujeito vulnerável, paradoxalmente, é o que assumiu a passividade diante do outro, a capacidade de sofrimento que atinge o Mesmo é em relação à responsabilidade por outrem, sua vulnerabilidade é essa responsabilidade, incumbido não pode escolher, pois é anterior à escolha, “ela não é um atributo que o sujeito pudesse reter sob o seu controle, tampouco é mera negação de ser – como um modo de aniquilar-se -, mas outramente que ser e não ser” (SANTOS, 2018, p. 157). A vulnerabilidade é exposição a outrem, ferida aberta (Cf. SANTOS, 2018, p. 161), ao ponto de depor-se do próprio lugar para receber outrem, sem deixar de ser, mas sendo de outro modo que ser, trajeto que se inicia e se repete a todo instante: acolhida, intencionalidade como passividade, vulnerabilidade, subjetividade hospitaleira.

A subjetividade³⁵⁹, no horizonte de *Totalité et Infini*, assume predominantemente a noção de acolhida, por acolher outrem na sua alteridade (Cf. LEVINAS, 2000, p. 334). Para Derrida, o acolhimento preconizado na obra levinasiana remete a esse pré-original, pois, como entendemos, o acolhimento seria anterior a qualquer Dito e mesmo à manifestação do rosto, porque primeiro há o acolhimento; o que Levinas está propondo é, seguramente, uma volta à subjetividade original, capaz da acolhida, capaz de permitir o Dizer, numa metafísica que sustente uma “transcendência abraâmica”³⁶⁰.

Em *Totalité et Infini* a subjetividade desfoca de si mesma, como recorrência à sua identidade, assume o ícone de hospitalidade e serviço, estruturando-se numa atenção ao outro, algo que é capaz de desarticular a centralidade em si e conseqüente, a centralidade do ser, pois a subjetividade como hospitalidade e serviço é uma subjetividade sem parâmetros de enquadramento do outro; receber um hóspede e servi-lo é suportar sua alteridade, ou para se usar um termo mais levinasiano, acolher sua alteridade, não como juízo do Mesmo, que se arroga a liberdade de acolher, mas como sujeição que só pode ser negada se perder a

³⁵⁹ Cf. BELIAN, Márcia Bárbara Portella; AQUINO, Thiago André Moura de. Op. Cit., p. 31: “Segundo Lévinas, o paradoxo da responsabilidade é estar obrigado sem que a obrigação comece em quem está obrigado. A responsabilidade não está na consciência, é anterior a ela, respondendo à ordem que vem não se sabe de onde, antes mesmo que a ordem seja dada. A subjetividade nota o Infinito não pela ordem, mas por desfazer a essência, substituindo-se ao outro, um-para-o-outro, reabsorvendo-se na significação, que, por sua vez, precede a essência. A significação é substituição, subjetividade, Dizer, desinteressamento, separação, proximidade.”

³⁶⁰ Cf. DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*, p. 43: “o acolhimento é mesmo um gesto? Sobretudo o primeiro movimento, e um movimento aparentemente passivo, porém o *bom* movimento. O acolhimento não é derivado, nem tampouco o rosto, e não há rosto sem acolhimento. É como se o acolhimento tanto quanto o rosto, tanto quanto o léxico que lhe é coextensivo e, portanto, profundamente sinônimo, fosse uma linguagem primeira, um conjunto formado de palavras quase-primitivas – e quase transcendentais.” Anotamos que a expressão provém do reconhecimento de que o paralelo entre Ulisses e Abraão são, na verdade, imagens de movimento transcendente em Levinas: Ulisses um movimento de retorno ao Mesmo; Abraão, um movimento de ida ao outro sem retorno, isto é o que adjetivamos como transcendência radical.

autenticidade³⁶¹, por meio da negação da responsabilidade por outrem. A subjetividade na perspectiva da hospitalidade e do serviço, abre-se ao infinito da responsabilidade e, ao mesmo tempo, acolhe o Absolutamente Outro, no outro imediato, no rosto que é vestígio do infinito. A subjetividade entra numa relação metafísica, separada da exterioridade, mas convocada por ela³⁶².

A exterioridade que estabelece a relação metafísica, é aquela que rompe com o ciclo da identificação do Mesmo, ao ponto de não haver reconhecimento entre o Mesmo e o outro, o ser que está diante do Mesmo é outro além do ser, não lhe é uma réplica, a relação espelhada é desfeita e se instala a separação (Cf. LEVINAS, 2000, p. 334), corroborando a ipseidade do sujeito, ou seja, “a separação é o ato mesmo de individuação” (LEVINAS, 2000, p. 334, tradução nossa³⁶³).

A subjetividade que acolhe a exterioridade, entendendo com Levinas, como acolhida de outrem, desmede a proporção do ser, o ser deixa de ser a métrica da relação, a subjetividade recebe o impacto de que na relação com outrem há uma desmedida que não é peso e nem duração, mas é responsabilidade, que quanto mais se assume, mais se é responsável³⁶⁴, o que se dá como “para além do ser” (Cf. LEVINAS, 2000, p. 336); e aqui

³⁶¹ Temos ao longo do texto utilizado a palavra autenticidade referida ao Mesmo, ao sujeito, à subjetividade, como recurso que desvela o mais autêntico do sujeito. A nós, fica indicado que o trabalho de Levinas pretenda expor o que na pessoa humana lhe seja mais próprio, mais autêntico, que é a responsabilidade por outrem. Daí o uso recorrente da palavra *autêntico* em suas variações: autêntico, autêntica, autenticidade.

³⁶² Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 333-334: “l’être est extériorité et l’extériorité se produit dans sa vérité, dans un champ subjectif, pour l’être séparé. La séparation s’accomplit positivement comme intériorité d’un être se référant à soi et se tenant de soi. Jusqu’à l’athéisme! Référence à soi qui concrètement se constitue ou s’accomplit comme jouissance ou bonheur. Essentielle suffisance et qui tient en main jusqu’à son origine en s’épanouissant – en savoir – dont la critique (reprise en main de sa propre condition) développe l’ultime essence. A la pensée métaphysique où un fini a l’idée de l’infini – où se produit la séparation radicale et, simultanément, le rapport avec l’autre – nous avons réservé le terme d’intentionnalité, de conscience de...Elle est attention à la parole ou accueil du visage, hospitalité et non pas thématization. La conscience de soi n’est pas une relique dialectique de la conscience métaphysique que j’ai de l’Autre. Et son rapport avec soi n’est pas davantage *représentation* de soi. Antérieurement à toute vision de soi, elle s’accomplit en *se tenant*; elle *s’implante en soi* comme corps et elle se tient dans son intériorité, dans sa maison. Elle accomplit ainsi la séparation positivement, sans se réduire à une négation de l’être dont elle sépare. Mais ainsi précisément elle peut l’accueillir. Le sujet est un hôte.” – aqui vale pontuar que a palavra “hôte”, evocada por Levinas, é traduzindo pela Edição 70, como *hospede*, e também adequadamente podemos traduzir por *anfitrião*, ou *aquele que acolhe*, o que parece mesmo estar mais próximo do pensamento levinasiano, contudo não se contradiz com outras possibilidades de tradução.

³⁶³ *Ibidem*, p. 334: “la séparation est l’acte même de l’individuation.”

³⁶⁴ Derrida se detém em pensar a ética e a metafísica em Levinas desde essa perspectiva da colhida e hospitalidade, como intriga com a ontologia, isso ele faz comentando as conclusões de *Totalité et Infini*, donde ele assenta uma tensão entre a ontologia e a ética, assumindo que Levinas repetidamente é assertivo quanto à ética como filosofia primeira. Diz Derrida: “a hospitalidade supõe a ‘separação radical’ como experiência da alteridade do outro, como relação ao outro, no sentido que Lévinas [sic] sublinha e trabalha na palavra ‘relação’, no seu alcance ferencial, referencial ou antes, como ele assinala por vezes, deferencial. A relação ao outro é deferência. Tal separação significa aquilo justamente que Lévinas re-nomeia a ‘metafísica’; ética ou filosofia primeira por oposição à ontologia. Porque ela se abre, para acolhê-la, à irrupção da ideia de infinito no finito, esta metafísica é uma experiência da hospitalidade”; um pouco mais adiante, no mesmo texto, prossegue Derrida, “poder-se-ia tirar uma conclusão abrupta, numa linguagem que não é mais literalmente a de Lévinas; a

estamos diante da “intuição” que conduzirá Levinas a sua última grande obra, na qual, de maneira extensa se encontra desdobrada a ideia de subjetividade ética até a substituição. De fato, a leitura de *Totalité et Infini* nos leva à subjetividade ainda encharcada pela linguagem e pelos acessórios do ser, mas já é uma articulação da primeiridade ética e da segundidade da ontologia, contudo, desde a linguagem empregada, *Autrement qu’être* desenvolverá a exposição da subjetividade como substituição, medida desmedida para se instalar o “de outro modo que ser” na relação entre o Mesmo e o outro.

Em *Totalité et Infini*, no tópico intitulado *Au-delà de l’être*, o nosso pensador, como aventado, deixa na obra de 1961 como que uma passagem para aquela que seria sua última grande obra, isto é, *Autrement qu’être*, assim, podemos até supor que a obra de 1974 não seria somente uma resposta a Derrida, mas já um projeto que teria sido aperfeiçoado diante das críticas de Derrida³⁶⁵; em todo caso, “para além do ser” é requerer um modo de relação com a exterioridade que transborde a generalidade em sua objetividade estática, assumindo uma exposição à exterioridade, até ir para além da afirmação (Cf. LEVINAS, 2000, p. 337), por meio da transcendência do eu (Cf. LEVINAS, 2000, p. 341); transcendência essa que Levinas faz, de algum modo, equivaler à bondade, por estar ligada ao desejo metafísico (Cf. LEVINAS, 2000, p. 340-341). A nosso ver, o “para além do ser” já presente em *Totalité et Infini*, configura a subjetividade que se conserva como bondade, como passividade frente ao outro, sem se lhe opor, mas acolhendo-o; essa acolhida, em *Autrement qu’être*, vai até a ideia de refém e de substituição (Cf. DERRIDA, 2015, p. 73); essa relação como acolhida da exterioridade é uma crítica à ontologia, diz Levinas (2000, p. 342, tradução nossa³⁶⁶), “o fato fundamental da cisão ontológica no Mesmo e no Outro, é a relação não alérgica do Mesmo com o Outro”. Ir “para além do ser” se constata como inquietação levinasiana que vai se maturando ao longo de seu projeto filosófico de rever a filosofia, propondo não a primeiridade da ontologia, mas da ética, por meio de uma subjetividade ética. Esse empreendimento se consolida, podemos dizer, em *Autrement qu’être*.

A subjetividade é repensada por Levinas em vista da ética, como identidade mais original do sujeito e que é despertada pelo outro, pela sua proximidade, assim, ao longo da obra de 1974 a ideia de proximidade é colocada na arquitetura da filosofia da alteridade para

hospitalidade é infinita ou ela não é; ela é acordada ao acolhimento da ideia do infinito, portanto do incondicional, e é a partir de sua abertura que se pode dizer, como o fará Lévinas um pouco mais adiante que ‘*a moral não é um ramo da filosofia, mas a primeira filosofia*’.” (DERRIDA, 2015, p 64-65).

³⁶⁵ Cf. DOUEK, Sybil Safdie. **Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas**, p. 169: “Derrida aponta uma contradição essencial em *Totalité et Infini*, ou o desconforto de um pensamento que quer ir além da luz, mas que não consegue”.

³⁶⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 342: “Le fait fondamental de la scission ontologique en Même et en Autre, est un rapport non allergique du Même avec l’Autre”.

se pensar uma subjetividade além do ser, e conseqüentemente, propor um outro lugar para a ontologia, pois a proximidade põe em estado de choque tudo que o Mesmo tenha fixado sobre o outro.

5.2 Proximidade e subjetividade: ética como filosofia primeira

A exterioridade, tema demasiado presente em *Totalité et Infini*, é reorientada na obra de 1974 como *proximidade*; em ambos os termos o que Levinas imprime em seu pensamento é a recorrência crítica contra a totalidade, querendo desenvolver com esta uma ruptura, eximindo o outro daquilo que para Levinas é violência: alocação numa generalidade conceitual. Assim, proximidade e exterioridade, de alguma maneira se correlacionam, seja por serem “exterioridade”, seja por serem uma interdição à totalidade; conseqüentemente, exterioridade e proximidade, aqui correlacionadas, constituem um “bloco” de revisão da reflexão filosófica, que propõe por primeiro não a ontologia, mas a ética. A exterioridade move o sujeito de seu círculo do ser e suas definições para um terreno que lhe é distinto, mas que lhe é próximo, dando-se numa proximidade desconcertante, a tal que conserva uma radical distancia, uma distância inabarcável pelo ser, pelo tema ou o conceito, visto que a exterioridade é terra estrangeira e a proximidade não coincide com qualquer ideia de posse.

O que podemos apreender da ideia de proximidade, como novidade frente à exterioridade, é que a proximidade está diretamente ligada à ideia de próximo, logo, ao outro; Levinas faz corresponder, com certa facilidade, a ideia de próximo e outro; pelo que não seria absurdo pensar como “aquele que se aproxima”, e igualmente tendo a noção de se “fazer próximo”; assim, estamos diante de uma categoria de ampla visão. Em todo caso, a proximidade do próximo remete à sensação de estar responsável pelo outro, isso pode causar sofrimento, não como um fantasma, mas como quem atrai o Mesmo, desestabilizando-o de seu si mesmo, até ser responsável por outrem. Aqui, na responsabilidade habita a subjetividade chacoalhada pela proximidade do próximo. A proximidade remete a uma cisão na linguagem ontológica, que se mostra insuficiente diante do outro, o Dito é secundário, o Dizer se impõe. O Mesmo está diante de um próximo que fala, o modo de comunicação não é por adequação, por isso, recorrer à linguagem ontológica, segundo Levinas, seria uma violência sobre o próximo, frente a isso emana o Dizer, linguagem sem mediação, outramente que ser, assim, a ideia de proximidade arquitetada-se nesse cenário da proximidade do próximo como desinstalação das raízes ontológicas que possam querer sustentar a relação de imposição predicativa.

Em um texto de 1957, publicado na coletânea de textos *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, nosso pensador incrimina a filosofia de ter encerrado o sujeito no ser e em si mesmo, abdicando da exterioridade, movendo o estranho à identidade, o externo à interioridade, por outro lado, acredita Emmanuel Levinas que a ideia de exterioridade e de proximidade romperiam com esse movimento solipsista. Diz Levinas,

O ser estranho, em vez de se manter na inexpugnável fortaleza da sua singularidade, em vez de fazer face – torna-se tema e objecto [sic]. Coloca-se já sob o conceito ou dissolve-se em relações. Cai na rede de ideias *a priori*, que eu emprego para o captar. Conhecer é surpreender no indivíduo que se enfrenta, nessa pedra que fere, nesse pinheiro, nesse leão que ruga, as razões pelas quais ele não é este indivíduo, este estranho, mas as razões que, mesmo traindo-se, expõe à vontade livre que palpita com toda a certeza, apreende-se e concebe-se, entra num conceito. (LEVINAS, 1997, p. 204-203).

A exterioridade, como se vê na referência acima é, segundo Levinas, reduzida ao conceito; para Levinas isso exige uma reformulação por meio da ética, ou seja, para a ética da alteridade o outro em sua proximidade rompe com a objetivação nas relações e apela a um diferente modo relacional, operado não por predicados de definição do outro, mas pela responsabilidade que este exige; a tal ponto de a subjetividade se conformar não como vigia do ser, mas como responsabilidade pelo outro, pois a proximidade atrai o Mesmo para o outro, até o modo da substituição ética.

Em *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, o nosso pensador elenca perguntas³⁶⁷ plausíveis que despertam a reflexão para a significação da proximidade do próximo e como essa proximidade leva à cisão com o conceito, com a anterioridade do discurso ontológico em relação ao outro, pois o outro vem de onde o Mesmo não tem parte e nem posse, sua manifestação é sem iniciativa do Mesmo, sem mediação, a proximidade do próximo expõe a alteridade, que “constituiu-se como um distanciamento e um passado que nenhuma memória conseguiria ressuscitar no presente” (LEVINAS, 1997, p. 256).

Proferindo uma palestra em 1983, depois publicada como *Transcendência e inteligibilidade*, Levinas reforça que a maneira de presença do Mesmo é remissão e reunião em um tempo, o seu tempo, essa forma de relação que arriscamos chamar de centrípeta,

³⁶⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 252: “como é que o próximo se apartou do contexto? Como é que ele conseguiu aproximar-se e apresentar a face, sem petrificar de imediato em significação que se perfila no contexto? De onde viria a proximidade e a rectidão [sic] num universo de mediações? De onde vem a expressão, o *dizer*, nesse universo de significações *ditas*, de estruturas – Natureza e História – visíveis a todos numa aparência de fenômenos? A expressão e a proximidade relacionar-se-iam com uma dimensão de profundidade?”

circula em volta do Mesmo para o Mesmo³⁶⁸, ao fim, do conceito para o conceito, rompendo a alteridade, reunindo a exterioridade na interioridade do Mesmo (Cf. LEVINAS, 1991, p. 15), como saber e entendimento. Aquilo que Levinas propõe, por outro lado, é a ruptura desse movimento, por meio, para nós, da imagem de uma força centrífuga, saindo de um giro em torno de si, para um giro para fora, isto é, a subjetividade expande-se na sua mais original identidade, alterando o modo de relação com o outro, não trazendo-o a si, num movimento da absorção em suas ideias e conceitos, mas na ipseidade como responsabilidade. Daí desdobra-se que o saber não seja a primeira iniciativa do Mesmo, do sujeito, mas a ética, a responsabilidade, uma vez que a subjetividade levinasiana não se caracteriza por um saber como identificação, mas como passividade frente à responsabilidade. Portanto, a subjetividade se caracteriza por aquilo que somente ela pode se caracterizar, pela expansão da responsabilidade, “do eu para o outro”³⁶⁹.

A intriga que desloca a subjetividade do projeto identificatório, na ética da alteridade, é o que já tratamos antes, a ideia de infinito, ela vem na proximidade do próximo, é um saber desproporcional, capaz de desalojar o sujeito de sua comodidade, seu esforço por ser é inócuo frente ao infinito, não pode deter o infinito, que vem no rosto de outrem; a proximidade do próximo é exigência ética, a energia do Mesmo não apropria-se, mas se responsabiliza por uma responsabilidade também infinita, com isso, a proximidade do próximo retira o Mesmo de seu projeto identificatório; a exterioridade não pode ser reduzida a um conceito ou a uma ideia. Diz Levinas,

³⁶⁸ O sujeito moderno, problematizado por Levinas, gira em torno de si porque é um projeto de compreensão do mundo e dos outros, por isso é despido de qualquer elemento que pudesse comprometer seu poder sobre o mundo e sobre os outros, trazendo a lógica da guerra e da disputa. Moreira e Vázquez Moro nos parecem descrever algo do projeto desenhado para o sujeito moderno: “a subjetividade emerge e transforma-se no referencial central para o conhecimento e a verdade. Entretanto, para que o sujeito seja a plataforma firme, a sede confiável e o critério de certeza, faz-se necessário expurgar da subjetividade aquilo que a torna suspeita, não confiável. O projeto epistemológico moderno constitui o Sujeito pleno, consciente, autônomo e livre, sede e garantia de todas as verdades e certezas.” (Cf. MOREIRA; VÁZQUEZ MORO, 2010, p. 58)

³⁶⁹ Em *Transcendência e inteligibilidade* Levinas, após a obra *Autrement qu'être*, retorna às questões de sua crítica à visão de sujeito que teria, segundo ele, predominado no curso da filosofia ocidental, entendido como sujeito do saber, o sujeito pensante, que ele nessa conferência chama de Próprio, dando a ideia de posse de si mesmo e mais que isso, indicando a suspeita de que esse Próprio, pelo mecanismo ontológico do saber, apropria-se do outro, no processo identificatório; parece-nos que isso seja bastante ilustrativo dessa crítica levinasiana que temos levantado desde o início de nossa pesquisa e tem alimentado o empreendimento revisatório de Levinas em relação à fenomenologia, à metafísica e, sobretudo, à ontologia. Diz Levinas: “enquanto saber, o pensamento é o modo pelo qual uma exterioridade se encontra no interior de uma consciência que não cessa de se identificar, sem ter de recorrer para tal a nenhum signo distintivo e é Eu: o Próprio. O saber é uma relação do Próprio com o Outro onde o Outro se reduz ao Próprio e se despoja da sua alienidade, onde o pensamento se refere ao outro, mas onde o outro já não é outro enquanto tal, onde ele é o próprio, já *meu*. Ele é doravante desprovido de segredos ou aberto à pesquisa, isto é, mundo. É imanência. Imanência que é também um modo temporal. Impõe-se como privilegiado: presença que é também o-facto-de-ser.” (LEVINAS, 1991, p. 14).

Ideia do Infinito – pensamento desligado da consciência, não segundo o conceito negativo do inconsciente, mas segundo o pensamento talvez mais profundo pensado, o da libertação a respeito do ser, o do des-inter-esse: relação sem tomada de posse do ser e sem sujeição ao *conatus essendi*, contrariamente ao saber e à percepção. O que não se transforma *concretamente* em qualquer modificação, em pura negação abstracta [sic], da visão, mas que se realiza eticamente como relação com o outro homem. (LEVINAS, 1991, p. 22).

A exterioridade que abre à ideia do Infinito é o outro, a proximidade do próximo advoga por própria manifestação a desfeitura da sincronicidade, pois o próximo rompe com a resistência do Mesmo. O Mesmo, situado na prioridade do ser, luta para manter-se na trajetória da essência, como “sincronismo da guerra” (Cf. LEVINAS, 2016, p. 15), entretanto, apesar da lógica do *inter-esse*³⁷⁰, vinda da comodidade do Mesmo, que se pretende conservar-se na trajetória do ser, emerge, na proximidade vinda de além do ser (Cf. LEVINAS, 2016, p. 17) uma intriga, a intriga da proximidade, efetuada pela linguagem, como sítio da significação fora da essência, Dizer pré-original (Cf. LEVINAS, 2016, p. 17).

Dizer é entendido na obra levinasiana como anarquia do começo, pré-original, porque é exposição antes da consciência, afecção no psiquismo, causando na relação um desvio da elaboração da significação de ser; desviando-se dessa significação, não é retração em si mesmo e tão pouco traz a si toda a exterioridade, “o Dizer não reside na consciência ou no compromisso e não desenha uma conjunção com aquele a quem se dirige. É uma maneira de se expor até ao fim, de se expor sem limites” (LEVINAS, 2003, p. 177), Dizer é anárquico, como diz Fabri (1997, p. 120), “o Dizer é pré-original e anárquico”, mais que isso, o Dizer está diretamente ligado com a proximidade e, por conseguinte, com a subjetividade, pois “o Dizer se faz na *proximidade*. Esta permite descrever a subjetividade como aproximação ao outro” (FABRI, 1997, p. 120).

Na proximidade do próximo, o Dizer é exposição, passividade, subjetividade responsável, substituição, chegando assim ao cume do projeto levinasiano como saída da

³⁷⁰ Para Belian e Aquino, o interessamento está imergido na essência, “na busca do ser, essa imersão traria, segundo Levinas, como entendem, a suspensão da guerra, por meio de um esforço comum, por meio da razão, para estabelecer a “paz armada”, isto é, uma racionalidade subjugaria as relações, garantido a sonhada paz; contudo, para nossas intérpretes de Levinas, essa paz é domínio de um sobre o outro, sempre no limite de se instalar o conflito; frente a isso, a ética seria a possibilidade de uma paz não a partir de um contrato, mas desde uma subjetividade ética, de um eu responsável pelo outro, assunção da alteridade sobre a racionalidade da “paz armada”, dizem Belian e Aquino (2015, p. 25): “Essência é persistência no ser, interessamento, que não é apenas refutar a negatividade, mas é também *conatus*. O *conatus* é o modo positivo do interessamento. O pensamento de uma guerra, sincronismo extremo das essências, de todos contra todos se funda nesta persistência no ser. Na modernidade, a razão foi utilizada para frear o choque imediato entre os seres, o que Lévinas [sic] denomina “paz fundada na razão”. Por meio do cálculo, da paciência, da mediação, da política, a guerra foi substituída pelo comércio e pela troca, sincronia do interessamento.”

primeiridade da ontologia na reflexão filosófica³⁷¹. O Dizer, exposição do Mesmo ao outro, antes da consciência, é responsabilidade, é subjetividade ética, é pensar sem pensar, no sentido de inteligibilidade ontológica, pois o Dizer é subjetividade anterior, referência antes do ser, diz Levinas (2016, p. 30, tradução nossa³⁷²),

não se trata de pensar o homem em função de ser ou do não-ser tidos como última referência. A humanidade, a subjetividade – terceiro excluído, excluído de tudo, não-lugar, significando o afastamento desta alternativa, um-no-lugar-do-outro – substituição – significação na significância do signo, antes da essência, antes da identidade. A significação, antes do ser, faz rebentar a reunião, o recolhimento ou a presença da essência. Aquém ou além da essência – significação – desbaratamento do espírito expirando sem inspirar, desinteressamento e gratuidade ou gratidão – a ruptura da essência é ética. Este para além se diz – e se traduz num discurso – por um Dizer ofegante ou que prende o fôlego, a extrema possibilidade do espírito, a sua própria epoché, pela qual *diz* antes de se repousar em seu próprio tema e de se deixar absorver pela essência. Esta ruptura da identidade – esta mutação do ser em significação, e isto é, se pode dizer, em substituição, - é a sua subjetividade de sujeito ou sua sujeição a tudo – sua susceptibilidade, a sua vulnerabilidade, pode-se dizer, sua sensibilidade.

A subjetividade pela proximidade do próximo é como que “arrancada” de si, onde está plantada na essência, para constituir-se no que lhe é mais próprio, que é responsabilidade por outrem. Para Levinas, o Dizer é processual nessa constituição da subjetividade ética; Dizer é exposição do Mesmo ao próximo, é proximidade que rebenta a essência, desarma a estrutura do ser; a proximidade, que é rosto, desmonta tudo que o Mesmo havia pensado sobre outro, o outro não se “com-figura”, não se “com-forma” com o juízo do Mesmo; o outro lhe é anterior e, paradoxalmente, ultrapassa a essência, daí que a subjetividade, como subjetividade ética, coloca-se frente ao outro com des-interessamento, pois a relação ética não é regida pela essência, pelo Dito; essa relação é Dizer, exposição, resposta ao próximo que se aproxima

³⁷¹ Cf. MASLOWSKI, Adriano André. Subjetividade ética do sujeito: uma leitura a partir da fenomenologia de Emmanuel Lévinas, **Anais do Congresso Estadual de Teologia**, p. 222: “No rosto do outro, toda a humanidade se torna presente, as necessidades, as preocupações, as dificuldades e os problemas daquele rosto são também os de todos os outros rostos em igual situação e fazendo apelos semelhantes. No momento em que eu escuto e compreendo o apelo que o outro me faz, não posso permanecer insensível e não posso deixar de se sentir convocado, responsável. Este é o momento da proximidade ética, no sentido do rosto. Proximidade que implica em acolher como vizinho, abrir a porta, estender a mão, dando abrigo, encontrando respostas.”

³⁷² LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**, p. 30: “il ne faut pas penser l’homme en fonction de l’être et du ne-pas-être, pris pour références ultimes. L’humanité, la subjectivité – tiers exclu, exclu de partout, non-lieu – signifient l’éclatement de cette alternative, l’un-à-la-place-de-l’autre – substitution – signification dans sa signifiante de signe, d’avant l’essence, d’avant l’identité. La signification, avant d’être, fait éclater le rassemblement, le recueillement ou le présent de l’essence. En deçà ou au-delà de l’essence – signification – essoufflement de l’esprit expirant sans inspirer, désintéressement et gratuité ou gratitude – la rupture de l’essence est éthique. Cet au-delà se dit – et se traduit dans le discours – par Dire essoufflé ou retenant son souffle, l’extrême possibilité de l’esprit, son epoché même, par laquelle il *dit* avant de se reposer en son propre thème et de s’y laisser absorber par l’essence. Cette rupture de l’identité – cette mue de l’être en signification, c’est-à-dire en substitution – est sa subjectivité du sujet ou sa sujétion à tout – sa susceptibilité, sa vulnérabilité, c’est-à-dire da sensibilité.”

numa proximidade desestruturadora da inteligibilidade do ser, “a subjetividade – lugar e não-lugar desta ruptura – passa-se como uma passividade mais passiva que toda passividade” (LEVINAS, 2016, p. 30, tradução nossa³⁷³). Levinas descreve o próprio de uma subjetividade ética: “a resposta que é responsabilidade incumbida pelo próximo – ressoa nesta passividade, no desinteressamento da subjetividade, nesta sensibilidade” (LEVINAS, 2016, p. 30-31, tradução nossa³⁷⁴).

O entendimento que recai sobre a subjetividade no horizonte levinasiano decorre do que temos já refletido ao longo da pesquisa, que é a deposição do sujeito como ativo, aquele sujeito autônomo, o sujeito do saber, o sujeito da atividade, o sujeito capaz por si de pensar e existir, o sujeito solitário³⁷⁵, que, ao mesmo tempo, em relação ao ser é sujeito do ser, guardião, vigia, hermeneuta, desvelador do ser. O sujeito que Levinas depõe, é, de acordo com sua filosofia, o sujeito sujeitado e que sujeita, sujeitado pelo ser, sujeita o outro à interpretação na inteligibilidade do ser; esse sujeito, por ele “chamado” de Mesmo, tem intensa vida interior, sua atividade primordial é trazer tudo a si, à sua interioridade, a essa inteligibilidade do ser; a deposição desse sujeito é possível pela proximidade do próximo, que é rosto não assimilável, não conceitual, estando fora coloca em xeque o Mesmo.

O outro, em sua proximidade, questiona o discurso do Mesmo, põe em interrogação seu comportamento, até o ponto de fazê-lo sofrer; o outro desfere um golpe na autossuficiência do Mesmo; o golpe desferido pela nudez e vulnerabilidade do próximo, que é o órfão, a viúva e o estrangeiro, é o apelo ético. Esse golpe depõe o sujeito poderoso, ele é ferido, chagado por aquele a quem pode matar, chagado ao ponto de ser colocado em xeque em sua força e sua altivez, deposto, está exposto, vulnerável, de uma vulnerabilidade de quem as palavras não são planejadas, não proveem de uma anterioridade, são exposição, trauma, sujeito sujeitado pelo outro, sujeito pela responsabilidade que somente ele pode assumir, o que o faz ser insubstituível, portanto, subjetividade singular, sem comércio, é passividade, responsabilidade, exposição, Dizer, vulnerabilidade. O sujeito deposto é um sujeito ferido, vulnerável, sujeitado por outrem³⁷⁶.

³⁷³ Ibidem, p. 30: “la subjectivité – lieu et non-lieu de cette rupture – se passe comme une passivité plus passive que toute passivité.”

³⁷⁴ Ibidem, p. 30-31: “la réponse qui est responsabilité – responsabilité incombant pour le prochain – résonne dans cette passivité, dans ce désintéressement de la subjectivité, dans cette sensibilité.”

³⁷⁵ Não sem dificuldade abre a possibilidade para o solipsismo, onde o sujeito é por si mesmo, numa absolutidade radical, isolado e solitário ele existe em relação a si.

³⁷⁶ Cf. Ibidem, p. 31: “vulnérabilité, exposition à l’outrage, à la blessure – passivité plus passive que toute patience, passivité de l’accusatif, traumatisme de l’accusation subie jusqu’à la persécution par un otage, mise en cause, dans l’otage, de l’identité se substituant aux autres: Soi – défection ou défaite de l’identité du Moi. Voilà, poussée à bout, la sensibilité. Ainsi sensibilité comme la subjectivité du sujet. Substitution à l’autre – l’un à la place de l’autre – expiation.”

O sujeito deposto, para a ética da alteridade, não é um sujeito sem “poder”, pelo contrário, é um sujeito capaz da responsabilidade, não como uma escolha, uma adesão, mas como sua identidade mais identitária, sua mais original originalidade, ou seja, a hipótese de responsabilidade renunciada é, ao mesmo tempo, uma renúncia de si mesmo, é abdicação do que lhe é mais próprio, assim, a responsabilidade não é acidental ao sujeito nesta perspectiva, mas lhe é própria da condição de sujeito, sua renúncia é o mal³⁷⁷. A subjetividade é, então, caracterizada não pela capacidade de dominar outrem, mas pela responsabilidade assumida, a tanto que sua liberdade não é sobre outrem ou em disputa com outrem, mas investida até a responsabilidade, “responsabilidade por Outrem, na sua anterioridade em relação à minha liberdade – na sua anterioridade em relação ao presente e à representação – é uma passividade mais passiva que toda passividade – exposição ao outro [...] exposição da exposição, Dizer” (LEVINAS, 2016, p. 31). O “poder” do Mesmo é essa exposição, que o faz vulnerável, torna-o, paradoxalmente, responsável, configurando sua ipseidade mais radical.

A exterioridade, como rosto, coloca-se frente ao Mesmo com o apelo da responsabilidade, e aqui Levinas, em *Autrement qu'être* insiste, sobremaneira no Argumento³⁷⁸ que essa proximidade do próximo, que vem como rosto, rompe com a primeiridade da essência. Aqui, sabendo do desenvolvimento da ética, repetimos, que rompe com o pensamento filosófico que ordena a ontologia como filosofia primeira, colocando a ética como primeira filosofia, por considerar que haja sentidos que são anteriores ao ontológico, tal como o rosto, estremecendo a filosofia da primazia do ser por meio da subjetividade ética.

A relação da subjetividade com o outro é, em Levinas, sobretudo linguagem: fala do rosto, discurso, Dizer; essa linguagem não é linguagem do Mesmo sobre o outro, aquilo que ele chama de Dito, mas Dizer como exposição. O outro começa uma linguagem não universalizante, no face a face a primazia do conceito³⁷⁹ é desfeita e começa a primazia da

³⁷⁷ Nisto que trouxemos da radicalidade da responsabilidade em Levinas nos leva a lembrar da compreensão de responsabilidade em Sartre, algo que já aventamos anteriormente, todavia trazemos novamente dada a relevância da proximidade entre os dois autores acerca desse tema em especial. Diz Sartre: “sou abandonado no mundo, não no sentido de que permanecesse desamparado e passivo em um universo hostil, tal como a tábua que flutua sobre a água, mas, ao contrário, no sentido de que me deparo subitamente sozinho e sem ajuda, comprometido em um mundo pelo qual sou inteiramente responsável, sem poder, por mais que tente, livrar-se um instante sequer desta responsabilidade, pois ou responsável até mesmo pelo meu próprio desejo de livrar-me das responsabilidades.” (SARTRE, 2009, p. 680).

³⁷⁸ Sobre a parte inicial de *Autrement qu'être*, seguimos a posição expressa por Belian e Aquino, de que no *Argumento* se concentra o conteúdo geral do livro, que irá desenvolver em forma circular os argumentos fundacionais da obra. “Em suma, a seção “O Argumento” traz, de forma sucinta, os principais argumentos do livro”. (BELIAN; AQUINO, 2015, p. 22)

³⁷⁹ Cerezer aventa que para Levinas a linguagem universal não seja fundamental, entretanto, tal observação carece de uma precisão, pois o sentido de fundamental se expõe de modo mais claro se considerarmos

ética, por meio do Dizer, isto é, o rosto destitui a precedência ontológica do discurso. A nós nos parece que, de fato, não convém, com isso, defender que se trate de uma ruptura como renúncia radical ou abolição perpétua e sim que a exterioridade empurra a ontologia para mais a frente, sobre o fundamento da ética, como afecção do Mesmo pelo outro³⁸⁰; o Mesmo, pelo sofrimento, se constitui como “sensibilidade à flor da pele, à flor dos nervos, oferecendo-se até o sofrimento – assim, todo signo se significa. A substituição no limite do ser culmina no Dizer – na doação de signos, doando signos desta doação de signo, exprimindo-se” (LEVINAS, 2016, p. 31, tradução nossa³⁸¹), a subjetividade ética é substituição, é fazer-se refém, expiação (Cf. LEVINAS, 2016, p. 31).

O rosto inquieta o Mesmo, a subjetividade ética é uma subjetividade inquietada pelo rosto, pela proximidade do próximo, que é anterior ao ser, ou seja, Levinas não esconde a aparição do ser³⁸², mas o coloca para depois do sentido que atrai o Mesmo e o constitui como insubstituível. O ser está no presente, mas o próximo é de uma anterioridade que estabelece uma diacronia, o tempo de ambos é distinto, não têm passado comum, do ponto de vista da ética da alteridade, o Mesmo sempre chega atrasado e não tem qualquer posse do passado de outrem. A presença de outrem, que vem de um passado imemorial, abre uma questão ao Mesmo, a questão ética, aquela da responsabilidade; questão que vem de fora, do rosto do próximo, nessa proximidade inquietante do outro ao Mesmo, Levinas formular a cópula “*l’Autre dans le Même*”, o outro-no-Mesmo. Segundo Levinas, “o Mesmo lida com o Outro antes que – a qualquer título – o outro apareça a uma consciência. A subjetividade é estruturada como o *outro no Mesmo*, mas segundo um modo diferente da consciência”

principalmente a partir da ideia de fundamento, aí, nessa perspectiva, Levinas defende que o Dizer seja fundamental (de fundar) na relação entre o Mesmo e o outro, ao passo que a linguagem universalizante, aquilo que podemos com Levinas chamar de Dito, vem sustentado por esse fundamento. Na relação com outrem não é o Dito que fundamenta a linguagem, mas o Dizer. (Cf. CEREZER, 2012, p. 52)

³⁸⁰ Comentando *Autrement qu’être*, diz Cerezer nessa linha de entendimento, “para Lévinas não se trata de começar pela razão, mas de buscar o nível aquém do pensamento identificante; trata-se de resgatar a dimensão “anárquica” da Sensibilidade a partir da qual a relação é afecção sem correlação e desde a qual a heteronomia da alteridade pode se inscrever antes do primeiro pensamento lampear iluminando um horizonte cognoscível. Há neste nível aquém da origem, pré-originário, um Dizer que precede e condiciona todos os Ditos: o Dizer da responsabilidade desde Si pelo Outro.” (CEREZER, Cristiano. A singular substituição no coração da ética: a significação individuante da responsabilidade em Emmanuel Lévinas, 2012, p. 57)

³⁸¹ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 31: “sensibilité à fleur de peau, à fleur de nerfs, s’offrant jusqu’à la souffrance – ainsi, tout signe, se signifiant. La substitution à bout d’être, aboutit au Dire – à la donation de signe, donnant signe de cette donation de signe, s’exprimant.”

³⁸² Cf. *Ibidem*, p. 45: “la manifestation de l’être – l’apparoir – est certes événement premier, mais *la primauté même du premier est dans la présence du présent*. Un passé plus ancien que tout présent – un passé qui jamais ne fut présent dont l’antiquité an-archique n’a jamais ‘donné dans le jeu’ de dissimulations et de manifestation – un passé dont la signification *autre* reste à décrire – *signifie* par-delà la manifestation de l’être laquelle ne traduirait ainsi qu’un moment de cette significative signification.”

(LEVINAS, 2016, p. 46, tradução nossa³⁸³). Esse modelo “diferente da consciência” remete à passividade do Mesmo, e aqui voltamos à revisão que Levinas faz da fenomenologia, pois utilizando o método fenomenológico, ele aplica a intencionalidade como passividade, o sentido da consciência, na relação com outrem, vem de outrem, assim, frente ao outro, a consciência não é ativa, mas passiva. Então, o outro-no-Mesmo não é atribuir ao outro elementos e sim acolhida e responsabilidade pelo outro.

O outro-no-Mesmo não corresponde a ter uma ideia do outro, corresponde a uma inquietação pelo outro, inquietação que vem de fora, não de mim, porque não é recorrência ao ser, mas questão ética, ao ponto que “o ser significará a partir de Um-para-o-outro, da substituição do Mesmo ao outro” (LEVINAS, 2016, p. 48, tradução nossa³⁸⁴); o ser que teria sido a grande descoberta da filosofia (Cf. LEVINAS, 2016, p. 53) é, por Levinas, conduzido para outro lugar, que não o primeiro, pois para ele, a grande descoberta da filosofia deve ser o outro. Outrem que concerne ao Mesmo, sem mediação, inquietação capaz de constituir plenamente a subjetividade, do contrário, tudo no sujeito pertencerá ao ser (Cf. LEVINAS, 2016, p. 53).

A subjetividade como substituição³⁸⁵, subjetividade ética, é “o dever de dar ao outro até o pão de sua boca e da manta dos ombros” (LEVINAS, 2016, p. 93, tradução nossa³⁸⁶). Levinas, portanto, coloca a ética da alteridade com uma radicalidade espantosa, porém, ao mesmo tempo, parece trazer a força humana para o bem, que é alimentar, acalantar, proteger; é assim que a ética por ele proposta como elemento primordial da subjetividade se apresenta, especialmente, na imagem da maternidade, pois ele faz uma associação entre substituição e maternidade; diz Levinas (2016, p. 121, tradução nossa³⁸⁷), “na maternidade

³⁸³ Ibidem, p. 46: “le Même a affaire à Autrui avant que – à titre quelconque – l’autre apparaisse à une conscience. La subjectivité est structurée comme *l’autre dans le Même*, mais selon un mode différent de celui de la conscience.”

³⁸⁴ Ibidem, p. 47: “l’être signifierait à partir de l’Un-pour-l’autre, de la substitution du Même à l’Autre.”

³⁸⁵ De acordo com Farias, o que Levinas propõe é uma linguagem anárquica, imemorial, como o próprio Levinas várias vezes expressa, isto é, uma linguagem “sem” o verbo de ligação, diacrônica, dizer livre, exposição, espontaneidade. É nessa linguagem, que com Farias, vemos a substituição como uma interrupção no trajeto do sujeito para sua suficiência como saber; o outro, interrompe esse trajeto, desperta o Mesmo do sono dogmático; diz Farias (2008, p. 19), “a subjetividade se produz no entretempo diacrônico da recorrência em que o Mesmo, a caminho de si – a caminho do Si mesmo como promessa de uma substância onde a identidade subjetiva alcançaria seu lugar na coincidência do Nome, ser-em-si, ser-para-si – já se encontra no movimento sem fim da responsabilidade. É nessa recorrência, movimento de exteriorização, transcendência da provocação produzida pela ideia do infinito em mim, que escutamos a ressonância da substituição, movimento ou modalidade do outramente que ser. A recorrência é a ideia do infinito em mim. Não é possível pensar aí senão a verbalidade pura, a inquietação do não-lugar – utopia do humano. A utopia não é uma realidade sem lugar, mas a realidade do não-lugar. A subjetividade é a anarquia imemorial do mundo.”

³⁸⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**, p. 93: “dans le devoir de donner à l’autre jusqu’au pain de sa bouche et du manteau de ses épaules.”

³⁸⁷ Ibidem, p. 121: “Dans la maternité signifie la responsabilité pour les autres – allant jusqu’à substitution »

significa a responsabilidade pelos outros – até a substituição”, essa maternidade figura com eficácia o que ele quer dizer de o outro-no-Mesmo, a relação não é tematização, é responsabilidade, ao ponto de sofrer, padecer (Cf. LEVINAS, 2016, p. 127). A maternidade pensada por Levinas é revisão ontológica, sobretudo porque a maternidade é obsessão pelo próximo que se aproxima, a maternidade sofre uma incumbência singular e intransferível, salvo por negação, negando a própria maternidade, mas essa imagem utilizada por Levinas se insere no seu percurso de crítica à ontologia, como maneira de evitar o poder sobre o outro, então, negar a maternidade é figura de poder e violência contra outrem, é perda da singularidade e sujeição do sujeito à identificação, preservação de si num conjunto de conceitos como inibição da alteridade até a sua extinção. A maternidade condensa a intriga entre a violência da identificação do sujeito consigo mesmo e a ética da alteridade como acolhida de outrem³⁸⁸.

Na subjetividade, pensada a partir da proximidade do próximo, no ícone da maternidade, podemos compreender a acolhida de outrem como resposta anterior à teorização, ou seja, o teórico é lançado para depois da responsabilidade³⁸⁹, visto que o “próximo me concerne antes de toda assunção, antes de todo engajamento consentido ou refutado. Eu estou associado a ele – que é o primeiro a aparecer, sem ser anunciado, desaparelhado, antes de toda ligação contraída. Ele me ordena antes de ser reconhecido” (LEVINAS, 2016, p. 138-

³⁸⁸ Na língua portuguesa, *outrem*, diz respeito a outra pessoa de quem se fala, isto é, um outro fora do diálogo imediato, assim, acolher outrem é acolher antes da proximidade física.

³⁸⁹ Ribeiro comentando o sujeito na acepção de Levinas, frente à tradição filosófica, especialmente a filosofia moderna, reconhece que o sujeito moderno, desde Descartes, impôs-se como sujeito do saber, sujeito que dá sentido ao objeto; isso causaria um dano à relação entre o sujeito e o outro, pois inclina-se à objetivação do outro; é querendo evitar essa objetivação que Levinas postula a ética da alteridade como filosofia primeira. Diz Ribeiro (p. 07, 2018): “Na perspectiva do conhecimento o problema surge na referência ao sujeito cognoscente, a elevação da reflexão sobre o papel do sujeito no processo do conhecimento e o poder a ele atribuído a partir dessa capacidade. Dessa relação de domínio institui-se o binômio sujeito-objeto fruto do binarismo cortante, limitador e excludente com o qual funciona a lógica ocidental. Seguindo nessa trilha constata-se ainda a dificuldade em se determinar o modo de constituição desse ser, culminando em uma absolutização do sujeito como autoconsciência e o conseqüente fechamento ao Outro.” Entretanto, a esta altura de nossa reflexão, apesar da pesquisa não estar centrada na questão do sujeito em Levinas, vale ressaltar com Ribeiro a noção de sujeito, do ponto de vista morfológico, o que nos leva a considerar que o empenho de Levinas seja levar a concepção de sujeito à sua definição radical, assim a ideia de substituição, refém, maternidade agregam a ideia mais remota de sujeito, de subjetividade, diz Ribeiro (p. 02, 2018), “Na base do conceito de subjetividade encontra-se a palavra *subjectum* que pode ser traduzida por sujeito. Diante desse termo se é levado a pensá-lo como aquilo que faz referência a si mesmo, reflexividade. É o que comumente se entende por eu, isto é, referente ao ego. Essa interpretação é tão comum que pode causar surpresa quando, ao se aprofundar um pouco mais a questão, depara-se com a palavra grega *hypokeimenon*, que dá origem ao termo latino *subjectum*, significando aquilo que está por baixo, sentido – ao que tudo indica – utilizado por Aristóteles na Física e na Metafísica. Essa referência ao uso do termo pelo filósofo de Estagira nesses dois momentos de seu pensamento ressalta, curiosamente, a ligação que tal termo tem com a dimensão material, isto é, a referência clara a um horizonte de objetividade a qual este conceito estava submetido.”

tradução nossa³⁹⁰). O próximo não é “conteúdo”, por isso vem ao Mesmo anterior à consciência temática, a consciência que percebemos nesse momento da relação, segundo Levinas, é uma consciência passiva, capaz da acolhida e da responsabilidade, relacionando, de maneira intensa, as imagens apresentadas por Levinas com a ruptura da primazia da ontologia: maternidade, proximidade, vulnerabilidade, sensibilidade, Dizer (Cf. LEVINAS, 2016, p. 122-123).

A esta altura, discorrendo sobre a constituição da subjetividade ética e a revisão da ontologia, voltamos à intriga do Dito e do Dizer³⁹¹, que em Levinas retrata a passagem da ontologia para a ética. A subjetividade ética, relação com a exterioridade, que é rosto como próximo, traz a insuficiência do Dito, e mais que isso, demonstra sua violência, por isso a linguagem primeira não é Dito, mas Dizer, como resposta à evocação da responsabilidade que vem do rosto, na proximidade do próximo. Na verdade, o que Levinas está propondo é que o desejo metafísico, o Bem não estão contidos no Dito, que é linguagem estática e resistente à alteridade, implicando isso que a subjetividade ética seria inviabilizada pela primazia da ontologia no Dito, por isso a necessidade de romper com essa primazia do ser, por meio da proximidade do próximo, proporcionando uma transcendência sem retorno, que efetive a metafísica como relação ética, relação sem apreensão do outro, abertura à ideia do infinito não porque penso, mas desde o rosto de outrem. Para a primazia da ética, de acordo com Levinas, é preciso deslocar a ontologia, é preciso o Dizer antes do Dito. “A subjetividade e seu Bem não seriam compreendidas a partir da ontologia” (Cf. LEVINAS, 2016, p. 77, tradução nossa³⁹²), daí a necessidade de uma realocação da ontologia, isso se dá pela intriga entre o Dito e o Dizer. Nessa intriga, o Dito é deslocado, perdendo a significação primeira (Cf. LEVINAS, 2016, p. 77), disto concluímos que o empenho de Levinas, repetidamente buscando a primeiridade do Dizer, não anula o Dito, assim, desde a reformulação da fenomenologia, passando pela contribuição do judaísmo e revisando a metafísica, de fato, Levinas não pensa ou não consegue sustentar uma abjuração da ontologia, mas uma reorientação para o lugar da ontologia frente à ética. Diante disso, a imagem dessa crise, ontologia e ética, no pensamento levinasiano é, podemos considerar, essa intriga entre o Dito e o Dizer, desenvolvida como Dizer sem Dito e Dizer absorvido no Dito.

³⁹⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**, p. 138: “le prochain me concerne avant toute assumption, avant tout engagement consenti ou refusé. Je suis lié à lui – qui cependant est le premier venu, sans signalement, dépareille, avant liaison contractée. Il m’ordonne avant d’être reconnu.”

³⁹¹ Cf. Ibidem, p. 66: “Or, la signification du Dire va au-delà du Dit: ce n’est pas l’ontologie qui suscite le sujet parlant. Et c’est, au contraire, la signification du Dire allant au-delà de l’essence ressemblée dans le Dit qui pourra justifier l’exposition de l’être ou l’ontologie.”

³⁹² Ibidem, p. 77: “Le subjectif et son Bien ne sauraient se comprendre à partir de l’ontologie”

A proximidade do próximo, que é outro, que é rosto, move a subjetividade para a responsabilidade ética, por meio das categorias de Dizer, vulnerabilidade, sensibilidade e maternidade³⁹³. A princípio, o Dizer é o operador desse modo de subjetividade, que está na relação com outrem, contudo, sabendo que o Dito não é banido do pensamento levinasiano, suspeitamos que com sua permanência, permaneça a ontologia, não apenas como linguagem na escrita, mas como elemento necessário para a ética num ultrapassamento da relação face a face, isto é, quando surge um terceiro. Aqui, no surgimento do terceiro, Levinas caminha para a “institucionalização” da ética, o que trará ao seu projeto filosófico a recorrência do Dito, pois ele sabe que “tudo se mostra e se diz no ser para a justiça e recebe as estruturas do tematizado e do dito – mesmo a significação e a justiça” (LEVINAS, 2016, p. 253, tradução nossa³⁹⁴). A manutenção do Dito, em razão do surgimento do terceiro, faz o pensamento levinasiano migrar da crítica a uma ontologia monodal para a possibilidade de uma ontologia que ampare as diferenças, sem perder o que seja particular, por considerar o outro entre os outros, isto é, a pluralidade se compõe de alteridades. Diante desta recorrência à ontologia, vejamos a ontologia na ética em Levinas.

5.3 Institucionalização da relação: ontologia “na” ética

A crítica de Derrida é que Levinas teria se projetado como ultrapassando a ontologia, contudo, na obra *Totalité et Infini*, Levinas, no entender de Derrida, prosseguiu com uma linguagem e projetos ontológicos. Alguns comentadores, como levantamos³⁹⁵,

³⁹³ Ao iniciar seu texto sobre o pensamento de Levinas, Calin atenta para a relação entre sensibilidade e maternidade, como “lugar” da radicalidade da anterioridade ética na fenomenologia de levinasiana, diz Calin: “La thèse essentielle et centrale de la pensée lévinassienne du corps situe celui-ci dans la sensation. Cette thèse est explicitement formulée dans certains commentaires de Husserl, mais elle est aussi reprise dans les essais. « La corporéité de la conscience (...) se produit dans la sensation » l’insiste Lévinas, commentant l’expression des Ideen II selon laquelle dans toute expérience sensible le corps est mis dabeit, de la partie. Autrement qu’être ou au-delà de l’essence, par exemple, soulignera, à propos d’une sensibilité pensée comme vulnérabilité et maternité, que « l’expérience sensible en tant qu’obsession par autrui – ou maternité – est déjà la corporéité que la philosophie de la conscience veut constituer à partir d’elle ». Que signifie, pour la sensibilité, la référence du sensible au corps ? En affirmant que le sensible est d’ores et déjà incarné, Lévinas entend rompre avant tout avec l’affirmation selon laquelle le sensible serait d’abord au service de la connaissance : la sensibilité n’est pas d’abord une source de la connaissance, ce qui, s’unissant à l’entendement, constituerait la connaissance. C’est sa relation au corps et non à la pensée qui est première.” (CALIN, 2006, p. 297).

³⁹⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**, p. 253: “tout se montre et se dit dans l’être pour la justice et reçoit les structures du thématisé et du dit – même la signification et la justice.”

³⁹⁵ Belian e Aquino entendem que de algum modo, a obra de 1974 teria sido uma resposta a Derrida, não porque Levinas caíra em alguma incoerência na escrita, mas porque Derrida não teria entendido a intriga entre discurso, linguagem e palavra, disposta em 1974 como a intriga entre Dito e Dizer: “a seção “O Argumento” traz, de forma sucinta, os principais argumentos do livro. Alguns temas parecem responder às críticas de Derrida, como a transcendência como “outro do que o ser” e a ênfase no binômio Dizer e Dito. Sugerimos que a principal resposta de Lévinas, que fica implícita no livro, já que ele não cita Derrida expressamente, é a de que Derrida não percebeu a ambiguidade que existe nos termos “discurso”, “linguagem” e “palavra” em Totalidade e Infinito.

suspeitam ou discordam que *Autrement qu'être* seria uma resposta de Levinas à crítica de Derrida, porém, entendemos em nossa pesquisa que as linhas gerais que norteiam a obra de 1974 já vinham se desenhando ao longo do progresso do pensamento levinasiano, deste modo, não nos parece que seja de todo justo pensar que *Autrement qu'être* seja apenas uma resposta a Derrida, sendo mais apropriado pensar que as observações de Derrida podem ter contribuído para Levinas aprimorar sua revisão da filosofia quanto à sua fundamentação na relação com o outro; em todo caso, toca-nos prosseguir nosso estudo nos perguntando pela permanência da ontologia no pensamento levinasiano: ele abandona definitivamente a ontologia? Levinas rompe com o *logos*? O Dito é abolido na obra de 1974? Se há ontologia em *Totalité et Infini* e em *Autrement qu'être* há um discurso sobre o Dito, podemos considerar que Levinas reconhece algum grau de validade para a ontologia na filosofia? – essas questões nos ajudarão a investigar a relação de Levinas com a ontologia, que a nosso ver, não se trata de abandono, mas de reorientação. É desde essas questões que procuramos levantar como o pensador franco-lituano aborda a questão da universalidade do *Logos*, sabendo que quando tratamos do judaísmo já apreendemos que o *logos* seja condição de universalidade do *ethos* judaico.

Gostaríamos de anotar que nossa pesquisa não se trata de fazer um levantamento de ocorrências de uso da ontologia por Levinas em sua obra, mas perguntar se ele, como parece indicar algumas vezes, e comentadores corroboram, chega a romper com a ontologia.

Tais termos teriam dois significados neste livro: acolhimento do discurso e palavra falada. Esta ambiguidade é resolvida em *De Outro Modo que Ser com o binômio Dizer*, que significa acolhimento do discurso, relação ética, e Dito, significando palavra falada e consciência; binômio que, aliás, já podemos encontrar, de maneira menos pronunciada, em *Totalidade e Infinito*” (BELIAN; AQUINO, 2015, p. 22-23); de uma forma menos direto, Brito argumenta que o Levinas de *Totalité et Infini* seja o mesmo de *Autrement qu'être*, ou seja, a obra de 1974 não se trata apenas de uma resposta a Derrida, mas se insere no projeto filosófico de Levinas, isso nos parece razoável, sempre considerando que as críticas deram a Levinas uma linguagem com impoção menos ontológica que em *Totalité et Infini*; diz Brito (2010, p. 519), “Contrariamente ao que é considerado por alguns comentadores de Lévinas, para nós *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être* não se distinguem pelo conteúdo do pensamento apresentado, mas pela forma como o autor apresenta o seu pensamento. A concepção de subjectividade [sic], a noção de rosto, a ideia de Infinito, o modo de entender a relação eu-outro, isto é o pensamento do filósofo em geral é idêntico nas duas obras. Do nosso ponto de vista, o que distingue os dois livros é o modo do autor se exprimir, é o discurso, o modo de dizer”. A síntese que Palacio faz da sequência temática na obra de Levinas deixa entrever que *Autrement qu'être*, de fato, seja uma continuidade, entretanto, pensamos que potencializada pela crítica, sobretudo pela crítica de Derrida; diz Palacio (2008, p. 22), “En la madurez de su pensamiento, Levinas redondeará un concepto de subjetividad como pasividad que se desarrolla en su obra de modo progresivo y constante. En *Totalidad e infinito* (1961) afirma que “el sujeto es un anfitrión.” En *Humanismo del otro hombre* (1972) subraya que la subjetividad es pasiva, con una pasividad “más pasiva que toda pasividad.” La subjetividad no es una hipóstasis ontológica ni la interioridad de una conciencia, ni la construcción de un sujeto cognoscente, sino que es vulnerabilidad y exposición, el uno-para-el-otro. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974) reaparecen los términos sustitución, sensibilidad, responsabilidad, expiación, a partir de la presencia del “Otro-en-el-Mismo”, que inquieta y apela a una respuesta. La subjetividad es “de otro modo que ser”; es lo propiamente humano que acontece cuando en la relación ética del cara-a-cara de la experiencia sensible corporal del rostro del Otro, surge el deseo del infinito incontenible y el mandato de su rostro que inviste mi libertad con la obligación del “no matarás”.”

Nossa posição é que Levinas reorienta a ontologia dentro da reflexão filosófica, defendendo a anterioridade ética, como temos visto na revisão da fenomenologia, na contribuição do judaísmo e na revisão que ele desenvolve na metafísica, assim, o que podemos assertivamente indicar é que, para Levinas, a ética é claramente a filosofia primeira, sabendo, entretanto, que o jeito, a maneira de dizê-la seja pelo *logos*, pela sabedoria grega, mas sem a primazia do ser, eis o problema posto: Levinas teria abolido o *logos*?

Derrida, como exposto já ao longo de nosso estudo, reclama que a filosofia em seus conceitos é em grego, isto é, na linguagem do *logos*, “simplesmente, os conceitos fundadores da filosofia são em primeiro lugar gregos, e não seria possível filosofar ou pronunciar a filosofia fora de seu elemento [grego]” (DERRIDA, 1989, p. 110, tradução nossa³⁹⁶). A insistência de Derrida, frente a Levinas, é que para filosofar não se pode desfazer-se do *logos*, isto é, abandonar a linguagem grega, por isso Derrida se empenha como que em demonstrar que em *Totalité et Infini*, Levinas escreve a partir do grego e se mantém na ontologia, que é tão criticada pelo pensador franco-lituano³⁹⁷. Portanto, Derrida, por seus comentários, é um pensador que instiga Levinas a aperfeiçoar sua crítica à ontologia, em todo caso, o próprio Levinas, apesar de apregoar uma dura crítica contra a ontologia, repete diversas vezes que é por meio do grego que o pensamento se pode universalizar, isso mencionamos antes nesta pesquisa, e disto se pode suspeitar que a crítica de Derrida seja também uma ironia, pois de dentro do grego, Levinas quer romper o modo conceitual grego de pensar. Para Derrida, esse disfarce não é plausível (Cf. DERRIDA, 1989, p. 221).

Vejamos, pois, alguns momentos nos quais Levinas acentua a importância do *logos*, da maneira grega de filosofar, sabendo que antes algumas passagens já foram expostas.

Em um debate em 1983, donde veio a publicação de *Transcendência e inteligibilidade*, Levinas debate com Marc Faessler sobre o começo do sentido, que para o nosso pensador está antes da teoria, aquilo que ele chama de sistema; Faessler³⁹⁸, um

³⁹⁶ DERRIDA, Jacques. *La Escritura y la Diferencia*, p. 110: “Simplemente, los conceptos fundadores de la filosofía son en primer lugar griegos, y no sería posible filosofar o pronunciar la filosofía fuera de su elemento.”

³⁹⁷ Cf. Ibidem, p 121: “«Queríamos ponernos en camino hacia un pluralismo que no se fusione en unidad; y, si es que esto puede osarse, romper con Parménides» (TA). Levinas nos exhorta, pues, a un segundo parricidio. Hay que matar al padre griego que nos mantiene todavía bajo su ley: a lo que un Griego —Platón— no pudo nunca resolverse sinceramente, difiriéndolo en un asesinato alucinatorio. Pero lo que un Griego, en este caso, no pudo hacer, un no-Griego ¿podrá conseguirlo de otro modo que disfrazándose de griego, hablando griego, fingiendo hablar griego para acercarse al rey? Y como se trata de matar una palabra, ¿se sabrá alguna vez quién es la última víctima de esta ficción? ¿Se puede fingir hablar un lenguaje? El extranjero de Elea y discípulo de Parménides había tenido que darle la razón a éste para llegar a dar cuenta de él: plegando el no-ser a ser, había necesitado «despedir a no sé qué contrario del ser» y confinar el no-ser en su relatividad al ser, es decir, en el movimiento de la alteridad.”

³⁹⁸ Na obra *L'Anarchie de Dieu*, Faessler é influenciado por Levinas em sua percepção de uma nova leitura do divino a partir do testemunho na ética.

pensador de origem na igreja da Reforma, pensa seguramente a partir de um sistema, mas Levinas lhe propõe o significado anterior, entretanto sem desconsiderar que haja o sistema ou os sistemas, por isso diz Levinas (1991, p. 30-31),

não parto da racionalidade como uma noção que engloba um sistema das categorias da nossa lógica do conhecimento; gostaria de alargar esta noção; parto do que é significativo, onde o humano se fixa antes de qualquer sistema. Não tenho a impressão de que o significativo se articula original ou exclusivamente dentro do saber, que o próprio lugar do significativo seja o saber. Na obrigação relativamente a outrem há um sentido. Que depois, evidentemente, na reflexão, tal se torne um saber – que a própria filosofia seja um saber –, não quer dizer que o estatuto do significativo seja o seu modo próprio e primitivo.

A preocupação de Levinas é, diante de seus debatedores, afirmar o significado anterior ao teórico, algo que parece ser o intuito de seu pensamento desde *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, como suspeita Derrida (Cf. DERRIDA, 1989, p. 115); no mesmo texto de 1983, nosso pensador franco-lituano reforça a necessidade do “grego”, mas reafirmando a anterioridade do significado ao ontológico, ao *logos*, à linguagem conceitual, diz Levinas a Banon,

A língua grega – além do vocabulário e da gramática – é a nossa linguagem universitária. Mas um texto talmúdico que comentei no último Colóquio dos Intelectuais Judeus de França, estabelece uma diferença entre a *língua* grega e a *sabedoria* grega. É preciso, sem dúvida, conhecer a ‘sabedoria grega’ quando nos intrometemos nas coisas do Estado, como se esta sabedoria fosse política no seu fundo, mas em princípio não deve ensinar-se às crianças. É preciso ensinar-lhes a ‘língua grega’, uma maneira de falar que não é, no entanto, a da própria *Guemara*, se bem que os doutores rabínicos tenham tido dela conhecimento directo [sic]. (LEVINAS, 1991, p. 34)

Acima temos dois elementos que serão relevantes para Levinas continuar ligado “teoricamente” ao *logos*, primeiro porque o *logos* universaliza o saber, dando as condições para que se estabeleçam as instituições, a exemplo disso ele menciona o Estado e a política; depois porque a própria tradição judaica mais recente se aproximou do ambiente grego, dando, sobretudo à ética judaica as condições de universalização, como ele recorda em uma conversa com Ângelo Bianchi³⁹⁹,

Sou a favor da herança grega. Ela não está no começo, mas tudo deve poder ser ‘traduzido’ em grego [...]. Há ideias que têm seu sentido original no

³⁹⁹ “Graziano Ripanti explica que Lévinas nos deixou muitas entrevistas, como a que é apresentada nesse livro, realizada no dia 14 de abril de 1985, em Paris. Essa entrevista foi publicada pela primeira vez como parte da tese de Angelo Bianchi – *Hermenêutica* (1985), em seu apêndice.” (CHAVES, Amanda Pires, Resenha: Violência do rosto, disponível em <https://periodicos.uniso.br/quaestio/article/download/2999/2754/6665>. Acessado em 10 de outubro de 2022, às 22h05min).

pensamento bíblico e que é preciso contar diferentemente em grego. O grego, no entanto, é uma linguagem do pensamento não preconceituosa, da universalidade de puro conhecer. Nem todo significado, nem toda inteligibilidade, nem todo espírito é saber, mas tudo pode ser traduzido em grego. Com perífrases, pode-se fazer o relato de uma espiritualidade rebelde às formas do saber. Estou chamando de grego, a maneira como é nossa língua universitária, herdeira da Grécia. Na universidade –, inclusive na universidade católica ou na hebraica –, fala-se grego mesmo quando não se sabe e sem conhecer a diferença entre alfa e beta. (LEVINAS, 2014, p. 37-38)

Neste diálogo-entrevista com Bianchi voltam ao tema os assuntos acerca do *logos*, aquilo que na formulação filosófica receberá o nome de Dito; enfim, para Levinas, o Dito, a linguagem filosófica não é o começo, ainda que seja a linguagem da universidade e da universalidade; o significado, o sentido não necessariamente começam nessa linguagem, ou seja, há sentidos anteriores ao grego, ao *logos*, mas que ditos no *logos*, podem ser articulados universalmente, inclusive a sabedoria bíblica. Para ele, a linguagem ontológica se torna a partir do citado, relevante porque ela universaliza o sentido por meio de uma linguagem universal.

Em uma entrevista com Rötzer, em 1986, Levinas retoma o raciocínio de que tudo pode ser dito em grego, que a língua grega, a sua estrutura conceitual abriga diversas culturas, dando ao leitor uma imagem da amplitude dessa universalização não preconceituosa do *logos*, parecendo até mesmo uma contradição com todo o mais do seu pensamento, contudo, a ênfase de Levinas nesta entrevista e nas já citadas, é reconhecer que o grego seja uma linguagem universal, no entanto, não está necessariamente no início do significado, quando se trata do face a face, da proximidade do próximo, aí, o Dito, a linguagem do *logos*, é posterior, pois a primeira linguagem é ética, é Dizer, por outro lado, nessas conversas sua ênfase está em reafirmar o grego como a língua universal no ambiente das universidades e para a cultura europeia.

Tudo pode ser expresso em grego, por exemplo, você pode dizer o budismo em grego. Falar grego (Griechisch-Sprechen) estará sempre na Europa, esta é a nossa língua universitária. Com isso não estou pensando nem nas raízes gregas das palavras nem na gramática grega. A forma de falar na universidade é grega e cosmopolita. Nesse sentido, certamente o grego é falado na Universidade de Tóquio. Isso é central, já que nem toda língua é grega. [...] Quando falo da Europa penso no reencontro da humanidade. No sentido europeu, o mundo pode ser reunido! Esta é pelo menos a minha opinião. Nesse sentido, também o budismo pode ser dito de maneira grega. Há um encontro maior no pensamento europeu do que os particularismos dos

povos, no “genie national” dos povos. (RÖTZER, 2020, p. 140, tradução nossa⁴⁰⁰).

O que Levinas nos expõe nessa entrevista a Rötzer e nas demais citadas, é que tudo pode ser dito em grego, mas ao ver seus escritos, vemos que seu faustoso empenho se configura como uma inquietação por assinalar a filosofia como ética, a tanto que a ética seria, pois, a própria condição humana nas relações com outrem, essa condição é anterior a qualquer juízo de valores ou conhecimento.

O corpo-a-corpo, a proximidade intimam o Mesmo a uma responsabilidade não escolhida, mas eleita, o Mesmo é eleito, não escolhe; o Bem o intima antes da possibilidade do mal; a reflexão da possibilidade do mal já fere a ética. Por outro lado, essa ética do face a face se depara com “outrens”, situação na qual a relação Mesmo-outro é perturbada, porque agora há um terceiro, e apesar de Levinas não apontar nos trechos mencionados de suas entrevistas acima, é esse terceiro que exige uma universalização da ética. A universalização da ética consiste em atribuir validade ao Dito, em reconhecer que o Dizer encontra, de algum modo, alocação no Dito, isto é, que a ontologia persiste na filosofia, que a ontologia passa por um processo de “eticização”, mas é ainda ontologia: Dito fundado no Dizer – ética dita em grego.

Segundo Malka, o terceiro traz para a filosofia levinasiana a necessidade de entidades universais que “comparem” os outros, não em detrimento da relação Mesmo e outro, mas como ampliação do elemento ético constitutivo da relação face a face, “na filosofia de Levinas não se perde de vista o ‘terceiro’. Noção central, porque com essa ficam os direitos infinitos do outro e se iniciam a sociedade, a política, o universo dos confrontos e o mundo das possibilidades” (MALKA, 1986, p. 48, tradução nossa⁴⁰¹). Para Malka, o *terceiro* estabelece o surgimento das instituições. Isso ele entende desde a própria obra de Levinas, pois o nosso pensador da ética da alteridade vai ensaiando o surgimento do outro do outro. De fato, em algum momento Levinas não pode renunciar ao ontológico nas relações; esse

⁴⁰⁰ Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. **Entrevista con Emmanuel Levinas por Florian Rötzer en 1986**, p 140: “Todo se puede expresar en griego, por ejemplo, se puede decir el budismo en griego. El hablar griego (Griechisch-Sprechen) siempre estará en Europa, este es nuestro lenguaje universitario. Con esto no pienso ni en las raíces griegas de las palabras ni en la gramática griega. La forma de hablar en la universidad es griega y cosmopolita. En este sentido, seguramente se habla griego en la universidad de Tokyo. Esto es central, pues no todo lenguaje es griego. [...] Cuando yo hablo de Europa pienso en la reunión de la humanidad. ¡En el sentido europeo se puede reunir el mundo! Esto es, al menos, mi opinión. En este sentido también el budismo puede ser dicho de manera griega. Hay mayor encuentro en el pensamiento europeo que los particularismos de los pueblos, en el “génie national” de los pueblos.”

⁴⁰¹ MALKA, Salomon. **Leggere Lévinas**, p. 48: “nella filosofia di Lévinas non bisogna perdere di vista il ‘terzo’. Nozione centrale, perché con essa finiscono i diritti infiniti dell’altro e iniziano la società, la politica, l’universo dei confronti, il mondo dei possibili.”

momento é como lembra Malka, no surgimento do terceiro, e mesmo diante do terceiro, para Levinas, a ética da alteridade traz à ontologia o sentido de multiplicidade, o sentido de pluralidade, impondo às instituições que a comparação entre os outros não seja entre outros iguais, mas entre desiguais, conservando a alteridade de outrem, portanto, o *logos*, discurso conceitual, é evocado por Levinas sustentado pela ética; requerendo essa anterioridade ética, que não é suprimida na universalidade, pelo contrário, para nosso pensador, a ética deve ser a base do discurso universal, de modo que as instituições existam nessa responsabilidade por outrem, e pelo outro do outro,

Se a responsabilidade pelo outro homem remonta, segundo o meu modo de ver, a origem da inteligibilidade e do sentido, ocorre que a ontologia, o saber objetivo e as formas políticas se ordenam a esse sentido ou são necessárias à sua significação. Dissemos [...] que a origem daquilo que tem sentido no rosto do outro exige, contudo – frente à pluralidade de fato dos seres humanos –, a justiça e o saber; o exercício da justiça demanda tribunais e instituições políticas e até – paradoxalmente – alguma violência, que toda justiça implica. A violência é originalmente justificada como a defesa do outro, do *próximo* (seja ele um parente meu ou o meu povo!), mas é violência para alguém. (LEVINAS, 2014, p. 30-31).

É claro para Levinas que as instituições estabelecem uma “igualdade” entre os outros, por isso entende a violência como oriunda dessa comparação, fazendo com que o Mesmo e o outro sejam colocados dentro de uma perspectiva já definida, já dita, proporcionando que o estabelecido se sobressaia à singularidade, entretanto, ele insiste que essas instituições alcancem, pela ética da alteridade, uma fundamentação ética, uma fundamentação que possa diminuir o escondimento da alteridade ou não a esconda sob os escombros das instituições.

Por meio da anterioridade da relação face a face, Levinas quer sanar as instituições da anterioridade da ontologia, contudo, ao entrar o terceiro surge a questão da prioridade: quem é prioritário o outro ou o terceiro? – para responder a essa questão emerge na relação à ontologia sustentada pela ética, a estrutura conceitual de relações, para que a violência seja mais branda⁴⁰². Porém, antes da ontologia não pode o Mesmo ou as instituições se furtarem a reconhecerem que “a moral começa em nós e não nas instituições” (LEVINAS, 2003, p. 161), intimando, dessa maneira, o Mesmo e as instituições a se darem conta do rosto que lhes é anterior. O rosto questiona o Mesmo a se dar como subjetividade ética, como

⁴⁰² Olhando um dos comentários de Levinas ao Talmude é-nos possível visualizar o que estamos aqui chamando de brando, pois antes da justiça há a fraternidade, uma responsabilidade até mesmo pelo algoz, pois a liberdade é confrontada com a fraternidade, com essa responsabilidade, a tal ponto que a justiça não esteja primeiro nas instituições, mas em mim (Cf. LEVINAS, 2003, p. 161).

responsabilidade irrecusável; essa responsabilidade fundamentaria, segundo Levinas, as instituições, a relação com o outro do outro.

A moral que se inicia no Mesmo, no sujeito, não é suficiente para gerir as instituições, correria o risco de submeter toda relação ao face a face, ocasionando a negação do terceiro, submetendo-o a injustiça, sob o risco de esquecer a alteridade do terceiro⁴⁰³; o apelo às instituições é uma oportunidade para se evitar a mais cruel violência que é o extermínio, a capacidade de matar; no entanto, a moralidade em mim e a moralidade nas instituições só poderão ser justas, de acordo com Levinas, caso tenham por fundamento a ética da alteridade: antes do *logos* o rosto de outrem – que remete a essa responsabilidade infinita, que me ordena antes de qualquer escolha e me singulariza entre todos os singulares⁴⁰⁴. Responsabilidade onde sou mais eu que em qualquer outro lugar, ipseidade radical, sujeito refém, substituição, transcendência sem retorno, viagem de Abraão. Ou seja, em mim começa, mas em mim não termina; o Mesmo é levado ao outro até a incrustação na pele, sujeito sujeitado, o que levará às instituições também sujeitadas pela ética, pelo outro e pelo outro do outro.

O que temos abordado nesse tópico é sistematizado por Levinas na intriga entre o Dito e o Dizer, especialmente ao problematizar a permanência do Dito, ou seja, a recorrência a ontologia é, na verdade, permanência no Dito. É isso que temos buscado evidenciar ao longo de nossa pesquisa, que toda a crítica de Levinas contra a ontologia, é uma forte crítica, mas não sua abdicação, pois a relação não se encerra no face a face; o terceiro, que voltaremos a abordar um pouco mais adiante, exige uma inteligibilidade capaz da comparação e pede que se use de leis e instituições que possam diminuir a violência. Porém, o que acertadamente Levinas nos traz é que essas instituições para não sejam regidas pela lógica do extermínio, se faz preciso a anterioridade da ética: antes do terceiro está a relação com a proximidade do próximo.

A crítica de Levinas às instituições ou à filosofia ocidental, consiste nisso: em terem esquecido o outro e o terem submetido ao universal, ao neutro, ao geral, incluindo o

⁴⁰³ Quando a justiça é regida por privilégios de uma relação plástica com o outro, ela já está corrompida: branco em relação ao negro; heterossexual a homossexual, cidadão em relação ao estrangeiro; o rico em relação ao pobre: a justiça abdicou da ética, predominando uma severa violência com a aplicação de privilégios, mas antes, a própria relação face a face está corrompida, pois a plasticidade do rosto condicionou a relação.

⁴⁰⁴ Cf. PIMENTA, Leonardo Goulart. Justiça, Alteridade e Direitos Humanos na teoria de Emmanuel Lévinas. **Revista USCS-Direito**, ano XI, n. 19, 2010, p. 80: “Lévinas propôs uma submissão do político à ética. A política deve poder ser sempre controlada e criticada a partir da ética. O Estado é chamado a responder como garantidor da ordem da justiça contra a violência, contra o arbitrário da liberdade do “eu”. É dever do Estado intervir de forma a trazer justiça às relações humanas. Como se viu no item anterior, é preciso julgamento e justiça logo que aparece o terceiro.”

outro na totalidade que, de fato, do ponto de vista prático, trouxe a negação da alteridade, fazendo do sujeito poder e dominação e não responsabilidade. Levinas propõe a responsabilidade antes da liberdade, antes das instituições, como modo de apaziguar a disputa entre os sujeitos e promover a ética. Dita essa pequena síntese, voltemos à intriga entre o Dito e o Dizer, olhando mais de perto a permanência do Dito em Levinas, assentando o que dissemos acima.

5.4 Dito de outro modo que ser: dizer antes do dito, mas ainda dito

Temos até aqui falado em demasia do Dizer como irrupção do ético, como despertado pela proximidade do próximo, subjetividade conduzida para fora de sua autorreferência, porém, há o Dito, sobre ele já dissemos algo, expondo que seja entendido no horizonte da ontologia, do já definido, do dito diante do rosto; a questão é que a filosofia levinasiana, como crítica a ontologia, é, conseqüentemente, crítica ao Dito. Mas o tecido social, o drama relacional entre as pessoas, requer o Dito, então em *Autrement qu'être*, de maneira mais clara, Levinas investe nisso que temos chamado de permanência do Dito, que consiste, ao fim, em permanência da ontologia.

A intriga com o Dito integra a grande tensão de Levinas com a ontologia, porque no Dito está a mais própria ressonância do ser⁴⁰⁵. Dito é presença da ausência, é totalidade, significação desde um lugar a se transportar e acoplar-se a outro lugar e outros entes, colocando todos no todo; Dito é ser dito desde uma distância subtraída pelo conceito e pela ideia; Dito é significação a partir da representação. Diz Levinas que “para a filosofia ocidental não é a aproximação de outrem que faz questão, é a comunicação do que é comunicado” (LEVINAS, 2003, p. 171), ou seja, o conteúdo fixado no ser é mais relevante que o rosto, que a alteridade que se expõe diante do Mesmo, desmontando assim a própria alteridade, negando verdadeira novidade à relação, uma vez que tudo já está comunicado, levando o outro a ser incluído na identificação com o comunicado, subtraindo, então, a alteridade. No Dito, “a significação é um modo de representação do ser na ausência do ser” (LEVINAS, 2003, p.

⁴⁰⁵ Cf. RODRIGUES, Ubiratane de Moraes. Do diálogo ao dizer: linguagem e subjetividade ética em Emmanuel Levinas, *Trilhas Filosóficas*, p. 69: “A linguagem como Dito, segundo Levinas (1978, p. 61), é a excrescência do verbo, temporalização da própria consciência dada na sensibilidade. É a partir desta relação entre verbo, tempo e consciência que a questão pelo Ser é exposição do Ser. A pergunta *que?* Sendo a origem de todo pensamento intelectual, coloca o filósofo que busca a verdade não só no campo da ontologia, mas também remontaria toda a filosofia do inteligível. Aqui a linguagem ontológica já se sobrepõe sobre o quem da pergunta *quem olha?* Ou melhor, engloba na mesma sincronia *o que?* E *o quem?* Assim, não parece haver uma diferença radical entre as duas questões, pois tanto uma como outra encontram-se na esfera do Ser, uma vez que a pergunta já tem em si a resposta, que por sua vez só pode ocorrer no seio do Ser.”

171), dando ao sujeito o poderio de re-presentar o objeto e de objetificar o que estiver à sua frente, inclusive o outro, pois pela significação como representação, o outro entra no movimento de remissão, pois Dito é remissão ao ser, remissão ao passado no ser. Dito é eco do ser, a ocupar todas as relações do sujeito, é palavra do Mesmo provinda do ser, assunção da identidade na relação, englobamento do outro.

De acordo com Carrara, “ser objeto significa poder ser dito e aparecer como tema ou como significado de um discurso. Falar de qualquer coisa só é possível referindo-a a um contexto ou a um horizonte de esclarecimento”, ao colocar o outro nesse horizonte, ele pode ser submetido ao processo de objetificação, sobretudo porque sua manifestação passa a ser entendida dentro de um conjunto de identificação, pois “ao identificar os fenômenos dentro de uma rede de relações e ao colocar todo fenômeno como tema de uma visão de mundo, o discurso acaba sempre realizando uma totalização” (CARRARA, 2012, p. 86); essa totalização se dá por meio da representação, daquilo que Levinas chama em *Deus, a Morte e o Tempo*, de *comunicação de um comunicado*, quando predomina um já saber que é dito, regendo a relação pela remissão, inibindo, portanto, a alteridade de outrem.

No entender de Rodrigues, Levinas ao problematizar o Dito, coloca em questão a própria origem da linguagem⁴⁰⁶ e seu fundamento, buscando uma locução para além desta *comunicação do comunicado*, que consiste em pensar de outro modo, um para além, isto é, “a linguagem precisa ser pensada para além dos limites do *cogito*” (RODRIGUES, 2011, p. 64), isso implica ultrapassar a própria referência ou a referência ao geral, para evitar a violência de subtração da alteridade, consistindo em que “todas as consciências convergiriam para um único sentido, para uma mesma significação: subordinação ao saber” (RODRIGUES, 2011, p. 64). Para esquivar-se de tal domínio do Mesmo sobre o outro, de uma subjetividade centrada em si mesma, Levinas, segundo Rodrigues, instiga a linguagem a ser diferente, fora da egoidade como base de sentido nas relações, diz Rodrigues (2011, p. 67), “Levinas não aceita que a linguagem seja o lugar de supressão do Outro. A linguagem não é nem monólogo, diálogo da alma consigo mesma, nem diálogo como reciprocidade”. A linguagem predominantemente teria sido isso ao longo da história da filosofia ocidental: representação, monólogo e reciprocidade. Para Levinas, essas expressões são Dito, ou seja, *comunicação do*

⁴⁰⁶ Como definir a linguagem em Levinas? – não é uma tarefa de todo fácil, sabendo que se trata de um pensador complexo, em todo caso, em *Totalité et Infini* a linguagem é pensada fora da ordem do discurso ontológico e é apresentada como mandamento do rosto, como primeiro discurso: não matarás. Com isso, nosso pensador empreende um entendimento da linguagem como exterioridade não abarcada pelo discurso do Mesmo, mas como fala ética, que provém do outro e é acolhida pelo Mesmo (Cf. LEVINAS, 2000, p. 66-67). Em *Autrement qu’être*, esse discurso assume a condição de Dizer, fala do outro, exposição sem enquadramento, sussurro, balbucio, discurso do próximo. Como em *Totalité et Infini*, a linguagem ética em *Autrement qu’être* aguarda acolhida, passividade, desvio do discurso ontológico, desvio do Dito.

comunicado, repetição de um padrão que submete toda relação que lhe venha posteriormente. Levinas problematiza o Dito, por ser tematização e por intimidar a alteridade.

Um outro começo, é isso que Levinas propõe ao tratar do Dito, um começo não *comunicado*, um começo anárquico, desinteressado, desprendido do geral, começo sem começo, de fato, “para Lévinas não se trata de começar pela razão, mas de buscar o nível aquém do pensamento identificante” (CEREZER, 2012, p. 57); o Dito, fixação no tempo, fixação por meio da representação, não é para Levinas o começo do discurso, por isso precisa ser colocado em questão, a fim de que “a heteronomia da alteridade pode [possa] se inscrever antes do primeiro pensamento lampear iluminando um horizonte cognoscível” (CEREZER, 2012, p. 57); o Dito não estaria mais no começo, e sim depois, porque ele é, segundo Levinas, ontologia, mas para ele, no começo está a ética, o Dizer: “Dizer que precede e condiciona todos os Ditos” (CEREZER, 2012, p. 57).

Dizer que seja Dito é uma das tarefas hermenêuticas sobre o pensamento levinasiano, ao que nos parece Calin e Sebbah são bastante felizes ao descreverem o Dito como um outro nome para o ser⁴⁰⁷, coincidindo com a noção apresentada por outros comentadores, como por exemplo por Korelc, pois para ela, a partir de Levinas se pode captar a correlação entre Dito e ser, consciência e linguagem, a “conjuntura entre o ser, o ente, a consciência, o tempo e a linguagem, é chamada por Levinas de Dito; ela é necessária, incontornável, no sentido de não ser pensável nenhum elemento sem os outros” (KORELC, 2008, 471). Dito, devido a correlação com o ser, o tempo, a consciência e o próprio ente, não é rechaçado por Levinas, mas sofre uma injunção da ética, isto é, o Dito é submetido à crítica levinasiana com o fim de ser depois da ética, Dito depois do Dizer, e mais que isso, Dito enxertado pelo Dizer.

A indispensabilidade do Dito se insere na mesma lógica da permanência daquilo que Levinas chama do *grego* e temos empregado também como *logos*, pois dentro da perspectiva da universalidade, Dito é palavra-conceito⁴⁰⁸: nomeia, significa, tematiza e, por isso é linguagem ontológica. Portanto, como a ontologia não é abolida por Levinas, o Dito,

⁴⁰⁷ Cf. CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. **El vocabulario de Lévinas**, p. 6. **Decir**: “Lo Dicho, al límite, puede ser entendido como otro nombre del ser ya que en el fondo sigue el trabajo de estabilización, de sustancialización, de esencialización.”

⁴⁰⁸ No estudo de Ribeiro encontramos descrição do que seja Dito e sua relevância para o pensamento de Levinas, considerando que para o nosso pensador o Dito como correlação com o ser seja violência, requerendo, então, a ética para corrigir a violência. Diz Ribeiro (2015, p. 106): “o *dito* é necessário, pois põe em movimento a transmissão do saber ancestral. O fato é que o *Dito*, ao identificar as coisas e as relações no mundo, possibilita a estruturação de instituições e a concreção da ética no meio social [...]. o dito, portanto, nomeia, propõe e ordena o mundo possibilitando a compreensão de signos, símbolos e significados através do tempo e de maneira sincrônica.”

linguagem ontológica, também não é abandonado, mas submetido a essa crítica da anterioridade ética, que na linguagem do desejo metafísico se expõe como Dizer. Se Dito é formalidade do formalismo, Dizer é exposição da subjetividade até a sujeição, até a substituição, daí que o Dito perca na ética a sua primeiridade, porque a primeira exposição não é de um conceito, mas do rosto que se aproxima como próximo.

Enquanto o Dizer conserva a alteridade, o Dito é nivelamento, pretende suprimir a diferença, isto é, “a sincronia do *dito* enquanto racionalidade lógico-discursiva iguala o diferente no mesmo” (RIBEIRO, 2015, p. 107), a questão para a ética da alteridade é que esse Dito, essa racionalidade que iguala não é o começo; a significação de outrem não provém do Dito, mas de aquém dele, e se conserva, ainda que no âmbito do Dito, por meio do Dizer, dado que a linguagem entre o Mesmo e o outro, entre eu e um outro, seja heterogeneidade. A linguagem não é antes adequação, é exposição, é diacronia, ao invés de sincronia; “o expressado, o Dito concretamente, permanece sempre aquém do próprio Dizer, que é disponibilidade para o outro” (BUCKS, 1997, p. 132).

Para a ética da alteridade, o Dito é dito a partir do Dizer, pois a aproximação do outro vem ao Mesmo sem dar condições da previedade do já dito; o outro irrompe numa novidade que escandaliza o Dito, “a vinda do outro, um vir que faz acontecimento, implica uma imprevisibilidade radical que derrota qualquer desejo de conhecimento e domínio, a qualquer medida de legitimação e discriminação” (LEVÉSQUE, 2002, p. 123, tradução nossa⁴⁰⁹), isso faz que o Dito seja desconcertado, fique escandalizado, pois “Levinas nos convida a pensar, ao contrário da tradição, que a responsabilidade (ética) é antes de qualquer identidade e qualquer liberdade, na medida em que é desde o início imperativamente orientada para o outro, singularidade do outro, e de certa forma atribuível ao outro” (LÉVESQUE, 2002, p. 124, tradução nossa⁴¹⁰).

O Dito, por estar no ambiente do ser, sofre um abalo diante da ética, por ser linguagem do ser; a fissão que se dá no Dito está em relação ao seu lugar na linguagem, ele, para Levinas, migra do primeiro discurso para ser o segundo discurso, e isto não de modo puramente ontológico, mas como que embebido pelo Dizer. Isso faz que o Dito seja dito a partir do Dizer, ou seja, o ontológico se dê desde a ética. Assim, o projeto levinasiano vai se configurando não como um rechaço da ontologia, mas uma reorientação da ontologia.

⁴⁰⁹ LÉVESQUE, Claude. Deux lectures d’Emmanuel Levinas. *Études Françaises*, Montréal, v. 38, n. 1-2, 2002, p. 123: “La venue de l’autre, une venue qui fait événement, implique une imprévisibilité radicale faisant échec à toute volonté de savoir et de maîtrise, à toute mesure de légitimation et de discrimination.”

⁴¹⁰ Ibidem, p. 124: “Levinas nous invite à penser, à l’encontre de la tradition, que la responsabilité (éthique) est première, avant toute identité et toute liberté, en tant qu’elle est d’emblée orientée impérativement vers l’autre, la singularité de l’autre, et imputable à l’autre en quelque sorte.”

Ao assegurar a permanência do Dito, Levinas pode estar incorrendo numa contradição, pois teria se esforçado em uma contundente crítica contra a ontologia, portanto, manter o Dito teria sido um equívoco em seu pensamento, prosseguindo nas amarras da ontologia; apesar dessa acusação, que levantamos sobre o pensamento levinasiano, concordamos com Levinas e com Lévesque, de que o Dito seja necessário, como vimos antes com Ribeiro; entretanto, Levinas postula outro Dito, um que esteja submetido ao ético, ao Dizer, à aproximação do rosto, como diz Lévesque (2002, p. 125), “a velar pelo rosto”, um Dito investido de responsabilidade. É isto que estamos chamando de “Dito de outro modo que ser, mas ainda Dito”, uma vez que o Dito seja necessário, não implica que não possa ser investido dessa responsabilidade ética evocada por Levinas, correndo, inclusive o risco de o Dito trair o Dizer, de o ontológico submeter o ético, todavia, parece-nos que Levinas tem esse risco em conta, e por outro lado, defende um Dito a partir do Dizer.

A intriga Dito/Dizer não está isenta de riscos, sobretudo ao se considerar que a escrita, a fala e a comunidade institucionalizada requerem o Dito, assim, ele é fluente no dia-a-dia, possuindo presença no cotidiano, porém, Levinas ao problematizar o Dito, se expõe ao perigo de contradição ou inaplicabilidade de sua reflexão, mas sem perder de vista que pretende constituir um Dito de outro modo que ser⁴¹¹, um Dito sem a primazia no discurso, um Dito de outro modo, um Dito antecedido pelo ético, pela responsabilidade por outrem, um Dito que não esconda o infinito, mas o acolha.

Pensar o realce do Dito na ética é reconhecer que a linguagem não começa e nem se termina no conjunto do já Dito, pelo contrário, a linguagem flui em seu início e flui no seu curso, possuindo nesse ínterim as exposições do Dito, mas além desse está o Dizer, a exposição por excelência, fluidez de si ao outro, do outro a mim, de modo que a linguagem se costura nessa intriga Dito/Dizer, tendo predominado na tradição, segundo Levinas, o Dito como linguagem legítima, por ser fixação, conservação da verdade e pertença ao ser, inibindo, de certa forma, o Dizer, por portar o risco de não se adequar ao já Dito, ao já comunicado. Para Waldenfels (2005, p. 156) não há um puro Dizer ou um puro Dito, havendo no fluir da linguagem o movimento que “mescla” um e outro, contudo, apesar da consideração de Waldenfels, entendemos que para Levinas o que tem predominado e tem sido ensinado na maioria das vezes, é que o Dito seja o lugar do primeiro sentido, o Dito seja o lugar da

⁴¹¹ Ibidem, p. 126: “l’exception par rapport à l’être ne peut manquer de se manifester dans le langage de l’être. Il faudrait pourtant faire en sorte que le Dire de l’autrement qu’être se transforme en essence, « comme si l’autre de l’être était événement de l’être ». Il convient donc de se demander si la trahison du Dire dans le Dit peut se réduire, ou du moins se faire remarquer comme telle, et si le dire pré-originel peut s’affranchir des marques que la thématization lui imprime et qui le subordonnent à l’ontologie.”

segurança para o Mesmo e para o outro, ocasionando uma direta submissão do Dizer ao Dito; por nossa vez, vemos que Levinas não nega a recorrência de Dito e Dizer na linguagem, porém, pretende assegurar a primeiridade do Dizer e mais que isso, como temos dito, ele quer imbuir o Dito de Dizer, para ser Dito de outro modo que ser, para ser Dito na ética.

O enlace entre o Dito e o Dizer se dá especialmente no *ato da fala*, quando o Dito é normatização, regulação da própria exposição da fala, pois coincide com *pronomes, verbos e conjunções*, isto é, a sintaxe das orações e períodos (Cf. WALDENFELS, 2005, p. 154) como organizadoras da linguagem, ao ponto de causar uma crítica ao Dizer, que ao contrário, está livre dessa normatização, por ser espontaneidade, exposição anterior à tematização, podendo, segundo Waldenfels, dizer nada de nada: “o Dizer é um *acontecimento* do falar, o que somente sob determinadas condições pode ser interpretado como *ato* de fala. Com o recurso direto a atos, que são adscritos a uma determinada pessoa, o falar é apropriado demasiado rápido” (WALDENFELS, 2005, p.155, tradução nossa⁴¹²), ou seja, o Dizer teria a dinâmica propriamente do face a face, relação Mesmo-outro, mas que possui já, em Levinas, um apelo ético, uma fala sem condicionamento verbal, expressão espontânea que envolve o Mesmo e o outro, retirando o Mesmo de uma subjetividade tematizadora.

O Dizer pode dizer nada (Cf. WALDENFELS, 2005, p. 156), ao menos no sentido daquilo que diz o Dito, que sempre diz algo de alguma coisa, porque é conceituação, memória; o Dizer é exclamação, grito, surpresa, mas mesmo “sem” dizer algo já diz de alguma maneira, por isso Levinas o entende antes do Dito, porque esse Dizer porta uma significação fora da estrutura do Dito, um significado independente do Dito, ainda que adiante recorra ao Dito para ser articulado; Dizer é, inicialmente, essa exclamação, choro, grito, admiração, surpresa ou lamento, fala imediata, o que traz entre as partes o apelo ético, apelo que norteará o Dito, a formalidade da linguagem: o Dizer pode dizer nada, apelando à responsabilidade do Mesmo sobre o outro e manifestando a responsabilidade infinita.

Em Levinas, é possível entender o enlace do Dito e Dizer e, ao mesmo tempo, a imediatez do Dizer por meio da significação provinda da proximidade do próximo, como exterioridade que move o Mesmo para fora, nisso que ele entende como movimento metafísico, por meio de um desejo insaciável, que se expressa pelo Dizer, dado que o Mesmo

⁴¹² WALDENFELS, Bernhard. El Decir y lo Dicho en Emmanuel Lévinas, **Revista de Filosofía**, p. 155: “El Decir es un *acontecimiento* del hablar, el que solamente bajo determinadas condiciones puede ser interpretado como *acto* de habla. Con el recurso directo a actos, que son adscritos a una determinada persona, el hablar es apropiado demasiado rápido.”

é despertado pelos golpes na proximidade do próximo⁴¹³. O próximo vindo como rosto não se acomoda à plasticidade, e por plasticidade compreendemos toda sorte de de-finição que se queira imprimir no rosto: olhos, tom de pele, religião, formação, tudo isso é inibido pela imediatez, pela relação sem mediação, donde desponta a subjetividade ética, aquela que povoa o Dito com o Dizer. O enlace é essa manifestação imediata que em algum momento migra da responsabilidade para a justiça.

Dizer antes do Dito, apesar de termos recorrido aqui normalmente a ordem: Dito/Dizer –, sabemos que Levinas inverte a ordem; para nosso estudo é nuclear perceber que toda a intriga entre Dito e Dizer não resulta na negação do Dito, como se aplica do mesmo modo à fenomenologia, à metafísica, a crítica resulta numa revisão dessas estruturas filosóficas, pois anteriores a elas ou sustentando-as, Levinas preconiza a anterioridade ética, como fundamento primeiro da relação entre o Mesmo e o outro e, por conseguinte, fundamento das relações com o outro do outro, assim, o Dito tendo por base o ontológico, sofre uma reviravolta, passando a ter o Dizer anterior, como que na base do ontológica, isto é, o Dito continua sendo Dito, mas Dito a partir do Dizer, tendo como princípio não a *comunicação do comunicado*, mas a anarquia do Dizer, como começo da relação, da responsabilidade, significado que assiste ao Dito, ou seja, Dito de outro modo que ser.

Dito permeado pelo Dizer, revela que Levinas, de fato, ao não rechaçar o Dito, está conservando a ontologia, por isso, para Bucks, e também para nossa pesquisa, “se Levinas tem contestado a originalidade da ontologia, não foi para dispensá-la, mas para colocá-la no devido lugar” (BUCKS, 1997, p. 133), a demonstração de tal intento em Levinas está sobremaneira nessa intriga entre o Dito e o Dizer, por isso nos é importante voltar o olhar propriamente para *Autrement qu’être* e sua abordagem do Dito em relação ao Dizer, afim de mais aprofundarmos a postulação de uma subjetividade ética como outro lugar para a ontologia.

5.5 Subjetividade ética: ontologia repensada, mas não dispensada

A subjetividade ética emerge da radicalidade da responsabilidade por outrem, o sujeito deslocado do poder de de-finir, torna-se responsável, é passividade capaz de se tornar refém, até a substituição. A linguagem nesse processo possui uma importância singular, ao

⁴¹³ Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Ética como Filosofia Primeira*. Tradução Oscar Lorca Gómez. **A Parte Rei. Revista de Filosofia**, Santiago, v. 43, 2006, p. 18: “la proximidad del otro es significancia del rostro que significa de golpe más allá de las formas plásticas que no cesan de recubrirle, como una máscara, de su presencia en la percepción. Sin cesar el rostro traspasa [*perce*] esas formas.”

ponto de trazer sobre ela a perspectiva da metafísica revisada e da transcendência ética, que se expressa por uma linguagem anterior à ontologia. O que Levinas soma ao pensamento é esta radicalidade de que a ontologia deve ser repensada, reorientada para um modo diferentemente que ser; nessa configuração a substituição é expressão da reorientação da ontologia. A sensibilidade antes da racionalidade é o imperativo proposto por Levinas, “a subjetividade é sensibilidade – exposição aos outros, vulnerabilidade e responsabilidade na proximidade dos outros” (MASLOWSKI, 2016, p. 220). A sensibilidade obriga o Mesmo à responsabilidade antes mesmo que escolha, a tal ponto que o outro-no-Mesmo seja essa afecção no Mesmo, psiquismo ficcionado pelo outro, num modo de obsessão não escolhida. Diz Levinas (2006, p. 18, tradução nossa⁴¹⁴),

Responsabilidade por Outro, por quem chega primeiro através da nudez de seu rosto. Responsabilidade para além do que posso haver cometido ou não em respeito ao Outro e de tudo o que houvesse podido ou não poderia ser meu ato, como se eu estivesse consagrado ao outro homem antes de estar consagrado a mim mesmo. Ou mais exatamente, como se tivesse que responder pela morte do outro antes de ter que *ser*. Responsabilidade sem culpabilidade onde, no entanto, estou exposto a uma acusação que o *álibi* [*alibi*] - espacial ou temporal - não poderia apagar, e como se o outro instaurasse, como se instaurasse aqui uma relação cuja total acuidade [*acuité*] consistisse em não pressupor a comunidade.

Na relação com outrem, o começo está nesse face a face, situação na qual a comunidade é como que deixada para depois, este “não pressupor a comunidade” é subjetividade ordenada pelo Dizer, quando a socialidade é imediatamente entre o Mesmo e o outro, até a cisão da subjetividade, que sendo si mesma, é também substituição a outrem, logra-se isso pela responsabilidade, “responsabilidade para com o próximo [que] é anterior a minha liberdade em um passado imemorial” (LEVINAS, 2006, p. 18-19, tradução nossa⁴¹⁵), e mais, “responsabilidade do refém – até a substituição do outro homem. Infinita sujeição da subjetividade, a menos que esta responsabilidade anárquica que me assinala sem origem em um presente – [...] regime de uma liberdade imemorial mais antiga que o ser” (LEVINAS, 2006, p. 19, tradução nossa⁴¹⁶).

⁴¹⁴ Ibidem, p. 18: “responsabilidad por Otro, por quien llega primero a través de la desnudez de su rostro. Responsabilidad más allá de lo que puedo haber cometido o no respecto al Otro y de todo lo que hubiese podido o no hubiese podido ser mi acto, como si yo estuviese consagrado al otro hombre antes de estar consagrado a mí mismo. O, más exactamente, como si tuviese que responder por la muerte del otro antes de tener que ser. responsabilidad sin culpabilidad donde, sin embargo, estoy expuesto a una acusación que la cuartada [*alibi*] - espacial o temporal - no podría borrar, y como si el otro instaurase, como si instaurase aquí una relación cuya total agudeza [*acuité*] consiste en no presuponer la comunidad.”

⁴¹⁵ Ibidem, p. 18-19: “responsabilidad para con el prójimo es anterior a mi libertad en un pasado inmemorial.”

⁴¹⁶ Ibidem, p. 19: “responsabilidad del rehén – hasta la sustitución del otro hombre. Infinita sujeción de la subjetividad, a menos que esta responsabilidad anárquica que me asigna sin origen en un presente – [...] régimen de una libertad inmemorial más antigua que el ser.”

A ontologia é “rompida” pela responsabilidade, que desperta na proximidade do próximo, desenvolvendo uma linguagem não ontológica, a linguagem do Dizer, visto que “o dizer da subjetividade emperra o discurso do ser, exige uma estrutura de alcance argumentativo incompatível com a ontologia” (FARIAS, 2008, p. 22). O Dizer conduz ao exílio, levando o Mesmo a uma terra estrangeira, discurso sem reciprocidade, por isso Levinas pensa a ideia de refém, como aquele que está submetido⁴¹⁷, até a substituição⁴¹⁸. Mas, ao mesmo tempo, reconstitui uma inclinação para a ontologia, que é essa injunção do Dizer no Dito.

A proximidade do rosto, como temos insistido, a partir de Levinas, desmonta a autossuficiência do sujeito que se desestabiliza, ao ponto de romper sua autorreferência, inaugurando uma metafísica como migração, transcendência sem caminho de volta, desejo insaciável; o rosto de outrem é abertura ao infinito, seu balbucio, grito, lamento, sorriso, discurso é mandamento ético, mandamento como apelo ao Mesmo, significando antes da significação que o Mesmo possa emitir, por isso, diante da insuficiência de qualquer tentativa de adequação, a ipseidade do Mesmo se configura pela resposta ao discurso do rosto, constituindo a subjetividade para além de conceitos, pois a ética não se resume, para Levinas, a ideia ou conceito, ela é uma força de atração que me vem do outro, fazendo o Mesmo partir de si ao outro, até uma subjetividade ética; diz Soares (2000, p. 177), “no encontro com o Rosto dá-se uma inversão na subjectividade [sic], vai-se de uma subjectividade, cativa em si, a uma subjectividade liberta para o Outro. Neste encontro e nesta inversão, o eu dá-se conta da sua unicidade e da alteridade”. A singularização do eu é, em Levinas, a responsabilidade por outrem, “Lévinas afirma a prioridade do Outro e a emergência de uma responsabilidade não escolhida — é pela ética que nos tornamos nós próprios. A experiência fundamental é, deste modo, a experiência do Outro na sua singularidade, na sua alteridade” (SOARES, 2000, p. 177).

⁴¹⁷ Cf. SOARES, Maria da Conceição. Emmanuel Lévinas e a obsessão do outro. **Didaskalia**, ano XXX, 2000, p. 181: “A perseguição, a obsessão e o estado de refém mostram a irremissível ligação do sujeito ao Outro, que se define numa palavra: responsabilidade.” Ainda mais, o rosto é anterior ao diálogo, então ser refém não é estabelecer diálogo, é submeter-se, “O Rosto de outrem, na proximidade do Dizer, vem de um para além e diz-me respeito a partir de um passado imemorial. Dependência que se manifesta como responsabilidade, a qual é anterior ao diálogo e à troca de perguntas e respostas” (SOARES, 2000, p. 176).

⁴¹⁸ Pelizzoli na apresentação a Ricoeur, na obra de comentário a *Autrement qu'être*, evoca a subjetividade em sua referência morfológica na exposição do Dito e Dizer. “O que se evidencia na discussão são, em primeiro lugar, as possibilidades, da ‘dialética’ do Dizer: enquanto sentido maior da subjetividade (*sub-jectum*, além do ser), ipseidade como res-posta à convocação da alteridade, como Ética do vocativo e acusativo pré-original do humano; em segundo lugar, a sua injunção com um Dito, com o discurso e a ontologia.” (PELIZZOLI, 1999, p. 10).

Ao se pensar a subjetividade ética e a singularidade que ela traz ao Mesmo, enquanto responsável por outrem, retira não apenas o outro do jogo de conceitos, como também o próprio Mesmo deixa de ser singularizado por um conceito para se singularizar pela responsabilidade; o Mesmo entra com o outro no horizonte de uma linguagem não ontológica, num Dizer como subjetividade ética. O Mesmo, por outro lado, nessa relação é eleito, numa eleidade anterior à sua escolha, mas que ele assume à medida que diz sim, que diz a palavra profética, o “eis-me aqui”⁴¹⁹, neste sentido, Dizer é sobretudo essa palavra de disposição, aquilo que Derrida pontua sobre Levinas: acolhida – acolher até se fazer refém, até a substituição. É nessa conjuntura ética que o Mesmo se singulariza e evade-se da totalidade, em decorrência disso assume o seu “eis-me aqui”, ao ponto dessa subjetividade ética, como responsabilidade anterior a qualquer escolha, que se dá por eleição, como responsável por outrem antes que possa dizer não⁴²⁰.

Temos visto que a subjetividade ética é pré-reflexiva, sua originalidade repousa nesse pré-original, pensando original como começo da reflexão, sendo antes da reflexão ontológica, é, portanto, Dizer, não Dito, ética e não ontologia. Entretanto, a relação entre o Mesmo e o outro, aquela que desperta o Mesmo do esquema ontológico é também, em um dado momento, exigência de reflexão, daí que a subjetividade ética seja uma subjetividade

⁴¹⁹ SOARES, Maria da Conceição. Op. Cit., p. 178-179: “Uma tal responsabilidade é uma responsabilidade por tudo e por todos, investe o eleito sem esperar pelo seu consentimento, sem que tenha tempo para discutir. E uma subjectividade [sic] investida, em que a metáfora que mais se adequa, para a ilustrar, é retirada do livro bíblico do Profeta Isaías: «Eis-me aqui». Acusativo que impede o retorno a si e realiza o gesto originário da identificação. Em «*Totalité et Infini*», esta identificação fazia-se mediante a fruição, num contentamento de si, agora a identificação faz-se num sentido inverso, exterior. «Eis-me aqui. Enviei-me», subjectividade de um para o Outro, realizado num «*autrement qu'être*» de eleito. O eleito pertence à ordem da responsabilidade, ele não se situa na posição de decidir nada a seu respeito. Esta eleição assemelha-se a uma carga obsessiva e inquietante que interdita o repouso; «(...) somos todos responsáveis de tudo perante todos, e eu mais do que os outros.». Mais uma vez, é a assimetria que está presente. «(...) Aquilo que faço, ninguém pode fazer no meu lugar. O nó da singularidade é a responsabilidade.» O eleito não pode fugir à responsabilidade, ela persegue-o até ao mais íntimo e não lhe permite viver uma vida tranquila.” – não convém esquecermos que Sartre, contemporâneo de Levinas, ao trabalhar o existencialismo e o humanismo, nos traz uma ideia semelhante, ao pontuar que o homem está obrigado à liberdade, estando, então, consequentemente obrigado à responsabilidade (Cf. SARTRE, 1987, p. 08)

⁴²⁰ Continuamos com Soares, por recorrer as imagens bíblicas, já evocadas pelo próprio Levinas, mas aqui articuladas por ela nessa busca de “fotografar” a obsessão por outrem, essa subjetividade ética como singularidade do Mesmo, como resposta à não plasticidade do rosto: “porque é que outrem nos diz respeito deste modo? Ao referir-se à resposta de Caim, depois de ter matado o seu irmão Abel, Lévinas sublinha a interrogação: «Serei eu responsável pelo meu irmão?» Esta questão não tem sentido se cada um de nós se ocupar de si, se permanecermos apenas ao nível da fruição; se existíssemos apenas para nós era incompreensível que outrem, este fora de nós absoluto, nos dissesse respeito deste modo. Mas em Lévinas o contexto é outro. O contexto é ético, é ruptura de um mundo natural, de um eu satisfeito consigo, é de alguma maneira uma subversão no ser. A subjectividade, antes de ser para si, deve responder pelo sofrimento e pela morte de outrem. O Rosto do Outro, na sua nudez, não nos faz já este pedido? Há uma dimensão de passividade que se desenha aqui. Uma passividade que desperta o homem para as suas exigências mais elevadas. A passividade é para este autor uma afecção do homem para o bem, uma afecção que o torna vulnerável ao sofrimento do mundo. A eleição ou vocação ao serviço enraíza-se na passividade que faz de cada um de nós responsável pelo seu irmão, mesmo se a nossa liberdade recusa.” (SOARES, 2000, p. 179).

capaz de emitir juízo, como elemento singular dessa mesma subjetividade, mas esse juízo, que é Dito, como discorremos anteriormente, é Dito fundado no Dizer, ontologia “educada” pela ética, todavia, ainda ontologia⁴²¹.

Podemos aqui nos posicionar diante da correlação entre o Dito e o Dizer, que para Levinas termina tendenciosamente por ser a predominância do Dito sobre o Dizer, por isso mais que constatar a regularidade do Dito e do Dizer na linguagem, como aponta Waldenfels (Cf. WALDENFELS, 2005, p. 154), nosso pensador radica-se na contestação dessa correlação, assinalando a predominância do Dizer sobre o Dito, pois na correlação o perigo é do Dito absorver o Dizer, no sentido de esgotar, ao ponto de tornar-se sem relevância o Dizer, porquanto, o estado de vigília em Levinas pretende conservar o Dizer, ainda que numa necessidade do Dito⁴²². Diz-se necessidade porque o Dizer se encaminha para ser dito num período, numa oração, num parágrafo, numa frase, num Dito. Assim, o que chamamos aqui de *absorver*, Levinas levanta a hipótese de traição, o Dito estaria sempre pronto para trair o Dizer (Cf. LEVINAS, 2016, p. 18).

Sendo o Dizer, por vezes, algo de nada dito, ou seja, “indizível”, precisa fugir ao Dito para se dizer algo, então a traição do Dizer seria já essa fuga ao Dito, diga-se, fuga inevitável, para que se torne cognoscível, ou seja, é preciso ontologia para se ampliar o horizonte de compreensão do Dizer, pois no face a face há uma significação, mas para se expor além do Mesmo e do outro, para se fazer filosofia, é necessária a ontologia. Levinas chama essa necessidade de “problema metodológico” (Cf. LEVINAS, 2016, p. 19).

O Dito sendo vinculado ao ser, como fixação do ser na linguagem, na compreensão do mundo e do outro, ele está atento à manifestação, para significar a partir do

⁴²¹ De Greef escreve problematizando essa ambiguidade que surge na obra levinasiana, como ambiguidade no discurso; De Greef defende que em algum momento o discurso que vem do rosto exigirá reflexão; lembramos aqui Waldenfels sobre o Dizer: às vezes é dizer nada, requer um entendimento, uma reflexão; diante disso, é incontornável para Levinas esse momento reflexivo, que na verdade, é momento ontológico, ainda que precedido pelo ético, Dito precedido pelo Dizer: “A palavra que quebra o discurso e a totalidade não seria forma de discurso pouco significante ou insignificante; não é discurso, se este instaurar a totalidade. Em nenhum lugar, Levinas decide claramente este problema da fundação: a palavra como expressão ética de outros instaura a razão e quebra a totalidade, mas por outro lado esta mesma razão erige-se em discurso que instaura a totalidade. Tudo acontece como se, depois de afirmar a precedência do infinito sobre a totalidade, e após ter criticado, em nome dessa precedência, a totalidade, Levinas recuperava com um discurso sobre a palavra (porque o que mais é sua própria obra, que se quer filosófica e racional?) uma certa prioridade do discurso, se não de direito, pelo menos de facto [sic], na palavra.” (DE GREEF, 1969, p. 437)

⁴²² Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**, p. 17-18: “Quoi qu’il soit, ce dire pré-originel se mue en un langage où dire et dit sont corrélatifs l’un de l’autre; où le dire se subordonne à son thème. On peut montrer que même la distinction entre être et étant est portée par l’amphibologie du dit, sans que cette distinction ni cette amphibologie se réduisent pour autant à des artifices verbaux. La corrélation du dire et du dit, c’est-à-dire la subordination du dire au dit, au système linguistique et à l’ontologie est le prix que demande la manifestation. Dans le langage comme dit, tout se traduit devant nous – fût-ce au prix d’une trahison.”

ser, contudo, na manifestação há uma excedência que o Dito não consegue identificar no seu arcabouço de ser, essa excedência é significada pelo Dizer, por isso “o Dito e o Não-Dito não absorvem todo o Dizer, que fica aquém – ou vai além do Dito” (LEVINAS, 2016, p. 44, tradução nossa⁴²³). Levinas não omite que haja a manifestação do ser, mas alega que a proximidade do próximo, o rosto excede aquilo que o ontológico possa declarar⁴²⁴, presentificar, pois o outro remonta ao imemorial, que não está fixado no Dito, excedendo o discurso ontológico (Cf. LEVINAS, 2016, p. 45)⁴²⁵.

O passado imemorial interrompe a primazia do ser, pois traz consigo a dia-cronia, aquela que é diferença de tempo entre o Mesmo e o outro; a subjetividade ética se dá conta e conserva, pela conservação da manifestação que ultrapassa o ser, dessa dia-cronia, que é assimetria entre o Mesmo e o outro, ruptura da identidade, pois o passado imemorial excede a identidade, uma que vez que os entes conservam a diferença e a separação entre si, por meio, especialmente, da linguagem enquanto Dizer, subjetividade que não usurpa a identidade de outrem, preservando a alteridade; por outro lado, o Dito está sempre à espreita, pois sendo a ontologia necessária para a universalização do Dizer, é preciso a vigília contínua, para que o Dito não se aposses do Dizer em tal grau que Dizer seja reduzido ao Dito (Cf. LEVINAS, 2016, p. 64).

Dito é linguagem da essência, fixação no ser, atribuindo nomes aos entes, como que estabelecendo identidades, atributos, predicativos, seja para objetos, seja para outrem. A questão problematizada por Levinas é que outrem ultrapassa a de-finição que provém do Dito, mas o Dito pretende, insistentemente, conter o rosto, esquivando-se da alteridade que se manifesta na aproximação do próximo; isso acontece porque, segundo Levinas, o Dito é o nascimento da ontologia do poder (Cf. LEVINAS, 2016, p. 74). Nesse contexto, o Dizer corre o perigo de ser serviçal ao Dito, extensão do Dito (Cf. LEVINAS, 2016, p. 74). Contudo, a linguagem da essência é por Levinas submetida ao método fenomenológico, por ele revisado,

⁴²³ Ibidem, p. 44: “Le Dit et le Non-Dit n’absorbent pas tout le Dire, lequel reste en deçà – ou va au-delà – du Dit.”

⁴²⁴ Cf. CARRARA, Ozanan Vicente. Linguagem, e socialidade em Emmanuel Levinas, p. 91: “o par dizer/dito permite a Levinas visualizar um excesso na linguagem que o dito ontológico não é capaz de esgotar. O excesso do dizer é a própria socialidade da linguagem.”

⁴²⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**, p. 45: “la manifestation de l’être – l’apparaître – est certes événement premier, mais *la primauté même du premier est dans la présence du présent*. Un passé plus ancien que tout présent – un passé qui jamais ne fut présent et dont l’antiquité na-archique n’a jamais ‘donné dans le jeu’ de dissimulations et de manifestations – un passé dont la signification *autre* reste à décrire – *signifie* par-delà de la manifestation de l’être.”

por meio da *redução*⁴²⁶, assinalando a anfibologia com o pré-original do Dizer, podendo ser entendido como redução do Dito⁴²⁷, redução do ontológico,

Expor outramente que ser - isso ainda dará um Dito ontológico, na medida em que qualquer mostração expõe uma essência. A redução do *Dito*, que se desenrola em proposições enunciadas, com copulação e escritas virtualmente, reunidas de novo em estruturas, deixará *ser* a desestrutura que ela tiver operado. A redução, portanto, vai deixar novamente ser como um *éon*, outramente que ser. Verdade do que não entra em um tema, ele ocorre em contratempo ou em dois tempos sem entrar em nenhum, como a crítica sem fim - ou o ceticismo - que em um movimento em espiral torna possível a audácia da filosofia destruindo a conjunção em que entram continuamente, seu *Dizer* e seu Dito. O Dito, contestando a abdicação do Dizer que se faz, no entanto neste mesmo Dito, mantém assim a diacronia onde, com o sopro contido, a mente ouve o eco *de outro modo*. [...] O Dizer indizível presta-se ao Dito, à indicção ancilar da linguagem abusiva que divulga ou profana o indizível, mas deixa-se reduzir, sem apagar o indizível na ambiguidade ou no enigma do transcendente, onde o espírito ofegante retém um eco que se afasta. (LEVINAS, 2016, p. 76, tradução nossa⁴²⁸).

O Dito, no movimento de redução, sofre uma contorção na palavra ontológica, ao ponto de extrair o sulco do Dizer, que mostrando-se se diz no Dito, mas é aquém deste, é assim que a contorção coloca o indizível, o rosto, o grito, o choro, a alegria, o gemido de dor no Dito, despertando o Mesmo para sua ipseidade, que é a responsabilidade, uma subjetividade ética, como resposta a esse indizível, e, paradoxalmente, convertido em algo dito, não desde um presente comum, mas na diacronia, de um tempo não sincronizado entre o Mesmo e o outro, pois para quem tem dor ou fome, o socorro sempre chega atrasado, minha responsabilidade por outrem está sempre depois, não é sincrônica e sua acolhida, a acolhida a outrem não é primeiramente saber ou identificação, é antes responsabilidade, redução do Dito ao Dizer, subjetividade ética, querela entre o Dito e o Dizer, situação na qual o Dizer antecede o Dito. A perenidade do Dito, que é eternidade do ser não prevalece, porque há uma

⁴²⁶ Levinas após problematizar a fenomenologia em *Autrement qu'être*, explicitamente recorre à redução (p. 75) para buscar uma saída à ambiguidade entre o Dito e o Dizer, considerando o Dizer como uma redução do Dito.

⁴²⁷ A anotação que Ricoeur faz dessa redução é primeiramente a reconhece nessa relação entre o Dito e o Dizer, em segundo ele acentua que essa redução não seria no sentido husserliano (Cf. RICOEUR, 1999, p. 20). Continua Ricoeur (p. 1999, p. 32), “Redução, se se quiser, da redução do Dizer é a forma ativa do dito. Arrancamento. Libertação do Dizer da condição de ‘eco do dito reduzido’. Esta libertação só se realiza na ‘interrupção ética da essência’.

⁴²⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 76: “Exposer *autrement qu'être* – cela donnera encore un Dit ontologique, dans la mesure où toute monstration expose une essence. La réduction de ce Dit se déroulant en propositions énoncées, usant de copules et virtuellement écrites, réunies à nouveau en structures, laissera *être* la déstructure qu'elle aura opérée. La réduction laissera donc à nouveau être comme un *éon*, *l'autrement qu'être*. Vérité de ce qui n'entre pas dans un thème, elle se produit à contre-temps ou en deux temps sans entrer en aucun, comme la critique sans fin – ou le scepticisme – qui dans un mouvement en vrille rend possible l'audace de la philosophie détruisant la conjonction où entrent sans cesse, son *Dire* et son Dit. Le Dit, contestant l'abdication du Dire qui se fait pourtant dans ce Dit même, maintient ainsi la diachronie où, le souffle retenu, l'esprit entend l'écho de *l'autrement*.”

excedência não albergada pelo Dito, um não-lugar, subjetividade não sujeitada pelo ser, mas por outrem, ética da alteridade⁴²⁹.

A subjetividade é marcada pelo Dizer ao ponto de seu dito ser contagiado pelo Dizer, que segundo Levinas, é derivado, esse contágio, de uma ambiguidade na linguagem, anfibiologia do Dito e do Dizer, os dois se entrelaçam e se repulsam, mas inter-relacionam; diante disso, o que Levinas pretende, em toda sua crítica e revisão filosófica, é, como temos insistido, fazer prevalecer o Dizer sobre o Dito, isso se instaura pelo Dizer contagiar o Dito, permanecendo Dizer e o Dito sendo dito a partir do Dizer⁴³⁰.

Não seria estranho indicarmos que Levinas queira apaziguar a anfibiologia, recorrendo à “diferença ontológica”⁴³¹, que ao fim é assegurar o estatuto próprio ao Dito e ao Dizer, conservando, assim, um dos recursos apreendidos de Heidegger, e, ao mesmo tempo, exposto como propriedade de seu pensar, pois a performance da diferença entre ser e ente quer garantir, em Levinas, a subjetividade aquém da regência do ser, mas em referência a outrem, por meio da linguagem ética, a subjetividade não é marcada inicialmente pelo ser, mas pelo Dizer; não pelo ontológico, mas pela responsabilidade.

⁴²⁹ Ibidem, p. 77: “mais voici la réduction du Dit au Dire, au-delà du Logos, de être et du non-être – au-delà de l’essence – du vrai et du non-vrai – la réduction à la signification, à l’un-pour-l’autre de la responsabilité (ou plus exactement de la substitution) – lieu ou non-lieu, lieu et non-lieu, utopie de l’humain – la réduction à inquiétude au sens littéral du terme ou à sa diachronie, que malgré toutes ses forces assemblées, malgré tout elles forces simultanées dans son union, l’être ne peut éterniser.”

⁴³⁰ Cf. Ibidem, p. 78: “De l’amphibologie de l’être et de l’étant dans le Dit, il faudra remonter au Dire, signifant avant l’essence, avant l’identification – en deçà de cette amphibologie – énonçant et thématissant le Dit, mais le signifant à l’autre – au prochain – d’une signification è distinguer de celle que portent les mots dans le Dit.”

⁴³¹ A ideia de diferença ontológica mencionada por nós recorre ao pensamento heideggeriano que estabelece a conjuntura entre ente e o mundo, pois o ente permanece ente, conquanto está no mundo com sua peculiaridade, com seu ser, destarte que a diferença se veicula como meio de conjuntura entre o que é ser e o que é ente, no mundo: ser-no-mundo. Nesse ponto, Heidegger faz a distinção com o termo *intramundano*: tem o ente, que desvela ser, e o que entra no mundo do ente. Captar essa diferença é um ofício ontológico, para na relação com o intramundano perscrutar o ser do ente. “a expressão ‘ente intramundano’ consiste na determinação ontológica dos ‘entes dados no mundo que não têm o modo de ser da presença’, e a expressão ‘ser-no-mundo’ consiste em ‘uma constituição necessária e a priori da presença’. Rigorosamente, estas expressões são utilizadas, em *Ser e Tempo*, para marcar e acentuar a diferença fundamental de determinação ontológica que caracteriza e distingue o modo de ser dos entes, a saber, o ente ser-no-mundo e o ente intramundano. A expressão ‘ser-no-mundo’ significa que a presença tem uma relação de familiaridade com o mundo, que lhe permite tanto mundanizar algo simplesmente dado em reenvio de apropriação na manualidade, quanto tor-nar-se mundana” (FERREIRA, Acylene Maria Cabral. *Mundanidade e Diferença Ontológica. Síntese- Rev. De Filosofia*, Belo Horizonte, v. 04, n. 126, 2013, p. 93). “conjuntura é o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já desde sempre, liberou-se. Junto com ele, enquanto ente, sempre se dá uma conjuntura. Dar uma conjuntura constitui a determinação *ontológica* do ser deste ente e não uma afirmação ôntica que sobre ele se possa fazer.” (HEIDEGGER, 2009, p. 134). O entendimento levinasiano é sobretudo resguardar que há não apenas entre as coisas intramundanas e o ser-no-mundo uma diferença ontológica, mas que há entre o Mesmo e o outro, e que na conjuntura, as partes conservam a distância, a diferença elevada a alteridade, a tal que entre o Dito e o Dizer, essa diferença não pode ser esquecida, pois Dito não é Dizer e Dizer não é Dito, entretanto, analogamente, como é preciso ficar claro que ser-no-mundo não é o mesmo que intramundano, Dizer não é o mesmo que Dito, nem o pode ontologicamente, visto que Dizer seria a exposição mesma da alteridade de outrem, e já o Dito é entendido como a ferramenta conjuntural, de modo que para preservar a alteridade, o Dito, em Levinas, seja precedido e sustentado pelo Dizer.

A imprevisibilidade do outro em sua aproximação despontencializa a palavra ontológica, pois a retenção que é própria da tematização não consegue reter a manifestação do próximo, que é espontânea, sem mediação, e fora da totalidade, por isso é Dizer que desperta a responsabilidade, por ser manifestação sem previedade, manifestação sem conteúdo que o Mesmo possa já ter retido em sua ideia, em sua teia de conceitos, portanto, o face a face é, conseqüentemente, deposição do poder do Mesmo sobre o outro, é insuficiência do Dito, e mais que isso, como diz Levinas, o Dizer deixa o seu rastro no Dito (Cf. LEVINAS, 2016, p. 79). Salvaterra considera que Levinas ao pensar a acolhida de outrem fora da ontologia, move-se por essa excedência que deixa seu rastro, vestígio do infinito, o que requer a resposta do Mesmo como responsabilidade pela outredade de outrem⁴³². É em razão dessa imprevisibilidade na relação que a própria metafísica⁴³³ é vista como relação ética, pois ela é “permitir” a alteridade na relação com outrem, ao passo que a ontologia seria, como temos acompanhado, para Levinas, identificação.

O outro, na filosofia levinasiana interrompe a consciência enquanto intencionalidade que atribui sentido, ela converte-se em passividade. A subjetividade é afetada, no sentido de atingida pelo outro, levada a estado de choque ao ponto de ficar sem palavras, mas capaz de responder, de dizer o *eis-me aqui*, numa formulação da responsabilidade infinita para com outrem. O Si mesmo, para Levinas, então não é saber, mas responsabilidade (Cf. LEVINAS, 2016, p. 166), capaz de sofrer e doar-se a outrem, exilado numa terra estrangeira, pela qual é responsável, refém, substituição (Cf. LEVINAS, 2016, p. 167).

Substituição é expressão de um Dizer antes do Dito, ética antes da consciência, poderíamos até ousar chamar de pré-original à consciência, pois a subjetividade exilada descende não de uma escolha, mas de uma obrigação anterior à escolha, sendo fora do painel de opções, não é tema, não é conceito, não é uma ideia, é passividade, ascendência do outro

⁴³² Cf. SALVATERRA, Valeria Campos. Los Derechos del Otro. Un proyecto de refundamentación de los Derechos Humanos desde Emmanuel Levinas, **Revista Pleyade**, p. 72: “Entender la relación con el otro fuera de la ontología es recibirlo en su total alteridad, en su venida hacia mí desde lo más allá del ser, desde un terreno que no puede ser abarcado ontológicamente, pues la metafísica está siempre dirigida hacia lo absolutamente Otro, que no puede ser absorbido en una totalidad. La metafísica, en su resignificación levinasiana, es la filosofía dirigida hacia lo Otro.”

⁴³³ Aqui voltamos a mencionar a metafísica, porque ela está permeando essa reflexão de Levinas, nessa insistente busca de salvaguardar a originalidade do Dizer no Dito. “Por lo anterior Levinas ve en la metafísica Platónica una relevancia particular esto es: el hombre desea «lo absolutamente otro» con respecto al mundo físico, desea lo metafísico.” (AQUINO, 2012, p. 70).

sobre o Mesmo, fazendo-o refém, despertando a maternidade⁴³⁴, corpo vulnerável que porta outrem, acolhida anterior ao juízo, Dizer antes do Dito.

Junto ao tema da subjetividade, refém e substituição, Levinas traz o tema da expiação, defendendo que “o Eu não é um ente ‘capaz’ de expiar pelos outros: ele é esta expiação original – involuntária – porque anterior à iniciativa da vontade (anterior à origem), como se a unidade e unicidade do Eu estivesse a partir de suportar sobre si a gravidade do outro.” (LEVINAS, 2016, p. 187, tradução nossa⁴³⁵). Essa expiação liga-se a maternidade e desinteressamento que ele traz ao longo do texto, e traduz a substituição como sofrer em lugar de..., e assumir o mal feito de..., expiação. É renúncia do poder sobre outrem, para ser bondade, substituição (Cf. LEVINAS, 2016, p. 187).

Vemos que Levinas se vale de uma linguagem hiperbólica para ratificar a originalidade de outrem e conservar a ipseidade do Mesmo, salvaguardando a diferenciação entre ambos, estabelecendo a relação ética, contudo, no seio da exposição sobre a substituição, como singularidade do sujeito, ele faz emergir, como que de surpresa, a questão do terceiro, que na verdade, vai desdobrar-se na questão da manutenção da ontologia. Já vimos antes que o terceiro requer justiça, requer instituição, configurações que se deem por meio do Dito; vimos também que Levinas insiste em “infiltrar” o Dizer no Dito, sem perder a diferença entre o Dizer e o Dito, predispondo um Dito a partir do Dizer, isto é, Dito de outro modo que ser, que implica, ao fim em repensar a ontologia, ao invés de dispensá-la. Enfim, todo o esforço de superar a alergia ao outro, que Levinas entende, é também um esforço de repensar a ontologia, destarte, como aventamos desde o início de nosso estudo, em Levinas podemos prontamente ver reverberar o tema do ser, o tema da ontologia, submetida a essa densa crítica, e paradoxalmente, sem ser dispensada. O Dito e o Dizer, ao fim, precisam-se, o ontológico e o ético estabelecem uma “convivência”, e isso é apontado por Levinas como

⁴³⁴ Cf. SOARES, Maria da Conceição. Op. Cit., p. 183: “O corpo maternal é inquietude até à proximidade que o torna vulnerável, corpo possuído, corpo do Outro em si. Corpo de um «(...) pré-original que não repousa em si (...)» este corpo não substancial é Dizer da intriga que originariamente abriga o Outro. No corpo desinteressado da maternidade, a subjectividade [sic] desprende-se na substancialidade, de uma identidade fechada sobre si. Nela, a subjectividade vive-se num para além, subjectividade de «carne e de sangue», chamada a responder a um apelo do Outro — eleita. A eleição consiste em responder a um apelo, em dar assentimento a esse apelo. O seu ser é de si Outro, a sua alteridade reside aqui.” Soares, como lemos, ratifica o entendimento de Levinas, ao usar o ícone da maternidade como imagem da substituição, conservando nessa imagem a intriga entre Dito e Dizer, ou seja, a anfibiologia ontologia e ética, desdobrando-se na imagem religiosa de expiação, sofrer para o bem de outrem, para o perdão de outrem, como que sendo culpado até pelo que não fez: “O originário do corpo maternal é Dizer anterior ao Dito, sem subtração da diferença entre o Mesmo e o Outro, significa o tempo de uma inacessível misericórdia por Outrem, expiação.” (SOARES, 2000, p. 183).

⁴³⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**, p. 187: “le Moi n’est pas un étant ‘capable’ d’expier pour les autres: il est cette expiation originelle – involontaire – car antérieure à l’initiative de la volonté (antérieure à l’origine), comme si l’unité et l’unicité du Moi étaient déjà la prise sur soi de la gravité de l’autre.”

irrenunciável, visto o que já dissemos anteriormente: com a entrada do terceiro, o próximo do próximo, a subjetividade ética, que chega à substituição como identidade do Mesmo, não é desfeita, mas se impõe como paradigma da relação com o próximo do próximo, o que faz o pensamento levinasiano aportar na ontologia, de outro modo que ser, não no horizonte da ontologia como filosofia primeira, mas como antecedida pelo ético, isso porque o próximo do próximo, o terceiro, exige a justiça. A necessidade de justiça traz ao pensamento levinasiano uma traição metodológica, isto é, a crítica é traída, mas ao mesmo tempo, faz que seu pensamento responda à questão: com a radicalidade do face a face, como ficam os que estão fora? – a resposta é: são incluídos na ética pela justiça.

5.6 O próximo do próximo: a ética como fundamento da ontologia

No ápice da descrição da substituição, quando o face a face culmina numa primazia da ética, Levinas suscita (ressuscita) o terceiro. Diz Ricoeur que a evocação do terceiro é sem chegada prévia, como que de golpe inesperado⁴³⁶, trazendo à ética da alteridade o desafio da universalização, mas isso quer dizer, ao fim, apreciar uma contemporaneidade entre os “rostos”, um discurso temático e uma linguagem abrangente, capaz da inclusão dos outros. E aqui está a própria condição da filosofia, pois “é a justiça que permite *tematizar* a espécie de Dizer que permite filosofar” (RICOEUR, 1999, p. 44). No seio da abordagem da substituição, argumenta Ricoeur (1999, p. 44), “o terceiro se distingue à margem do Dizer da proximidade e da substituição”. A querela está inserida na passagem da substituição à justiça. Com o outro está a ética, ao aparecer o terceiro, é preciso justiça.

A questão é que Levinas pensa extensamente a relação no face a face, seja em *Totalité et Infini*, seja em *Autrement qu’être*. Na obra de 1961, o nosso pensador já indicava para o aparecimento de outros que vêm ao Mesmo no próprio rosto do outro, pois o que toca ao outro, toca a todos os outros, ou seja, a responsabilidade para com o outro é, conseqüentemente, responsabilidade para com os outros⁴³⁷, abrindo a relação a um estatuto coletivo; mas Levinas não apenas vislumbra uma relação privada e uma relação pública, ele em *Totalité et Infini* já pontua a ambigüidade que Ricoeur vai acusar em *Autrement qu’être*, pois o outro do outro, evoca consigo o problema da linguagem e do estabelecimento da

⁴³⁶ Cf. RICOEUR, Paul. **Outramente**, p. 42: “é sobre esse fundo, ousaria dizer de *terrorismo verbal*, que surge o discurso da justiça, aberto no espaço do terceiro. Como se chega a ele? No livro, no discurso do livro, furtivamente.”

⁴³⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 234: “tout ce qui passe ici ‘entre nous’ regarde tout le monde, le visage qui le regarde se place en plein jour de l’ordre public, même si je m’en sépare en recherchant avec l’interlocuteur la complicité d’une relation privée et une clandestinité.”

justiça, portanto, a questão da ontologia; precisando ele que “o terceiro me olha nos olhos de outrem – a linguagem é justiça” (LEVINAS, 2000, p. 234).

Levinas, em *Totalité et Infini*, declara que o terceiro vem pelos olhos de outrem, exigindo a justiça e a fraternidade, porque instaura a multiplicidade da humanidade, que se acomoda numa individualidade e numa multiplicidade (Cf. LEVINAS, 2000, p. 236). Levinas nessa mesma obra recorre à linguagem como categoria que se desdobra do aparecimento do terceiro, lembramos oportunamente que Levinas nesse momento não expõe a anfibologia do Dito e do Dizer, mas já traz uma contorção na linguagem, que se desdobrará em palavra profética (Cf. LEVINAS, 2000, p. 235).

A linguagem com o surgimento do terceiro se converte em justiça; antes a linguagem é ética porque é relação face a face, por outro lado, como o terceiro traz a humanidade, enquanto coletividade, então é preciso a linguagem da justiça; o modo de Levinas salvaguardar a ética na linguagem, em *Totalité et Infini*, a partir do terceiro, é trazer para o discurso a palavra profética, como atestação da ética na relação com toda a humanidade,

A palavra profética responde essencialmente à epifania do rosto, duplica todo o discurso, não como um discurso sobre temas morais, como momento irreduzível do discurso suscitado essencialmente pela epifania do rosto enquanto que ele atesta a presença do terceiro, de toda a humanidade, nos olhos que me observam. Toda relação social, como um derivado, remonta a apresentação do Outro ao Mesmo, sem qualquer intermediário de imagem ou de signo, somente pela do rosto. (LEVINAS, 2000, p. 235, tradução nossa⁴³⁸)

A linguagem profética⁴³⁹ é responsabilidade primeiramente por outrem, mas em seguida pelos outros, sabendo que toda responsabilidade pela humanidade passa primeiramente por outrem. A palavra profética, seria, então, resposta, o que nos levanta a suspeita de estarmos diante do *eis-me aqui*, numa disposição à responsabilidade pela humanidade, mas primeiramente por outrem no face a face. A linguagem, nesse momento,

⁴³⁸ Ibidem, p. 235: “la parole prophétique répond essentiellement à l’épiphanie du visage, double tout discours, non pas comme un discours sur des thèmes moraux, mais comme moment irréductible du discours suscité essentiellement par l’épiphanie du visage en tant qu’il atteste la présence du tiers, de l’humanité tout entière dans les yeux qui me regardent. Toute relation sociale, comme une dérivée, remonte à la présentation de l’Autre au Même, sans aucun intermédiaire d’image ou de signe, par la seule expression du visage.”

⁴³⁹ Uma nota sobre a palavra profética em *Autrement qu’être* se mostra relevante, uma vez que se faz referência direta em *Totalité et Infini* e sabemos que ao tratar da glória do Infinito, o profetismo está identificado com o Dizer, assim, tanto em uma obra, como em outra, profecia está vinculada à responsabilidade pelo outro e pelos outros. “on peut appeler prophétisme ce retournement où la perception de l’ordre coïncide avec la signification de cet ordre fait par celui qui y obéit. Et, ainsi, le prophétisme serait le psychisme même de l’âme: l’autre dans le même; et tout la spiritualité de l’homme – prophétique. L’infini ne s’annonce pas dans le témoignage comme thème. Dans le signe fait à l’autre, où je me trouve arraché au secret de Gygès, ‘pris par les cheveux’, du fond de mon obscurité dans le Dire sans Dit de la sincérité, dans mon ‘me voici’, d’emblée présent à l’accusatif, je témoigne de l’Infini.” (LEVINAS, 2016, p. 233)

para Levinas, é também instauração da comunidade humana, o que deixa subentendido que além da palavra a outrem, é preciso uma palavra que constitua a comunidade enquanto humanidade, a sociedade, assim, o Levinas de *Totalité et Infini* já dá os indicativos dos desdobramentos que estarão em *Autrement qu'être*, quando a linguagem será um dos temas centrais para problematizar a primazia da ontologia. Aqui, nesse momento, em 1961 é relevante que a linguagem entre de maneira tímida no texto levinasiano, como que ainda esperando a hora certa para se destacar, isso ele o faz na obra de 1974; mas a palavra profética já possui de algum modo a ideia de Dizer, porém, como esse escrito, segundo Derrida (1989, p. 113-115), ainda é bastante ontológico, não traz exponencialmente a intriga Dito e Dizer. Em todo caso, a anterioridade do rosto a todo discurso, a toda sociedade, a toda a comunidade humana tem como pano de fundo o que será o Dizer como fundamento do Dito.

Após averiguar o aparecimento do terceiro em *Totalité et Infini*, vendo como Levinas deixa elementos que serão aprofundados em *Autrement qu'être*, acompanhemos a excrecência do Dizer em relação ao Dito, como “eticização” da ontologia, mas ainda a necessária ontologia, aquela que o terceiro exige⁴⁴⁰. O sentido da ontologia, para Levinas, está ancorado na alteridade, aquela não definida pela ontologia, mas dita universalmente por esta, de modo que a “eticização” da ontologia, dizemos, seja um dos nortes (rumos) da ética da alteridade.

Aproximando-nos de *Autrement qu'être*, considerando que antes de uma resposta a Derrida, seja um projeto oriundo do pensar de Levinas, esta obra é um aprofundamento do seu pensamento, quando, por exemplo traz o terceiro e a ênfase de que o terceiro exige uma nova performance da linguagem, pois a linguagem entre o Mesmo e o outro é Dizer e até Dizer sem Dito, com significação não desde o Dito, mas desde o Dizer, contudo “nosso dizer não só é plurívoco, senão que, ademais, atravessa constantemente o umbral do calar [do silêncio], exceto que nos aferremos aquilo que já está dito, como se as palavras pudessem ser congeladas no tempo” (WALDENFELS, 2005, p. 163, tradução nossa⁴⁴¹), implicando que o Dizer possa levar à contemplação, o que é também acolhida do rosto, contemplação sem conteúdo plástico, mas como imersão numa terra estrangeira, num sem-lugar, num tempo sem remissão a nada que tenha em mim, visto que nenhuma cicatriz minha diz respeito ao outro,

⁴⁴⁰ Cf. SOARES, Maria da Conceição. Op. Cit., p. 188: “Podemos dizer que aquele que dá origem ao aparecer é o terceiro, instaurador da ambiguidade e pelo qual a relação à dois se insere num todo comunitário. A ontologia, como questão do ser, nasce, para Lévinas, da justiça, do acto de comparar, fazendo coexistir os termos no mesmo espaço e no mesmo tempo, determinando entre eles uma relação quantitativa de mais e de menos ser, mas só adquire todo o seu sentido, como acabámos de ver, através da relação ética com a alteridade.”

⁴⁴¹ WALDENFELS, Bernhard. Op. Cit., 163: “nuestro decir no solo es multívoco, sino que, además, atraviesa constantemente el umbral del callar, excepto que nos aferremos a aquello que ya está dicho, como si las palabras pudieran ser congeladas en el tempo.”

mas sou eleito responsável por suas cicatrizes; então, essa contemplação é comprometedora, é já acolhida; Dizer, efetua-se inclusive no silêncio, numa responsabilidade silenciosa, sem disputa de quem deve chegar primeiro, pois sempre já se está atrasado; por outro lado, para que essa responsabilidade não seja apenas sobre um outro, sabendo que há outros, será preciso uma cristalização do clamor e uma cristalização da resposta ética, a isso se chama Dito, ontologia, origem da justiça.

No sentido de palavras “congeladas e universalizadas” é que Levinas recorre ao Dito como articulador necessário na relação com o terceiro. No ápice da descrição da substituição, como subjetividade ética, Levinas responde à lacuna sobre o terceiro, sobre a relação para além do face a face, a pergunta está subentendida: tendo a linguagem ontológica sofrido uma deposição, na relação entre o Mesmo e o outro, como fica, agora, a relação que extrapola esse face a face, pois não há somente o Mesmo e o outro, há outros, como ser também responsável pelos outros? – Em *Totalité et Infini*, Levinas já teria respondido a esta indagação ao declarar que no rosto de outrem já se veem outros, mas em *Autrement qu’être*, ele parece perceber que essa resposta ainda deixa muitas perguntas⁴⁴², entretanto, ele pretende uma resposta, que para nós é dizer a ontologia de outro modo, ao invés de rechaçá-la. Vejamos a passagem do Dizer da substituição para o Dito da justiça em Levinas (2016, p. 202-203, tradução nossa⁴⁴³),

Dizer que o Eu é substituição, não é, enunciar a universalidade de um princípio, a *quiddidade* de um Eu, mas, pelo contrário, é restituir para a alma sua egoicidade, a qual não suporta qualquer generalização. A via pela qual, desta situação, o *logos* se eleva ao conceito de Eu, passa pelo terceiro. O sujeito como Eu, não é um ente provido de uma egoicidade como de uma estrutura eidética, o que deveria permitir fazer dele um conceito e, a um ente singular, ser a realização.

A singularidade do Mesmo, já singularizada pela responsabilidade está segura na relação ética com o outro, contudo, do ponto vista ontológico, é desde essa singularização, que frente ao terceiro, o Mesmo, o sujeito recorre a “essência”, pois diante do terceiro,

⁴⁴² Na verdade a questão do terceiro não parece ter sido a mais desenvolvida por Levinas, de fato, como diz Ricoeur, o terceiro entra sem “razão” em *Autrement qu’être*, vemos que isso se dá porque o foco de seu pensamento é a crítica à ontologia enquanto filosofia primeira, primazia do ser sobre o ente, daí que falar da relação que rompe com essa primazia ocupe mais tempo e elaboração em seu pensar, sem contudo, omitir que haja o terceiro e que este exige uma volta ao ontológico, ainda que ressignificado pela ética.

⁴⁴³ LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**, p. 202-203: “Dire que le Moi est substitution, ce n’est donc pas énoncer l’universalité d’un principe, la *quiddité* d’un Moi, mais, tout au contraire, c’est restituer à l’âme son égoïste ne supportant aucune généralisation. La voie par laquelle de cette situation, le logos s’élève au concept du Moi, passe par le tiers. Le sujet comme Moi, n’est pas un étant pourvu d’égoïste comme d’une structure eidétique ce qui devrait permettre d’en faire un concept et, à un étant singulier, d’en être la réalisation.”

Levinas reconhece que não se abre mão do uso do conceito, da definição, por outro lado, é preciso que o Mesmo, na sua estabilidade de sujeito, não perca a justiça, ou seja, a relação com o terceiro⁴⁴⁴.

Levinas, densamente crítico à ontologia, precisa fazer um recuo em seu pensar e assegurar toda a crítica já feita, sem deixar de responder à questão sobre o surgimento de outros; então ele costura essa passagem ratificando a ipseidade do sujeito enquanto responsabilidade, resguardando a alteridade e a infinidade de outrem, como pressupostos para a justiça, que emerge na relação com o terceiro; esses mesmos pressupostos servem para o surgimento da filosofia, pois a alteridade é a atestação de que há sentidos anteriores à filosofia e ao pensamento (Cf. LEVINAS, 2016, p. 203-204). Todo o empenho é não colocar a ética sob ameaça, e, concomitante, suscitar a ontologia com sua objetividade. Ele parece ter em conta a “fragilidade” do Dizer frente ao Dito; a responsabilidade frente ao saber pode sucumbir, a subjetividade pode ser subordinada pela objetividade do saber (Cf. LEVINAS, 2016, p. 207).

Nosso pensador sustenta que a relação ética esteja fundada na irredutibilidade do um-para-o-outro (Cf. LEVINAS, 2016, p. 212-213), apesar de estar sempre sob o risco de ser absorvida pelo ser, pois “a inteligibilidade, ou a significância faz parte do exercício mesmo do ser” (LEVINAS, 2016, p. 210, tradução nossa⁴⁴⁵), o que traria à subjetividade essa possibilidade de ser subordinada ao ser, ou seja, “a subjetividade do sujeito consistiria sempre em se apagar diante do ser, em deixá-lo ser, reunido nas estruturas de significação, em proposição global num Dito, num grande presente da sinopse onde o ser brilha em todo o seu esplendor” (LEVINAS, 2016, p. 210, tradução nossa⁴⁴⁶). Com essas palavras, Levinas reafirma que o dano de uma ontologia, segundo ele, anterior à ética, faz sucumbir a própria ipseidade do sujeito, além de ignorar a alteridade de outrem, assim o outro-no-Mesmo é a cópula pela qual seu pensamento conjuga a resistência a tal possibilidade, isto é, a

⁴⁴⁴ Soares faz uma distinção entre a justiça na obra de 1961 com a obra de 1974, diz ela, “a justiça não teve sempre a mesma conotação ao longo da obra de Lévinas. Em ‘*Totalité et Infini*’ designava a relação ética na sua ligação com o Rosto de outrem. Em ‘*Autrement qu’être*’ designa a relação social ou a relação com o terceiro” (SOARES, 2000, p. 188-189), para nós esse posicionamento prescinde da compreensão de que em *Totalité et Infini* o terceiro carrega consigo a noção de comunidade como humanidade, logo relação social, fraternidade, assim, apesar de reconhecer uma evolução (proposital, especialmente na linguagem) na ideia de justiça, não nos parece que se configure qualquer abismo entre *Totalité et Infini* e *Autrement qu’être* ao associar terceiro e justiça.

⁴⁴⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**, p. 210: “l’intelligibilité, ou la signifiante, fait partie de l’exercice même de l’être.”

⁴⁴⁶ Ibidem, idem: “la subjectivité du sujet consisterait toujours à s’effacer devant l’être, à le laisser être en rassemblant les structures en signification, en proposition globale dans un Dit, en un grand présent de la synopsie où l’être brille de tout son éclat.”

substituição é a via da ética na ontologia. Diz Levinas (2016, p. 213, tradução nossa⁴⁴⁷), “pela implicação do *um* no um-para-o-outro, pela substituição de um ao outro, os fundamentos do ser são abalados ou são assegurados, mas este abalo ou consolidação não pertencem a qualquer título da *gesta* de ser”. Nosso pensador lituano-francês deixa o ser e sua estabilidade sob mercê da anterioridade ética; isso se replica no entendimento de que o Dito não esgota o Dizer, e na afirmação de que no rosto há uma excedência a qualquer definição; excedência apresentada como implicação do Dizer no Dito: ética na ontologia.

O modo de nascimento do saber ontológico e sua expressão como Dito, na reorientação levinasiana, vem da proximidade do próximo, donde nasce a responsabilidade, de onde também provém a justiça; segundo Levinas “é necessário seguir na significação ou na proximidade ou no Dizer, o nascimento latente do conhecimento e da essência” (LEVINAS, 2016, p. 244, tradução nossa⁴⁴⁸); ao declarar uma derivação da ontologia em relação com a proximidade, o pensamento levinasiano vai consolidando seu intento de estabelecer a ontologia após a ética, e mais que isso, ele postula uma fundamentação ética para a própria ontologia, desfazendo aquilo que teria predominado ao longo da tradição filosófica do Ocidente, que teria sido a prioridade da ontologia. Por outro lado, ele volta a precisar que esse nascimento não é em razão da proximidade do outro ao Mesmo, mas da proximidade do próximo do próximo, isto é, o terceiro.

Com o aparecimento do terceiro vem uma perturbação na responsabilidade pelo outro, que é a pergunta sobre a responsabilidade pelos outros (Cf. LEVINAS, 2016, p. 245). A prioridade do outro é rompida pela chegada do terceiro e com ela a responsabilidade imediata, passa a ser estabelecida de maneira mediada, como justiça, por meio de um saber generalizante a reger as instituições, pois “a responsabilidade justa instaura um processo de não exclusividade, em que todos são eleitos, porque únicos” (SOARES, 2000, p. 189). Da responsabilidade à justiça, inscreve no trajeto levinasiano uma “quebra” no face a face, “A justiça clamada pelo terceiro é sinônimo de equidade. Agora o eu terá de ponderar a responsabilidade anárquica voltada para o outro com o Terceiro [sic]. O Outro dos outros. É preciso viver numa coletividade, dessa forma, numa comunidade” (TAVARES; SOUZA, 2015, p. 11). O que está posto em pauta, ao fundo, é se o Mesmo terá a justiça sob seus

⁴⁴⁷ Ibidem, p. 213: “Par l’implication de l’un dans l’un-pour-l’autre, par la substitution de l’un à l’autre, les fondements de l’être s’ébranlent ou s’assurent mais cet ébranlement ou cette assurance n’appartiennent à aucun titre à la *geste* de l’être.”

⁴⁴⁸ Ibidem, p. 244: “Il faut donc suivre dans la signification ou dans la proximité ou dans le *Dire*, la naissance latente de la connaissance et de l’essence.”

ombros, como teve a responsabilidade, isto é, se na coletividade poderá conservar a fundamentação ética.

No intuito de sustentar o rosto, donde vem a ética como primeiro sentido, Levinas constata que o terceiro causa uma perturbação na relação Mesmo-outro, que apesar de parecer meio ensombrado, é na verdade a questão da volta da ontologia, pois a ontologia volta à pauta, como temos visto, não como categoria a ser criticada, mas na condição de irrenunciável (Cf. LEVINAS, 2016, p. 245), então, para que não haja o mero retorno à subserviência ao ser, à ontologia como filosofia primeira, é preciso que se volte, segundo Levinas, para a proximidade, como vimos acima, por isso o parâmetro para a justiça não é primeiramente o saber, o conceito, mas a proximidade do próximo (Cf. LEVINAS, 2016, p. 247).

A proximidade, que está diretamente vinculada ao Dizer é também a maneira que Levinas encontrou para livrar a relação, desde o aparecimento do terceiro, da crueza do conceito e da generalização, a tal ponto isso é levado por Levinas, que a justiça somente se exerce com justiça na proximidade (Cf. LEVINAS, p. 249), que de imediato acusa aquela proximidade com o rosto, recorrendo então à consciência, que não é apenas apreensão, estando nela o paradigma daquela relação ética que lhe é pré-original. A proximidade como mediadora da justiça, no entender de Levinas, inscreve na comparação a diferença entre o outro e o terceiro e faz ecoar ao Mesmo a sua responsabilidade com o outro, que agora se estende ao terceiro, não numa relação face a face, mas numa relação institucionalizada, aquela na qual os conceitos são necessários, onde o Estado reúne as pessoas, nesse novo mundo das significações ditas, a proximidade é indispensável, para que o Dito não absorva o Dizer e a traição não seja completa. Levinas, com a proximidade, abrange toda relação entre os homens e aquela entre os homens e as instituições.

Para Fabri seria demasiado claro a Levinas e ao seu leitor que a justiça se dê no Ser (Cf. Fabri, 1997, p. 182). A justiça institui mediações para sua execução, mediações estas que chamamos de instituições, que compreendem organismos onde o Dito é a palavra de ordem, porque são palavras cristalizadas, fixadas com o fim de estabelecer a comparação, especialmente em vista do juízo e da aplicação da justiça, pois “a justiça abre a ordem da consciência tematizante, capaz de julgar, comparar, sincronizar” (FABRI, 1997, p. 182). Essa justiça como que se articula no próprio discurso filosófico de Levinas, que se põe como paradigma, destinando a justiça a surgir da significação que vem do outro e da proximidade (Cf. FABRI, 1997, p. 183), com isso, como já acenado acima, Levinas evita a frieza da ontologia invertendo a lógica, de *amor à sabedoria*, para *sabedoria do amor* (Cf. FABRI, 1997, p. 183).

Ribeiro Júnior vê, desde o pensamento de Levinas, que a justiça e o amor se alimentam mutuamente, como que identificando a justiça com Dito e o amor com o Dizer, propondo que o amor para amar mediadamente ao outro e ao próximo do outro, precisa da justiça; já a justiça, para não cair numa relação sem rosto, precisa do amor (Cf. RIBEIRO JÚNIOR, 2017, p. 344). Com isso, concluímos que a filosofia de Levinas parece, sob um primeiro olhar, uma espécie de distanciamento com a ontologia, ao ponto de ter dela somente a estrutura da linguagem para comunicar sua teoria, mas como que a dispensa na relação entre o Mesmo e o outro, porém, o ser está sempre à espreita ou até presente, pois o ser do Mesmo é dado pelo outro (Cf. SUSIN, 1984, p. 409), que antecede o ser, mas não faz desaparecer o ser, que ao surgir o terceiro, vem com toda a sua vivacidade, porém, a tal vivacidade é acalmada pela relação anterior ao ser, a relação com o rosto, como a proximidade, podendo ser chamada também de Dizer ou de amor.

O ser que está a postos e entra fortemente em cena com o aparecimento do terceiro não surge do acaso, ele de algum modo já sempre esteve aí, não apenas no fato de Levinas fazer filosofia, linguagem do *logos*, mas também no momento em que o outro diz ao Mesmo de quem seja e qual seja sua responsabilidade já estamos de mãos com o ser (Cf. SUSIN, 1984, p. 409-410), vindo não de um passado comum, e sim de outrem, sem sincronia, sem negar a alteridade; e à medida que vem o terceiro, “eis-nos de volta com o tema da justiça, ao âmbito do dito e da ontologia” (DOUEK, 2011, p. 194), vindo de outro modo, fora da primazia do ser, contudo ser.

Temos demonstrado na argumentação de Levinas, que a retomada da ontologia é de outro modo que ser ou assentada para além do ser, isto é o que Ricoeur chamou de *quase ontologia* em Levinas⁴⁴⁹. A nosso ver, a tentativa de Ricoeur em explicar que a passagem, a volta ao Dito seria pós-ético, prescinde das considerações de que essa passagem se dê alimentada pela proximidade e pela significação oriunda do face a face com o rosto, ou seja, a volta para o Dito está sob a primazia do Dizer, a ontologia seria, então, “eticizada”, isto é, na justiça estaria o amor ou outra expressão de Levinas, não amor à sabedoria, mas sabedoria do amor⁴⁵⁰. Com isso, a ontologia é posterior à ética, não havendo uma pós-ética, mas ética na ontologia.

⁴⁴⁹ Cf. RICOEUR, Paul. **Outramente**, p. 51: “Sim, há em Lévinas uma quase ontologia, que pode ser caracterizada como pós-ética. Posso discerni-la em alguns temas – no sentido forte da palavra ‘tema’, ‘temático’, ou seja, Dito –, que, a meu ver, excedem a ética da responsabilidade.”

⁴⁵⁰ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**, p. 251: “De la responsabilité au problème – telle est la voie. Le problème se pose par la proximité elle-même qui, par ailleurs, en tant que l’immédiat même, est sans problèmes. L’extra-ordinaire engagement d’Autrui à l’égard du tiers en appelle au contrôle, à la recherche de la justice, à la Société et à l’Etat, à la comparaison et à l’avoir, à la pensée et à la

O que temos chamado de ontologia, chamamos também de político, de Estado, de instituições, de justiça, leis, pois todos estão fundados no Dito, numa memória reguladora e aglutinadora das relações, recorrem ao conceito, ao sentido de ser que se fixou no próprio ser, como meio para igualar os desiguais e garantir a atenção equitativa, por isso Pimenta diz que Levinas submete a política ao ético⁴⁵¹, porque a ética se torna a condição da própria ontologia, ao invés de sua negação.

Havendo o sentido anterior ao ontológico, a filosofia para Levinas, apesar de ser um movimento da consciência, um saber, “mantem-se servo do Dizer, que significa a diferença de um e de outro como o um *para* o outro, como não-indiferença de um *pelo* outro – a filosofia: sabedoria do amor ao serviço do amor” (LEVINAS, 2016, p. 253, tradução nossa⁴⁵²). A filosofia, em Levinas, que é discurso no *logos*, na língua grega, requer a linguagem ontológica como sabedoria do amor, isso equivale a nunca perder o rosto, nunca ser pura imanência, mas conservar a metafísica ética, ater-se ao desejo sem saciedade, ater-se à ideia do infinito que vem do rosto e articula os fundamentos do discurso ontológico.

A filosofia serve a justiça, tematizando a diferença e reduzindo o tematizado à diferença. Ela porta consigo a equidade na abnegação de um para o outro, a justiça na responsabilidade. A filosofia – na sua diacronia mesma – é a consciência da ruptura da consciência. Num movimento alternante, como aquele que conduz do ceticismo para a refutação que o reduz a cinzas, e das cinzas ao seu renascimento, a filosofia justifica e critica as leis do Ser e da Cidade, e encontra a significação, que consiste em desprender o um-para-o-outro absoluto, e o um e o outro. (LEVINAS, 2016, p. 256, tradução nossa⁴⁵³).

Science, et au commerce et à la philosophie, et, hors l’anarchie, à la recherche d’un principe. La philosophie est cette mesure apportée à l’infini de l’être-pour-l’autre de la proximité et comme la sagesse de l’amour.”

⁴⁵¹ Cf. PIMENTA, Leonardo Goulart. Justiça, Alteridade e Direitos Humanos na teoria de Emmanuel Lévinas, p. 80: “Lévinas propôs uma submissão do político à ética. A política deve poder ser sempre controlada e criticada a partir da ética. O Estado é chamado a responder como garantidor da ordem da justiça contra a violência, contra o arbitrário da liberdade do “eu”. É dever do Estado intervir de forma a trazer justiça às relações humanas. Como se viu no item anterior, é preciso julgamento e justiça logo que aparece o terceiro. A partir da justiça, o Estado se insere na estrutura fundamental de responsabilidade, e, na medida em que assume este compromisso ético, encontra sua legitimidade. Em síntese, o Estado se legitima quando se vê como também responsável. O Estado deve garantir a ordem da justiça. Mas como o Estado vem garantir uma redução da responsabilidade de outrem perante terceiro, isto é, justiça? Assumindo-se como também responsável pelo terceiro. É deste raciocínio que se pode afirmar que a situação do terceiro requer a existência do Estado.”

⁴⁵² LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**, p. 253: “reste la servent du Dire qui signifie la différence de l’un *et* de l’autre comme l’un *pour* l’autre, comme non-indifférence *pour* l’autre – la philosophie: sagesse de l’amour au service de l’amour.”

⁴⁵³ Ibidem, p. 256: “la philosophie sert la justice, en thématissant la différence et en réduisant le thématisé à la différence. Elle apporte l’équité dans l’abnégation de l’un pour l’autre, la justice dans la responsabilité. La philosophie – dans sa diachronie même – est la conscience de la rupture de la conscience. Dans un mouvement alternant, comme celui qui mène du scepticisme à la réfutation qui le réduit en cendres, et de ses cendres à sa renaissance, la philosophie justifie et critique les lois de l’Être et de la Cité et en retrouve la signification qui consiste à détache de l’un-pour-l’autre absolu, et l’un et l’autre.”

No texto acima fica evidente que Levinas vê a filosofia como uma garantidora da diferença entre o Mesmo e os outros, isto é, da alteridade. A filosofia imbuída da ética, tendo a ética por primeira, assegura a diferença entre os múltiplos e a responsabilidade sustenta a justiça. Entre os múltiplos, que significam singularmente, a medida da responsabilidade exige essa passagem do Dizer ao Dito, estabelecem uma consciência capaz de diferenciar e, ao mesmo tempo, singularizar, por meio da passividade diante do rosto, de modo que a consciência se dê num movimento incessante de passividade e atividade; isso é possível em razão da subjetividade ética, pois o sujeito da consciência volta ao estado de refém, à expiação e à substituição. E nesse ponto, da consciência voltada à passividade, Levinas evoca uma das categorias mais aterrorizantes de sua teoria: o *Il y a*. Em *Da existência ao existente*, como desdobramento da questão de *De l'évasion* e eco da experiência de cativo, Levinas se depara com o *Il y a*, como *a noite do horror do ser*, quando a impessoalidade, o fato que *há*, lança o sujeito numa sujeição radical, de onde ele sairá pela sensibilidade do corpo, pela fruição e pela percepção de outrem. Em *Autrement qu'être*, o *Il y a* vem no seio da surpreendente volta da ontologia⁴⁵⁴, a questão é: que quer dizer isso?

A volta do *Il y a* ajuda nosso estudo a constatar que Levinas repensa a ontologia, mas não a descarta, até mesmo a noite do ser encontra na progressão de seu pensamento um rumo conciliado com a ética, especialmente nessa configuração do aparecimento do terceiro, quando a subjetividade ética é também consciência que recua ao Dito. Nessa investida da consciência entre Dizer e Dito, o *Il y a* instaura a “passividade sem assunção”, diz Levinas. Isso implica que o anonimato do sujeito, a sujeição antes ao ser, coloca-se agora como modo de relação na justiça, pois o eleito pelo outro, para ser responsável, é então eleito para a justiça e para que não volte a uma subjetividade que não seja *sub-jectum*⁴⁵⁵, o *Il y a* é,

⁴⁵⁴ Cf. TOMÉ, Márcia Eliane Fernandes; RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. Op. Cit., p. 193: “A “hipóstase” que, em *De l'existence a l'existant*, foi apresentada como primeiro esboço de evasão do ser, reaparece em *Autrement qu'être* como o sentido último da subjetividade, na “significância do um-para-o-outro” (LÉVINAS, 1974, p.158). A hipóstase traduz, sobretudo, a significação da unicidade do eu como perda de si mesmo, no movimento de oblação e doação do si ao outro. O eu é eleito e insubstituível na substituição amorosa como responsabilidade pelo outro. Em última instância, a hipóstase é descrita como maternidade e essa se diz na própria linguagem da responsabilidade, e da responsabilidade como linguagem do único-pelo-outro. Dito de outra forma, a hipóstase é a expressão do amor sem eros, como *autrement*.” Tomé e Ribeiro Júnior diante da retomada do *il y a* não falam dessa imagem do horror do ser, apontam já para a saída mesma desse horror, que é a *hipóstase*, também já exposta em nosso estudo; por sua vez, Ricoeur se atém ao texto a traz a surpresa pelo aparecimento do *il y a*: por que isso agora?! – parece que ele faz uma interjeição, assustado com a “ressurreição” do *il y a*: “ousarei um último disparo? Mas é o texto que me autoriza. Existe um velho tema que reaparece no fim de *Autrement qu'être* ou *au-delà de l'essence*: o tema do há [*il y a*]. É preciso esperar o estranho texto final, intitulado conscientemente de *outramente dito*, para ver ressurgir essa cabeça de górgona do há, vocábulo da náusea face à possibilidade incessantemente renascente do não-sentido em que se anulariam ao mesmo tempo dois adversários: o ser e a responsabilidade, a ontologia e a ética.” (RICOEUR, 1997, p. 54).

⁴⁵⁵ Cf. Ibidem, p. 192: “Subjetividade, totalmente contrária à ideia do sujeito universal, se constitui como hipóstase ética. Essa condição da *subjectum* acontece como diástase passiva na deposição de si pelo outro.”

segundo Levinas, um recurso necessário; entendemos, deste modo, que o *Il y a* interrompe o puro retorno da consciência ao ser, o regresso da subjetividade ao *conatus* como persistência no ser, pois numa noite, no anonimato, Levinas entende despontar o amor sem concupiscência, amor sem eros, amor que remete ao desinteressamento, na ontologia surge a gratuidade. O *Il y a* como que possibilita o amor na justiça, o amor nas instituições, o amor na ontologia, o Dizer no Dito, por impedir o retorno à satisfação consigo mesmo, abrindo a fresta para a gratuidade, amor sem concupiscência, de modo que podemos pensar: o anonimato leva à gratuidade.

O *Il y a* ressurgiu com a “autoridade” de levar o sujeito ao amor sem eros, assim, em *Autrement qu’être*, o *Il y a*, processado na *hipóstase* arranca o sujeito de um si mesmo voltado a si, sendo percepção de uma significação anterior à essência, levando o Mesmo para junto do outro, e também para junto dos outros; primeiramente frente ao outro: maternidade, subjetividade, substituição, amor sem interesse (Cf. LEVINAS, 2016, p. 255). Diz Levinas que se trata de ambiguidade, de ferir a soberba do ser, pois se situa no ser e não-ser, “barulho do *il y a* – sem-sentido no qual torna a essência e, no qual assim, torna a justiça resultante da *significação*. Ambiguidade do sentido e do sem-sentido no ser, tornando-se o sentido e sem-sentido” (LEVINAS, 2016, p. 254, tradução nossa⁴⁵⁶). A ambiguidade se desdobra na sujeição a tudo, maternidade, substituição, pois aquilo que Levinas chama de significação, é, na verdade o Dizer, o rosto de outrem, a proximidade, situação pela qual o sujeito vê o outro e vê o terceiro. O *Il y a* ingressa nessa intriga porque ao colocar o sujeito no anonimato e, ao mesmo tempo, ser fresta para a *hipóstase*, põe o sujeito nessa anfibiologia do Dito e do Dizer; a essência está presente com sua presença, mas está também a condição do um-para-o-outro, então é preciso amar sem ter paixão. Na intriga entre essência e não-essência, no murmúrio do *Il y a* se está no ser e fora do ser, sem deixar o pré-original ou a consciência, mas em direção à ontologia contagiada pela ética, “substituição do outro, subjetividade enquanto sujeição a tudo, enquanto um *tudo suportar* e um *suportar a tudo*. O barulho incessante do *il y a*, fere de absurdidade o eu transcendental ativo, que começa presente” (LEVINAS, 2016, p. 255, tradução nossa⁴⁵⁷). O ressurgimento do *Il y a* se mostra como a própria capacidade de carga que o Mesmo tem para eleição da responsabilidade e posteriormente, a eleição para a justiça.

⁴⁵⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**, p. 254: “Bourdonnement de l’*il y a* – non-sens en lequel tourne l’essence et, en lequel ainsi, tourne la justice issue de la *signification*. Ambiguïté du sens et du non-sens dans l’être, le sens tournant en non-sens.”

⁴⁵⁷ Ibidem, p. 255: “substitution à l’autre, subjectivité en tant que sujétion à tout, en tant qu’un *tout supporter* et un *supporter le tout*.”

O terceiro trazendo a ontologia, como mencionado, traz consigo o *Il y a*, que nesse ponto da filosofia levinasiana mantém-se como peso de ser, anonimato e noite nebulosa, porém, essas suas características forjam o sujeito capaz da *hipóstase*, e mais que isso, capaz de suportar tanto a responsabilidade quanto a justiça (Cf. LEVINAS, 2016, p. 255⁴⁵⁸). Com o *Il y a*, o Levinas de *Autrement qu'être* não trai aquele de *Totalité et Infini*, e tão pouco o de *Da existência ao existente*, pelo contrário, dá ao seu leitor alguma positividade ao horror do *Il y a*, que podemos entender numa expressão: o horror do *Il y a* gera vigor na subjetividade, em direção à subjetividade ética.

O um-para-o-outro volta àquela metafísica que abre *Totalité et Infini* e o *Il y a* estrutura o sujeito para essa viagem de Abraão, desejo sem saciedade, como saída de si, despertada pela proximidade do próximo, até o aparecimento do terceiro, que transforma a responsabilidade em justiça, estabelecendo o discurso filosófico não como amor à sabedoria, mas como sabedoria do amor. Portanto, como que em espiral, o pensamento de Levinas desenvolve uma dura crítica contra a ontologia, e de fato, todo o seu pensamento está repleto do problema do ser, trazendo-o em relação ao outro, desde *Theorie de l'intuition*, 1930, até *Autrement qu'être*, de 1974, o ser ladeia a todo instante o outro: ao lado da alteridade está o ser, até ao ponto em que os dois se interpenetram como amor sem concupiscência, pela subjetividade ética, como um outro lugar para a ontologia e não sua negação. O próprio Levinas fala diversas vezes do mal da ontologia, como redução do outro ao Mesmo (Cf. LEVINAS, 2000, p. 32-44), por outro lado, seu pensamento se desvela como esse deslocamento da ontologia, que é retirada do primeiro lugar; esse deslocamento está em relação a ética, que ao ser posta como filosofia primeira, não nega a ontologia. Para isso, Levinas pensa a subjetividade de outro modo que ser: subjetividade ética como um outro lugar para a ontologia.

⁴⁵⁸ Ibidem, Idem: “*l' il y a – c'est tout le poids que pèse l'altérité supportée par une subjectivité que ne la fonde pas.*”

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após essas páginas nas quais buscamos colocar o problema da formação da subjetividade ética e sua relação com a ontologia em Levinas, concluímos que o pensamento levinasiano é desafiador e que disto decorre uma pluralidade de interpretações. A nós coube pensar a subjetividade ética como reposicionamento da ontologia, pois para se pensar a ética anterior à ontologia foi preciso para Levinas pensar uma outra subjetividade, que como insistimos ao longo do texto, não seria a subjetividade centrada em si ou no ser, mas *subjectum* ao outro, uma subjetividade investida de responsabilidade pelo outro; uma subjetividade que é chamada a ter por resposta o *eis-me aqui*, ao invés de um conceito ou uma definição. A revisão da subjetividade seria, então, a chave de compreensão do modo de realocamento da ontologia no pensamento levinasiano, daí o nosso título: **subjetividade ética em Emmanuel Levinas – um outro lugar para a ontologia.**

O nosso estudo, versando sobre a relação: subjetividade, ética e ontologia em Levinas, primeiramente quis constatar a crise que se instala entre Levinas e seus mestres Husserl e Heidegger; crise que foi bastante fértil, por ter levado Levinas a se situar não apenas como um comentador de dois grandes pensadores, mas o elevou ao nível da crítica, o que lhe legou desenvolver um pensamento distinto, com propriedades na abordagem da fenomenologia e peculiaridades na aproximação com a ontologia, trazendo especialmente a prioridade da ética para o pensar filosófico, algo demasiado urgente após as duas grandes guerras mundiais. De fato, a crise existencial que se instalou após a Segunda Guerra Mundial levou a filosofia ao questionamento das estruturas existenciais, abalando singularmente a recepção da técnica e a ideia de essência, procurando uma reestruturação do pensar e do sentido. Pensadores como os que compunham a Escola de Frankfurt, após a Primeira Guerra Mundial, a partir de 1922, pretendiam um recuo interpretativo da sociedade à luz dos paradigmas do pensamento marxista, ao quererem, dos escombros das guerras, questionar as bases da sociedade ocidental. Por outro lado, crescia na França de Levinas o movimento Existencialista com nomes expressivos como Camus (1913-1960) e Sartre (1905-1980), pondo sob exame a ideia de essência e os guias sacros da sociedade, buscando trazer o homem à existencialidade como face definitiva de sua constituição; na mesma França do século XX surge o Estruturalismo, pleiteando frente a Fenomenologia e ao Existencialismo a peculiaridade de relacionar linguística e símbolos desde relações estruturais. Em meio a estes movimentos que despontavam na Alemanha e na França, Levinas se aproxima mais da

Fenomenologia e de alguns outros aspectos da pluralidade do cenário filosófico do século XX, mas com atitude crítica, como vimos, imprimindo uma identidade particular ao tratar da fenomenologia, da ontologia, da subjetividade e da ética.

No itinerário filosófico de Levinas seus encontros teóricos foram fundamentais para a formulação da ética da alteridade, entre esses encontros figuram grandes personagens do ambiente filosófico: Edmund Husserl; Martin Heidegger, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Durkheim, Bergson, Merleau-Ponty entre outros. Foi reportado no primeiro capítulo de nosso estudo o encontro de Levinas com a fenomenologia de Husserl, ainda na graduação de Filosofia em Estrasburgo, o que tornou-se admiração pelo novo pensamento; Levinas se empenhou no estudo da fenomenologia, ao ponto de ser listado entre os fenomenólogos (Cf. CHALIER, 1996, p. 36); o próprio Levinas reconhece o uso da fenomenologia (Cf. LEVINAS, 2014, p. 34), ficando claro, para nós, que a ética da alteridade é devedora da fenomenologia como método (Cf. LEVINAS, 2007, p. 17), como forma de pensar fora de alguma sombra de dogmatismo, abrindo, portanto, o caminho para se pensar de outro modo que ser, ao preceder o face a face ao conceito. Constatamos, ao longo do estudo, que Levinas se entrelaça com a fenomenologia, imprimindo distinções em seu uso, sobretudo no modo de interpretação da intencionalidade como passividade, modo que se assentará como fundamental para a revisão da fenomenologia e para a crítica ao domínio do ser na relação Mesmo e outro, dando forma a subjetividade como acolhida. É essa subjetividade que Derrida, ao comentar o pensamento de Levinas, vai chamar de acolhida e hospitalidade (Cf. DERRIDA, 2015, p. 67-68), mas ao fim, isso consiste em passividade: a intencionalidade em Levinas é essa passividade hospitaleira. O sujeito sofre uma torsão: ao outro ele não define – ou outro ele acolhe. Esse movimento promovido pela ética da alteridade se tornou plausível, em grande parte, pela revisão da intencionalidade e o uso da fenomenologia ao longo da formação do pensamento de Levinas.

Durante a pesquisa vimos outrossim a delicada aproximação com o judaísmo. Sim, Levinas teve essa aproximação como um elemento delicado em seu percurso e nos parece que não poderia ser diferente, pois com o advento da modernidade houve uma densa desvalorização do religioso, como fantasioso e mítico, assim, da Academia se esperava se não o afastamento, ao menos uma contundente crítica ao religioso, ao texto bíblico. Por sua vez, Levinas deu-se ao direito de evocar o texto bíblico em seus textos filosóficos, não sem receber críticas e várias perguntas por isso (Cf. LEVINAS, 2007, p. 13), entretanto, a evocação do nome Deus, seja a partir do judaísmo, seja pela apropriação e revisão da ideia de infinito em

Descartes, marca uma originalidade na filosofia levinasiana e concorre para a crítica da totalidade, visto que o Absolutamente Outro esteja fora da totalidade e sob a contribuição de Rosenzweig, pode-se assegurar que Deus, homem e mundo sejam anteriores ao pensamento, logo, fora da totalidade (Cf. POIRIÉ, 2007, p. 114-115). Portanto, o judaísmo e a fenomenologia concorrem, em Levinas, para assentar em bases robustas a sua crítica à totalidade e, conseqüentemente, revisar os pilares da filosofia ocidental, sobretudo a primazia ontológica.

O que chamamos, no curso do estudo, como crítica à totalidade, além da eminente contribuição da fenomenologia e do judaísmo, soma-se, como mencionado, a revisão da “ideia de Deus” oriunda do pensamento de Descartes. Para Levinas, Descartes cria um hiato entre o sujeito que pensa e o pensado, isto é, pensar o infinito não é uma elaboração do sujeito, mas vem de fora, desse mesmo infinito, pois o finito por si não poderia pensar o infinito. Para Levinas, a ideia desse infinito, a ideia de Deus não vem de um ente sobrenatural, como parecia indicar Descartes, mas do face a face, o rosto de outrem, categoria irrenunciável em Levinas para se compreender a vulnerabilidade do rosto e sua maestria, isto é, ambigüidade complexa, mas que ao mesmo tempo possui uma infinição que é como vestígio do infinito. De fato, o infinito não está como que escondido ou em algum conteúdo no rosto, mas a modo de vestígio. A infinição do rosto traz ao Mesmo a ideia de infinito, acarretando que a responsabilidade se moldure como infinita. A ideia de Deus vem do outro, por isso, Deus não é de quem se diga algo, mas a quem se testemunha na ética. Em Levinas há então uma virada ética na relação com Deus. Na ideia de Deus não há conceito, há o testemunho (Cf. LEVINAS, 2007, p. 89). Seu pensamento pretende desbaratar a onto-teologia, onde, segundo ele, Deus é confundido com ente, o ente supremo. Mas, em sua filosofia a crítica a ontologia perfila a asserção de que Deus não seja ente e nem ser, passível de uma apreensão ontológica, e nem se quer se dê ao pensamento, pois é de outro modo que ser, cabendo ao Mesmo o testemunho ético como relação com Deus.

Ao repensar a ideia de Deus como ruptura com a totalidade, seguramente Levinas tem por pano de fundo o pensamento judaico em dois elementos para ele muito conhecidos: a ética judaica e a não-tematização de Deus. Para Levinas, o judaísmo possui uma vocação universal porque porta uma ética que foi revelada, fazendo o homem ser poupado do esquema do saber, de modo que essa relação revelada se torne paradigma de toda relação entre os homens e com Deus: acolher antes de entender; fazer antes de entender (Cf. LEVINAS, 2003, p. 93). A ética do Sinai é modelo de supressão da violência, pois a Lei foi dada para suprimir

a violência e estabelecer o bem (Cf. LEVINAS, 2003, p. 165). A fé está vinculada a ética, isso podemos afirmar da compreensão judaica de Levinas, uma vez que para ele a fé é uma obrigação ética para com o próximo, então Deus não é tematizado, é testemunhado na ética.

Pensar a fenomenologia, o judaísmo e mesmo a ideia de Deus em Levinas é se deparar com a sensibilidade anterior à racionalidade, pois nessas revisões o que nosso pensador pretendeu e nesse estudo pudemos notar, foi expor a anterioridade do face a face a qualquer conceito, de modo que a fenomenologia e o judaísmo ao recorrerem ao concreto encontram receptividade em Levinas, associando-se ao entendimento de que a ideia de Deus e de outrem se dão numa relação ética. Vemos, com isso, que Levinas usa o método fenomenológico e, ao evocar textos bíblicos, continua a fazer filosofia, pois pretendeu se ater não à dimensão confessional do judaísmo e sim à dimensão ética da religião de Israel.

No segundo capítulo de nossa pesquisa o problema está, inicialmente, entre a suficiência do ser e a fruição, isso porque o sujeito tem a possibilidade de se acomodar ao estado de ser: ser este ou aquele, numa impessoalidade estruturante das relações. Levinas reflete que o ser é sufocante, o ser como que devora o sujeito, que se torna seu: o sujeito é do ser e age pelo ser. Toda a problematização levinasiana, seja a revisão da fenomenologia ou as demais, como visto em nosso estudo, é para retirar o sujeito do predomínio do ser. Disto, certamente podemos concluir: ao lado da ética, o ser é problema irrenunciável para Levinas.

Acerca do problema do ser na literatura de Levinas, duas obras são de grande relevância: *De l'évasion* e *Da existência ao existente*. Em *De l'évasion*, como sugere o título, está a abordagem da evasão do sufocamento do ser. Nosso autor levanta diversas possibilidades para esta evasão, isso ele faz por meio de uma lúcida e bem elaborada análise fenomenológica e outrossim, ontológica, contudo, sem lograr êxito, descendendo dessas análises a indicação da associação entre violência e ser, mas especialmente a convicção levinasiana de que o sujeito sofre o sufocamento do ser e disso é preciso a evasão. Por meio de análises fenomenológicas e ontológicas, a exemplo da obra *De l'évasion*, Levinas escreve a obra *Da existência ao existente*, com o intuito de reinterpretar a obra de Heidegger e, seguramente se pode incluir também a produção de Husserl; esse texto ele iniciou na experiência de cativo, quando vieram à mente as questões acerca dos fundamentos da Segunda Guerra Mundial e seus horrores; nessas reflexões, como pudemos ver em nosso estudo, Levinas volta ao problema do ser e mais precisamente à subordinação do existente ao ser, isto é, à impessoalidade, indicando que o existente no predomínio do ser não possui a existência. Esse problema leva Levinas à *hipóstase*, que como visto ao longo do nosso estudo

é passagem singular do sujeito impessoal à sensibilidade despertada pelas necessidades imediatas e por outrem; contudo, nesse itinerário ele reflete sobre a intensidade da presença do ser: *Il y a* que é impessoalidade, indiferença, frieza radical, existência sem chão, mas já situada num acima de tudo e aquém de tudo. Desse horror, num cansaço que leva ao sono, emerge um desejo de reclinar-se que desperta a *hipóstase* e conduz o sujeito a assumir sua existência, por meio de um “surto” de consciência que se desdobrará no abalo com o surgimento do outro.

A questão do ser, que para a ética da alteridade é um problema, traz consigo o tema da interioridade e da exterioridade. O ser é interioridade, tudo traz para si, nesse movimento contínuo de representação e identificação; por outro lado, conservar a alteridade é interromper esse movimento no ser, isso é possível, segundo Levinas, por meio de uma subjetividade desaprisionada no ser, uma subjetividade que seja responsável por outrem, capaz de se relacionar de outro modo que ser, não no esquema de ser ou não-ser, mas de outro modo que ser, isto é, fora das entre-mãos da essência. Isso no pensamento levinasiano, como apresentado, desenvolve-se pela subjetividade ética, uma subjetividade que assume uma inequivocidade, que é sua responsabilidade por outrem, ou seja, ao fim, a questão do ser leva, em Levinas, à ética, à responsabilidade.

A saída do domínio do ser, dentro do programa levinasiano está vinculada à saída de si mesmo, pois segundo ele, o ser remete o sujeito a si mesmo, que é, na verdade remissão ao ser, dado que o sujeito pertence ao ser, o sujeito é pastor do ser, então nesse emaranhado de idas e voltas, o sujeito volta a si. Isso para Levinas é ontologia, no entanto, para a ética da alteridade é preciso uma perturbação no sujeito, algo que seja capaz de sacá-lo de si e do ser, levando-o à exterioridade. Essa perturbação se dá, inicialmente, pelo cansaço, pela fome, pelo desejo, pelo querer saborear a vida, por meio da fruição, do gozo. A saída não está nos movimentos descritos em *De l'évasion*, apesar de toda tentativa, e sim na sensibilidade do corpo, a título de gozo sentido no corpo, como desejo incontido num conceito. Isso é experimentado no morder a vida, algo que traz consigo a evasão do sufocamento do ser, formando uma primeira independência do sujeito em relação ao ser: o gosto é seu, a sensibilidade não é conceito, é sentir, é pele e sangue. A fruição, ao lado do cansaço, vai conduzindo o sujeito ao encontro com o outro, situação na qual, segundo Levinas, o Mesmo se depara com o apelo ético; apelo que somente ele pode responder, ninguém o pode em seu lugar, nem mesmo o ser: a responsabilidade é a ipseidade do sujeito.

A fruição se constitui numa etapa singular na formação da subjetividade, ao ponto de ser considerada primeiro momento em que o sujeito vai assumindo sua particularidade, mas, como vimos, em Levinas, essa assunção da subjetividade é conseqüentemente uma pré-disposição para o encontro com o outro, que na *hipóstase* encorpa-se como tempo do outro, ou seja, a egoicidade no tempo e no gozo é tomada por assalto como que de surpresa pelo tempo do outro e o gozo do outro, entendemos, portanto, que surge não apenas o afastamento do predomínio do ser, mas o início da relação ética. Pois o outro não é meio de gozo para o Mesmo, o outro não é meramente fonte de prazer e satisfação para o Mesmo, o outro é aquele por quem o Mesmo é responsável. A relação com outrem é de uma ordem diversa que aquela do gozo, ela é de responsabilidade, pois o outro é de uma distância inassimilável, não há ponte para ter o domínio do território, o outro não é trazido à boca e devorado e nem pode estar apenas para o prazer do Mesmo, o outro é alteridade. Diante do outro, aos ouvidos do Mesmo ecoa a convocação para a responsabilidade.

Ao se evadir do predomínio do ser, o Mesmo o faz pela detenção do instante, como uma fração de tempo no qual pode descansar e em seguida desfrutar, mas nessa duração, ele percebe que há outro tempo, o tempo do outro, o instante de outro; um tempo outro que não é o seu e nem está sob seu domínio, é de um passado não comum, que não pode ser conjugado com o seu, daí a diacronia como elemento do despertar para a ética, pois o ser traz tudo à presença, ontologia precisa de contemporaneidade, o ser é presença, já a ética, como pudemos acompanhar ao longo de nosso estudo, é diacronia, ou seja, no face a face há o frente à frente de dois tempos, de duas imemoralidades, dois passados incomuns, fora da reunião da presença do ser. A evasão do predomínio do ser é, no pensamento levinasiano, seguramente, uma diacronia entre o Mesmo e o outro.

No terceiro capítulo de nosso estudo, problematizamos a revisão que Levinas imprime sobre a metafísica, acompanhamos a articulação por meio do desejo metafísico, a tanto que pensar a metafísica em Levinas é de imediato se voltar à ideia de desejo. O desejo se mostra, como abordado, distinto daquele da fruição, pois a fruição se volta para o desejo enquanto necessidade, algo que busca uma satisfação, uma saciedade: comer, beber, ganhar dinheiro, ter relações sexuais, fazer uma viagem, ver um filme... enfim, a fruição possui um objeto “claro” de desejo. O desejo metafísico, por sua vez, é mais complexo, pois é bondade, o bem, isso porque ele surge na presença do outro. A exterioridade que é outrem, que vem ao Mesmo como rosto, desperta o Mesmo a este desejo que não se sacia, não se satisfaz, pois o outro não é objeto, não se pode dele ter posse, pois o rosto é convocação à responsabilidade e

quanto mais se é responsável, mais responsabilidade se tem; o desejo metafísico imprime na relação um caráter de infinidade, está ligado à ideia de infinito, remete a uma exterioridade de tal forma distante que não pode ser comportada pelo ser, por isso a relação é de outro modo que ser, é bondade, é ética.

Quando Levinas trata da metafísica e recorre à semântica do desejo, ele está, primeiramente, impondo uma distância com a onto-teologia, pois o desejo metafísico é insaciável, já a onto-teologia acarreta, segundo nosso autor, uma identificação do ser supremo com algum atributo do ente, de modo que o ser supremo chegue a ser entificado, isto é, colocado sob o “domínio” do Mesmo, ao passo que pelo desejo metafísico, a sua insaciabilidade é, por conseguinte, uma direção à infinidade, uma atestação da inadequabilidade do Infinito, ao ponto de nada se dizer dele, mas apenas testemunhar na ética. Portanto, a crítica à ontologia é, como temos abordado, uma revisão da relação com o Infinito, fugindo da definição de ser, escapando a qualquer adequação, por isso, Levinas não faz teologia, seja apofática ou catafática; ele, como constatamos, faz uma revisão da tradição filosófica do Ocidente, debruçando-se sobre a metafísica, ao buscar garantir a diferença entre ser e ente e salvaguardando a absoluta distância entre estes e Deus. Para ele, a metafísica, por meio do desejo metafísico inaugura uma relação no horizonte do outro modo que ser, visto que acarreta uma transcendência sem retorno. Aquilo que várias vezes evocamos ao longo do texto: a viagem de Abraão ao invés da viagem de Ulisses.

Abraão versus Ulisses, duas visões de relação, a primeira uma viagem sem retorno, obediência à intimação de outrem, viagem na qual o mestre é o outro, paciência frente a outredade, relação de outro modo que ser; a segunda viagem, a de Ulisses, obsessão pelo retorno, busca do mesmo lugar, volta ao trono de si mesmo, todos os obstáculos não conseguem impedir a volta ao que já era, ou seja, transcendência como retorno a si, identificação, predomínio do ser. Deste modo, Levinas ao optar pela viagem de Abraão propõe essa relação como modelo metafísico, numa saída de si por meio do desejo, capaz de uma transcendência sem retorno: relação sem reciprocidade, sem comércio e sem troca, saída, gratuidade, exposição ao outro, sujeição à sua maestria, ética, ou seja, relação de outro modo que ser.

Ao longo da questão metafísica e do itinerário da crítica de Levinas ao predomínio da ontologia aparece a questão da linguagem. Ele problematiza a linguagem ontológica como sendo discurso aglutinador e generalizante, por sua vez, o discurso do outro é fora dessa generalização e englobá-lo é já uma violência, pois a manifestação do outro, que

é rosto, é já discurso e mandamento: não matarás. O rosto é discurso ético, é exigência ética aguardando que o Mesmo se deponha do discurso ontológico e saia do discurso de poder sobre o outro, por isso, Levinas avança, como visto em nosso estudo, à ambiguidade de Dito e Dizer. Dito é ontológico, é o já fixado na memória, é anterioridade a toda relação, é conceito e definição. Dito é, para Levinas, linguagem do ser, domínio da ontologia, linguagem que subordina o outro a uma predefinição; ao passo que o Dizer é por ele defendido como exposição gratuita, fala sem subordinação ao verbo, exposição sem programa, espontaneidade. O Dizer é linguagem da proximidade, linguagem fora da norma do ser, ao ponto de às vezes ser ininteligível, mas ser alteridade, proximidade sem mediação da inteligibilidade do ser. Por meio do Dizer a ética é relação social.

A partir de nosso estudo, concluímos que Dizer seja a linguagem ética entre o Mesmo e o outro, numa proximidade que os vincula pela proximidade do próximo, onde o Mesmo é intimado por essa proximidade, e por sua vez, ao Mesmo compete a resposta profética: eis-me aqui. Numa assunção da condição de refém, de expiador, o Mesmo, em sua subjetividade ética distancia-se da primazia do ser, como pudemos acompanhar no quarto capítulo: o sujeito como subjetividade ética é responsável sem mediação, sem intelecção no ser, é intimado a debruçar-se sobre o outro como responsável, profecia, palavra sem interesse, fazendo-se refém de outrem, na pele de outrem, expiando pelo outro até por aquilo sobre o que não tem culpa, até a substituição, tendo como modelo a maternidade, capacidade de ser por outrem sem reserva de si e, ao mesmo tempo, sendo si mesmo da maneira mais radical, pois ninguém pode substituir ao Mesmo na substituição, somente ele pode substituir, ou seja, ipseidade radical, responsabilidade que somente o Mesmo pode assumir. Para nós, concluímos que em Levinas as categorias de refém, expiação e substituição constituem cabalmente a descrição de subjetividade ética, aquela que depõe a ontologia do primeiro lugar, pondo a ética como anterioridade irrenunciável, início da filosofia e de toda organização social, origem da socialidade.

Nosso percurso se deparou com as diversas análises críticas de Emmanuel Levinas, entendendo que todas estavam em vista de sua “contenda” com a ontologia, reconhecemos que a tensão com a ontologia veio a assemelhar-se com uma ruptura (Cf. LEVINAS, 2008, p. 131), entretanto, com a intriga entre o Dito e o Dizer, verificamos que a ontologia é recolocada no pensamento levinasiano como garantia da ética em relação ao terceiro, isto é, em um dado momento, Levinas evoca o aparecimento do terceiro, o próximo do próximo, causando uma intriga na relação entre o Mesmo e o outro, pois todo o esforço da

filosofia levinasiana é retirar a relação Mesmo-outro do imperativo do ser e albergar sob a ética, mas com a irrupção do terceiro, Levinas não consegue articular não ontologicamente uma ética que inclua o terceiro, isto é, a relação face a face é insuficiente para garantir a ética ao terceiro. É então que ele recorre à ontologia, é no evento do terceiro que a linguagem do Dizer precisa da articulação verbal e atributiva para assegurar a justiça, que doravante será o lugar da ética, pois, a instituição da justiça não pode prescindir da ética e nisso habita a continuidade do pensamento levinasiano: o ingresso da ontologia não destitui a alteridade, mas a pressupõe como fundamento das instituições mantenedoras da convivência coletiva. Dito alicerçado no Dizer.

Na verdade, o Dito é o meio pelo qual Levinas pretende garantir ao terceiro a mesma responsabilidade que é dispensada ao outro, pois como o Dizer está fora do ser, é preciso que essa responsabilidade passe a ser articulada no ser, daí o aproveitamento do Dito, como meio da justiça e estabelecimento das instituições e deste modo a relação ética se amplia ao ponto de abrigar todos os outros, não apenas o outro face a face. Podemos, portanto, entender que Levinas volta à ontologia, contudo não é aquela estrutura de impessoalidade e frieza, onde o sujeito pertence ao ser e sim um modo de ontologia encharcado pela ética, visto que o Dizer, em Levinas, antecede o Dito, com isso, o Dito se diz a partir do Dizer, ou seja, a ontologia se dá desde a ética.

A subjetividade ética, portanto, impõe-se no pensamento levinasiano como vetor de um outro lugar para a ontologia. O Dito antecedido pelo Dizer se dá numa subjetividade que escapou às amarras do ser, uma subjetividade refém de outrem, numa agudização da responsabilidade até a substituição, como que expiando até mesmo pelo mal que não fez, e isso somente uma subjetividade constituída como única pode ser, pois uma subjetividade na generalidade, na totalidade, sujeito do ser, estaria englobada e operando em ideias já ditas, ao ponto de anular a alteridade do rosto. Por outro lado, como há muitos outros, é preciso a volta à ontologia, mas sem desfazer a relação ética, aplicando-a na ontologia, estabelecendo uma justiça que compare desiguais, conservando a alteridade. A acolhida de outrem estende-se à acolhida de outrens.

Concluimos que o pensamento levinasiano, apesar da crítica acerca da prioridade da ontologia, ainda mantém a ontologia como linguagem na elaboração filosófica e como estruturante da justiça fundada sobre a subjetividade ética; sabemos também que seu pensamento influencia e abre diálogos que o atualizam, sobretudo centrados no tema da alteridade e da ética. Porém, antes da centralidade na ética, não se pode omitir que de alguma

maneira seus comentários e análises sobre o pensamento de Husserl e de Heidegger influenciaram a recepção da fenomenologia na França⁴⁵⁹. Por sua vez, Llorente Cardo, ao citar Calin, Chalier e Marion, como empenhados no estudo de escritos inéditos de Levinas, demonstra que Levinas os influenciou e, de fato, Calin e Chalier são dois comentadores da obra levinasiana bastante conhecidos entre os estudiosos de Levinas⁴⁶⁰. A respeito de Marion, ao se ler a crítica de Puntel sobre sua ideia de “Deus sem ser”⁴⁶¹, logo podemos aproximar com o pensamento levinasiano, deixando entrever a influência que Marion sofre de Levinas. Mas o próprio Marion, na obra *O visível e o Revelado*, demonstra a concordância e admiração por Levinas, ao referendá-lo como agente de uma revolução copernicana, por deslocar a ontologia do primeiro lugar filosófico e colocar a ética⁴⁶². Assim, no cenário da filosofia francesa, além dos recorrentes nomes de Derrida e de Ricoeur, o pensamento levinasiano imprimiu diálogos e influência sobre diversos pensadores, sendo debatido, especialmente, no tema da linguagem, da ética, da ontologia e da subjetividade⁴⁶³.

⁴⁵⁹ Cf. SZEFTTEL, Micaela. **Subjetividad y auto afección:** la problemática de la temporalidad en la fenomenología de Michel Henry, p. 28: “Emmanuel Levinas fue también uno de los primeros pensadores en introducir el pensamiento de Husserl en Francia. Su obra, *Théorie de la intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, es publicada en 1930, un año antes de la aparición de la versión francesa de *Meditaciones cartesianas*. Allí, Levinas expone las nociones fundamentales de la teoría fenomenológica de la intuición, explicitando que ésta debe entenderse como una teoría de la verdad, en tanto indica el retorno a las cosas mismas.” Sobre este tema podemos también evocar a contribuição de Oliveira, ao dizer que, “A tese de Levinas, que se tornou seu primeiro livro, publicado ainda em 1930, teve uma boa acolhida no meio filosófico francês e serviu como uma verdadeira introdução à fenomenologia, esta nova corrente filosófica, realmente pouquíssimo conhecida na França. Jean-Paul Sartre, Paul Ricoeur e Jacques Derrida afirmaram que foram introduzidos nos estudos da fenomenologia mediante a obra do jovem Levinas.” (OLIVEIRA, Juliano de Almeida. O jovem Levinas e a Fenomenologia: um estudo de *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. **Síntese – Revista de Filosofia**, v. 41, n. 129, 2014, p. 85).

⁴⁶⁰ Cf. LLORENTE CARDO, Jaime. Un diálogo anti socrático: enseñanza y lenguaje metafórico en los escritos inéditos de Emmanuel Levinas, **Bajo Palabra – Revista de Filosofía**, p. 250: “La publicación en Francia de las *Oeuvres* de Emmanuel Levinas se inició en el año 2009 y prosiguió en 2011, con la aparición de sendos volúmenes en los que se recoge una nutrida selección de textos inéditos. La edición de ambas obras ha corrido a cargo de los investigadores Rodolphe Calin y Catherine Chalier, bajo los auspicios y directrices generales marcadas por Jean-Luc Marion. El primero de los volúmenes reúne textos fragmentarios de diversa índole pertenecientes al período comprendido entre la segunda mitad de los años treinta y los primeros años de la década de los sesenta, mientras que el segundo presenta el texto fijado de la serie de conferencias pronunciadas por Levinas en el Collège philosophique dirigido por Jean Wahl entre 1948 y 1962 (con la exclusión de aquellas ya publicadas en otros contextos).”

⁴⁶¹ Cf. PUNTEL, Lorenz B. **Ser e Deus:** um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion. São Leopoldo-RS: Editora Unisinos, 2011, p. 278-279.

⁴⁶² Cf. MARION, Jean-Luc. **O Visível e o Revelado**, p. 90.

⁴⁶³ Os psicanalistas, Coelho Júnior e Figueiredo inserem Levinas no cenário dos pensadores que impostaram no século XX uma interpretação peculiar da subjetividade e da intersubjetividade, contribuindo, então, para a reflexão filosófica posterior a ele: “Com o filósofo lituano, radicado na França, Emmanuel Lévinas podemos entrar em contato com a segunda matriz, a da intersubjetividade traumática. Há nessa matriz a constante referência à irrupção da alteridade, ou melhor, a da alteridade como irrupção e acontecimento traumatizante. Para Lévinas, o outro concreto e singular me precede e me traumatiza, e com isso me constitui. A cada momento de emergência do outro, algo não poderá ser simplesmente assimilável ao campo do já sabido e já disponível para o uso e o controle. O outro é de fato concebido como uma radical alteridade, que não deve ser concebido nem abordado a partir de uma experiência que se caracterize como uma assimilação daquilo que a princípio já se

Ao buscarmos os diálogos entre Levinas e outros pensadores, mostra-se, a nós, junto a tantas outras, também significativas, a relevante aproximação entre o pensamento de Levinas e Wojtyła. Urabayen intenta uma aproximação no que se refere ao tema do humanismo, do contexto social de ambos e numa ideia de personalismo, quase identificando em Levinas um direito natural⁴⁶⁴. O próprio Levinas, que frequentava encontros filosóficos promovidos por Wojtyła, escreve sobre a filosofia do papa polonês⁴⁶⁵, assinalando uma amigável relação entre os dois e seguramente, alguma vizinhança entre os dois pensamentos.

Na América Latina, claramente sob a influência do pensamento levinasiano, apresenta-se uma filosofia da libertação gestada por Enrique Dussel (1934), inspirado na obra *Totalité et Infini*, com o intuito de pensar o outro, a ética e a justiça em tempos de ditaduras militares em vários países do continente americano. Deste modo, Dussel se faz o interlocutor de Levinas com a filosofia latino-americana⁴⁶⁶, sobretudo no que se convencionou chamar de filosofia da libertação ou mais especificamente em Dussel, “ética da libertação”⁴⁶⁷.

Em solo brasileiro o pensamento levinasiano fomentou um olhar humanista, um olhar sobre a condição da alteridade, tendo vozes como Vázquez Moro (falecido em 2017), que doutorando-se em Levinas, sob o título de “*El Discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Levinas*”, tornou-se um difusor do pensamento levinasiano, especialmente no meio

oferece como assimilável.” (COELHO JUNIOR, Nelson Ernesto; FIGUEIREDO, Luís Cláudio. Figuras da intersubjetividade na constituição da subjetividade: dimensões da alteridade. **Interações**, São Paulo, v. IX, n. 17, 2004, p. 20).

⁴⁶⁴ Cf. URABAYEN, Julia. Emmanuel Lévinas y Karol Wojtyła: dos comprensiones de la persona y una misma defensa del ser humano. **Persona y Derecho**, Navarra, n. 56, 2007, p. 411: “Emmanuel Lévinas y Karol Wojtyła. Ambos toman como punto de referencia central en su obra la pregunta por el ser humano y lo hacen teniendo muy presente la crisis del humanismo y los acontecimientos históricos que ha padecido Europa a lo largo del pasado siglo. Igualmente, los dos pensadores provienen de países que han quedado "algo al margen" de la Historia de la filosofía occidental. En los dos autores existe una raíz cultural muy arraigada en la Europa del este (en Wojtyła, la católica Polonia, y en Levinas, la hebrea Lituania, cuya capital fue llamada por Napoleón "la Jerusalén del norte"), y una formación filosófica que ha recibido, entre otras influencias no compartidas (Wojtyła el pensamiento tomista y aristotélico; Levinas la filosofía francesa, principalmente bergsoniana, y la hegeliana), el peso de la fenomenología, aunque Wojtyła sigue más a Scheler y Levinas a Husserl y Heidegger. Es decir, es el marco de las preocupaciones personalistas en sentido amplio, lo que acerca la reflexión de estos filósofos, lo que se ve principalmente en las referencias a la obra de Levinas que se pueden encontrar en los textos de Wojtyła.”

⁴⁶⁵ Cf. LEVINAS, Emmanuel. La Filosofía de Karol Wojtyła. **Vita e Pensiero**, n. 04, anno LXII, 1980, p. 30-33.

⁴⁶⁶ Cf. DUSSEL, Enrique. Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica). **Signos Filosóficos**, Ciudad de México, n. 09, 2003, p. 111: “Deseo establecer un diálogo con Emmanuel Levinas, desde *Totalité et Infini* (1961) hasta sus trabajos más recientes, con respecto a lo político, partiendo de la tan saludable crítica a la política como dominación estratégica totalizada, pero mostrando, también, la dificultad en la construcción de un concepto político positivo, creador, liberador en el ámbito de la exterioridad.”

⁴⁶⁷ DUSSEL, Enrique. Arquitectónica de ética de la liberación en la Edad de la globalización y la exclusión. **Laval Théologique et Philosophique**, México D.F., v. 54, n. 3, 1998, p. 456: “Cuando comencé la obra que denominé *Para una ética de la liberación latinoamericana* intentaba escribir una "ética ontológica" - de corte heideggeriano, y en la que me ocupo en los dos primeros capítulos del primer volumen de la indicada obra. El descubrimiento de Emmanuel Levinas, a finales de 1969, permitió a toda una generación de jóvenes filósofos argentinos originar un movimiento que se denominara la 'Filosofía de la Liberación' latinoamericana.”

filosófico e teológico do sudeste do país a partir da década de 1980, abordando, entre outros temas levinasianos o tema de Deus e da ética. No Brasil, outros nomes recebem a influência de Levinas e erguem o bastião da filosofia da alteridade, citamos, por exemplo, Pivatto⁴⁶⁸, que demonstrando a busca por uma nova abordagem na filosofia, a encontrou em Levinas. O mesmo Pivatto testemunha que esse pensamento ético, o modo levinasiano de expor a relação Mesmo e outro fez escola no Brasil, atraindo estudiosos que ocuparam diversos centros acadêmicos⁴⁶⁹.

Tendo abordado as influências entorno de Levinas e como sua filosofia se expandiu, podemos, sem prejuízo da validade de seu pensamento, elencar possíveis temas ainda em aberto na filosofia da alteridade, vejamos: uma vez que as relações são comumente em interação com o terceiro (coletividade), não teria ficado Levinas por demais detido na relação a dois? – A ética levinasiana, além do repetido elemento da responsabilidade, pode ser caracterizada como expiação, fazer-se refém, substituição, contudo, seria possível uma descrição de atos éticos desde sua filosofia, em vista da aplicabilidade no sentido positivo (de positivista)? – Como pensar o rosto em tempos de expansão das redes sociais, quando os rostos interagem, mas podem ser anônimos, fraudulentos, como ver o rosto nas redes sociais a partir da filosofia da alteridade? – Ao se concentrar na ética, não teria Levinas diminuído as relações institucionais, em nome de uma espécie de ética inata? – Como pensar o outro para além do humano e incluir, desde o pensamento levinasiano a questão ecológica, o cuidado com a criação? – Como ponderado antes, essas questões não invalidam a filosofia levinasiana, pelo contrário, atestam a sua vitalidade e fertilidade para prosseguir ocupando os corredores das academias, deixando ver um outro humanismo, onde a subjetividade se caracterize não pelo domínio sobre o outro ou sobre a criação, ao ponto do extermínio, mas que seja

⁴⁶⁸ Cf. SCORALICK, Klinger. Entrevista: Pensar com Levinas – Klinger Scoralick entrevista P. Pivatto. **É: Revista Ética e Filosofia Política**. Juiz de Fora, n. XXII, v. I, p. 242: “Depois, a conselho do orientador, comecei a ler obras de Levinas, começando por *Totalidade e infinito*. Confesso que fiquei fascinado por parte da primeira seção desta obra, onde me pareceu encontrar o que mais buscava – os temas da transcendência/imanência, da justiça/verdade, do sentido do humano na relação linguístico-ética como alteridade. Mais: o divino e o humano entrelaçavam-se, o amor a Deus e ao próximo como que se recobriam, tirando qualquer espaço à fuga e à mediocridade diante da urgência do faminto (por exemplo), desvelando as ambiguidades do sagrado, exigindo do “eu” abertura animada por um desejo que nada nem ninguém poderiam saciar. Abertura/transcendência como fenda abismal, que culminava na relação social desinteressada ao próximo, o primeiro a encontrar.”

⁴⁶⁹ Cf. *Ibidem*, p. 254: “O mesmo interesse pelo pensamento de Levinas repercutia também na teologia, onde lecionava meu colega Luiz Carlos Susin, que também defendera tese sobre Levinas, em Roma. E veio juntar-se a nós Ricardo Timm de Souza, que havia feito seu doutorado sobre Levinas, na Alemanha. Formamos um trio especializado em Levinas que tornou, aos poucos, o PPGF da PUCRS referência nacional, atraindo alunos de outras faculdades de filosofia do Brasil. Hoje, vejo com alegria, vários orientandos, agora doutores professores e pesquisadores, trabalhando em cursos de filosofia e pós-graduação em filosofia em diversas regiões do país. Na Unisinos, havia o prof. Antônio Sidekum e, pouco mais tarde, o prof. Marcelo Fabri, na UFSM.”

caracterizada pela responsabilidade até a expiação, até fazer-se refém, até a substituição: alimentando, acalentando e protegendo.

Tendo colocado a questão da subjetividade ética como um outro lugar para a ontologia no pensamento levinasiano, concluímos que Levinas debruçou-se longamente sobre a tradição filosófica do Ocidente e quis propor uma filosofia que tenha por primeiro o encontro face a face, situação na qual, segundo ele, é suscitada a ética como filosofia primeira, de modo que a primeira filosofia não seja definir outrem, mas assumir a responsabilidade por este, no entanto, entendemos que todo o seu brilhante trabalho de crítica à ontologia não consistiu em uma demolição da ontologia, mas numa revisão, tal como empreendeu com a fenomenologia e com a metafísica, portanto, o pensamento de Levinas é uma densa crítica contra a ontologia, mas ainda está no âmbito da ontologia, não apenas pela linguagem utilizada em seus argumentos, mas sobretudo pela garantia da justiça aos outros do outro. Sabemos que Levinas se centrou bastante numa ética “sem” ontologia, deixando um hiato que buscou encurtar ao aparecer o terceiro e na intriga entre o Dito e o Dizer, por isso aqui buscamos ver sua filosofia não como uma antiontologia, mas uma revisão da ontologia. Daí a relevância a esta frase já citada ao longo de nosso estudo: “a ética não é absolutamente uma camada que vem recobrir a ontologia, mas que é, de alguma maneira, mais ontológica que a ontologia, uma ênfase da ontologia” (LEVINAS, 2008, p. 128).

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- ABENSOUR, Miguel. Le mal élémental. *In*. LEVINAS, Emmanuel. **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme: suivi d'un essai de Miguel Abensour**. Paris : Éditions Payot & Rivages, 1997.
- AGUIRRE GARCÍA, Juan; JARAMILLO, Luís. Críticas de Levinas al primado husserliano de la conciencia intencional. **Revista de Filosofia**, Cauca, n. 66, v. 3, 2010, p. 51-70.
- ALVES, Marcos Alexandre. Ética e Conhecimento: Desejo metafísico como móbil da atividade teórica em Levinas. **Filosofazer**, Passo Fundo, n. 33, 2008, p. 65-77.
- ALVES, Marcos Alexandre. Da Fenomenologia à Ética: uma breve análise desde o pensamento de Levinas. **Thaumazein**, Santa Maria, ano V, n. 10, 2012, p. 43-52.
- Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. **Entrevista con Emmanuel Levinas por Florian Rötzer en 1986**. Disponível em <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/66211>. Acesso em 15 de jun. 2023
- AQUINO, María Elizabeth. Por qué la ontología no es fundamental? Una respuesta a partir de la metafísica de Emmanuel Levinas. **Revista Filosófica**, Cartagena, X, 2012, p. 79-91.
- BELIAN, Márcia Bárbara Portella; AQUINO, Thiago André Moura de. A linguagem do Dizer e do Dito em Emmanuel Lévinas: considerações introdutórias a De outro modo que ser. **Ágora Filosófica**, Recife, ano 15, n. 1, 2015, p. 18-33.
- BICA, Luiz. Subjetividade, existência e auto-reflexão. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 20, n. 63, 1993, p. 639-662.
- BORBA, Jean Marlos Pinheiro. A Fenomenologia em Husserl. **Revista do Nuffen**, Belém, ano 01, v. 02, 2010, p. 90-111.
- BRESOLIN, Keberson. Autonomia versus heteronomia: o princípio da moral em Kant e Levinas. **Conjectura- Filosofia e Educação**, Caxias do Sul, v. 18, n. 3, 2013, p. 166-183.
- BRITO, José Henrique Silveira de. Fundamentar a Moral com Lévinas. **Theológica**, Lisboa, 45, 2, 2010, p. 517-529.
- CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. **El vocabulário de Lévinas**. Traducido por Cécile Furstenberg. Paris: Collections ellipses, 2011. p. 19. Disponível em <http://cecilefurstenberg.over-blog.com/2016/02/levinas.html>. Acessado em 10 de julho de 2022.
- CALIN, Rodolphe. Le corps de la responsabilité, sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas. **CAIRN**, v. 3, n. 78, 2006, p. 297-318.

CAMPOS, Fabiano Victor. Levinas e a Teologia. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, out./dez. 2016, p. 1460-1494.

CAMPOS SALVATERRA, Valeria. Muerte, Tiempo y Alteridad: más allá de la ontología – reflexiones sobre la filosofía de M. Heidegger y E. Levinas. **Alpha**, Santiago, n. 35, 2012, p. 89-105.

CARRARA, Ozanan Vicente. Linguagem, e socialidade em Emmanuel Levinas. **Síntese-Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, 2012, p. 81-106.

CARVAJAL SÁNCHEZ, José. **Emmanuel Lévinas**: la emergencia del sujeto ético. 1 edición. Tunga: Ediciones Juan de Castellanos, 2012.

CASPER, Bernhard. **Levinas, pensatore della crisi dell'umanità**. Brescia: La Scuola, 2017.

CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Tradução Caesar Souza. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

CEREZER, Cristiano. A singular substituição no coração da ética: a significação individuante da responsabilidade em Emmanuel Lévinas. **Thaumazein**, Santa Maria, ano V, n. 10, 2012, p. 53-74.

CHAVES, Amanda Pires. Resenha: Violência do rosto. Disponível em <https://periodicos.uniso.br/quaestio/article/download/2999/2754/6665>. Acessado em 10 de outubro de 2022.

COELHO JUNIOR, Nelson Ernesto; FIGUEIREDO, Luís Cláudio. Figuras da intersubjetividade na constituição da subjetividade: dimensões da alteridade. **Interações**, São Paulo, v. IX, n. 17, 2004, p. 9-28.

COSTA, Márcio Luís; COSTA JUNIOR, Wercy Rodrigues. Desejo Metafísico, Desejo do Infinito e Rosto na Ética de Emmanuel Lévinas. **Kínesis**, Marília, v. II, n. 04, 2010, p. 83-94.

DARDEAU, Denise. A questão do sujeito na filosofia de Emmanuel Lévinas: uma abordagem crítica sob a ótica da derridiana. **Filosofia e Educação**, Campinas, v. 7, n. 2, 2015, p. 170-194.

DE GREEF, Jan. Éthique, réflexion et histoire chez Levinas. **Revue Philosophique de Louvain**, Louvain, Troisième série, tome 67, n°95, 1969. p. 431-460.

DUSSEL, Enrique. Arquitectónica de ética de la liberación en la Edad de la globalización y la exclusión. **Laval Théologique et Philosophique**, México D.F., v. 54, n. 3, 1998, p. 455-471.

DUSSEL, Enrique. Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica). **Signos Filosóficos**, México D. F., n. 09, 2003, p. 111-132.

DERRIDA, Jacques. **La Escritura y la Diferencia**. Traducción Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Extensão do domínio do mal: Heidegger e a metafísica. Elementos de uma análise a partir de Levinas. **Revista Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, n. 22, v. 1, 2019, 78-88.

DOUEK, Sybil Safdie. **Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: um elegante desacordo**. São Paulo: Loyola, 2011.

FABRI, Marcelo. Da solidão trágica ao convívio com os filhos dos homens: ipseidade e amor. In RIBEIRO JUNIOR, Nilo; AGUIAR, D.V.B.; CARVALHO, F.R. de. (orgs). **Amor e Justiça em Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2018, p. 61-74.

FABRI, Marcelo; GRZIBOWSKI, Silvestre. **Introdução à fenomenologia do Invisível: o amor, o desejo, a vida**. Curitiba: Editora CRV, 2022.

FABRI, Marcelo. Levinas, Ricoeur e os imprevistos da história. **Ético**, Florianópolis, v. 11, n. 1, 2012, p. 125-139.

FABRI, Marcelo. Despertar do Anonimato: Levinas e a fenomenologia. **Veritas**, Porto Alegre, v. 47, n. 2, 2002, p. 121-130.

FABRI, Marcelo. Alma, Mundo, Deus: a metafísica fenomenologicamente reduzida. **Basiléia – Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 1, n. 1, 2019, p. 25-39.

FARIAS, André Brayner de. A anarquia imemorial do mundo – Lévinas e a ética como substituição. **Véritas**, Porto Alegre, v. 53, n. 2, 2008, p. 18-34.

FERNANDES, Marcos Aurélio. A existência no pensamento de Heidegger. **Revista de Filosofia moderna e contemporânea**, Brasília, n. 3, ano 2, 2014, p. 125-142.

FERNANDES, Christiane Costa de Matos. Os traços iniciais da fenomenologia hermenêutica de M. Heidegger na preleção A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa – BA, v.19, n.3, 2019, p.56-73.

FERNANDEZ GUERRERO, Olaya. Levinas y la alteridade – cinco planos. **Brocar**, n. 39, 2015, p. 423-443.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Mundanidade e Diferença Ontológica. **Síntese- Rev. De Filosofia**, Belo Horizonte, v. 04, n. 126, 2013, p. 85-108.

FUCHS, Stephan. O Dom de Heidegger: o presente da Ontologia. Tradução André Magnelli. **Revista Novus Rumos Sociológicos**. V. 9, n. 15, 2021, p. 145-158.

GIBBS, Robert. **Correlations in Rosenzweig and Levinas**. Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1992.

GALEFI, Dante Augusto. O que é isto- a Fenomenologia de Husserl? **Ideação**, Feira de Santana, n. 5, 2000, p. 13-36.

GARCÍA-BARÓ, Miguel. El judaísmo metódico. In. ROSENZWEIG, Franz. **La Estrella de la Redención**. Salamanca: Sígueme, 2006.

GARCÍA-BARÓ, Miguel. El desafío de Lévinas. **Revista de la Asociación Española de Semiótica**, Madrid, n. 5, 1996, p. 21-39.

GRZIBOWSKI, Silvestre. Anterioridade ética e alteridade em Emmanuel Levinas. **Dissertatio**, Santa Maria, n. 38, 2013, p. 201-215.

GRZIBOWSKI, Silvestre. Levinas e Kant: um estudo a partir da autonomia e heteronomia. **Revista de Filosofia – Aurora**, Curitiba, v. 22, n. 31, 2010, p. 545-556.

GRZIBOWSKI, Silvestre. Fenomenologia e Corporeidade em Lévinas. In RIBEIRO JUNIOR, Nilo; AGUIAR, D.V.B.; CARVALHO, F.R. de. (orgs). **Amor e Justiça em Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2018, p. 87-97.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia** – hermenêutica da facticidade. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Tempo e Ser**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989. Coleção os Pensadores.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

HEGEL, G.W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução Karl-Heinz Effen; José Nogueira Machado, SJ. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista-SP: Editora Universidade São Francisco, 2014.

HEGEL, G.W.F.. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas** – em compêndio (1830). Tradução Paulo Menezes; José Machado. V. III, São Paulo: Loyola, 1995.

HERRERO HERNANDEZ, Francisco Javier. **De Husserl a Levinas** – un camino en la fenomenología. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 2005.

HERRERO HERNANDEZ, Francisco Javier. Dios como el testigo de la ética. In ANDRADES LEDO, Francisco José; RENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo; GALINDO GARCIA, Ángel (ors). **Razones para vivir y razones para esperar**. Homenaje al prof. Dr. D. José-Román Flexa Andrés. Salamanca: Universidad Pontificia Salamanca, 2012.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da Fenomenologia**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições Setenta, 1989.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução Márcio Suzuki. Aparecida-SP: Ideias e Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris**. Tradução Artur Morão; Antônio Fidalgo. Lisboa: Lusosofia Press. Disponível em www.lusosofia.net. Acessado em 10 de setembro de 2021.

HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas**: uma introdução à fenomenologia. Tradução Fábio Mascarenhas Nolasco. São Paulo: Edipro, 2019.

HENRY, Michel. Fenomenologia não intencional: tarefa de uma Fenomenologia futura. **Phainomenon**, Lisboa, n. 13, 2007-2009, p. 165-177.

JARAMILLO ECHEVARRI, Luis Guillermo; AGUIRRE GARCÍA, Juan Carlos. Rostro y Alteridad: de la presencia plástica a la desnudez ética. **Revista Latinoamericana de Ciencia Sociales**, Cauca, v. 1, n. 8, 2010, p.175-188.

JOHNSON, Felipe; MENA, Patrício; HERRERA, Samuel (eds). **¡Hacia las cosas mismas! Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno**. Santiago: Ediciones de la Frontera, 2018.

JONAS, Hans. **El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica**. Barcelona: Herder, 1995.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os Pensadores- Textos Seleccionados)

KAPLAN, Aryeh. **Enciclopédia do pensamento judaico**. V. II. Tradução Esther Eva Horovitz. São Paulo: Maayanot, 2019.

KETZER, Estevan de Negreiros. Luz que vem da escuridão: a leitura talmúdica de Levinas como partilha da alteridade. *In*. SOUZA, Ricardo Timm de; FREITAS, Isis Hochmann de; PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair; PERIUS, Oneide. (orgs). **A tentação ancestral**: a questão histórico-cultural do tema da Idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

KORELC, Martina. Considerações sobre o ser e o Bem. *In*: Ricardo Timm de Souza; Nythamar Fernandes de Oliveira. (Org.). **Fenomenologia hoje** - Bioética, Biotecnologia, Biopolítica. 1ed.Porto Alegre: EDIPURS, 2008, p. 469-482.

LECONTE, Mariana. Las formas de la nueva racionalidad: de Rosenzweig a Levinas. Disponível em https://www.academia.edu/5439363/Las_formas_de_la_nueva_racionalidad_de_Rosenzweig_a_Levinas. Acessado em 15 de setembro de 2022.

LÉVESQUE, Claude. Deux lectures d'Emmanuel Levinas. **Études Françaises**, Montréal, v. 38, n. 1-2, 2002, p. 123-133.

LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'êtré ou au-delà de l'essence**. Paris: Kluwer Academic, 2016.

LEVINAS, Emmanuel. **Buber- etcetera**. Roma: Castelvecchi, 2014.

LEVINAS, Emmanuel. **Da Existência ao Existente**. Tradução Paul Albert Simon; Lídia Maria de Castro Simon. Campinas-SP: Papirus Editora, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à Ideia**. Tradução Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli, Evaldo Antônio Kuiava. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. **De l'évasion**. Paris: Fata Morgana, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Tradução José Luís Pérez, Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo**. Tradução Fernanda Bernardo. Coimbra: Almedina, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. **Difícil Libertad**. 1 ed. Traducción Nilda Prados. Buenos Aires: Lilmod, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução Pergentino Stefano Pivatto (coord.). Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Tradução João Gama. Lisboa: Edições Setenta, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética como Filosofia Primeira**. Tradução Oscar Lorca Gómez. **A Parte Rei. Revista de Filosofia**, Santiago, v. 43, 2006, p. 1-21. Disponível em <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>. Acessado em 10 de setembro de 2022.

LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Tradução Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

LEVINAS, Emmanuel. La Filosofia de Karol Wojtyla. **Vita e Pensiero**, Milano, n. 04, anno LXII, 1980, p. 30-33.

LEVINAS, Emmanuel. **Novas interpretações talmúdicas**. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. **Quatro leituras talmúdicas**. Tradução Fábio Landa; Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**. Paris: J. Vrin, 1994.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Kluwer Academic, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade**. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições setenta, 2014.

LEVINAS, Emmanuel. **Transcendência e inteligibilidade**. Tradução José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.

LEVINAS, Emmanuel. **Violência do Rosto**. Tradução Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LLORENTE CARDO, Jaime. Un diálogo antisocrático: enseñanza y lenguaje metafórico en los escritos inéditos de Emmanuel Levinas. **Bajo Palabra – Revista de Filosofía**, Ciudad Real, n. 10, 2015, p. 249-258.

MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. **A gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger**: ensaio de caracterização do modo de pensar de ‘Sein und Zeit’. São Paulo: Editora Herder, 1970.

MACHADO, Ícaro M. I. Do desenvolvimento à maturidade da Redução Fenomenológica (1905-1913). **Phenomeno Logical Studies – Revista da Abordagem Gestáltica**, v. XXVI – I, 2020, p. 63-73.

MALKA, Salomon. **Leggere Lévinas**. Brescia: Quiriniana, 1986.

MARION, Jean-Luc. **O Visível e o Revelado**. Tradução Joaquim Pereira. São Paulo:Loyola, 2010.

MARCONDES FILHO, Ciro. O outro como um mistério e o fenômeno como a alteridade absoluta sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas. **Matrizes**, São Paulo, v. 01, n. 01, 2007, p. 55-74.

MARTINI, Renato da S. A Fenomenologia e a *Epoché*. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 21/22, 1998/1999, p. 43-51.

MASLOWSKI, Adriano André. Subjetividade ética do sujeito: uma leitura a partir da fenomenologia de Emmanuel Lévinas. **Anais do Congresso Estadual de Teologia**, São Leopoldo, v. 02, 2016, p. 215-224.

MATE, Reyes. **De Atenas a Jerusalén: pensadores judíos de la modernidad**. Madrid: Ediciones Akal, 1999.

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

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; VAZQUEZ MORO, Pe. Ulpiano. A concepção de subjetividade em Lévinas da solidão da Hipóstase ao encontro com a alteridade. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 24, n. 47, 2010, p. 55-72.

NASCIMENTO, Abimael. **O judaísmo como ética em Cohen, Rosenzweig, Buber e Levinas**. São Paulo: Biblioteca24horas, 2018.

N'DRÉ, Samuel Beugre. **L'Autreté comme souci premier de l'Autre**: une esquisse éthique dans la philosophie de Levinas. Paris: Mont Petit Éditeur, 2014.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Antropologia filosófica contemporânea**: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A Ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014.

OLIVEIRA, Juliano de Almeida. O jovem Levinas e a Fenomenologia: um estudo de *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. **Síntese – Revista de Filosofia**, v. 41, n. 129, 2014, p. 81-110.

PAIVA, Márcio Antônio; DIAS, Luís Fernando Pires. O discurso sobre Deus na filosofia de Emmanuel Levinas. **Argumentos**, Fortaleza, ano 8, n. 15, 2016, p. 132-147.

PAIXÃO, Fernanda. Metafísica, Niilismo e Desconstrução nas empreitadas de Heidegger, Levinas e Derrida. **DasQuestões**, Vol. 9 n° 1, junho de 2020, p. 217-222.

PALACIO, Marta. **La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas**: un debate de género en torno a la alteridad femenina. 1ª ed. Córdoba: EDUCC, 2008.

PASQUA, Hervé. **Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Lisboa: Piaget, 1997.

PELIZZOLI, Marcelo L. Apresentação. In RICOEUR, Paul. **Outramente**: leitura do livro *Autrement qu'êre ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas*. Tradução Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999.

PELIZZOLI, Marcelo. O Dizer da Alteridade além do ser: Levinas no sentido de conhecimento e linhagem. In SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nytamar Fernandes (orgs). **Fenomenologia hoje II**: significado e linguagem. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PÉREZ ESPIGARES, Pablo. Emmanuel Levinas: ¿Por qué una Metafísica «A-TEA»? Una lectura de Totalidad e Infinito. **Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica**, Granada, v. 69, n. 259, Año 2013, 275-299.

PIMENTA, Leonardo Goulart. Do Il y a à hipóstase: a formação da consciência na teoria de Emmanuel Levinas. **Revista da Faculdade Mineira de Direito**, Belo Horizonte, v. 15, n. 29, 2012, p. 57-75.

PIMENTA, Leonardo Goulart. Justiça, Alteridade e Direitos Humanos na teoria de Emmanuel Lévinas. **Revista USCS-Direito**, Itajaí, ano XI, n. 19, 2010, p. 71-84.

PIVATTO, Pergentino S. Ética da Alteridade. In, OLIVEIRA, Manfredo A. de. (org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**, Petrópolis-RJ: Vozes, 2014, p. 79-97.

POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas**: ensaio e entrevista. Tradução J. Guinsburg, Marcio Honório de Godoy e Thiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PUNTEL, Lorenz B. **Ser e Deus**: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion. São Leopoldo-RS: Editora Unisinos, 2011.

RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé**. Tradução Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 2004.

RAMOS CONÇALVES; Rafael; ALL FROÉS GARCIA, Fernanda; BARROS DANTA, Jurema; EWALD, Arione P. Merleau-Ponty, Sartre e Heidegger: três concepções de fenomenologia, três grandes filósofos. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 8, n. 2, Rio de Janeiro, 2008, p. 402-432.

RIAL, Gregory. A Filosofia de Levinas como alternativa aos paradigmas éticos teleológico e deontológico. **Pensar – Revista Eletrônica da FAJE**, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, 2015, p. 281-296.

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

RIBEIRO JUNIOR, Nilo; AGUIAR, D.V.B.; CARVALHO, F.R. de. (orgs). **Amor e Justiça em Lévinas**, São Paulo: Perspectiva, 2018.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. **Sabedoria da paz: ética e teo-logia em Emmanuel Levinas**. São Paulo: Loyola, 2008.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. Metafísica, violência e contemporaneidade. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 8, n. 16, 2017, p. 322-349.

RIBEIRO, Romulo Alessandro. A passividade da consciência em Lévinas: explorando uma fenda aberta por Husserl. **PERI**, Florianópolis, v. 12, n. 02, p. 01-18.

RICOEUR, Paul. **Outramente: leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas**. Tradução Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999.

RICOEUR, Paul. **Na Escola da Fenomenologia**. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

RODRIGUES, Ubiratane de Moraes. Do diálogo ao dizer: linguagem e subjetividade ética em Emmanuel Levinas. **Trilhas Filosóficas**, Caicó, ano IV, n. 02, 2011, p. 61-74.

ROLLAND, Jacques. Annotations. *In* LEVINAS, Emmanuel. **De l'évasion**. Paris: Fata Morgana, 2011.

ROSENZWEIG, Franz. **Star of Redemption**. Translator by Barbara E. Galli. Wisconsin: The University Wisconsin, 2005.

ROSENZWEIG, Franz. **La Estrella de la Redención**. Traducción Miguel García-Baró. Salamanca: 2006.

RUSS, Jacqueline. **Pensamento ético contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 1999.

SALVATERRA, Valeria Campos. Los Derechos del Otro. Un proyecto de refundamentación de los Derechos Humanos desde Emmanuel Levinas. **Revista Pleyade**, Santiago, n. 4, 2009, p. 68-90.

SANSONETTI, Giuliano. Emmanuel Levinas: O judeu errante e o cristianismo. *In* ZUCAL, Silvano (org). **Cristo na Filosofia Contemporânea: o século XX**. Tradução Benôni Lemos; Patrizia G. E. Collina Bastianetto. São Paulo: Paulus, 2006.

SANTOS, Luciano. ‘O eu, dos pés à cabeça, até a medula dos ossos, é vulnerabilidade: a sensibilidade como paradigma ético em Lévinas. In RIBEIRO JUNIOR, Nilo; AGUIAR, D.V.B.; CARVALHO, F.R. de. (orgs). **Amor e Justiça em Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2018.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SANTANA, Thayna Mirele dos Santos. Levinas e a Metafísica do Outro: uma crítica à tradição filosófica. **Cadernos PET Filosofia**, Teresina, v. 08, n. 16, 2017, p. 64-72.

SAYÃO, Sandro Gozza. Levinas e o argumento do infinito: um diálogo com Descartes. **Princípios**, Natal, v. 18, n. 30, 2011, p. 143-162.

SAYÃO, Sandro Gozza. Entre o Dizer e o Dito: sobre a precariedade e a finitude de nosso saber em Emmanuel Levinas. **Conjectura**, Caxias do Sul, v. 16, n. 01, 2011, p. 98-119.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**; a imaginação; Questão de Método. 2 ed. São Paulo: Abril cultural, 1987 (Col. Os pensadores).

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada**: ensaio de Ontologia fenomenológica. Tradução Paulo Perdigão. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997.

SEBBAH, François-David. **Lévinas**. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à Fenomenologia**. Tradução Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2004.

SOARES, Maria da Conceição. Emmanuel Lévinas e a obsessão do outro. **Didaskalia**, ano XXX, 2000, p. 169-194.

SOUZA, José Tadeu Batista de. Deus, ética e ontologia em Levinas. **Ágora Filosófica**. Recife, v.20, n.2, 2020, p.115-131.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Razões Plurais**: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. Fenomenologia e Metafenomenologia – sobre o tema da “substituição” no pensamento ético de Levinas. In SOUZA, Draiton Gonzaga; BAVARESCO, Agemir; TAUCHEN, Jair. **Sub specie aeternitatis: Festschrift for Nythamar de Oliveira**. Porto Alegre: Editora fundação Fênix, 2000, pp. 647-675.

SOUZA, José Tadeu Batista de. O infinito do Direito à Justiça. In RIBEIRO JÚNIOR, Nilo; AGUIAR, D.V.B.; RIAL, G.; CARVALHO, F.R. DE (orgs). **Amor e Justiça em Lévinas**. 1 ed. São Paulo: Perspectiva, 2018.

SOUZA NETO, Opúsculo De ente et essentia: uma breve introdução. In AQUINO, Tomás. **O Ente e a Essência**. Tradução Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

SCORALICK, Klinger. Entrevista: Pensar com Levinas – Klinger Scoralick entrevista P. Pivatto. **É: Revista Ética e Filosofia Política**. Juiz de Fora, n. XXII, v. I, 2019, p. 230-269.

SPIEGELBERG, Herder. **The Phenomenological movement: a historical introduction**. London: Kluwer Academic Publishers, 1994.

STEIN, Edith. **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. Tradução Ênio Paulo Giachini, Gilfranco Lucena dos Santos, Juvenal Savian Filho, Maria Sá Cavalcante Schuback, Ursula Anne Matthias. São Paulo: Paulus, 2019.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPCRS, 2011.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: Est/vozes, 1984.

SZEFTEL, Micaela. **Subjetividad y autoafección: la problemática de la temporalidad en la fenomenología de Michel Henry**. Buenos Aires: TeoPress, 2016. Disponível em www.teopress.com. Acessado em 05 de março de 2023.

STEIN, Edith. O que é Fenomenologia? Tradução Úrsula Anne Matthias. **Argumentos**, Fortaleza, ano 10, n. 20, 2018, p. 215-219.

TAVARES, Artur Prado Aguiar; SOUZA, José Tadeu Batista. A possibilidade da comunidade política: a perspectiva da noção de terceiro em Emmanuel Levinas. **Ágora Filosófica**, Recife, ano 15, n. 1, 2015, p. 04-17.

TOMÉ, Márcia Eliane Fernandes; RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. O *surplus* da linguagem em Emmanuel Levinas- II. **Ágora Filosófica**, Recife, ano 11, n. 2, 2011, p. 181-199.

TOMÉ, Marcia Eliane Fernandes. Linguagem ético-religiosa em Emmanuel Levinas. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 40, n. 02, 2010, p. 147-172.

URABAYEN, Julia. Emmanuel Lévinas y Karol Wojtyla: dos comprensiones de la persona y una misma defensa del ser humano. **Persona y Derecho**, Navarra, n. 56, 2007, p. 409-442.

VALADARES, Alexandre Arbex. A crítica de Heidegger à subjetividade à luz de seu conceito de uma transcendência não-metafísica. **Perspectiva Filosófica**. Recife, v. 1, n. 39, 2013, p. 27-38.

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

WALDENFELS, Bernhard. El Decir y lo Dicho en Emmanuel Lévinas. Tradução Iván Viedema. **Revista de Filosofía**, Santiago, v. 61, 2005, p. 153-167.

WU, Roberto. Do Desejo ao Reconhecimento: a luta pela afirmação da autoconsciência. In CHAGAS, Eduardo Ferreira; UTZ, Konrad; OLIVEIRA, James Wilson (orgs). **Comemoração dos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel**. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

ZILLES, Urbano. **Discurso sobre o fim da metafísica**. São Paulo: Paulus, 2019.

ZUPI, Massimiliano. **Per un'ontologia della soglia che pensi l'essere come traspassare reciproco irrisolto: una lettura di Totalità e Infinito e de Altrimenti che essere di Emmanuel Levinas**. Roma: Associazione culturale Riccola Barca, 2017.