



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

ABIMAEEL FRANCISCO DO NASCIMENTO

**ÉTICA DA ALTERIDADE: DA SAÍDA DO SER À ÉTICA COMO SUBSTITUIÇÃO
NO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS**

FORTALEZA

2018

ABIMAEI FRANCISCO DO NASCIMENTO

ÉTICA DA ALTERIDADE: DA SAÍDA DO SER À ÉTICA COMO SUBSTITUIÇÃO NO
PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS

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

Orientadora: Profa. Dra. Ursula Anne Matthias.
Coorientador: Prof. Dr. Hugo Filgueiras de Araújo.

FORTALEZA

2018

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

N193É Nascimento, Abimael Francisco.
Ética da Alteridade : Da saída do ser à ética como substituição no pensamento de Emmanuel Levinas /
Abimael Francisco Nascimento. – 2018.
135 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2018.

Orientação: Profa. Dra. Ursula Anne Matthias.

Coorientação: Prof. Dr. Hugo Filgueiras de Araújo.

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

CDD 100

ABIMAEEL FRANCISCO DO NASCIMENTO

ÉTICA DA ALTERIDADE: DA SAÍDA DO SER À ÉTICA COMO SUBSTITUIÇÃO NO
PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS

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

Aprovada em: 06/06/2018.

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Ivanhoe Albuquerque Leal
Universidade Federal do Ceará (UFC)

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

A Deus.

Aos meus pais e a Congregação dos
Missionários do Sagrado Coração (MSC).

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio. Ao Profa. Dra. Ursula Anne Matthias, pela excelente orientação. Aos professores participantes da banca examinadora Prof. Dr. Ivanhoe Albuquerque Leal e Prof. Dr. Silvestre Grzibowski pelo tempo, pelas valiosas colaborações e sugestões. Também ao Prof. Dr. Evanildo Costeski, que participou da Banca de Qualificação. Aos professores com os quais tive aulas; aos colegas da turma de mestrado, pelas reflexões, críticas e sugestões recebidas. A Matheus Lima, pela colaboração e apoio durante o curso de Mestrado. À Profa. Doutoranda Bernadete Gonçalves de Paula, pela partilha de bibliografia e reflexões; Ao Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza, 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 indignação; 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 objetivo geral desta pesquisa é analisar o postulado da ética como filosofia primeira, apresentado por Emmanuel Levinas. É uma proposta que percorre o pensamento levinasiano, desde suas bases teóricas, às suas rupturas para defender tal postulado. O pensamento de Levinas se expõe, então, como um novo pensar, pois rege-se por uma ruptura com a filosofia transcendental e com a ontologia fundamental. Essa ruptura é desenvolvida ao longo dos anos acadêmicos de Levinas, mas sobretudo pela experiência da Segunda Guerra Mundial, quando Levinas interpreta que a razão ocidental lançou o homem na impessoalidade. Isto é, a preocupação com o saber e com o ser fez o homem esquecer-se do outro, vivendo tal como chove ou faz sol. Frente a este esquecimento, que para ele englobou o homem numa fria totalidade, Levinas propõe sua ética da alteridade, versada sobre a acolhida do outro, numa sensibilidade a partir do rosto, tal que se possa fazer-se refém do outro, até o ponto da substituição, que consiste em uma subjetividade não para si mesmo, mas para o outro, numa transcendência sem retorna a si, mas a partir de si, numa atitude ética, como um eis-me aqui diante do outro, como responsabilidade irrecusável. A presente pesquisa ao estudar a ética da alteridade, expõe as contribuições da fenomenologia de Husserl em Levinas e ainda a influência do judaísmo talmúdico e a recorrência em Descartes, com a ideia de infinito, agora não como uma percepção da inteligência do sujeito, mas como uma manifestação no rosto do outro, de onde vem a ideia de infinito. A ideia de infinito aponta para uma responsabilidade que quanto mais se assume, mais se é responsável, até a substituição por outrem.

Palavras-chave: 1. Ética. 2. Ontologia. 3. Alteridade.

RESUMEN

El objetivo general de esta investigación es analizar el postulado de la ética como filosofía primera, presentado por Emmanuel Levinas. Es una propuesta que recorre el pensamiento levinasiano, desde sus bases teóricas, a sus rupturas para defender tal postulado. El pensamiento de Levinas se expone, entonces, como un nuevo pensamiento, pues se rige por una ruptura con la filosofía trascendental y con la ontología fundamental. Esta ruptura se desarrolla a lo largo de los años académicos de Levinas, pero sobre todo por la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, cuando Levinas interpreta que la razón occidental lanzó al hombre en la impersonalidad. Es decir, la preocupación por el saber y con el ser hizo al hombre olvidarse del otro, viviendo tal como llueve o hace sol. Frente a este olvido, que para él globó al hombre en una fríatotalidad, Levinas propone su ética de la alteridad, versada sobre la acogida del otro, en una sensibilidad a partir del rostro, tal que se pueda hacerrehén del otro, hasta el punto de la sustitución, que consiste en una subjetividad no para sí mismo, sino para el otro, en una trascendencia sin retornar a sí, sino a partir de sí, en una actitud ética, como uno me he aquí ante el otro, como responsabilidad irrecusable. La presente investigación al estudiar la ética de la alteridad, expone las contribuciones de la fenomenología de Husserl en Levinas y aún la influencia del judaísmo talmúdico y la recurrencia en Descartes, con la idea de infinito, ahora no como una percepción de la inteligencia del sujeto, sino como una manifestación en el rostro del otro, de donde viene la idea de infinito. La idea de infinito apunta a una responsabilidad que cuanto más se asume, más si es responsable, hasta la sustitución por otro.

Palabras-clave: 1. Ética. 2. Ontología. 3. Alteridad.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	EMMANUEL LEVINAS: GÊNESIS DO PENSAMENTO.....	17
2.1	Leitura talmúdica e ética da alteridade	29
2.2	Fenomenologia e ética da alteridade.....	38
2.3	Idéia de Infinito e ética da alteridade.....	43
3	FILOSOFIA DA ALTERIDADE: UM OUTRO LUGAR PARA A ONTOLOGIA	51
3.1	Heidegger: uma ontologia fundamental	52
3.2	Levinas: a crítica a Heidegger	57
3.3	A saída do ser.....	63
3.4	Saída do ser e <i>Hipóstase</i>	67
3.4.1	<i>Temporalidade e Hipóstase</i>	70
3.4.2	<i>O tempo hipostatizado e a abertura ao outro</i>.....	72
3.4.3	<i>Rosto e vulnerabilidade: o apelo à responsabilidade</i>.....	75
3.5	A morte do outro e minha responsabilidade.....	77
4	A ÉTICA DA ALTERIDADE E A SUBSTITUIÇÃO	84
4.1	Proximidade: alhures do ser e do saber	85
4.2	Proximidade e Temporalidade	90
4.3	Transcendência e infinito.....	95
4.4	Dito e Dizer: tensão entre ontologia e ética da alteridade.....	103
4.5	A idéia de refém na ética da alteridade.....	109
4.6	Alteridade e substituição.....	114
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
	REFERÊNCIAS.....	129

1 INTRODUÇÃO

No período da graduação, um colega de turma se aventurou nos estudos de Emmanuel Levinas, para sua monografia de conclusão do curso; naquela época me arrisquei em Heidegger, tratando da fenomenologia da morte. Anos mais tarde, em um pequeno curso no Centro de Cultura Judaica em São Paulo, sob o tema “A filosofia de Atenas a Jerusalém” tive maior contato com o pensamento de Levinas. Ali fomos de fato apresentados, daí em diante me empenhei em mais conhecê-lo, o que me despertou do desejo de pesquisar mais sistematicamente esse pensador. O presente estudo é fruto desse empenho por aprofundar e apresentar a ética da alteridade, sabendo que ela tem muito a dizer aos nossos dias.

Levinas é um homem do século XX, o século das grandes transformações e dos totalitarismos. Este século foi marcado não somente pelos avanços tecnológicos, mas também por uma espécie de retrocesso ético. As duas grandes Guerras Mundiais marcaram profundamente a história, não só pela violência, mas sobretudo pela racionalidade que as sustentaram. Foi um século com dores causadas pelas ditaduras militares na América Latina, a questão racial na América do Norte e a impensável lógica do apartheid na África do Sul. Esses acontecimentos foram causa de grande espanto, porque a humanidade vinha, gradualmente, por séculos, se “afastando da ingenuidade” e teria chegado a idade da razão. No entanto, diante destes acontecimentos, parecia a razão ter falido.

Esta pesquisa tem por objetivo expor e analisar o postulado levinasiano da ética como filosofia primeira, como resposta de Levinas à totalidade filosófica, que parece ter servido de germen das muitas desumanidades do século XX. A preocupação de Levinas é colocar a ética como filosofia primeira. Antes de toda generalidade, há o encontro com o homem, a quem ele chamará de outro. É uma proposta filosófica que confronta diretamente a ontologia de Heidegger e com ela, parte de filosofia ocidental.

Emmanuel Levinas está em um século repleto de grandes filósofos, homens e mulheres que intentaram enfrentar as diversas crises da época. Aqui até podem ser citados alguns, mas sem desmerecimento de outros, nomes como Edmund Husserl (1859-1938), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Martin Heidegger (1889-1976), Jean-Paul Sartre (1905-1975), Michel de Foucault (1926-1984), Martin Buber (1878-1965), Hannah Arendt (1906-1975), e Emmanuel Levinas (1906-1995), filósofo aqui estudado. Todos esses pensadores,

entre outros nomes que poderiam aqui ser citados, marcaram o pensamento filosófico no século XX¹.

Em sua infância, Levinas teve contato com a literatura Russa e com a literatura inglesa, mas, sobretudo, a cultura que mais leu e aprofundou-se foi a cultura judaica, por ser de uma família não assimilada, isto é, uma família que mantinha as práticas judaicas no contexto do Leste Europeu, assim, pode-se dizer que teve acesso ao judaísmo tradicional. O judaísmo e a literatura que leu ainda na infância e adolescência estarão presentes em sua filosofia, sempre com referências diretas ou indiretas, expondo que a sua filosofia, no contexto do século XX, possui outros elementos que não somente aqueles vindos da tradição filosófica de matriz grega.

O pensamento de Levinas faz forte crítica à tradição filosófica ocidental. Seu interlocutor mais direto é Heidegger. Para Levinas, a preocupação heideggeriana pelo ser², não seria a ocupação primeira da filosofia, pois, ao buscar o ser, a filosofia, na maioria das vezes, segundo Levinas, o que conseguiu foi o esquecimento do outro e, pior ainda, o dominou.

Levinas utiliza o termo outro³ e Mesmo para falar respectivamente da alteridade e da subjetividade. É por essa via que sua crítica pretende romper o movimento de identificação e representação da filosofia moderna, pois não critica somente a Heidegger, mas toda expressão filosófica regida pelo poder do Mesmo sobre o outro. Ele entende que desde Sócrates há uma priorização do Mesmo em detrimento do outro, isto é, o Mesmo reduz o outro à sua identificação, à sua representação. Para Levinas essa é uma filosofia do poder e não uma ética.

O sujeito levinasiano não é regido pelo poder, ele está subordinado ao outro, ao invés de eleger, ele é eleito responsável pelo outro, da parte do sujeito não há poder sobre o outro, mas responsabilidade. A condição de alteridade do outro funda, para Levinas, a ética, funda-a como filosofia primeira.

O que Levinas propõe é uma mudança de paradigma na filosofia. Ele quer que a filosofia migre da primeiridade do ser, para a primeiridade do outro. Para ele é preciso uma abordagem que nasça da relação com o outro, onde antes de qualquer tematização esteja a responsabilidade, a ética como acolhida da alteridade de outrem.

¹Cf.: ZILLES, Urbano. **Panorama das Filosofias do Século XX**. São Paulo: Paulus, 2016.

² Cf.: HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução Márcia Sá Carneiro Schuback. 4 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009, p. 37-38.

³ O termo outro usaremos com inicial minúscula para os referirmos ao outro, vestígio do infinito e com inicial maiúscula para o Outro infinito.

Além dos termos Mesmo e outro, Levinas se utiliza do termo rosto para cunhar a relação entre o Mesmo e o outro. Para ele a categoria rosto fala propriamente da alteridade e mantém a separação radical entre as partes, numa relação face a face. O face a face não é plasticidade, enrijecimento de uma figura, mas a alteridade, na radical distância entre o Mesmo e o outro.

Ao discorrer sobre o rosto, Levinas recorre à fenomenologia, pois fala como manifestação do outro, numa particularidade única, mantendo a alteridade numa relação ética, porque o rosto, a sua fenomenologia é diretamente um apelo à responsabilidade. A vulnerabilidade e nudez do rosto é discurso ético, é mandamento a que o Mesmo seja responsável. Assim, a fenomenologia do rosto se faz um passo muito importante na ética da alteridade, pois é por ela que a ética emerge, que o Mesmo é feito responsável. Porque no rosto está a incumbência do Mesmo, isto é, o mandamento não surge na consciência autônoma, não é para Levinas uma decisão do sujeito, mas do outro. É o outro que lhe elege, que lhe faz responsável.

Este novo paradigma ético, investido por Levinas, põe em cheque o sujeito moderno e mesmo a ontologia de Heidegger, porque retira o sujeito ou ser do centro das reflexões filosóficas. O sujeito ou o ser deixam de ordenar as relações para serem antecipados pelo outro, isto é, antes destes temas, ele está imediatamente ali, à frente do Mesmo, de sorte que a primeira ocupação não é com os temas ontológicos ou epistemológicos, mas com a ética. - Como lidar, ser responsável pelo outro; permitir a sua alteridade, como resguardá-lo da violência?

Além da fenomenologia presente em seu pensamento, Levinas conta também com a influência da sabedoria judaica, especialmente aquela vinda do Talmude. O Talmude em seu método é um diálogo sobre a Lei judaica, um conjunto de exposições que surgiram após a acolhida da Lei, esses diálogos possuem uma infinição regida pela realidade das relações, numa procura por dar ordem prática à Lei na vida das pessoas; essa ordem prática é ética, é uma aplicação ética contemplada especialmente na quatríade: o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro. Esses são rostos que falam da condição humana, sua nudez e fragilidade. O judaísmo em Levinas reforça a ética da alteridade como acolhida anterior a qualquer abordagem. Primeiro se acolhe o outro, sua vulnerabilidade, essa é a primeira ação ética.

Recorrendo a Descartes, Levinas se apropria da ideia de infinito, não como autonomia do sujeito, mas como uma heteronomia, ou seja, em Descartes a ideia do infinito vem de fora, mas possui uma certa dependência do sujeito, já para Levinas essa ideia surge no rosto, que é

vestígio do infinito. No outro há uma infinição que desperta no Mesmo a ideia de infinito. Tal ideia marca a resistência do outro a ser englobado na totalidade, nele há uma infinição; a generalidade não o esgota, ele a ultrapassa, ele é alteridade. Sua alteridade fala de um infinito, remete ao Outrem. Assim, no face a face, na fuga do domínio, o outro expõe o absolutamente Outro. A relação com o infinito não se dá por definições, mas pelo testemunho ético, pela responsabilidade assumida pelo outro, num “eis-me aqui”.

Para além de uma responsabilidade formal ou ideológica, Levinas pensa uma ética que precisa da saída do ser; é preciso formar o sujeito em sua individuação, para que sua liberdade seja investida de responsabilidade, até o ponto de ser feito refém, num assumir para si aquilo que ameaça o outro; só numa interioridade não regida pela intencionalidade representacional é que se pode chegar a tal. É preciso uma intencionalidade de percepção da alteridade, uma intencionalidade da sensibilidade, sentindo a pele, o corpo do outro, numa capacidade de não ser identificação, mas ética, acolhida da alteridade, até ser feito refém.

Na proposta da presente pesquisa, a ética da alteridade é uma ruptura com a ontologia como primeira filosofia, é o que se buscará investigar ao longo das páginas que se seguem e como visto, Levinas levanta diversas considerações que parecem concorrer para tal fim. Entre seus esforços, está a ideia de substituição, que decorre de uma relação de vulneráveis. A vulnerabilidade do outro é eticamente assumida pelo Mesmo, que se torna vulnerável diante do rosto; essa vulnerabilidade é um colocar-se no outro, em substituição. É também a individualidade radical, pois para Levinas somente o Mesmo (eu) pode substituir, mas ninguém pode substituí-lo. Não é uma relação de troca, reciprocidade, é ética marcada pelo desinteressamento, por uma radical gratuidade que se realiza no bem do outro.

O pensamento de Levinas, como se poderá ver nessa investigação, não procura o ser, não procura uma relação no modelo sujeito-objeto. Ele procura o outro, que lhe vem numa imediatidade que foge ao controle do Mesmo, sem mediação, sem conceito, anterior à ontologia. Para Levinas é esse o modelo de relação ética.

Analisar a proposta levinasiana, no seu afastamento da ontologia como filosofia primeira é o objetivo desta pesquisa. O que buscamos é isto, estudar como Levinas sustenta que a ética preceda a ontologia, ela, a ética, é para ele, a filosofia primeira. Para demonstrar tal hipótese, buscaremos, como já indicado, compreender as bases do pensamento levinasiano, suas influências filosóficas e judaicas; também se buscará entender a proposta de saída do ser como elemento possibilitador da ética da alteridade e ainda a categoria de substituição como ponto mais alto no pensamento de Emmanuel Levinas.

O fato é que a filosofia levinasiana encontrou ressonância e até os nossos dias é alvo de pesquisa, deixando evidente sua plausibilidade para contribuir com o pensar filosófico, o entendimento e resolução dos problemas humanos, em especial aqueles da convivência, em vista da superação de conflitos.

A ética como fundamento da filosofia é o grande elemento do pensamento de Levinas, o que põe de imediato um confronto com outras tradições, com isso, pensar a filosofia de Emmanuel Levinas, como normalmente ocorre com os grandes pensadores, é enfrentar um desafio, o que exige grande esforço. Diz Malka sobre pensar Levinas, “Como enfrentar Levinas? Por onde começar? Descrever a gênese do pensamento ou tomar com um todo? Se hesita, tanto a obra se mostra marcada por um avanço progressivo, como um movimento ondulatório ao mesmo tempo” (tradução nossa) (MALKA, 1986, p. 09)⁴, isto é, a obra levinasiana desafia o leitor, mas traz a grandeza de um pensamento bem elaborado e desenvolvido, com conteúdo original, portando um significado para a crise do humanismo desde a Segunda Guerra Mundial; sua pungência se prolonga até nossos dias, pois trata da significância do homem, isto é, a ética como fundamento para problematizar a precariedade a que o homem foi lançado (Cf. MELO, 2003, p. 21).

Derrida ao comentar a leitura de Levinas, fala da magnitude e da “novidade” dessa obra, pois para ele, a obra de Levinas revela como que a novidade do outro e desperta outra curvatura para a filosofia⁵. Para Derrida, a filosofia de Levinas, a ética da alteridade percorre o caminho do respeito ao heterônimo e mais que isso, reelabora e reinterpreta tanto a fenomenologia quanto a ontologia, postulando o primeiro lugar para a ética, a alteridade, diz Derrida (2008, p. 27): “Emmanuel Lévinas [sic] deslocava lentamente o eixo, a trajetória ou a própria ordem da fenomenologia ou da ontologia”. O pensamento levinasiano se configura nessa propriedade, de antepor a ética a todo outro fazer filosófico, de sorte que a proposta heideggeriana, da pergunta pelo ser, a preocupação por uma ontologia fundamental passa ao segundo lugar, vem depois da ética.

Para Levinas, o ofício primordial da filosofia é a relação intersubjetiva, pautada pela responsabilidade pelo outro. É nisto que o pensamento levinasiano se faz uma forte crítica ao

⁴ MALKA, Salomon. **Leggere Lévinas**. Brescia: Editrice Queriniana, 1986, p. 9: “Come affrontare Lévinas? Da dove cominciare? Descrivere la genesi delle idee o prenderle come un tutto? Si esita, tanto l’oper appare segnata da un’andatura progressiva e ondulatória insieme.”

⁵ DERRIDA, Jacques. Adeus a Emmanuel Levinas. Tradução Fábio Landa; Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 25: “Cada vez que leio ou releio Emmanuel Lévinas [sic] sinto-me inundado de gratidão e de admiração, inundado por esta necessidade, que não é um constrangimento, porém uma força muito doce que obriga e que abriga, não a curvar de outra maneira o espaço do pensamento no seu respeito ao outro, mas a render-se a esta outra curvatura heteronômica.”

pensamento ocidental, ao reordená-lo, propondo uma subjetividade não para si, mas para o outro, numa transcendência ética.

A subjetividade levinasiana se propõe a uma não redução no ser ou à compreensão, mas uma “oferta” ao outro, uma oferta expressada num “eis-me aqui”, numa responsabilidade radical. Essa maneira levinasiana de pensar não vem somente de sua influência ou crítica à filosofia, mas conta também com a contribuição do seu ambiente judaico, pois o judaísmo será colocado em diálogo com a filosofia ocidental, numa interface produtora, na perspectiva da ética da alteridade.

O pensamento de Levinas ultrapassa a sua vida e vem transcorrendo o tempo, em virtude de sua importância, de sua relevância para se pensar para além da ontologia, numa postura ética, como acolhida do outro em sua gratuita e inviolável alteridade, num humanismo do outro homem⁶, isto é, Levinas continua a questionar a filosofia e sendo por ela questionado.

Pensar a ética da alteridade, como visto, está envolto em dificuldades, no entanto, procuramos marcar a pesquisa com a relevância desse pensador e sua ética da alteridade para contribuir com o debate ético-filosófico contemporâneo, reconhecendo o seu pensamento como um marco na história da filosofia, e, portanto, um pensamento que atrai a atenção tanto de críticos como de adeptos.

Para bem apresentar a nossa pesquisa, o texto está organizado em três capítulos, contando com vários interlocutores e diálogos com pensadores que com ela vieram a contribuir. Procuramos dialogar com textos, tanto de Levinas como de comentadores, seja em língua portuguesa ou em outros idiomas possíveis. Os capítulos se ordenam em linha reta, avançando, mas com ondulações e aparentemente às vezes em espiral, quão semelhante à obra de Levinas, mas sempre num avanço até o que se poderia chamar de ponto mais alto para a ética da alteridade: a substituição.

O primeiro capítulo “Emmanuel Levinas: gênese do pensamento” procura fazer o percurso da formação de Levinas, a influência judaica, a recorrência a Descartes e a ideia de infinito, categoria basilar na ética da alteridade e ainda as contribuições de Husserl e Heidegger ao seu pensar. É um capítulo sobre as bases do pensamento de Levinas, a sua construção da fenomenologia do rosto e as implicações éticas dessa fenomenologia.

⁶CASPER, Bernhard. **Levinas: pensatore della crisi dell’umanità**. Brescia: Editrice Morcelliana, 2017, p. 16: “Nei due decenni trascorsi dalla sua morte, Emmanuel Levinas si è dimostrato sempre più uno di quei pensatori che hanno qualcosa di importante da dirci sulla crisi globale dell’umanità in cui oggi ci troviamo. Per mezzo del método della descrizione fenomenológica, nella sua ermeneutica esistenziale di ciò che accade tra gli uomini in quanto tali egli ha infatti messo in luce in modo originale ciò che accade nella storia dell’uomo.”

No segundo capítulo, sob o título de “Filosofia da Alteridade: um outro lugar para a ontologia”, expomos a relação entre Levinas e Heidegger, demorando-nos no próprio Heidegger, para demonstrar algumas postulações ontológicas presentes na sua obra *Ser e Tempo*, em vista de adentrar mais adequadamente na crítica levinasiana e seu percurso de saída do ser, usando as obras *De l'évasion*⁷ e *Da existência ao existente*⁸, obras com a reflexão de Levinas sobre a crítica a ontologia fundamental de Heidegger. Este capítulo dispõe-se para a responsabilidade pelo outro, como lugar da plena formação do sujeito, no movimento de transcendência, e ainda a morte como evento de responsabilidade pelo outro, pois a morte do outro me acusa eticamente.

“Ética da Alteridade e Substituição” é o título do terceiro capítulo, ponto culminante da pesquisa, por entender que a filosofia de Levinas movimenta-se pelo despertar do sujeito até a responsabilidade pelo outro, que será plena na substituição por outrem. A ideia de infinito, a ética, a ideia de refém do outro, tudo concorre para a substituição, como ponto mais alto da ética da alteridade. Nesse terceiro capítulo, além de outras obras que estão ao longo do texto, há a presença recorrente da obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*⁹, texto levinasiano que acentua a ruptura com a anterioridade ontológico e afirma a substituição como evolução da subjetividade, num entender que o outro funda toda significação, agora não mais a partir de mim, mas do outro.

Enfim, dessa forma, mostraremos que o pensamento de Levinas se configura como atual e passível de pesquisa, algo com o que essas próximas páginas pretendem contribuir, sendo um estudo ambicioso, como indicado nessas linhas, mas consciente do muito ainda a empreender e desvelar na obra levinasiana e suas diversas direções.

⁷ LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*. Introduit et annoté par Jacques Rolland. 2 ed. Paris: Fata Morgana, 2011.

⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Tradução Paul Albert Simon. Lígia de Castro Simon. Campinas-SP: Editora Papirus, 1998.

⁹ LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Tradução José Pérez, Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Universitas Olisiponensis, 2011.

2 EMMANUEL LEVINAS: GÊNESIS DO PENSAMENTO

Neste primeiro capítulo o intuito é expor a base teórica sobre a qual Emmanuel Levinas formulou sua filosofia. Para isso foram consideradas, desde o primeiro momento, a influência da filosofia judaica, a sua leitura da literatura russa, a fenomenologia, e sua interpretação sobre Descartes, como contribuição para o edifício da ética da alteridade.

Emmanuel Levinas (1906-1995), pensador franco-lituano, é marco referencial de uma proposta filosófica que abre mão da centralidade do *logos grego* e passa a ter também como referência o *ethos*, isto é, a proposta levinasiana apresenta-se como uma anterioridade ética no fazer filosófico, o que consiste em levantar o problema da ética nas relações intersubjetivas antes de outras problematizações como acerca do ser ou do saber. Tal centralidade abandona o privilégio do *logos*¹⁰ na tradição filosófica do ocidente, colocando o encontro com a pessoa humana anterior ao discurso da sabedoria e ao discurso ontológico.

O modo de pensar de Levinas contextualiza-se no ambiente judaico, em seu contato com a fenomenologia de Husserl, com a ideia de infinito em Descartes e com o pensamento de Heidegger. No que concerne à presença do judaísmo em seu pensamento, não é propriamente como uma religião, mas como um modo próprio de estar no mundo, diferenciando-se de um cigano, de um indígena, de um negro ou de um branco norte-americano. Essa identidade será a base do pensamento ético levinasiano, isto é, sua própria condição de judeu sustenta a percepção da alteridade, de sorte que para ele o judaísmo é uma alteridade frente à filosofia ocidental.

Como judeu, ele pôde experimentar a condição radical de ser diferente, sobretudo, durante os horrores da Segunda Guerra Mundial (Cf.: CARDOSO, 2012, p. 163), por isso, em meio às suas inquietações filosóficas, surge um pensamento que pretende colocar o rosto anterior ao discurso de tematização. Ao pensar a alteridade, Levinas recorre à fenomenologia, como referencial para falar da fenomenologia do rosto, podendo ele, então, ser listado entre os filósofos fenomenólogos (Cf.: SPIELGELBERG, 1994, p. 642) e entre os filósofos judeus.

Uma filosofia hebraica traz os traços do ambiente e da mentalidade judaica. É uma filosofia que se coloca diante das matrizes filosóficas de ordem grega, apresentando outros

¹⁰ Sabe-se que a filosofia se desenvolve a partir do *logos*, do discurso racional e o que Levinas pretende é apresentar uma interface com a sabedoria judaica, especialmente aquela que vem do Talmude, não havendo no seu pensar um abandono do legado grego, mas uma ampliação de recursos, contando ele também com a tradição judaica, como veremos ao longo da pesquisa.

pressupostos e buscando, para os questionamentos filosóficos, respostas não somente pela via do *logos* grego, mais também partindo da tradição judaica, reconhecendo nela elementos que contribuem com o pensar filosófico.

Neste modo de pensar, Levinas integra-se aos nomes contemporâneos notáveis como Cohen (1842-1918), Rosenzweig (1886-1929) e Buber¹¹ (1878-1965), e ainda nomes como Benjamin (1892-1940), Adorno (1903-1969), Arendt (1906-1975) e Jonas (1903-1993) que se utilizam de elementos do judaísmo para darem conta de uma crítica à totalidade.

A vertente judaica que mais influencia Levinas¹², como será visto mais adiante, é a tradição talmúdica¹³. É algo que vem desde o seu ambiente familiar, período em que leu as Escrituras e os romances russos.

No pensamento de Levinas há grande influência de Franz Rosenzweig, do qual vem grande colaboração para a crítica à ontologia do uno para ser pensada a multiplicidade (Cf.: ROSENZWEIG, 2004, p. 22). A contribuição de Rosenzweig ao pensamento de Levinas é fundamental, visto que em Rosenzweig há uma forte presença do judaísmo no fazer filosófico e a crítica à totalidade, pelo que o pensador franco-lituano entende que é possível fazer uma filosofia por esse caminho¹⁴, conservando a sua identidade judaica, a exemplo de Rosenzweig (Cf.: LEVINAS, 2007, 61).

Em Franz Rosenzweig a filosofia afasta-se da centralidade da ordem do ser¹⁵, como princípio de identidade e passa a considerar a aproximação com o judaísmo. Em nomes como Filón de Alexandria (25 a. C – 50 d.C.) e Moisés Maimônides (1135-1204), as tentativas de

¹¹ Cf.: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 6ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 577.

¹² MALKA, Salomon. **Leggere Lévinas**. Brescia: Queriniana, 1986, p. 55: “l’ebraismo di Emmanuel Lévinas è ancorato alla sua natale Lituania. Nato nella Lituania degli Zar, acquisisce molto presto una duplice formazione, classica – egli è nutrito di letteratura russa – ed ebraica, poiché dispone di precettore per la lingua ebraica e per la Bibbia. Egli lo dirà spesso, non ha mai vissuto questa duplice cultura come contraddizione, o separazione. La cultura ebraica gli è stata sempre insegnata come cultura universale.”

¹³ MCKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**. Tradução Álvaro Cunha et al. São Paulo: Paulus, 2011, p. 827: “Talmude (aramaico talmûd, ‘doutrina’). Nome de uma coleção de literatura rabínica judaica. O nome Talmude propriamente pertence somente à uma parte da coleção, mas seu uso tradicional indica a coleção inteira.”

¹⁴ BORDIN, Luigi. Judaísmo e filosofia em Emmanuel Levinas: à escuta de uma perene e antiga sabedoria. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte. v. 25, n. 83, p. 553, 1998.

¹⁵ ROSENZWEIG, Franz. **Star of redemption**. In tradition by Barbara E. Galli. Wisconsin: The University Wisconsin Press, 2005, p. 27: “The fact that empty being, being before thinking, may equivalent to the nothing in this brief, almost imperceptible moment before it has become being for thinking, belongs like wise to the perceptions that accompany the entire history of philosophy from its beginning in Iona to its end Hegel. This nothingness remained just as unfruitful as pure being. It is precisely philosophy, and precisely here, that we refuse to follow.”

uma filosofia judaica já tinham sido feitas, com a finalidade de aproximar e dar fundamentação filosófica¹⁶ à revelação judaica.

[...] considera-se que a Filosofia Judaica propriamente surgiu com Filón de Alexandria (séc. I). Judeu egípcio helenizado, Filon (ou Philon) foi considerado no âmbito do médio-platonismo, e até nossos dias é tido como o primeiro filósofo a tentar uma compatibilização mais ou menos sistemática entre a filosofia grega e as Escrituras. (MACEDO, 2012, p. 02)

Essa aproximação era regida, às vezes, pela transposição de categorias gregas para o ambiente judaico, como um esforço de sistematização teológica¹⁷. De acordo com Macedo, com Moisés Maimônides (1135-1204), a proximidade entre o mundo grego e o mundo judaico ocorreu, predominantemente, a partir do pensamento aristotélico. Para Macedo, a preocupação de Maimônides era superar o afastamento entre a racionalidade grega e a revelação judaica:

[...] o objetivo principal de Maimônides, conforme suas próprias palavras, era o de ‘esclarecer os pontos obscuros da Bíblia e expor explicitamente o verdadeiro sentido de seus fundamentos [...] conforme Maimônides, a verdade Revelada e a especulação filosófica só aparecem diametralmente opostas a olhos desesperados. (MACEDO, 2012, p. 03)

Em seu dicionário, Abbagnano faz uma distinção entre a filosofia judaica e filosofia hebraica. Para ele, o critério dessa distinção é exatamente o hebraísmo, expondo que a expressão Filosofia judaica

[...] é de tipo escolástico [...]; consiste essencialmente na tentativa de interpretar a tradição religiosa J. [sic] em termos de filosofia grega, mais precisamente de neoplatonismo ou de aristotelismo. A filosofia J. [sic] nasceu, portanto, quando o judaísmo entrou em contato com o helenismo no século II a.C. (ABBAGNAO, 2012, p. 680)

Esta definição de Filosofia Judaica é relevante, porque ajuda na compreensão da significância da filosofia de Rosenzweig para Levinas, pois, para Levinas, Rosenzweig é aquele que autenticamente desenvolveu uma filosofia judaica. Contudo, vale ressaltar que a diferenciação entre filosofia judaica e filosofia hebraica, apresentada por Abbagnano, está sustentada exatamente na maneira como Rosenzweig desenvolve sua filosofia hebraica. Assim, define Abbagnano, no verbete Filosofia Hebraica:

¹⁶ Cf.: MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de. A Filosofia Medieval Judaica. **Revista Pandora Brasil**. São Paulo, n. 43, 2012, p. 07-08. Disponível em http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/index.htm. Acesso em: 13 de junho de 2017.

¹⁷ Cf.: MAIER, Johann. **Entre os dois Testamentos: história e religião na época do segundo Templo**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 204: “No judaísmo primitivo não foi criada nenhuma ‘doutrina sobre Deus’ no sentido de uma teologia sistemática. Quem chegou mais perto disso foi Filón, por sua formação filosófica.”

[...] modo de fazer filosofia inspirado pela mentalidade e pela tradição hebraica. A filosofia H. [sic] compreende autores díspares e articula-se em experiências especulativas [...] a partir do neo-kantiano Hermann Cohen (1842-1918) o hebraísmo volta a ser assunto e fonte de reflexão filosófica. A expressão mais significativa do encontro ocorrido no século XX entre hebraísmo e filosofia é representado por autores como F. Rosenzweig (1886-1929), M. Buber (1878-1965) e E. Levinas (1905-1995). (ABBAGNANO, 2017, p. 577)

Segundo a definição de Abbagnano (2012, p. 577), “a filosofia H. no século XX focalizou, sobretudo os temas do diálogo e do primado da ética [...] chamou a atenção para o estreito vínculo entre ética e religião”. Assim, se antes, na Antiguidade e na Idade Média, existia a preocupação da razoabilidade da revelação judaica frente à razão grega, quase como adequação, agora, na filosofia hebraica do século XX, a ocupação é com a ética, é responder se o judaísmo pode contribuir com a ação ética na contemporaneidade.

Na teoria de Levinas, a influência de Rosenzweig permite o “encorajamento” para assumir questões que ele não havia aprendido no contato com o pensamento de Husserl e nem de Heidegger¹⁸. Definitivamente, Rosenzweig abre o caminho para uma filosofia que pode ter como referência o judaísmo, sem ser filosofia da religião¹⁹.

A filosofia de Franz Rosenzweig se apresenta como uma crítica ao idealismo alemão, uma crítica à totalidade, segundo o próprio Levinas.

[...] no que me diz respeito, foi na filosofia de Franz Rosenzweig, que é essencialmente uma discussão de Hegel, que encontrei pela primeira vez uma crítica radical da totalidade. Esta crítica parte da experiência da morte; na medida em que o indivíduo englobado na totalidade não venceu a angústia da morte, nem a renunciou ao seu destino particular, não se encontra à vontade na totalidade ou, se quisermos, a totalidade não se ‘totalizou’. Em Rosenzweig, há, pois um estoirar [sic] da totalidade e a abertura de um caminho completamente diferente na pesquisa do significativo. (LEVINAS, 2007, p. 61-62)

Rosenzweig encontra esse caminho, que Levinas chama de “completamente diferente”, por meio da referência judaica no seu pensamento, isto é, o judaísmo entra no pensar de Franz Rosenzweig como uma saída do círculo do ser que imperou na filosofia ocidental, assim:

¹⁸ ROBBINS, Jill (Ed). **Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas**. Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 09: “The decisive place granted to Franz Rosenzweig continues a meditation Levinas began thirty-five years earlier at the colloquies des Intellectuels Juifs de Langue Française. At the time Levinas credited Rosenzweig with discovering the ontological structures of Jewish philosophy.”

¹⁹ Cf.: VAZQUEZ MORO, Ulpiano. **El Discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas**. Madrid: UPCM, 1982, p. 105: Rosenzweig, más que Buber, más que Cohen, representará para Levinas el ideal del filósofo judío ‘digno de ese nombre’. Su presencia en todas sus obras, según él mismo, ‘es demasiado frecuente para ser citadas’. De Rosenzweig aprenderá Levinas el estilo y la intención de una filosofía tan esencialmente religiosa y tan religiosamente judía, que nunca se quererá encuadrar a sí misma bajo el epígrafe rescrito de *philosophie religieuse*.

Rosenzweig entende a ‘metafísica’ como uma forma exagerada da doença a que todos estamos sujeitos e, seguindo essa ideia, analisa a história da filosofia e nos mostra que toda vez que buscou responder questões sobre o ser isso foi feito por meio da redução da complexidade do real a um único elemento que, então, se tornou o fundamento último. Assim, a filosofia antiga reduz Deus e o homem ao mundo, o que resulta em uma perspectiva cosmológica; a Idade Média reduz o homem e o mundo a Deus, perspectiva teológica; e a Idade Moderna tem reduzido Deus e o mundo ao homem, o que nos coloca em uma perspectiva antropológica. (GUARNIERI, 2014, p. 28)

A crítica da totalidade empreendida por Rosenzweig configura-se como uma crítica à filosofia ocidental, algo que influencia o pensamento de Levinas, em especial a obra *Stern der Erlösung* (Estrela da Redenção)²⁰, em que Levinas (2000, p. 14) encontra, “a oposição à ideia de totalidade”. A aproximação entre eles ocorre também pela referência ao Talmude. Rosenzweig volta à tradição judaica por meio de elementos talmúdicos. Para Rosenzweig, a lei judaica abre o caminho para o diálogo, “uma vez que a lei é estabelecida, mas sua interpretação fomenta uma série de discussões que buscam a compreensão da lei”²¹.

Reconhecido na filosofia de Rosenzweig, o diálogo é uma realidade dentro da tradição talmúdica: o próprio Talmude se constitui como um corpo de discussões acerca da lei, diálogos intensos, em vista da compreensão da lei revelada. Essas discussões não surgem de uma totalidade, mas da relação do “eu e outro”. É um diálogo²² em que se articulam ouvinte e falante e no qual se estabelece a ética.

Segundo Pivatto, é na estrutura dialogal que Levinas vê em Rosenzweig a ruptura com a totalidade, pois nela “se aprofunda a ruptura do esquema da totalidade hegeliana e redescobre a especificidade do judaísmo, elevando-o à categoria de filosofia” (PIVATTO, 2014, p. 84). Pelo seu retorno ao judaísmo, a filosofia de Rosenzweig dá um salto da essência para a ética, para a realidade concreta da vida:

Rosenzweig que publicou ‘*Hegel e o Estado*’, supera a filosofia alemã e remonta até as fontes judaicas. Da ideia de totalização, ligada ao olhar sinóptico do filósofo, ele

²⁰ MALKA, Salomon. **Leggere Lévinas**, p. 70: “La Stella della Redenzione non è un libro sull’ebraismo. Cioè, non è un libro che parte dall’ebraismo, ma che vi giunge. Esso se apre su ciò che, ancora Scholem, chiamerà ‘la rottura dei vasi dell’idealismo hegeliano’, la critica della ‘totalità’ hegeliana, dallo Stato come violenza intrinseca.”

²¹ GUARNIERI, Maria Cristina Mariante. A filosofia de Franz Rosenzweig. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**. Ano 1, n. 1, p. 30.

²² NASCIMENTO, Abimael F. Judaísmo como ética: Cohen, Rosenzweig, Buber e Levinas. **Último Andar**. São Paulo. n. 30, 2017. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/34810/23865>. Acesso em: 10 de novembro de 2017. p. 42: “Uma vez que a filosofia da essência é insuficiente para “sasar” o homem, Rosenzweig, a partir de seus estudos judaicos e de seu ambiente filosófico, rompe com a filosofia da essência e traz a Torá e o Deus de Israel para a filosofia. Para ele são modelos de uma realidade que antecede a essência. Isso faz com que a individualidade seja assumida dentro da relação, daí a importância do judaísmo como método, uma vez que ele entende o judaísmo como diálogo.”

passa ‘à pulsação mesma da vida’ – ao exame dessas realidades irredutíveis – homem, ipseidade, o eterno presente no amor. (RUSS, 1996, p. 76)

Para Levinas, dois elementos são muito relevantes no pensar de Franz Rosenzweig: a ruptura com a totalidade e o retorno ao judaísmo²³. Assim, Rosenzweig dá a Levinas as bases para uma filosofia que dialogue com o judaísmo, como reconhece Ribeiro Junior:

[...] foi no contato com o pensamento de filósofo judeu F.R. [sic], por meio de sua obra *Der Stern der Erlösung*, que Levinas chegou a dar passos decisivos na direção de uma filosofia como religião ou ética, sem que isto corresponda a uma filosofia religiosa, ou a uma filosofia da religião. E é também porque o pensamento de R. se caracteriza tanto pelo antihegelianismo como correção do pensamento kantiano, que Levinas encontra sentido em atribuir-lhe o nome de ‘filósofo judeu’. (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 34)

Em um Ocidente que cindiu a filosofia e a religião (cisão como evento de autonomia e condição de racionalidade), Levinas, com o uso de imagens e referências judaicas, é perguntado várias vezes sobre a conciliação da sua filosofia e o seu judaísmo; em especial, as citações bíblicas em suas produções. Ele responde:

[...] nunca pretendi explicitamente ‘pôr de acordo’ ou ‘conciliar’ as duas tradições. Se concordaram foi porque, provavelmente, todo o pensamento filosófico se funda em experiências pré-filosóficas e porque a leitura da Bíblia fez parte, para mim, das experiências fundadoras [...] em nenhuma ocasião a tradição filosófica ocidental, na minha opinião, perdia o direito à última palavra; com efeito, tudo deve ser expresso na sua linguagem; mas talvez ela não seja o lugar do primeiro sentido dos seres, o lugar em que o sentido começa. (LEVINAS, 2007, p. 13-14)

Sobre o judaísmo de Levinas, presente em sua filosofia, pode-se também considerar a contribuição de Martin Buber, que era conviva de Rosenzweig²⁴. Para Buber, o mundo mostra-se para o homem em uma dualidade, “o mundo é duplo para o homem” (BUBER, 2001, p. 51), acontecendo numa relação Eu-Tu, construindo o ser humano sempre a partir de um contexto de vivências. Em seu pensamento, fugindo da generalidade, Buber entende que, na relação dialogal, o outro apresenta-se ao Eu como Tu que não é abarcado por conceitos ou tematizações, mas aparece em uma gratuidade imediata:

[...] a relação com o Tu é imediata. Entre o Eu e o Tu não se impõe nenhum jogo de conceitos, nenhum esquema, nenhuma fantasia; e a própria memória se transforma no momento em que passa dos detalhes à totalidade. Entre Eu e Tu não há fim algum [...] e a própria aspiração se transforma no momento em que passa do sonho à realidade. Todo meio é obstáculo. Somente na medida em que todos os meios são abolidos, acontece o encontro. (BUBER, 2001, p. 57)

²³ MALKA, Salomon. **Leggere Lévinas**, p. 116: “Si, Rosenzweig. Io ho puramente e semplicemente ripresa la critica dell’idea di totalità di *Stern der Erlösung*. È la rottura con Hegel. Anche el respeto del suo pensiero mi seduce molto, perché è il pensiero dell’ebraismo moderno, ciò è dell’ebraismo che ha attraversato la assimilazione.”

²⁴ Cf.: BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Introdução e tradução Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro Editora, 2001, p. 07.

Outro elemento filosófico próprio da construção buberiana é a preocupação em falar de Deus. Como judeu, Buber contribui na reflexão sobre o judaísmo e traz à filosofia a pergunta por Deus. Para ele, Deus é tema filosófico também, porque é antropológico, isto é, a abordagem filosófica do homem leva ao confronto do problema Deus, na medida em que esses temas são implicados ao tratar do relacionamento Eu-Tu humano, que aponta para um Tu eterno, isto é, “cada Tu individualizado a palavra-princípio invoca o Tu eterno” (BUBER, 2001, p. 99). Segundo Buber, esse Tu eterno é uma presença constante na história, mesmo quando os homens não tinham consciência²⁵ e falavam de elementos transcendentais ou absolutos, eles estavam se referindo a esse Tu eterno²⁶. A abordagem de Buber caminha para argumentar que o nome Deus é indispensável e abarcante na relação com o homem, a tanto que “cada Tu individualizado é uma perspectiva para ele” (BUBER, 2001, p. 99).

Em comum entre o pensamento de Buber e Levinas há, em primeiro lugar, a retomada do judaísmo²⁷, pois, como em Rosenzweig, para ambos, o judaísmo possui um lugar na filosofia. Eles realizam um contato entre a filosofia e a sabedoria judaica. Outro elemento é a resistência do outro a ser dominado pelo conceito. Tanto Buber como Levinas defendem uma resistência humana à “coisificação”²⁸, e ainda a consideração acerca do eterno²⁹. No geral, para Pfeffer, Levinas “reconhece que Buber foi o grande pioneiro do novo modo de pensar, mas, segundo o filósofo lituano, a Filosofia deveria ir além”³⁰, isto é, ir em direção à gratuidade ética, a uma relação assimétrica entre o Eu-Tu.

Levinas vê Buber como um grande pensador, no entanto distancia-se da relação Eu-Tu, sobre isso diz Levinas: “pode perguntar-se em todo o caso se o *tratamento por tu* [grifo do autor] não colocará o Outro numa relação recíproca e se essa reciprocidade será

²⁵ Cf.: Ibidem, p. 99.

²⁶ Ibidem, p. 99: “os homens têm invocado o seu Tu eterno sob vários nomes. Quando cantavam aquele que era assim chamado, pensavam sempre no Tu; os primeiros mitos foram cantos de louvor. Os nomes entraram, então, na linguagem do Isso; um impulso cada vez mais poderoso levou os homens a pensarem no seu Tu eterno e falar dele como de um Isso. Todos os nomes de Deus permanecem, no entanto, santificados, pois, não se fala somente sobre Deus, mas também se fala com Ele.”

²⁷ Cf.: PFEFFER, Renato Somberg. Martin Buber e Emmanuel Levinas: semelhanças e distanciamentos. **Caminhos**. Goiânia, v. 13, n. 1, p. 186.

²⁸ BUBER, Martin. **Eclipse of God: studies in the relation between religion and philosophy**. Introduction by Leora Batnitzky. New Jersey: Princeton University Press, 2016, p. xix: “philosophically, it is difficult to discern where moral authority comes from for Buber. He would say of course that morality comes in the dialogal relation, in the response of me to you and you to me.”

²⁹ Cf.: PFEFFER, Renato Somberg. Martin Buber e Emmanuel Levinas: semelhanças e distanciamentos, p. 186: “destaca como aportes mais importantes da filosofia buberiana a filosofia do diálogo, o estudo da relação eu-tu como uma relação originária, a igualdade ou reciprocidade entre o eu-tu, a identidade e unidade do eu, a insistência para que o outro não apareça como objeto e o tratamento de Deus como o grande Tu.”

³⁰ Ibidem, p. 192.

original”³¹. Isso é posto porque Levinas entende que na relação ética não há reciprocidade, mas responsabilidade que está aquém daquilo que o outro responda ou possa responder. Desse modo, a reciprocidade, no horizonte da relação Eu-Tu buberiana é, para Levinas, um distanciamento entre os dois pensares; para Levinas a originalidade de Buber, às vezes escondida pela humildade de atribuir algo a Feuerbach³², está no estabelecimento dessa relação dialogal, por meio do Eu-Tu. No entanto, diante dessa relação, Levinas propõe o face a face como não recíproco, todavia não se coloca numa posição de crítica a Buber, mas como diz ele em *Totalité et Infini*: “a presente pesquisa (trabalho) não tem a ridícula pretensão de ‘corrigir’ Buber sobre estes pontos. Coloca-se numa perspectiva diferente³³ [tradução nossa].”

Com essa investida de contato entre a filosofia e o judaísmo, o pensamento de Buber e o pensamento de Levinas assumem uma forma diferente de ordenamento frente à filosofia ocidental, pois Buber e Levinas assumirão um modo de relacionamento direcionado entre Eu-Tu, homem-homem, o que é distinto do modelo ontológico: homem-ser. No modelo ontológico da tradição, o “eu” precisa perguntar imediatamente que é ser, para depois arriscar-se na relação. Para a forma buberiana e levinasiana, apesar da diferenciação entre eles, a relação mais originária é o homem-homem ou face a face.

Após o holocausto, a filosofia judaica ganha novos simpatizantes e não se esgota nos nomes de Rosenzweig, Buber e Levinas, pelo que vale mencionar Hannah Arendt³⁴(1906-1975), que não faz propriamente uma filosofia judaica, mas se associa à questão judaica, em especial, após a Segunda Guerra Mundial. Franz Rosenzweig havia criticado a tradição filosófica ocidental, mas não viu o desastre da Segunda Guerra Mundial e o terror do holocausto, já Buber e Arendt viram e experimentaram as privações e horrores impostos pelo

³¹ LÉVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 64: “On peut se demander toutefois se le *tutoiement* ne place pas l’Autre dans une relation réciproque et si cette réciprocité est originelle.”

³² Ibidem, p. 64: “Buber a distingué la relation avec l’Objet qui serait guidée par la pratique – de la relation dialogale qui atteint l’Autre comme Tu, comme partenaire et ami. Il prétend modestement avoir trouvé dans Feuerbach cette idée, centrale dans l’oeuvre de Buber. En réalité elle ne prend toute sa vigueur que dans les analyses où Buber les expose, et c’est là qu’elle apparait comme une contribution essentielle à la pensée contemporaine.”

³³ Cf.: LÉVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 65: “Ce travail n’a pas la ridicule prétention de ‘corrigier’ Buber sur ces points. Il se place dans une perspective différent.”

³⁴ CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER, Evelyne. **Dicionário de obras políticas**. Tradução Glória de C. Lins e Manoel Ferreira Paulino. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1993, P. 35: “Arendt define a si mesma como uma teórica política, sua vocação tem sido despertada quando, depois de ter defendido uma tese sobre Santo Agostinho (1929), ela se viu aos vinte e sete anos, em 1933, ‘uma judia alemã enxotada pelos nazistas’, exilada na França (1933), depois nos Estados Unidos (1941), continuou a resistir por meio de ‘trabalhos concretos’ e colaborando por vinte anos com organizações judaicas.”

nazismo. Isso repercutiu bastante no pensamento de Arendt³⁵. Uma judia assimilada em uma Alemanha cada vez menos tolerante com os judeus, ela viveu a transição da assimilação ao retorno ao ceio judaico, sobretudo do ponto de vista filosófico-político.

Em meio a vários contatos intelectuais, Arendt volta-se, no contexto do nazismo, à sua identidade judaica, e a partir daí passa a formular uma filosofia política crítica que aborda os sistemas políticos, em especial, aqueles da modernidade, sendo para ela o mais cruel de todos o totalitarismo. Para ela, “o totalitarismo é a mais horrível forma de governo”³⁶, pois não somente destitui a vida pública, isto é, dissolve o público, mas também dissolve a vida privada, fazendo todos de inimigos, em nome de um pretenso bem para todos, mas que todos podem querer impedir, por isso é preciso policiar a vida privada, para se saber quem é o inimigo. O totalitarismo, para Arendt, lança o homem na solidão de participar de uma causa repleta de inimigos, com isso, as relações se desfazem, são diluídas no medo³⁷.

Enquanto Arendt se volta para o totalitarismo³⁸, Levinas deixa claro que sua filosofia é uma crítica à totalidade, mas com uma proposta ética: a ética da Alteridade. O desenvolvimento mais extenso da obra de Arendt sobre esse tema está em “*Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*”. Por sua vez, para Emmanuel Levinas, a crítica ao totalitarismo passa pela crítica à totalidade, especialmente considerada como sistema filosófico:

[...] na crítica da totalidade que a própria associação destas palavras implica, há uma referência à história da filosofia. Esta história pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a 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. (LEVINAS, 2007, p. 61)

Essa crítica apresentada em *Ética e Infinito* é um ponto de convergência entre Arendt e Levinas, pois a partir da constatação do totalitarismo, ambos farão a crítica à filosofia ocidental, sobretudo à ontologia. Para Levinas e Arendt, foi uma filosofia da totalidade que sustentou a possibilidade de um totalitarismo político. Assim, ambos fazem parte do modo de

³⁵ Vivendo o contexto da Segunda Guerra Mundial teve que migrar para os Estados Unidos da América, onde passou a produzir títulos que lhe renderam grande crítica e consequente reconhecimento. Mas antes disso teve a convivência com grandes nomes ainda na Alemanha, como Heidegger, com quem teve um breve romance, também foi pupila de Jaspers, com quem manteve correspondências “acadêmicas”, quando se mudou aos Estados Unidos. Conheceu as obras de Kierkegaard e frequentou aulas do Teólogo Rudolf Bultmann.

³⁶ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 51.

³⁷ Cf.: NASCIMENTO, Abimael F. Totalitarismo como violência em Hannah Arendt. **Revista Contemplação**. Marília, n. 15, 2017, p. 14-15.

³⁸ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p. 415-416.

pensar judaico como uma forte crítica à tradição filosófica ocidental. Levinas entra nessa fileira ao entender que houve na história filosófica do ocidente uma filosofia do poder (Cf.: LEVINAS, 2000, p. 37).

O pensamento de Arendt e Levinas entram no desdobramento do pós-holocausto, quando se buscou uma teologia³⁹ e uma filosofia que entendessem e pudessem evitar a repetição de tal mal⁴⁰. Na leitura entre Arendt e Levinas, para além da crítica à tradição filosófica do ocidente, se pode fazer a distinção entre o que seja totalidade e totalitarismo, mas sem perder de vista que ambos estão próximos.

A filosofia de Levinas, como já mencionado, é uma crítica à totalidade, foi isso que o atraiu no pensamento de Rosenzweig, por criticar a totalidade hegeliana (Cf. LEVINAS, 2000, p. 14); o pensamento de Arendt é um pensamento filosófico-político, que esboça uma exposição dos sistemas políticos totalitários. Para Abbagnano, tanto totalidade quanto totalitarismo estão próximos, aliás, totalitarismo seria a prática política de princípios filosóficos da totalidade. Por isso diz Abbagnano,

“ em quase todos os casos” a crítica da totalidade assume implicações ético-políticas, ou seja, liga-se à crítica dos *totalitarismos* e das máquinas estatais (cf. Emmanuel Lévinas, Hannah Arendt, Theodor W. Adorno); ou às críticas das pretensões revolucionárias e utopistas de transformar a sociedade como um todo e de avaliar o curso dos eventos históricos em sua globalidade. (ABBAGNANO, 2014, p. 1146)

Como visão geral, diante de Rosenzweig, Buber, Levinas e Arendt pode-se compreender o judaísmo como um forte ambiente cultural que tem marcado presença em

³⁹ Entre as várias reações aos horrores do holocausto há o pensamento de Hans Jonas (1903-1993). Ele coloca a questão da imagem de Deus, isto é, como falar de Deus após Auschwitz. Sua abordagem passa pela reelaboração do conceito “Deus”, colocando em questão a crítica moderna à religião e o conceito de onipotência, onipresença, onisciência e bondade de Deus convencionados pelo judaísmo e cristianismo, sobretudo durante a Idade Média, sob a influência da imagem de ser imutável, imóvel. Hans Jonas defende um Deus que abre mão de seu poder absoluto para conceder parte dele aos homens, ao mundo; assim, a onipotência de Deus é abdicada por ele mesmo; com isso, tem-se um Deus que ao invés de intervir no mundo, sofre com os homens que sofrem sob o poder humano. Deste modo, após Auschwitz o conceito de Deus é revisto à luz da própria tradição profética de Israel, onde está claro um Deus sofredor com o povo, assim, os homens podem ajudar Deus a ajudar aos homens que sofrem sob o poder de outros homens, diz Jonas: “[...] durante os anos que Auschwitz assolou, Deus permaneceu silente. Os milagres que ocorreram vieram do homem só: os feitos daqueles solitários, praticamente desconhecidos, ‘apenas das nações’ que não se esquivaram do sacrifício total, a fim de ajudar, salvar ou mesmo mitigar, quando nada mais restava, até partilhar o destino de Israel [...]. Mas Deus ficou em silêncio. [...] não porque ele não quis, mas porque ele *não poderia* intervir e ele deixou de intervir.” (JONAS, Hans. **O conceito de Deus após Auschwitz: uma vos judia**. Tradução Lilian Simone Godoy Fonseca. São Paulo: Paulus, 2016, p. 32).

⁴⁰ PUTNAN, Hilary. Levinas and Judaism. In: CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (ed). **The Cambridge companion to Levinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 33: “Levinas survived the Second World War under difficult and humiliating circumstances, while his family, with exception of his wife and daughter, perished. These experiences may well have shaped his sense that what is demanded of us is an ‘infinite’. Willingness to be available to and for the other’s suffering.”

vários pensadores, tanto que é possível levantar alguns elementos comuns⁴¹: o valor da individualidade-alteridade, a condenação à ideia de totalidade e à prática política do totalitarismo e ainda a ideia de uma ética na relação com o outro. São elementos presentes nos pensadores mencionados, mesmo levando em conta os ambientes teóricos em que se encontram, como por exemplo Rosenzweig, que não vivenciou os horrores da Segunda Guerra Mundial, mas, a partir de Guerra de 1914, já se somou entre os críticos da razão ocidental⁴². A partir de sua identidade judaica, Buber pretende expor o judaísmo como uma contribuição para resolver os desafios éticos e políticos contemporâneos. A seu modo, dentro desse ambiente judaico, Arendt faz uma filosofia política a partir de uma base histórico-crítica, esforçando-se para desvelar as estruturas totalitárias e a relação com o antissemitismo. Na linha da falência da razão ocidental, Levinas teria aprendido com Rosenzweig e Buber a ter como referência o seu ambiente judaico, por isso, ele utiliza densamente o judaísmo para ilustrar a sua ética da alteridade.

[...] ao dedicar-se à filosofia Levinas toma de sua religião as verdades que considera universais e compatíveis e as estuda sob o ponto de vista da razão. É nesse ponto que produz o contato entre duas tradições que aparentemente são tão diferentes: o judaísmo como fonte de verdade e a fenomenologia como modo de reflexão e compreensão da realidade que vai além dos modos tradicionais de filosofar. (PFEFFER, 2012, p. 71)

Para Levinas (2012, p. 71), “a crise do humanismo em nossa época tem, sem dúvida, sua fonte na experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições”. Diante dessa crise, Levinas vai às fontes judaicas, para propor um novo modo de filosofar, tal como ele entende já terem feito Rosenzweig e Buber, que fizeram um retorno ao judaísmo em vista de um amplo parâmetro para filosofia, não se fechando na perspectiva do ser, de fato, para Levinas era preciso um outro pensar:

A humanidade do homem é indispensável para a situação ética. Essa antropologia contrapõe a definição da subjetividade solipsista da ontologia eleática. Entretanto, nas primeiras obras filosóficas Levinas não chega explicitamente a articular sua preocupação pela dignidade e a felicidade do homem ‘fora da ontologia’. Nesse sentido, os escritos sobre o judaísmo são decisivos para compreender como se dá o aprofundamento da condição humana eminentemente ética. (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 56)

O aporte judaico entra na filosofia de Levinas como solidificação da condição ética do seu pensar: “a antropologia ética do homem bíblico permite compreender que, no fundo, o

⁴¹ Cf.: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 6ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 577.

⁴² Cf.: VAZQUEZ MORO, Ulpiano. **El Discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas**, p. 119.

horizonte bíblico dos escritos filosóficos do autor é [...] um diálogo com a sabedoria ética dos talmudistas” (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 57). A ética proposta por Levinas é demasiado devedora da tradição talmúdica, aliás, é algo que ele mesmo reconhece por diversas vezes, assim, “nos ensaios sobre o judaísmo há um deslocamento do método fenomenológico-dialético tal como aparece no primeiro projeto filosófico, para outro que se denominará exegético-talmúdico” (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 57). Isso quer dizer que o judaísmo do qual Levinas se aproxima para realizar o contato com a filosofia é o judaísmo talmúdico. Portanto, após a passagem por pensadores que trazem traços de um judaísmo ético, vale atermo-nos na leitura de Levinas sobre o Talmude, fonte principal de interpretação da Torá, e, sobretudo, onde ele visualiza uma ética do Outro dentro do judaísmo.

2.1 Leitura talmúdica e ética da alteridade

Sobre a relação com o Talmude, o nosso estudo se ocupa especialmente com duas obras que são compilações de conferências: *Quatro leituras talmúdicas*, que surge entre 1963 e 1966, em Paris, por ocasião do Congresso Mundial Judaico⁴³, e a obra *Novas interpretações talmúdicas*, compilada de conferências a partir de 1974.

Na introdução de *Quatro leituras talmúdicas* é apresentada uma definição do que seja o Talmude e sua significância para o ambiente judaico, como diz o texto introdutório: “O talmud [sic] é a transcrição da tradição oral de Israel. Ele rege tanto a vida quotidiana e ritual quanto o pensamento – incluindo a exegese das Escrituras – dos judeus ao professarem o judaísmo” (LEVINAS, 2003, p. 10). Assim, Levinas entende o Talmude como uma expressão da sabedoria rabínica, em que ele compreende a hermenêutica da Escritura e do qual ele partiu para o encontro entre a filosofia e o judaísmo.

O Talmude remonta a duas antigas tradições em virtude da localização, possuindo duas versões: o Talmude de Jerusalém e o Talmude da Babilônia. O Talmude, como um método hermenêutico, exige a vida concreta para a sua compreensão, o que lhe dá um caráter eminentemente ético:

O talmud, segundo os grandes mestres desta ciência [refere-se aos rabinos, mestres da exegese e hermenêutica bíblica], só pode ser compreendido a partir da vida. E isso vale não apenas para o próprio ensinamento que ele traz e que supõe a experiência de vida (que dizer, muita imaginação): isso vale também para a inteligência e para a percepção dos próprios sinais. (LEVINAS, 2003, p. 21)

⁴³ Cf.: LEVINAS, Emmanuel. **Quatro Leituras Talmúdicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003, p. 09.

Sobre seu aprofundamento com o Talmude, Levinas teve como mestre a Chouchani, alguém que o marcou e deu possibilidades para manusear sabiamente ao Talmude. Sua decisão de aprofundamento talmúdico se deu após a Segunda Guerra, em virtude da dura experiência da condição judaica em seu cativo.

Os anos pós-guerra de Lévinas [sic] foram marcados pelo encontro com o enigmático monsieur Chouchani, com quem Lévinas estudou o Talmude [...]. Esse longo estudo talmúdico resultou, conseqüentemente, em uma série de cinco volumes de comentários talmúdicos. (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 14)

A base judaica de Levinas se aproxima da tradição *mussar*, algo comum em sua infância na Lituânia⁴⁴, mas é com Chouchani e Rosenzweig que o judaísmo se aproximará de sua filosofia. Chouchani é um mestre enigmático, com traços exóticos⁴⁵, mas reconhecido no tempo de Levinas (Cf.: HADDOCK-LOBO, 2006, p. 14). O fato é que esse mestre trará a Levinas grande aprofundamento no Talmude, algo que lhe será muito caro na filosofia da alteridade⁴⁶.

Para Levinas, o Talmude influencia seu pensamento não apenas como conteúdo, mas, sobretudo como método que exige a experiência de vida. O método talmúdico, com discussões sempre abertas a novas contribuições, traz à hermenêutica levinasiana a característica de infinição dialogal, isto é, a relação entre o Mesmo e o outro⁴⁷ não se pauta por determinações encerradas em conceitos; pelo contrário, o outro sempre escapa ao Mesmo, fugindo ao seu domínio conceitual.

Portanto, Levinas buscou aprofundar-se no Talmude, o que lhe incrementou o pensamento filosófico, e para além desta contribuição, a filosofia da alteridade possui algumas propriedades semânticas, o que será importante distinguir, mesmo antes das análises talmúdicas, pelo que vale nos atermos a algumas características terminológicas de Levinas,

⁴⁴ MALKA, Salomon. **Leggere Lévinas**, p. 56: “Il *Mussar*, letteratura di edificazione morale illustrata tra gli altri dal Rabbino Israel Salanter. Lévinas nutre un particolare afeto per l’opera di questo rabino di cui ama citare spesso questa frase tanto appropriata al suo pensiero: “il bisogno materiale del mio prossimo, sono bisogni spiritual per me.”

⁴⁵ Ibidem, p. 58: “Lévinas racconta il suo stupore, quando, una notte, avendo sentito bussare alla sua porta, há scoperto un uomo smunto, smagrito, che non mangiava da ter giorni e che gli chiedeva allogio. Così era Chouchani. Era di quegli ebrei che altrove venivano chiamati *Luftmenschen*. Sradicato. Boemo. Mille miglia dall’universitario, tutto somato borghese, che installato a Parigi, no si muoverà dal XVI ‘arrondissement’”.

⁴⁶ Ibidem, p. 118: “Ma Chouchani diceva: ‘bisogna leggere la Halakha come legge l’Haggada’. Il che non bisogna considerarla un tessuto di simboli e di allegorie. Bisogna leggerla anche con l’immaginazione. Chouchani era molto duro, exigente verso di me come verso di tutti. Maestro inflessibile! Ma quando aveva un sorriso di incoraggiamento, significava molto. E talvolta egli aveva questo sorriso per dei passaggi midrashici che io tentavo di commentare. Egli pensava che non bisogna costruire né speculare nell’astratto, ma nell’immaginazione. Bisogna pensare a dei mondi che sono evocati da ogni imagine del testo, allora il testo se mette a parlare.”

⁴⁷ Os termos “mesmo e outro”, como se verá ao longo do texto, são evocados por Levinas para se referirem respectivamente à subjetividade do eu e à alteridade radical que há no outro.

especificamente, a definição da subjetividade como Mesmo, que indica uma separação radical em relação ao outro e uma diferenciação com o uso do termo *eu*, que normalmente designa a identificação no horizonte do retorno. Para Levinas, o Mesmo é uma identificação que não se coloca diante do outro à espera de um retorno, pelo contrário, a utilização do termo Mesmo guarda a alteridade. Assim:

[...] a alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente Outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente. *Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu* [grifo do autor]. (LEVINAS, 2014, p. 22)

O problema posto no termo Mesmo está na conservação da alteridade, ou seja, se Levinas utilizasse o termo *eu*, estaria utilizando uma significação sujeita à mudança, de modo que as mudanças do *eu* regeram a identificação e traziam o outro para a sujeição do movimento do *eu*. Por essa mudança que mantém idêntico, o termo *eu* é insuficiente para dizer o que Levinas pretende para a ética da alteridade, uma vez que:

Ser eu é, para além de toda individuação que se pode ter de um sistema de referências, possuir a identidade como conteúdo. O eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o seu cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a 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-se e pensa-se para si. (LEVINAS, 2014, p. 23)

Frente a auto referência do *eu*, Levinas utiliza o termo Mesmo para expor que a alteridade é possível desde um *eu* que seja Mesmo, isto é, que se mantenha como lugar original do si mesmo, mas que reconheça outro, que seja identificação sem retorno. Isso, porque a “alteridade só é possível partir de *mim*” (LEVINAS, 2014, p. 26), de um Mesmo frente a frente com o outro. Portanto, Mesmo é a subjetividade como ponto de partida para a relação face a face.

Além da problematização do termo Mesmo, em vista da compreensão da filosofia da alteridade, Levinas utiliza o termo outro, que assume o face a face imediato e a referência ao infinito:

A compreensão do Outro em Lévinas exige que o Outro continue sendo sempre o Outro e não ‘outro eu’. O Outro como alteridade não pode ser conceituado, mas permanece concreto. O Outro permanece sempre o outro metafísico do qual o Eu necessita. O Outro é o absolutamente outro- Outrem. O Outro não é absolutamente minha representação; é o caminho do infinito que, essencialmente, me escapa. (MARTINS; LEPARGNEUR, 2014, p. 06)

A definição de outro diz da alteridade frente ao Mesmo, fala de uma relação estabelecida por uma distância que Levinas chama de metafísica, porque ultrapassa aquilo que

o Mesmo pode conter em si, pode dominar, de modo que o outro é fuga ao domínio do Mesmo, é resistência ética ao império do Mesmo⁴⁸, sem interditar a subjetividade do Mesmo, formando com este uma relação face a face (Cf.: LEVINAS, 2014, p. 25).

Além do termo outro estar diretamente ligado à alteridade, ele propõe em Levinas o tema da palavra Rosto, pois “o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a *ideia do Outro em mim*, chamamo-lo, de facto [sic], rosto” (LEVINAS, 2014, p. 38). O face a face é o Mesmo diante do outro, diante do rosto, mas sem se submeter à plasticidade do rosto, porque a relação com o outro não é de posse, de percepção, mas de distanciamento. Por isso, Levinas expõe:

Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se o posso descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objecto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele. (LEVINAS, 2007, p. 69)

Para Levinas, considerar o rosto como distância e resistência é dizer que o rosto não pode ser condicionado por conceitos, de sorte que essa relação transcendente e metafísica abre o Mesmo para a relação com o infinito, pois “no acesso ao rosto, há certamente também um acesso à ideia de Deus” (LEVINAS, 2007, p. 74) pela própria natureza da distância que se impõe e pela exigência ética inscrita no rosto: não matará.

Portanto, a relação da ética da alteridade com o Talmude exige, inicialmente, compreensão desses termos, por isso, vale entrar nas duas obras postas aqui como referência: *Quatro leituras talmúdicadas*⁴⁹ e *Novas interpretações talmúdicadas*⁵⁰.

Em *Quatro leituras talmúdicadas*, uma das primeiras inserções de Levinas é a alteridade de Deus, como sendo o absolutamente Outro e, ao mesmo tempo, afirmando que “as faltas em relação ao próximo são, *ipso facto*, ofensas a Deus” (LEVINAS, 2003, p. 37), configurando a religião judaica como uma religião relacional, tanto que Levinas vê na tradição talmúdica o respeito à quadríade profética: pobre, órfão, viúva e estrangeiro. Como uma superação da letra para se chegar ao espírito ético da Escritura, assim, a relação fora da tentação do saber é uma

⁴⁸ LÉVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 28: “L’Autre métaphysique est autre d’une altérité qui n’est pas formelle, d’une altérité que 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 serrait, à l’intérieur du système, encore le Même.”

⁴⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Quatro Leituras Talmúdicadas**. Tradução Fabio Landa, Eva Landa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

⁵⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Novas interpretações talmúdicadas**. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

estrutura do judaísmo. Segundo Levinas, esse elemento será uma radical distinção do talmudismo com a filosofia ocidental, que se sujeitou à tentação do saber, pois, para a filosofia ocidental, o saber grego, antes de fazer e antes de vivenciar, é uma experiência sem experiência, de modo que “a filosofia pode ser definida como a subordinação de qualquer ato ao saber que se possa obter desse ato” (LEVINAS, 2003, p. 72).

No contexto filosófico ocidental “todo ato que não se faz preceder pelo saber é tratado em termos pejorativos: ele é ingênuo. Somente a filosofia suprime a ingenuidade e nada aqui parece substituir-se à filosofia” (LEVINAS, 2003, p. 73). Para Levinas, a anterioridade do saber inibe a alteridade do outro, porque a sujeita ao horizonte do *eu* como saber. Segundo Levinas, o testemunho da recepção da Torá apresenta uma inversão dessa lógica ocidental, pois a Torá foi acolhida antes de ser compreendida (Cf.: LEVINAS, 2003, p. 86).

Para Levinas, a acolhida da Torá ocorreu não como uma ingenuidade⁵¹, como pode acusar a tradição filosófica ocidental; pelo contrário, essa relação é superação da tentação do saber, ou seja, “ultrapassar a tentação da tentação é um ato que não resultaria de uma humanidade subdesenvolvida. É um esforço inteiramente adulto [...] a tradição judaica, sabemos, se compraz nesta inversão da ordem normal na qual o entender precede o fazer” (LEVINAS, 2003, p. 85-86).

A precedência do fazer ao entender, como superação da tentação do saber é uma libertação da ontologia precedente, trazendo consigo um forte elemento ético que acompanha o pensamento levinasiano, que é a anterioridade do bem. Segundo Levinas, o Talmude instrui que o entender antes do fazer se sujeita ao retorno, não é propriamente uma escolha entre o bem e o mal; pelo contrário, é uma queda. Por sua vez, a relação inversa: fazer – entender, comporta uma anterioridade à escolha entre o bem e o mal. Segundo a interpretação talmúdica de Levinas:

[...] a adesão ao bem para aqueles que dizem ‘nós faremos e nós entenderemos’, não é resultado de uma escolha entre o bem e o mal. Ela é anterior. Esta adesão incondicional ao bem, o mal pode corroê-la sem destruí-la. Ela exclui todas essas posições para aquém ou para além do bem, sejam elas o imoralismo dos estetas ou dos políticos, ou o supramoralismo dos religiosos, isto é, toda essa

⁵¹ A ideia da recepção da Torá, proposta por Levinas, expõe uma crítica a racionalidade moderna, para quem tudo deve passar pelo rigor da razão, isto é, nada deve ser aceito sem passar por sua avaliação. Contudo, Levinas, assentado na tradição judaica, assemelha-se a Santo Agostinho, uma vez que para Agostinho a relação crer e entender não necessariamente é primeiro uma relação pelo saber, em ‘O livre-Arbítrio’, em “A Trindade”, e outros escritos ele aborda essa relação. Diz Santo Agostinho: “Seja-nos, pois, Deus propício e faça-nos chegar a entender aquilo em que acreditamos. Estamos, assim, certos de estar seguindo o caminho traçado pelo profeta que diz: ‘se não acreditamos não entenderemos’.” (AGOSTINHO, Santo. **O livre-Arbítrio**. Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 29. – Coleção Patrística). Portanto, Santo Agostinho utiliza Is 7,9 da Septuaginta, tradução grega da bíblia, mas está no horizonte de ordenar a relação crer e entender, que em Levinas, em relação à Torá, dá-se como acolher e entender, fazer depois entender.

extraterritorialidade moral aberta pela tentação da tentação. Com efeito, o que indica que o fazer do qual se fala na fórmula comentada não é simplesmente a práxis oposta à teoria, mas sim uma maneira de *atualizar sem se começar pelo possível*, de conhecer sem examinar, de colocar-se por fora da violência, sem que isso seja um privilégio da livre-escolha. Existiria um pacto com o bem anteriormente à alternativa do bem e do mal. (LEVINAS, 2003, p. 89)

A anterioridade do bem nesse comentário ao talmude traz consigo a sustentação da defesa levinasiana da anterioridade ética, isto é, segundo Levinas, fazer e depois entender retira a própria filosofia da tentação da prioridade ontológica, uma vez que para ele essa tentação é domínio, é posse⁵², de modo que a anterioridade do bem traria uma relação sem violência, pois a primeira ocupação não é conhecer, adequar, mas acolher, receber, a exemplo da relação de Israel com a Torá.

Levinas reconhece, insistentemente, que a Torá foi dada ao povo de Israel sem uma apresentação prévia e sem debates para compilação. Tudo isso vem depois, como testemunha o próprio Talmude (Cf.: LEVINAS, 2003, p. 94). Com efeito, a maneira da oferta da Torá é imagem da precedência do bem, da precedência ética e superação da tentação ontológica, que consiste em colocar o saber antes do viver.

Para Levinas, o reconhecimento do caráter ético da Torá se faz modelo da anterioridade ética frente à ontologia, pois, partindo da interpretação talmúdica, o face a face vem antes das concepções temáticas:

[...] a relação direta com o verdadeiro excluindo o exame prévio do seu teor, de sua ideia – quer dizer, o acolhimento da Revelação – só pode ser a relação com uma pessoa, com outrem. A *Torá* é dada na luz de um rosto. A epifania do outro é *ipso facto* minha responsabilidade com respeito ao outro: a visão do outro é desde já uma obrigação a seu respeito. A ótica direta – sem mediação de nenhuma ideia – só pode se realizar como ética. O conhecimento integral ou Revelação (recepção da *Torá*) é comportamento ético. (LEVINAS, 2003, p. 97)

A partir do referencial teórico do Talmude, Levinas coloca o Mesmo como eleito para ser responsável pelo outro, rejeitando a teleologia para assumir a responsabilidade, certo que a “felicidade do homem é uma felicidade sem *telos* graças à in-felicidade do outro” (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 65). Assim, “a condição do homem só é de fato humana na responsabilidade pelo outro” (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 65). Toda essa compreensão de eleição e responsabilidade, está posta pela Torá e expressa nos debates talmúdicos, visto que:

⁵² LEVINAS, Emmanuel. **Transcendência e inteligibilidade**. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 14: “enquanto saber, o pensamento é o modo pelo qual uma exterioridade se encontra no interior de uma consciência que não cessa de se identificar, em ter de recorrer para tal a nenhum signo distintivo e é o EU, o Próprio. O saber é uma relação do Próprio com o Outro ou [sic] [onde] o Outro se reduz ao Próprio e se despoja de sua alienidade, onde o pensamento se refere ao outro, mas onde o outro já é outro enquanto tal, onde ele é já e Próprio, já meu.”

[...] a *Torá* é uma ordem à qual o eu faz adesão sem que nela tenha entrado, uma ordem para além do ser e da escolha. Antes do eu-que-se-decide, coloca-se a saída do ser. Não através de um jogo sem consequências que brotaria num canto qualquer do ser, no qual a trama ontológica se afrouxa; mas sim através do peso exercido em algum ponto do ser, sobre o restante de sua substância. Esse peso chama-se responsabilidade. Responsabilidade pela criatura – ser do qual o eu não foi o seu autor – que não deu começo ao eu. Ser eu é ser responsável para além do que se praticou. (LEVINAS, 2003, p. 100)

Com o entendimento da responsabilidade como condição de humanização, Levinas coloca a *Torá* como fonte ética. Por isso, o judaísmo tem algo a oferecer ao mundo moderno. As preocupações filosóficas de Rosenzweig e Buber vão nessa direção. Eles chegam ao elemento ético como contributo do judaísmo, antecipando a responsabilidade à liberdade, colocando a ética em lugar central na revelação do Sinai⁵³, de modo que essa ordem judaica passe a ser apresentada com validade universal, ou seja, a ética judaica não seria somente para os judeus, mas é válida universalmente por se fundar no bem, na justiça, na acolhida da alteridade.

Nos comentários talmúdicos de Levinas, a relação com a *Torá* fundamenta a ética e a busca do bem anterior à institucionalização da lei. Antes das formulações legais, o homem pode ter o desejo do bem para além de qualquer identidade contextual, assim:

A moral começa em nós e não nas instituições que não podem protegê-la para sempre. Ela exige que a honra humana saiba existir sem bandeira. Talvez o judeu é aquele que – considerando-se a história inumana que ele viveu – pode compreender a exigência sobre-humana da moral, a necessidade de encontrar em si a fonte de suas certezas morais. (LEVINAS, 2003, p. 161)

A ética encontrada em mim não consiste em uma autossuficiência, não é um retorno ao antropocentrismo kantiano; pelo contrário, a ética em mim consiste na acolhida da *mitzvot*⁵⁴, é uma assimilação como adesão, é o fazer antes de entender, é gratuidade ética, que conduz o Mesmo à responsabilidade pelo outro⁵⁵.

⁵³ LEVINAS, Emmanuel. **Quatro Leituras Talmúdicas**, p. 130: “o primeiro ensinamento do judaísmo é o seguinte: existe um ensinamento que é moral, e que certas coisas são mais justas do que outras. Uma sociedade sem a exploração do homem, uma sociedade na qual os homens são iguais, uma sociedade como a qual desejaram os primeiros fundadores dos *kibutzim* – porque também eles faziam escadas para subir ao céu – é a própria contestação da relatividade moral. Aquilo a que chamamos *Torá* fornece as normas da justiça humana. E é em nome dessa justiça universal, e não no de qualquer justiça nacional, que os israelitas aspiram à terra de Israel.”

⁵⁴ Palavra de origem hebraica que se refere a mandamentos. Seu radical é *tzavá*, que quer dizer comando, por se referir às 613 leis se utiliza no plural; *mitzvot*.

⁵⁵ Levinas diversas vezes utiliza a palavra outro com inicial maiúscula (Outro), tanto para se referir ao outro, enquanto alteridade imediata e para o absolutamente Outro. Em *Totalidade e Infinito* ele ensaia fazer uma distinção entre Outro para referir-se a outro homem e Outrem para referir-se ao absolutamente Outro, contudo, é o contexto que melhor aclara o uso desse termo por Levinas.

Israel ensinaria que a derradeira intimidade de mim para comigo-mesmo consiste em ser a todo momento responsável pelos outros, refém dos outros. *Eu posso ser responsável pelo que não cometi e assumir uma miséria que não é minha [...]* para que o mundo humano seja possível – a justiça, o *sanedrim*⁵⁶ – é preciso que se encontre, a todo momento, alguém que possa ser responsável pelos outros [...] tu és responsável por todos. Tua liberdade é também fraternidade. (LEVINAS, 2003, p. 168)

Enfim, em *Quatro leituras talmúdicas*, Levinas assinala elementos oriundos do judaísmo que estão presentes em sua filosofia. Em *Novas interpretações talmúdicas*, ele segue a mesma linha, cimentando que seu pensamento, além de recorrer à tradição filosófica ocidental, recorre também à tradição judaica.

No comentário ao Tratado de Makot⁵⁷, de 23 a 24b, *michná*⁵⁸ e *gemará*⁵⁹, o leitor encontra no pensamento de Levinas traços explícitos de sua filosofia, associados ao ambiente talmúdico. Uma primeira exposição disso é a crítica ao modo ocidental de tudo conceituar por meio de uma ontologia rígida, fechando-se à “riqueza inesgotável das inúmeras dimensões do concreto” (LEVINAS, 2002, p. 18). Por sua vez, o método talmúdico repetidamente, como que sem pressa, delonga-se sobre os vários temas da Torá, sem esgotá-los em conceitos, revertendo a ordem entender-fazer, propondo uma práxis que se pode chamar precha de sentido, porque é precha de exemplos e de vivências (Cf.: LEVINAS, 2002, p. 18).

Em outro momento, no mesmo comentário às interpretações talmúdicas, o pensador franco-lituano, fazendo referência ao rabi Ananias ben Gamaliel⁶⁰, coloca a experiência religiosa como uma exigência ética, uma vez que não há “pecado em relação ao céu”⁶¹, mas em relação ao outro, isto é, não se age mal em relação ao céu, mas em relação ao outro que encontramos, e daí nasce, na perspectiva desse comentário, o “ser responsável pelo outro, ser guardião – contrariando a visão cainescas [de Caim]”⁶².

⁵⁶ Para o judaísmo refere-se a um tribunal, a assembleia composta por líderes do povo: anciãos, sacerdotes e escribas. Era o lugar do juízo sobre as questões quotidianas entre o povo.

⁵⁷ Um dos tratados que compõe o Talmude. Nas suas conferências sobre o judaísmo Levinas fez comentários a vários tratados, entre estes o Tratado de Makot.

⁵⁸ *Michná* é a transcrição da tradição oral dentro do judaísmo, essa transcrição teria acontecido entre o século II a.C. e o Século II d.C. A *Guemará* faz parte do Talmude. *Guemará* quer dizer ensinamento, referindo-se diretamente a transmissão da Lei.

⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Novas interpretações talmúdicas**. Tradução: Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

⁶⁰ Rabi Ananias ben Gamaliel é um dos rabinos citados na *Michná* do Tratado de Makot, provavelmente viveu no período da ocupação romana em Israel.

⁶¹ LEVINAS, Emmanuel. **Novas interpretações talmúdicas**, p. 20: “o próprio argumento do rabi Ananias ben Gamaliel 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 espírito de vingança, de desprezo nem de ódio – ato sem paixão, com certeza. Mas, positivamente, ato fraternal. Procedo de uma responsabilidade em relação ao outro. Ser responsável pelo próximo.”

⁶² *Ibidem*, p. 20. [Caim refere-se ao personagem bíblico filho de Adão e Eva, autor do primeiro homicídio dentro da narrativa bíblica, ou mais propriamente um fratricídio (cf.: Gn 4,1-16)].

Sobre a responsabilidade pelo outro, a que o Mesmo está submetido por uma eleição anterior à consciência, Levinas diz baseado no Talmude:

[...] o homem como o Próprio desordenado ou animado pelo Outro é uma estrutura ou uma categoria do Outro-no-Próprio, irreduzível. Contra o modelo greco-romano do Próprio feito primitivo ou último, como termo autossuficiente a si mesmo, o tribunal humano só assume toda responsabilidade porque está animado de responsabilidade por outro que não ele mesmo. (LEVINAS, 2002, p. 29)

A responsabilidade pelo outro, cara ao pensamento levinasiano, encontra assento no ambiente judaico, sabendo que seu pensamento não é uma defesa do judaísmo, mas uma filosofia aberta ao outro. Por tratar da relação Mesmo-outro, a filosofia levinasiana, a partir da influência judaica, interpreta a ética como relação na qual o outro retira o Mesmo da comodidade da identificação, para o movimentar pelo bem, um bem que se traduz como ética, responsabilidade por outrem.

Portanto, o talmudismo, tradição que Levinas conhece desde o ambiente familiar, marca profundamente a sua aproximação entre filosofia e judaísmo, elencando sobretudo aspectos éticos da revelação judaica, expostos não como mandamentos de um grupo particular, mas na dimensão ética, guardando a pretensão universal da filosofia⁶³. Esse contributo judaico marcará a diferença da filosofia da alteridade e uma filosofia centrada na pergunta pelo ser ou pelo conhecer. No entanto, se reconhece que o pensamento levinasiano é também marcado pela influência do pensamento de Edmund Husserl, Descartes e por Heidegger, entre outros pensadores. No que se refere à fenomenologia do rosto, entender o significado da relação entre Levinas, Husserl e Descartes abrirá vasto campo de compreensão, por isso passaremos à relação que se estabelece entre a fenomenologia e a ética da alteridade.

2.2 Fenomenologia e ética da alteridade

Em *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*⁶⁴, de 1949, aparecem impressões e críticas que Levinas levanta sobre a fenomenologia de Husserl e a ontologia heideggeriana. Detendo-nos, no momento, mais na relação com Husserl, vê-se nessa obra que Levinas possuía uma verdadeira admiração pelo método fenomenológico. No entanto, ao

⁶³ LEVINAS, Emmanuel. **Quatro Leituras Talmúdicas**, p. 175: “O autor faz referência aos textos talmúdicos, sem que isso tome a forma de um ato religioso ou de uma leitura que ‘se limitaria à piedade em relação a um passado caro, mas que perdeu sua validade’. Pois, segundo ele, o *Talmud* comporta uma dimensão universal e constitui uma ‘fonte eminente dessas experiências das quais se alimentam os filósofos’. Levinas reconhece nas letras hebraicas uma fonte outra que os textos gregos para o pensamento filosófico.”

⁶⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. - É um conjunto de escritos sobre Husserl e Heidegger a partir de 1932 até 1949. Compilados para expor o primeiro contato com a fenomenologia e com Heidegger, mas já contendo textos críticos a Husserl e a Heidegger.

passar dos anos, Levinas entende que o pensamento husserliano está no mesmo círculo da filosofia que ele critica (Cf. LEVINAS, 1997, p. 11). Para Levinas, a inquietação de Husserl aproxima-se da mesma inquietação da filosofia transcendental, a preocupação com o saber. A fenomenologia surge de uma preocupação sobre as possibilidades de conhecimento. Contudo, para Levinas, a fenomenologia, apesar de seguir a preocupação com o conhecimento, é também uma posição existencial, é um colocar-se no mundo de forma espiritual:

Aprofundamento do nosso conhecimento das coisas e do seu ser, a fenomenologia constitui para o homem uma *maneira de existir* pela qual ele cumpre o seu destino de espírito. A fenomenologia serve de base às ciências morais, tal como funda as ciências da natureza, mas, além disso, é a própria vida do espírito que se encontra e que existe em conformidade com a sua vocação. Ela traz uma disciplina pela qual o espírito toma consciência de si (*Selbstbesinnung*), assume a responsabilidade de si e, no fim de contas, a sua liberdade. Husserl junta-se igualmente nesse aspecto às grandes correntes do idealismo alemão. (LEVINAS, 1997, p. 13)

Levinas interpreta Husserl criticando-o. Nessa relação, Levinas detém-se em alguns aspectos da fenomenologia, como a intencionalidade, que na obra de Husserl apresenta-se, na interpretação de Levinas, como sendo *consciência de alguma coisa*, de modo que essa intencionalidade abre um caminho possível de um saber fora da consciência, e não condicionada por ela para que seja; isto é, há na fenomenologia, segundo Levinas, uma novidade que consiste em acolher os fenômenos antes de condicioná-los ao sentido da consciência, por isso, Levinas define a intencionalidade husserliana com as seguintes palavras:

A célebre proposição que ‘toda consciência é consciência de alguma coisa’ ou ainda, ‘que a intencionalidade caracteriza essencialmente a consciência’- resume a teoria husserliana da via espiritual: toda a percepção é percepção de um apreendido, todo o juízo é juízo de um estado de coisas julgadas, todo o desejo é desejo de um desejado; não é uma correlação de palavras, mas uma descrição de fenômenos. (LEVINAS, 1997, p. 29)

Levinas continua sua interpretação de intencionalidade pela obra de Husserl⁶⁵ relacionada ao sentido:

⁶⁵ Intencionalidade em Husserl se compreende a partir de sua retomada de Franz Brentano (1838-1917), que foi seu mestre. Husserl diz: “é tempo de determinar a essência dessa delimitação de classe feita por Brentano, por conseguinte, a essência do conceito de consciência no sentido de ato psíquico, levado pelo interesse classificatório [...], o próprio Brentano conduz a respectiva investigação sob a forma de uma separação recíproca das suas classes capitais de ‘fenômenos’ por ele admitidos, os psíquicos e os físicos (HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas:** investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Tradução de Pedro M.S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 319-320). Intencionalidade está ligada, em Husserl, diretamente à consciência, é modo de conhecimento do mundo. Em “Meditações Cartesianas” ele expõe o que seria a originalidade da intencionalidade: “[...] a análise intencional deixa-se guiar por uma evidência fundamental: todo *cogito*, considerado como consciência, é, num sentido bem amplo, a ‘significação’ da coisa que ele trata” (HUSSEL, Edmund. **Meditações Cartesianas:** introdução à Fenomenologia. Tradução de Frank Oliveira. São Paulo: Madras Editora, 2001, p. 64.).

[...] o sentido, o querido, o desejado não são coisas. Esta tese desempenhou um papel considerável na fenomenologia de Scheler e Heidegger, e talvez seja a ideia mais fecunda trazida pela fenomenologia [...] Aquilo que é desejado surge como um objeto que tem atributo de desejo, um objeto desejável. Certamente, estes atributos pertencem por natureza ao objeto, eles não se devem à reflexão sobre as reações do sujeito, mas conformes ao sentido interno do desejo, da vontade etc... mas o desejável e o intencional são para Husserl susceptíveis de teoria, de contemplação. (LEVINAS, 1997, p. 30)

A partir da interpretação levinasiana de intencionalidade na teoria de Husserl, pode-se ver que Levinas encontra nela uma das características essenciais para a relação ética, pois consiste em defender que há relações nas quais o sentido da “coisa” não depende da consciência que se tem do objeto; pelo contrário, o objeto possui atributos que despertam o desejo, os quais são independentes da consciência daquele que deseja. Assim, para Levinas, Husserl, com a fenomenologia, expõe que há sentidos ordenados fora da apreensão da consciência, é uma externalidade exposta à compreensão, mas que lhe escapa, de modo que:

[...] foi Husserl que introduziu na filosofia essa ideia de que o pensamento pode ter um sentido, visar qualquer coisa, mesmo quando essa qualquer coisa é absolutamente indeterminada, uma quase ausência do objeto [...] o processo de identificação pode ser infinito. Mas ele termina na evidência – na presença do objeto em pessoa perante a consciência. A evidência realiza de alguma forma as aspirações da identificação [...] a evidência do verdadeiro [...] a relação entre objeto e sujeito não é uma simples presença de um ao outro, mas a compreensão de um pelo outro, a intelecção; e esta intelecção é a evidência. (LEVINAS, 1997, p. 32)

A evidência está ligada ao fato fenomenológico, visto que o evidente possui um sentido que é captado pelo pensamento, a título de intelecção, em que se contempla a identificação por dar sentido por meio da evidência. Desse modo, o “pensado está idealmente presente no pensamento. Esta forma do pensamento conter outra coisa sem ser ele, constitui a intencionalidade” (LEVINAS, 1997, p. 29). Assim, sentido, pensamento e intencionalidade estão interligados. Levinas entende que Husserl traz uma novidade, por ele retirar o sentido unicamente da identificação. Contudo, Levinas considera que “pensar é, para Husserl, identificar” (LEVINAS, 1997, p. 30), mantendo-se a fenomenologia husserliana dentro do discurso do conhecimento como identificação. Mas, ao mesmo tempo, a evidência parece, para Levinas, fugir ao domínio do sentido a partir do pensamento.

Levinas argumenta que para todas as coisas no mundo, Husserl entende o sujeito como ponto de partida, como originário. Para defender tal tese, Husserl, não sem críticas, recorre a Descartes e, comentando as duas primeiras Meditações Cartesianas, interpreta o *cogito* como espírito originário, isto é, do qual o sentido do mundo procede. Levinas diz que:

[...] a certeza do *cogito* caracteriza a situação de um espírito que, em vez de se comportar como um ser entre outros seres, se encontra no momento em que neutraliza todas as suas relações com o exterior. O *cogito* é uma situação em que o espírito existe enquanto começo, enquanto origem. A certeza não é nele o indício de

um saber, mas de uma situação, da situação que se chama consciência. Ela consiste, segundo as análises de Husserl, na perfeita adequação daquilo que é visado e daquilo que é atingido pela percepção interna. (LEVINAS, 1997, p. 60)

Conforme Levinas, o sujeito husserliano, a partir do horizonte do *cogito*, é mônada⁶⁶, “o sujeito pode dar conta do Universo no seu foro íntimo. Toda a relação com a coisa se estabelece na evidência e tem nele, por conseguinte, a sua origem” (LEVINAS, 1997, p. 60). Sendo condição de sentido do mundo, o sujeito é autossuficiente, absoluto e existe em si mesmo. Tal realidade do sujeito, interpretada por Husserl, de acordo com Levinas, coloca até mesmo a ideia de Deus no horizonte do sujeito, isto é, “não existe para Husserl, antes do exercício do pensamento, qualquer força superior que o domine. O pensamento é uma autonomia absoluta. [...] a mônada convida Deus a constituir-se como sentido para um pensamento responsável perante si mesmo” (LEVINAS, 1997, p. 62).

Levinas descreve o que seja a relação entre sujeito e objeto dentro da fenomenologia de Husserl, e quer ir mais além, entendendo como essa relação pode ajudar à ética. Por isso, Levinas se detém na visão de sujeito que ele compreende estar presente nessa fenomenologia, problematizando-o na relação de referência de sentido, assim:

O facto [sic] de tudo se conduzir ao sujeito não é para Husserl como para Berkeley, o simples facto do espírito conhecer apenas os seus próprios estados, mas sim a circunstância de nada no mundo poder ser absolutamente estranho ao sujeito [...] o idealismo fenomenológico não resulta, pois, do facto do sujeito estar fechado em si mesmo. Ele é comandado por uma teoria do sujeito, pelo facto de ele estar aberto a tudo, de ser universal e de se relacionar com tudo. (LEVINAS, 1997, p. 43)

Para Husserl, o sujeito é um ser de relação estabelecida com o mundo e com o objeto⁶⁷. Esse relacionamento é objetivo, no entanto, apesar de aberto, o sujeito é a medida de todo o sentido do mundo. Como diz Levinas: “nada pode entrar nele, tudo vem dele” (LEVINAS, 1997, p. 60). Segundo Levinas, essa realidade proposta por Husserl faz do sujeito um ser de adequação. Seu pensamento é adequação e prestador de sentido ao mundo:

Para Husserl – e para toda a venerável tradição filosófica que ele leva a termo ou cujos pressupostos explicita – a ‘prestação de sentido’ se produz em um pensamento, entendido como pensamento de..., como pensamento *disto* ou *daquilo*; isto ou aquilo presentes aos pensamentos (*cogitationes*) enquanto pensado (*cogitatum*), a ponto de não se poder determinar ou reconhecer, na reflexão, nenhum dentre eles nem nomear *isto* ou *aquilo*, de que eles são os pensamentos. O

⁶⁶ Cf.: HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas**: introdução à Fenomenologia. Tradução de Frank Oliveira. São Paulo: Madras Editora, 2001, p. 131.

⁶⁷ HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução Márcio Suziki. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2006, p. 73: “também seres animais, por exemplo, homens, estão para mim imediatamente aí; eu olho para eles, eu os vejo, ouço o aproximar-se deles, aperto-lhes as mãos, ao conversar com eles entendo imediatamente quais são as suas representações e pensamentos, que sentimentos neles se agitam, o que desejam ou querem. Também estão disponíveis como efetividades em meu campo intuitivo, mesmo quando eu não lhes preste atenção. Não é, todavia, necessário que eles, nem tampouco os demais objetos se encontrem diretamente em meu campo perceptivo.”

pensamento ‘prestador de sentido’ é constituído como tematização – explícita ou implícita- *disto* ou *daquilo*, precisamente como saber. (LEVINAS, 2008, p. 205)

Segundo Levinas, a continuidade da tradição filosófica ocidental, encontra a possibilidade de ruptura com o modelo do saber, dentro da própria fenomenologia. Por exemplo, a própria suspensão da dúvida pela ausência de juízo, a *epoché*, traz para a fenomenologia uma não suficiência da presença, abrindo o sujeito para uma dimensão de infinito. Essa abertura retira o sujeito da posição determinista (dogmática) e o coloca, segundo Levinas, na vida que flui, que transcende, de modo que o sujeito acorda do seu si mesmo e sai da sonolência. Esse evento vivido pelo sujeito o retira do isolamento, colocando-o em relação com o outro.

Na intencionalidade, proposta por Levinas, a consciência continua sendo consciência de alguma coisa e lugar do sentido. Todavia, pela corporeidade, proposta por Husserl, a intencionalidade, de acordo com Levinas, passa a ser proximidade, manifestação de ações concretas⁶⁸. Assim, Levinas ocupa-se da intencionalidade a partir da ótica da sensação, da corporeidade, e não somente da percepção. Essa mudança de elemento de análise trará à intencionalidade a proximidade⁶⁹ como lugar do despertar do isolamento e da insônia. Segundo Levinas, a proximidade confronta o sujeito com a vida e com o outro, rompendo o retorno a si. Desse modo, a intencionalidade, na fenomenologia levinasiana, é regida pela proximidade⁷⁰.

O rosto enquanto fenômeno é, de fato, corpo, mas não é pura plasticidade, isto é, “o Outro [sic] que se manifesta perpassa, de alguma forma, sua própria essência plástica, como um ser que abraze a janela onde sua figura, no entanto já se desenhava. Sua presença consiste em se despir da forma que, entretantes, já a manifestava” (LEVINAS, 2012, p. 51); em Levinas, o outro é quem o Mesmo não pode racionalmente esgotar no que seja, é por isso que para Levinas, a vulnerabilidade na proximidade do outro, é tanto do outro como do Mesmo, que se expõe à sensibilidade do corpo do outro, uma sensibilidade para além da plasticidade do rosto⁷¹, para além de uma racionalização do que seja, algo aquém da representação, de tal

⁶⁸ Cf.: MELO, Nelio Vieira de. **Ética da alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 2003, p. 146.

⁶⁹ Mais adiante a dissertação se deterá demoradamente na concepção de proximidade dentro do pensamento de Levinas.

⁷⁰ Cf.: RIBEIRO JUNIOR, Nilo. **Sabedoria da paz: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 48.

⁷¹ SAYÃO, Sandro Cozza. Sobre a excelência do humano: questões sobre ética em *Totalidade e Infinito e Humanismo do Outro Homem* de Emmanuel Levinas. In: SUSIN, Luís Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de (orgs). **Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 57: “Levinas assume como tarefa

sorte que a intencionalidade seja uma passividade (Cf.: LEVINAS, 2011, p. 74). Passividade que é recepção do outro, deposição da primazia do Mesmo.

A fenomenologia levinasiana está na radicalização da sensibilidade, que se move em dois termos: fruição e vulnerabilidade. Fruição é “morder a vida”, senti-la regida pelas sensações corporais imediatas; já a vulnerabilidade é exposição à dor, fragilidade do Mesmo e o outro; mas para o Mesmo, a vulnerabilidade é o fazer-se refém, ser sujeitado pelo outro, que se faz mestre, assim, o corpo nu do outro, faz o Mesmo vulnerável, porque o fez responsável. Isso se dá em virtude da fenomenologia da sensibilidade impressa por Levinas, que tem o corpo para além da plasticidade, da fruição e da vulnerabilidade, pois o corpo do outro é apelo à responsabilidade do Mesmo (Cf.: RODRIGUES, 2015, p. 104-105).

A fenomenologia do rosto, apesar de entendida por Levinas dentro dos passos da fenomenologia de Husserl, impõe a crítica com a relação de conhecimento e identificação, iniciada pela apoditicidade e pela redução intersubjetiva, fazendo surgir uma intencionalidade⁷² regida pela passividade diante do outro. Essa crítica, por excelência, ocorre pela ideia do infinito. Diz Levinas:

A intencionalidade que anima a ideia de infinito não se compara a nenhuma outra; ela visa aquilo que não pode abarcar e nesse sentido, precisamente o Infinito. Para seguir o caminho contrário das fórmulas que usamos mais acima – a alteridade do infinito não se anula, não amortece no pensamento que o pensa. Ao pensar o infinito – o eu imediatamente *pensa mais do que pensa*. O infinito não entra na *ideia* do infinito, não é apreendido; essa ideia não é um conceito. O infinito é o radicalmente, o absolutamente outro. A transcendência do infinito relativamente ao eu que está separado dele e que o pensar constitui a primeira marca da infinitude. (LEVINAS, 1997, p. 209)

Portanto, a fenomenologia do rosto inaugura uma outra fenomenologia. A convivência e influência de Husserl sobre Levinas conduz a outra proposta fenomenológica. Nessa outra fenomenologia, chamada de fenomenologia do rosto, Levinas aproxima, de certa forma, o contributo da tradição judaica com a construção dessa fenomenologia, pois guarda duas ideias comuns: a alteridade e Outrem como vestígio do infinito. Na relação com Outrem, surge a ideia de infinito, aliás “a experiência, a ideia de infinito, está ligada à relação com Outrem. A ideia de infinito é relação social” (LEVINAS, 1997, p. 210).

reabilitar a possibilidade de qualidades sem suporte nem extensão, sem a tutela de alvos previamente observados e compreendidos, o que trará como consequência futura a abertura ao transcendente, enfim ao Outro como dimensão de alteridade. Deste modo, ao descrever a possibilidade da sensação de algo que está para além da plasticidade de formas abarcáveis pela razão, de algo que não possui uma realidade fixa ou mesmo um suporte o qual se pudesse recorrer a qualquer tempo, indica a viabilidade de algo que não pode ser assimilado, nem mesmo representado, e com isto descreve as condições sobre as quais se dará a chegada ao totalmente Outro.”

⁷² Ibidem, p. 43-45.

2.3 Ideia de Infinito e ética da alteridade

Descartes é para Levinas o ponto de partida para um diferente modo de intencionalidade, distinta daquela husserliana, pois a ideia cartesiana traz consigo algo que foge ao domínio do sujeito como medida de tudo, colocando o sujeito frente a uma ideia que lhe ultrapassa, é para além do que o sujeito possa conter⁷³.

Para Levinas, o rosto traz ao Mesmo a ideia de infinito e nisto reside a diferença entre Levinas e Descartes: não é uma ideia que me vem de mim, mas vem do outro. Para Descartes, na leitura de Levinas, a ideia do infinito vem do *eu* que se dá conta de uma ideia que lhe é maior⁷⁴, que está nele, mas vem de fora, a ideia de infinito vem de uma exterioridade, percebida pela consciência do sujeito, condicionando a ideia à significação do sujeito.

Segundo Levinas, Descartes contribui com a ideia de infinito para suspender a representação fenomenológica do modelo husserliano. O rosto se mostra, pode ser compreendido, mas não se deixa apreender, e não se torna refém do Mesmo (Cf.: LEVINAS, 2000, p. 38). O rosto abre o sujeito a uma transcendência do Infinito. Não há retorno a si na relação com o outro, há uma distinção do solipsismo, de sorte que para Levinas, o Mesmo seja removido do lugar de origem de sentido do outro, para encarar uma relação que lhe acorde do sono “dogmático”, pois expõe a distância entre o Mesmo e o outro. O rosto é exterioridade com significação própria.

Levinas diz que há uma diferença entre o Mesmo e o outro que não se reduz pela intencionalidade nem pela proximidade; pelo contrário, estabelece-se um vão entre o Mesmo e o outro, o que expõe a resistência do outro a ser dominado, a ser identificado, a ser representado,; esta distância se impõe como alteridade, logo, a “alteridade do próximo é este vão do não lugar onde, rosto, já se ausenta sem promessa de retorno e de ressurreição” (LEVINAS, 2012, p. 16). Na distância entre o Mesmo e o outro, encontra-se, para Levinas, a origem da ideia de infinito, diferentemente do que propõe Descartes, para quem a ideia vem do pensamento do Mesmo.

⁷³ DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Introdução e notas Homero Santiago. Tradução Maria E. de Almeida Prado Galvão. Tradução dos textos introdutórios Homero Santiago. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 75: “a ideia que tenho de um ser mais perfeito que o meu deve necessariamente ter sido posta em mim por um ser que seja de fato mais perfeito.”

⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**, 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.”

A interpretação da ideia de infinito para Levinas reconhece que para Descartes essa ideia continuava centrada no sujeito, como passividade, porque a ideia vem da certeza de infinito, como anterior ao finito. Assim, há uma passividade do *cogito* frente a tal ideia, tanto que Levinas entende a passividade se constituindo por uma significação que é anterior à presença junto à consciência, isto é, a ideia de infinito foge ao controle do Mesmo, ela lhe é anterior à consciência, e nisto consiste a passividade: em acolhê-la, pois, “o Infinito significa, precisamente, o aquém da manifestação: o sentido não se reduz à manifestação, à representação da presença ou à teleologia” (LEVINAS, 2008, p. 99). Ademais, nos seus comentários a Descartes, Levinas deixa claro que a ideia de infinito não é uma supressão do finito, mas uma passividade do finito, que ocorre por uma desproporção que faz com que o finito não comporte o infinito:

O *in* do infinito não é um *não* qualquer: sua negação é a subjetividade do sujeito por trás da intencionalidade. A diferença do Infinito e do finito é uma não-indiferença do Infinito para com o finito e o segredo da subjetividade. A figura do Infinito-introduzido-em-mim- conforme Descartes contemporânea de minha criação – significa que o não-poder-compreender-o-Infinito-pelo-pensamento é uma relação de algum modo positiva com este pensamento; mas, com este pensamento como passivo, como cogitação quase desconsertada que não comanda mais. (LEVINAS, 2008, p. 98)

O infinito é antes da consciência, portanto, Descartes⁷⁵ filosoficamente dá a Levinas a possibilidade para que a ética seja posta como anterior ao saber e ao ser, por meio da ideia de infinito. O face a face é uma posição que foge ao domínio do Mesmo e o abre à ideia de infinito, porque em relação à subjetividade, o infinito o ultrapassa e dispõe ao Mesmo duas realidades acusadas pela ética da alteridade: a responsabilidade e o amor. É nessa proposta da responsabilidade e do amor que Levinas coloca a ética antes da ontologia e a responsabilidade antes do saber, o infinito antes da consciência.

Para Levinas o *eu* sozinho, aprisionado pelo seu si mesmo, ao se dar conta da condição de criatura, abre-se pela ideia de infinito a uma alteridade que o coloca em relação assimétrica, pois, como considera Descartes, o Infinito é criador de todo ser e de toda inteligência. Levinas coloca a ideia de Deus na relação com o rosto: o face a face. Nessa relação, segundo Pivatto, o Mesmo é questionado: “o sujeito, em contato com a ideia de infinito, vê-se confrontado, na sua própria subjetividade, com o que não consegue pensar como adequação” (PIVATTO, 2014, p. 88). O questionamento que o outro impõe ao Mesmo ocorre porque ele comporta um significado que independe do Mesmo, um significado que

⁷⁵ DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**, p. 72: “vejo manifestadamente que se encontra mais realidade na substância infinita do que na substância finita, e, portanto, que tenho de alguma forma em mim primeiro a noção do infinito, ou seja, de Deus, do que de mim mesmo.”

questiona a consciência intencional e a confronta por ser inassimilável. Para Levinas (2012, p. 53), é exatamente “por causa de excesso inassimilável, por causa deste além, chamamos a relação que une o Eu (Moi) a Outro de ideia de Infinito”.

Em Descartes, a ideia de infinito está em mim, como elemento da criação. Para Levinas, de fato, há no homem essa condição criatural, no entanto, a ideia não é despertada pela razão humana, num ato autossuficiente de quem busca uma certeza, mas no encontro com o outro. Esse encontro é lugar da ideia de infinito:

A ideia de infinito é, pois, a única que ensina aquilo que se ignora. Esta ideia foi *posta* em nós. Não é uma reminiscência. Eis a experiência no único sentido radical desse termo: uma relação com o exterior, com o Outro, sem que essa exterioridade possa integrar-se no Mesmo. O pensador que tem a ideia do infinito é *mais do que ele próprio*, e essa mais valia não vem de dentro, como no famoso *projecto* dos filósofos modernos, em que o sujeito se ultrapassa, ao criar. (LEVINAS, 1997, p. 209)

Outro é absolutamente exterior ao Mesmo, e, mais que isso, ele se recusa ao domínio representacional do Mesmo. No outro há uma apoditicidade que lhe é própria, e não depende da redução fenomenológica do Mesmo. Na relação com os objetos, o Mesmo os detém em sua identificação. Na relação com o outro, há uma resistência, que Levinas chama de resistência ética, que consiste no *logos* do rosto: não matarás (Cf.: LEVINAS, 1997, p. 210).

A nudez do rosto é sua fragilidade, exposição à violência, deposição de todas as forças, uma espera pela responsabilidade do outro, um grito ético. Diz Levinas (2000, p. 234) “mas esta pobreza e este exílio que apelam aos meus poderes, visam a mim”⁷⁶ [tradução nossa], mas sem submissão e sim como apelo ético, uma convocação de tal modo forte, que indica ao Mesmo a ideia de infinito (Cf.: LEVINAS, 2000, p. 234), assim, a condição de estrangeiro e de pobre fala mais que uma imediata nudez, fala da ideia de infinito, suscitado pelo apelo do rosto por uma responsabilidade infinita.

A modernidade com a sua radical opção pela razão que guia o homem para si mesmo, como condição de existência do mundo, subtraiu a questão de Deus. Contudo, permanece a questão do além de si, isto é, o homem diante de si abre-se à pergunta pela infinitude⁷⁷, que, segundo Levinas, surge ainda mais alta quando diante do rosto do outro, pois o rosto reclama, em seu silêncio e nudez, a responsabilidade do Mesmo, que a ele está ordenado como bem.

⁷⁶ Cf.: LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 234: “mais cette pauvreté et cet exil qui en appellent à mes pouvoirs, me visent.”

⁷⁷ Cf.: NASCIMENTO, Abimael F. O não divino assumido pelo divino. **Contemplação**. Marília, n. 04, 2012, p. 16: “O sujeito, como diante de si, ao constatar-se como finito, já transcende a finitude e abre precedentes para o discurso da infinitude. Isso coloca o homem em pré-apreensão de ser em geral, o que caracteriza a experiência transcendental de conhecimento como abertura à transcendentalidade vertical e não só como imanente imediato, colocando ao homem a pergunta pela sua origem e fim, como questionamento livre, visto que, ao sair de si, pode decidir-se sobre o si mesmo.”

Essa relação ética é a mais alta característica de abertura ao Outro absoluto, porque é relação com o outro que se encontra na imanência. Essa ética é precedente a toda formulação filosófica.

Com a autonomia absoluta do sujeito, a modernidade esqueceu-se do outro. O *eu* foi eleito centro de toda racionalidade e significação do mundo. Contudo, com a ideia de infinito, o próprio Descartes apresenta uma realidade na qual a autossuficiência do sujeito se expõe a uma insuficiência. Por sua vez, Levinas, partindo de Descartes, amplia essa compreensão colocando a relação ética. O rosto impõe uma intencionalidade distinta do retorno do sentido, uma redução que não engloba o rosto. Isso quer dizer que a subjetividade já constituída, agora, diante da nudez e fragilidade do rosto, é colocada em questão pela infinitude que se revela no rosto, fazendo com que a ideia de infinito não seja uma mera ideia do sujeito pensante, mas uma relação que retira o Mesmo do solipsismo:

Certamente, esse Outrem oferece-se a todos os meus poderes, sucumbe a todos os meus estratagemas, a todos os meus crimes. Ou então resiste-me com toda a sua força e com todos os recursos imprevisíveis da sua própria liberdade. Eu meço forças com ele. Mas ele também se me pode opor – é aí que ele me apresenta a sua face – pondo a descoberto a total nudez dos seus indefesos, por meio da integridade, pela fraqueza absoluta do seu olhar. A inquietude solipsista da consciência se vê, em todas as suas aventuras, cativa de Si, chega aqui ao fim: a verdadeira exterioridade está nesse olhar que me proíbe qualquer conquista. (LEVINAS, 1997, p. 210)

O rosto rompe com a identificação do Mesmo, ela é desinstalada pela alteridade do rosto; o rosto é “manifestação daquilo que se pode apresentar tão diretamente a um Eu e, dessa forma, tão exteriormente” (LEVINAS, 1997, 211). O rosto, para Pivatto, é exterioridade indisposta à redução do Mesmo, pois o “em si do rosto é expressão e significância” (PIVATTO, 2014, p. 90). Desse modo, a relação do Mesmo com o outro se afirma como o lugar do infinito.

Até aqui se percebe que a gênese do pensamento de Levinas possui três grandes influências: o judaísmo, a fenomenologia de Husserl e a ideia de infinito numa releitura de Descartes. Facilmente percebe-se que a fenomenologia e a ideia de infinito interconectam-se no pensamento levinasiano, sabendo que não ficou à parte a influência judaica, como diz Paiva, pois a ideia de infinito incrementa ao pensamento levinasiano o projeto de estabelecer sempre mais o contato entre a filosofia ocidental e a tradição judaica:

Levinas por meio da ideia cartesiana de infinito, consegue traduzir na linguagem filosófica aquela religiosidade hebraica que na história do pensamento ocidental deparou com a greicidade, e o consegue construindo um pensamento e uma linguagem originais e difíceis porque quer exprimir conceitos hebraicos em língua grega. (PAIVA, 2000, p. 216)

O Infinito levinasiano é uma desfeitura do Deus do *logos* grego, isto é, do Deus que passa pelo corpo conceitual greco-romano, que se sujeitou ao conceito, uma vez que o percurso do *logos* é uma adequação entre o que o *eu* pensa e o objeto pensado (Cf.: LEVINAS, 2010, p. 249). O *eu* é soberano sobre o pensado. Por sua vez, a visão levinasiana distancia-se dessa concepção, pois para ele, a palavra com que se dispõe a falar Deus, apresenta uma insuficiência, apesar de se precisar dela, ela é uma clara aproximação e não definição do Infinito.

Na distinção entre a tradução filosófica ocidental e a tradição judaica, Levinas confronta a ideia de Deus para Descartes, pois o *cogito* está na ordem do saber. No entanto, a ideia do Infinito não está nesta ordem, pois ultrapassa o ente pensante. O sujeito pensa algo que lhe é desproporcional, desigual e que ele não pode totalizar. Mesmo Descartes, na Terceira Meditação, chega à conclusão de que, dada a desproporcionalidade, essa ideia de Infinito somente poderia ter sido colocada no homem pelo próprio Deus. Portanto, há nas Meditações Cartesianas um instante de ruptura com a lógica de saber a partir do que o Mesmo pensa. Levinas recorda que “Sócrates nos ensinou que era impossível pôr uma ideia num pensamento, sem aí a já ter encontrado” (LEVINAS, 2007, p. 74), isto é, não é possível saber sem um retorno, assumindo algo totalmente Outro, uma alteridade. Entretanto, para Descartes, há um instante de fuga desse modelo para o homem se dispor a algo que lhe é Desigual.

Em Levinas, partindo claramente de uma mentalidade judaica e, a partir de Descartes, Deus não se deixa totalizar por que ele é além do ser. A ideia de Infinito não só expõe um Desigual ao Mesmo, mas o além do ser, de forma que não há uma adequação ao Desigual e, ao pensar assim, ele está reforçando o princípio judaico de que não se pode definir Deus, ou seja, “não se pode mais ser dito ontologicamente”⁷⁸. A ontologização se refere a “onto-teologia” que pretendeu explicar Deus a partir do ser, mas Deus é além do ser. Para Levinas, a transcendência do Infinito ocorre não somente em relação ao homem, mas em relação ao ser, de modo que não se pode pensar ao mesmo tempo, como juntos, como junção: ser e Deus. Essa teria sido uma das razões pelas quais Heidegger se esquivou de problematizar Deus em sua filosofia, porque ele se propôs a retomar a problemática do ser, mas Deus está além do ser⁷⁹. Destarte, a abordagem não compete à sua filosofia, entendeu Heidegger. Essa maneira de pensar heideggeriana influencia Levinas a assentar um pensamento em que Deus não seja ser supremo e nem outro ser, e como tal está fora do círculo *onto-teo-lógico*.

⁷⁸ SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm (orgs). **Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo- questões e interfaces**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 123.

⁷⁹ Ibidem, p. 119.

A partir do “outramente que ser” não se pode pensar uma junção que funde ser e Deus, mas se pode pensar um frente a frente, porque o Infinito é o *tertium* que está nessa relação: Mesmo, ser e *tertium*. Nessa compreensão de relação, é inserido o problema da teoricidade apresentado por Levinas ao *cogito* cartesiano. Para Descartes, como entende o pensador franco-lituano, a ideia de Infinito não ultrapassa o campo da teoria, mas, aceitando em parte a tese de Descartes, ele a leva ao campo relacional, apresentando o frente a frente. O Infinito levinasiano é encontrado como vestígio no rosto do Outro. Ele é alteridade que surge como vestígio dentro de uma socialidade, a partir da responsabilidade que o Mesmo tem em relação ao outro. Em vez de uma teoricidade, Levinas traz a relação ética como lugar da ideia de Infinito: uma substituição do saber pelo Desejo⁸⁰.

O modelo da socialidade sobre a ideia de Infinito tem inspiração na recepção da Torá pelo povo judeu. A socialidade ética não se impõe por uma subordinação do outro ao Mesmo, mas pela acolhida do outro, há um desinteressamento de ser, que implica em um desinteressamento pelo conceito, pela definição ontológica, isto é, há uma anterioridade ética. Para Levinas, a socialidade é condição de Desejo do Infinito⁸¹.

Na ética da alteridade há uma diferenciação entre desejo e Desejo metafísico⁸². O desejo que se pode chamar de comum, satisfaz-se com a saciedade de uma necessidade: ele deseja coisas como comer, viajar, ter relações sexuais, ter dinheiro etc. A satisfação está ao alcance e é algo saciável. Por sua vez, o Desejo metafísico impõe um desejo que não se pode saciar: o desejo que sempre se deseja, não se satisfaz, abre a relação para o absoluto. Ele não está em referência à necessidade, mas existe para além dela, realizando uma relação desmesurada, além da adequação, de modo que o Desejo desperta esse desinteressamento ontológico, para se direcionar ao Outro absoluto, que é o Outro metafísico, que consiste em ser uma alteridade que vem de além de toda iniciativa do Mesmo (Cf.: LEVINAS, 2000, p. 28).

A relação ética como acolhida do Outro, que é vestígio do Infinito, é Desejo, inadequação e testemunho, enquanto testemunho de Deus. Isso quer dizer que o Deus que sai da ordem do saber passa para a ordem do Desejo e do testemunho, portanto, para a ética da

⁸⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**, p. 75: “tentei descrever a diferença entre Desejo e a necessidade, pelo facto [sic] de o Desejo não poder ser satisfeito; que o Desejo, de alguma maneira, se alimenta com as próprias fomes e aumenta com a sua satisfação; que o Desejo é como um pensamento que pensa mais do que não pensa, ou do que aquilo que pensa. Estrutura paradoxal, sem dúvida, mas que o não é mais do que a presença do Infinito num acto [sic] finito.”

⁸¹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 77: “Il ne peut y avoir, séparée de la relation avec les hommes, aucune ‘connaissance’ de Dieu. Autrui est le lieu même de la vérité métaphysique et indispensable à mon rapport avec Dieu.”

⁸² Adiantes a pesquisa se deterá mais demoradamente no tema do Desejo metafísico.

alteridade, não se sabe simplesmente sobre Deus, mas se testemunha Deus. O lugar do testemunho de Deus é a responsabilidade ética, assim a ideia de infinito, mais que um pensar ou uma ideia, no sentido grego, centrado no *eu* que pensa, é uma abertura para uma alteridade que me convoca ao engajamento ético:

A responsabilidade pelo próximo é anterior à minha liberdade, vem de um passado imemorial, não-representável e que nunca foi presente, mais ‘antigo’ que toda consciência de... Eu sou engajado na responsabilidade pelo outro segundo o esquema singular que uma criatura, respondendo ao *fiat* do *Gênesis*, delineia, ouvindo a palavra antes de ter sido mundo e no mundo. (LEVINAS, 2008, p. 219)

Levinas, portanto, frente ao exposto, recebe três grandes influências que ele vai vinculando no interior da ética da alteridade: o Talmude, a fenomenologia de Husserl e a ideia de infinito em Descartes. Então, de forma sucinta, a influência do Talmude guarda a noção ética da revelação, que envolve o povo de Israel na acolhida do outro. Por sua vez, a fenomenologia dá condições de método para uma fenomenologia do Rosto, que, por sua epifania leva o Mesmo a uma intencionalidade que lhe ultrapassa, o que é visto em especial na ideia de infinito em Descartes, depois ampliado em Levinas, que entende o rosto do outro nessa amplidão maior que a totalidade e fugindo desta, pois a ideia de infinito no rosto é vestígio de um imemorial que resiste à ser mera exterioridade em vista de uma redução fenomenológica. Assim, Levinas faz uma aproximação entre a filosofia e o judaísmo, edificando uma ética do face a face, da responsabilidade.

Enfim, o pensamento de Levinas estabeleceu diversas pontes teóricas, e as expostas aqui fundam sua maneira de pensar, com continuidades e rupturas. Essas pontes teóricas levam Levinas a formular, de maneira consistente, a sua crítica filosófica, em especial, à ontologia heideggeriana. Sobretudo, o seu referencial teórico quer romper com a totalidade, a exemplo do que ele encontrou na teoria de Rosenzweig, sendo que Rosenzweig teria se empenhado na crítica a Hegel⁸³. Agora, Levinas centra sua crítica à questão do ser, pois, como já indicado, para ele, a ética precede a ontologia. Há uma questão filosófica anterior ao ser, que é o rosto, fenomenicamente à frente do Mesmo. Além dessa questão, Levinas também apresenta a problematização do “outramente que ser” (Cf.: LEVINAS, 2016, p. 13). Em suma, para Levinas, toda a questão do ser está colocada posterior ao tema ético.

⁸³ Cf.: ROSENZWEIG, Franz. **Hegel e o Estado**. Tradução Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

3 FILOSOFIA DA ALTERIDADE: UM OUTRO LUGAR PARA A ONTOLOGIA

No capítulo anterior nos detivemos na relação que Levinas estabeleceu com diversos interlocutores, a gênese de seu pensamento; para o presente capítulo se busca adentrar mais densamente no problema fundante da ética da alteridade, que é a relação entre ontologia e outro. O fato de a filosofia ter se detido longamente no problema do ente ou do ser, foi, segundo Levinas, a razão do esquecimento da alteridade, do esquecimento do outro. Este passo da pesquisa entra na argumentação de Levinas acerca de outro lugar para a ontologia, um que não o primeiro lugar.

O pensamento de Emmanuel Levinas está permeado por diversos diálogos de onde a ética da alteridade surge num contexto de reformulações de pensamentos. Diálogos com o judaísmo, com a fenomenologia e com a ontologia. A relação com a ontologia passa, em Levinas, por uma revisão: na filosofia levinasiana a preocupação com o ser fica ao lado da questão ética. Não é a pergunta sobre o ser que deve estar em primeiro lugar na filosofia, mas a pergunta pelo *outro*. A revisão filosófica do lugar da ontologia, colocando-a em outro lugar que não o primeiro, não é um abandono, mas uma outra maneira de fazer filosofia.

Apesar de uma densa crítica à ontologia na tradição filosófica (Cf.: LEVINAS, 1997, p. 229), é em Heidegger que Levinas se detém. Assim, no pensar levinasiano, a crítica à ontologia de Heidegger é o lugar central da ruptura com a primazia do ser. É verdade que tanto Levinas quanto Heidegger têm um propósito ambicioso, ambos pretenderam rever toda a filosofia. São duas posturas que procuraram um ponto de equívoco na tradição filosófica do ocidente: Heidegger entende que o ser foi esquecido, não foi abordado suficientemente; já Levinas entende que a filosofia ocidental, na maioria das vezes, se ocupou muito com o ser e esqueceu-se do *outro*.

Heidegger e Levinas são dois pensadores muito relevantes e que exigem demasiado esforço para compreensão. Já tendo visto as influências do Talmude, de Rosenzweig, de Buber, também de Husserl e Descartes em Levinas, agora, o presente estudo se detém na relação de Levinas com a ontologia e sua proposta de saída do ser. Para tal empreendimento é imprescindível ater-se à interpretação de Emmanuel Levinas sobre *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. Para o pensador franco-lituano essa obra marca profundamente a identidade de uma filosofia do retorno, onde predomina o poder do Mesmo sobre o *outro* (Cf.: LEVINAS, 2000, p. 33).

Com a crítica à ontologia, Levinas propõe que se volte a atenção para *um outro que o ser*, um para além da essência⁸⁴, mas numa anterioridade ao problema do ser, como proposto por Heidegger, encontra-se a relação com o *outro*⁸⁵. Como viver a acolhida do *outro* sem dominar ou ser dominado? - Como estabelecê-la? - É possível uma relação entre o Mesmo e o *outro* que não seja baseada na apropriação conceitual? O ser abarcaria totalmente o *outro*? O que Levinas entende por saída do ser? É possível uma filosofia sem ontologia? É isso que Levinas está propondo?

Num esforço de entender a fissão entre a ontologia em Levinas e a ontologia em Heidegger, faz-se relevante uma breve passagem por alguns pontos da obra *Ser e Tempo*⁸⁶, uma vez que os escritos levinasianos, mesmo os de comentários talmúdicos, não deixam de fazer alguma menção à obra heideggeriana. Assim, acompanhando o pensamento de Levinas como um outro lugar para a ontologia, vê-se de imediato a primazia do ser em Heidegger.

3.1 Heidegger: uma ontologia fundamental

A ontologia tem sido colocada em questão, pois com a “derrubada” da metafísica, a ontologia foi afetada; na compreensão mais corrente, a ontologia é entendida como um saber que dá as condições de sustentação de todo saber, o que a fez, por muito tempo, ser aceita como a “ciência primeira, [que] constituiu-se na tradição do pensamento ocidental como o núcleo, a disciplina de base de toda a filosofia” (OLIVEIRA, 2014, p. 12). Na tradição filosófica desde os gregos e inclusive na Idade Média e na Idade Moderna, a ontologia seguiu sendo a ciência do ente enquanto ente, ou seja, ela daria, de forma fundamental, as “propriedades mais universais do ente” (OLIVEIRA, 2014, p. 13).

Na contemporaneidade, segundo Oliveira, a ontologia é profundamente debatida quanto à sua validade e método de aplicação no meio filosófico. Levinas se insere nesse contexto, diz Oliveira (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 [sic], para quem a ontologia consiste fundamentalmente na redução do outro ao mesmo”⁸⁷.

⁸⁴ Cf.: *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*.

⁸⁵ Cf.: LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Tradução Pergentino S. Pivatto (org). Petrópolis-RJ: Vozes, p. 105: “Bem antes da consciência e da escolha – antes que a criatura se reúna em presente e representação para se fazer essência – o homem aproxima-se do homem. Ele é tecido de responsabilidades. Por elas, lacera ele a essência. Não se trata de um sujeito que assume responsabilidades ou que se subtrai às mesmas; de um sujeito constituído, posto em si e para si como uma livre identidade.”

⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução revisada e apresentação Marcia Sá Cavalcante Schuback. 4 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 35.

A crítica que Levinas faz à ontologia, especialmente a Heidegger, se dá por entender que a ontologia se esqueceu do *outro*, aliás, para Levinas (1997, p. 111): “a filosofia de Heidegger reata simultaneamente com a grande tradição da Antiguidade, colocando o problema do ser em geral”. No entanto, há de se considerar que a filosofia de Heidegger (1889-1976) se propõe a ser uma crítica à filosofia ocidental.

Embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento [...] Não só isso. No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser, como lhe sanciona a falta. Pois se diz: ‘ser’ é o conceito universal e mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição. (HEIDEGGER, 2009, p. 37)

Heidegger é, pois, uma pretensão de superação da tradição, por buscar o ser não mais confundido com o ente. Já no parágrafo primeiro de *Ser e Tempo* ele se ocupa com a questão da relevância do sentido do ser; para Heidegger, a questão ontológica não foi colocada devidamente, por isso pretende voltar ao tema do sentido do ser, mas sem confundi-lo com o ente, pois para ele, as diversas tradições, desde os gregos, têm confundido a pergunta pelo ser com a pergunta pelo ente. Essa confusão teria se instalado em razão do ente ser o mais acessível, daquilo que é ser, haja vista a relação sujeito-objeto, que o próprio Heidegger tenta substituir por uma outra relação, propondo uma hermenêutica desde aquele que pode perguntar pelo ser, isto é, ente da pergunta e ser.

A pergunta pelo ser é feita pelo ente que é hermenêutico, que Heidegger chama de *Dasein*⁸⁸. Como sua filosofia é uma crítica à tradição filosófica, inicia por se desviar da confusão entre ser e ente, evitando essa relação de subjetividade entre sujeito e objeto, “que lhe importa é delimitar a tarefa filosófica, reduzir o campo da filosofia que quer ser um saber com problemática própria. Trata-se da operação do ‘encurtamento hermenêutico’” (STEIN, 2014, p. 11). Isto é, para Heidegger a tarefa primeira da filosofia é a pergunta ontológica, não é a relação subjetiva, ou questões metafísicas postas segundo a tradição, mas a pergunta pelo ser.

⁸⁸ Traduzido para o português como *presença*, como *eis-aí-ser* e por *ser-aí*. Por *Dasein* Heidegger designa o modo de ser para fora do “homem”, isto é, como existente, em uma oposição às determinações de objeto e sujeito da filosofia transcendental, também presente em Husserl: “Em sua compreensão do ser do homem como ser-aí [*Dasein*], Heidegger leva a termo uma radicalização de uma posição assumida pela primeira vez por seu mestre Edmund Husserl com a noção de intencionalidade [...]. O que Heidegger faz é apenas suprimir a presença de termos oriundos da filosofia moderna que sobrecarregavam ainda em Husserl a compreensão de ser intencional do homem, termos como ‘consciência’, ‘sujeito’, ‘conteúdos da consciência’, ‘vivência’ etc. O que sobra, quando ele leva a termo tal supressão, é simplesmente a intencionalidade em seu conteúdo de sentido propriamente dito. O que sobre é apenas o movimento *ekstático* de saída imediata de si em direção aos entes.” (CASANOVA, Marco. Dos fundamentos hermenêuticos da lei à ética da autenticidade: Heidegger e as bases existenciais da responsabilidade e da objetividade da lei. In: TORRES, João Carlos Brum (org). **Manual de Ética**: questões de ética teórica e prática. Petrópolis-RJ: Vozes; Caxias do Sul-RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014, p. 394.).

Tendo como primordial a pergunta pelo ser, Heidegger ao recorrer à fenomenologia busca, frente à tradição kantiana, à Husserl e ao técnico-cientificismo, pôr, como que sem fuga, a questão do sentido do ser, inclusive do ponto de vista fenomenal, pois para ele a fenomenologia é uma ontologia:

A fenomenologia é a via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. *A ontologia só é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. (HEIDEGGER, 2009, p. 75)

Claramente o projeto filosófico de *Ser e Tempo* não é uma abordagem do homem, não é tampouco uma metafísica, mas uma ontologia fundamental. Nesse projeto a fenomenologia se volta para o ser-aí do ser e todo o seu entorno, para buscar o “objeto” dessa ontologia⁸⁹. A fenomenologia somente torna exposta aquilo com o que o *Dasein* está envolvido, mas sem ser uma psicologia ou uma antropologia, pois o horizonte de abordagem é o sentido do ser e não uma antropologia (Cf.: HEIDEGGER, 2009, p. 94), no entanto, como o *Dasein* é este ente que sou eu⁹⁰, então, o ente que pergunta é o homem; ele é o *Dasein*.

O *Dasein* tem a tarefa de compreender o ser, ele é um ente hermenêutico, mas o ser não lhe pertence, não pode estar sob o seu domínio, daí a insistência de Heidegger em não identificar diretamente *Dasein* e homem, para não cair no binômio transcendental sujeito-objeto, de sorte que:

A nova noção de verdade permite a Heidegger superar a oposição entre sujeito e objeto. Ser é o aparecer do que aparece. Compreendê-lo é simplesmente deixá-lo aparecer. Não se trata de construir intencionalmente o objeto através de prestações do sujeito. Destarte, a substituição da noção de verdade como conformidade entre pensamento de coisa, pela manifestação do ente no compreender, conduz ao abandono da noção de ser como objetividade e, por conseguinte, à superação do problema da possibilidade de uma verdade absoluta. A questão fundamental da verdade do ser assume agora a feição de interpretação do sentido do ser. (MACDOWELL, 1970, p. 131)

A maneira que as coisas vêm ao *Dasein*, Heidegger chama de utensílio, pois é no *para quê* que elas encontram sentido, sempre atribuído pelo ente da pergunta, assim, o mundo é compreendido a partir do ente que pode perguntar pelo sentido do ser, no caso das coisas, elas se expõem em manualidade, onde elas encontram o *para quê*,

⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**, p. 77: “em seu conteúdo, a fenomenologia é a consciência do ser dos entes- é ontologia. Ao esclarecer as tarefas de uma ontologia, surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, que possui como tem a presença [ser-aí, ais-aí-ser], isto é, o ente dotado de um privilégio ôntico-ontológico. Pois somente a ontologia fundamental pode colocar-se diante do problema cardeal, saber, da questão sobre o sentido do ser em geral.”

⁹⁰ Ibidem, p. 85: “o ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmo. O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*”.

Com efeito, o mundo manifesta-se ao *Dasein* por intermédio do ente *à-mão*. Porém, vimos que o ser do ente *à-mão*, a utilidade do utensílio, consiste na sua relação a um outro utensílio e ao *Dasein*. A estrutura não é a *substancialidade*, mas a ‘remissão’. Sendo o mundo constituído por relações dos entes entre si, a sua mundianidade reduz-se, portanto, a um ‘*sistema de remissões*’. (PASQUA, 1997, p. 50)

O mundo se dá numa utilidade por remissões às relações que o *Dasein* estabelece, por encontrar na manualidade essas relações num conjuntural de mundo, como um em virtude de..., isto é, a manualidade não é algo isolado de um objeto, de um ente *à-mão*, mas uma conjuntura de remissões que dá sentido ao ente *à-mão*, o que Heidegger chama de *em virtude de...*,

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 [...]. A própria totalidade conjuntural remonta, em última instância, a um para quê (*wozu*)[...]. Espaço para quê (*wozu*) primordial é um ser em virtude de. (HEIDEGGER, 2010, p. 134)

Esse modo de *para quê* e *em virtude de*, é o que expõe a condição ontológica dos entes *à-mão*, que são aqueles que entram no mundo do *Dasein*, no entanto, para além destes, como ser-no-mundo, como constituição existencial, o *Dasein* encontra o outro, por isso é também ser-com. Mas a relação com o outro *Dasein* se põe no mesmo modo do que está *à mão*?

A maneira que Heidegger apresenta, em *Ser e Tempo*, o ser-com se diferencia da maneira do ente *à mão*, pois, o *Dasein* percebe que além das coisas *à-mão*, há também outros “*Daseins*” que entram no seu mundo, que estão aí, dizendo que ele não está só, de sorte que a primeira percepção é um puro aparecer no mundo do *Dasein*. No mundo do ente da pergunta tudo está para ele, “todas as referências encontram nele um fim. O ser do *Dasein* é, pois, o fim último” (PASQUA, 1997, p. 50), mas esse fim último se dá na condição *ek-sistencial*, isto é, para fora, é na existência, onde ele encontra outros.

O eu dá-se como o ser, *ek-siste*. Ele não pertence a si mesmo, pertence ao *Dasein* como o ser ao ente. Ora, o *Dasein* não é ele mesmo senão *ex-sistindo*, escapando-se a si próprio: ‘*a essência do Dasein funda-se na existência*’. [...]. É por isso que o *Dasein* deve ser analisado na sua relação *ek-sistencial* com os outros. Porque não há eu sem mundo, tal como não há eu sem outro eu. [...]. Com efeito, a existência do *Dasein* é coexistência. Ele existe sempre juntamente com outros *Daseins*: é ‘*Mit-Dasein*’. (PASQUA, 1997, p. 66)

Como o ente da pergunta é aquele que “tem” mundo, somente ele é ser-no-mundo, então, os outros estão na mesma relação de remissão, isto é, o outro *Dasein* se apresenta remetido a um objeto, a uma função, assim, apesar de não ser ente *à mão*, o outro é remissão

ou está remetido de algum modo a alguma manualidade em virtude da constituição de mundo do *Dasein*⁹¹.

Para além da manualidade em virtude de, e suas reminiscências, o ser-com enquanto lançado é compreensão. Sua relação com as coisas passa pela compreensão. Nessa conjuntura de compreensão de mundo, o *Dasein* percebe o outro; aquele que entra no mundo de compreensão do *Dasein*.

A abertura da co-presença dos outros, pertencente ao ser-com, significa: na compreensão do ser da presença já subsiste uma compreensão dos outros, porque seu ser é ser-com. Como todo compreender, esse compreender não é um conhecer nascido de uma tomada de conhecimento. É um modo de ser originariamente existencial que só então torna possível conhecer a tomada de conhecimento. Este conhecer-se está fundado no ser-com que compreende originariamente. Ele se move, de início, segundo o modo de ser mais imediato do ser-no-mundo que é com, no conhecer compreensivo do que a presença encontra e do que ela se ocupa na circunvisão do mundo circundante. A partir da ocupação e do que nela se compreende é que se pode entender a ocupação da preocupação. O outro se descobre, assim, antes de tudo, na preocupação das ocupações. (HEIDEGGER, 2009, p. 180)

Para Heidegger a relação com o outro é muito semelhante àquela que se tem com as coisas no mundo, e apesar de outros “eus”, eles estão compreendidos desde a função que a eles está ligada; o outro é antes uma referência a uma função, a um objeto, que primeiramente outro.

Entre o outro *Dasein* e os objetos no mundo, para Heidegger, o diferencial mais claro é a finitude, isto é, a analítica existencial heideggeriana se caracteriza de forma ampla pela definição de ser-para-a-morte para o *Dasein*. Sua finitude marca a sua distinção em relação com o mundo e com o tempo. Seria a propriedade mais própria do ente da pergunta pelo ser, de modo que na conjuntura das coisas, a condição de ser-para-a-morte seria mais plena característica, segundo Heidegger.

Na conjuntura de mundo, Heidegger faz referência ao existencial como projeto. O projeto do *Dasein* é o ainda vir da finitude, porque como existente o *Dasein* sempre terá

⁹¹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**, p. 173: “a ‘descrição’ do mundo circundante mais próximo, por exemplo, do mundo do artesão, mostrou que, com o instrumento em ação, também ‘vêm ao encontro’ os outros, aos quais a ‘obra’ se destina. No modo de ser desse manual, ou seja, em sua conjuntura, subsiste uma referência essencial a possíveis portadores para os quais a obra está ‘talhada sob medida’. Do mesmo modo, junto com o material empregado, também vem ao encontro o seu produtor ou o ‘fornecedor’, enquanto aquele que ‘serve’ bem ou mal.” – A proposição heideggeriana procura ser o mais clara possível, fazendo entender que a todo objeto no mundo há uma referência a um sujeito, de sorte que os objetos revelam não só a constituição ou utilidade do objeto, mas uma conjuntura de mundo onde se encontram o objeto e o sujeito que a tal está relacionado de alguma maneira. Do mesmo modo, o sujeito existe neste mundo, numa remissão de sujeitos a objetos.”

possibilidades⁹², isto quer dizer, ele não se completa, não se conclui, mas é um ser em vista disso, é o que Heidegger chamou de ser-para-a-morte. Quando todas as possibilidades se foram, o *Dasein* deixou de ser pendente para ser completude (Cf.: HEIDEGGER, 2009, p. 311-312).

Portanto, diante do exposto sobre a ontologia heideggeriana em *Ser e Tempo*⁹³ se pode entender que sua ontologia se aproxima de um existencialismo, por colocar o ser imerso na existência, como lugar da manifestação do sentido do ser; por sua vez, Levinas, entende que apesar da significância do pensamento de Heidegger, ele é uma ontologia centrada radicalmente no ser, de modo que a revisão da tradição feita por Heidegger, teria sido, para Levinas, uma recapitulação do esquecimento do outro, um aprisionamento do existente na existência, um aprisionamento no ser (Cf.: LEVINAS, 1997, p. 101).

3.2 Levinas: a crítica a Heidegger

Uma primeira consideração a ser feita, nesse ponto da crítica a Heidegger, é entender que Levinas não se pauta apenas na condição de vítima do nazismo. É certo que para Levinas, pelo apoio ao Nacional-Socialismo, não se possa perdoar a Heidegger⁹⁴, há, por isso, da parte de Levinas uma decepção, contudo, ele se pauta detalhadamente no conteúdo filosófico de Heidegger. Em Levinas, a crítica a Heidegger se insere dentro da relação com a tradição filosófica do ocidente.

A posição de Levinas ao pensamento de Heidegger, especialmente aquele expresso na obra *Ser e Tempo*⁹⁵, pode ser reconhecida em três pontos básicos da ontologia fundamental de

⁹² Ibidem, p. 309: “a possibilidade da presença ser-toda contradiz, manifestamente, a cura que, de acordo com o seu sentido ontológico, constitui a totalidade estrutural da presença. Entretanto, o momento primordial da cura, o ‘anteceder-a-si-mesmo’, significa que a presença existe, cada vez, em virtude de si mesma. ‘Enquanto ela é’ e até o seu fim, a presença relaciona-se com o seu poder-ser. Mesmo que, ainda existindo, nada mais possua ‘diante de si’ e ‘feche para balança’, o anteceder-si-a-si-mesma ainda determina o seu ser. A falta de esperança, por exemplo, não retira a presença de suas possibilidades, sendo apenas um modo próprio de *ser para* essas possibilidades. Do mesmo modo, ser e estar voltado *para* tudo ‘sem qualquer ilusão’ também conserva em si o ‘anteceder-a-si-mesmo’. Contudo, esse momento estrutural da cura diz, sem ambiguidades, que, na presença, há sempre ainda algo pendente”.

⁹³ Foi uma breve exposição, não pretendendo dissertar sobre Heidegger propriamente, haja vista que o objeto da pesquisa seja outro.

⁹⁴ De uma conferência sobre o perdão, considerando a genialidade daquele que tinha todas as condições intelectivas para não errar, sobre Heidegger, diz Levinas: “porém, talvez exista algo diferente aí. Pode-se a rigor perdoar quem falou sem ter consciência. Mas é mais difícil perdoar Rav, que estava plenamente consciente e a quem prometia grande destino, profeticamente revelado a seu mestre. Podem-se perdoar muitos alemães, mas alguns alemães são difícil de se perdoar. É difícil perdoar Heidegger. Se Hanina não podia perdoar Rav, justo e humano, porque era também o genial Rav, pode-se ainda menos perdoar Heidegger”. (LEVINAS, Emmanuel. **Quatro Leituras Talmúdic**. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 54.)

⁹⁵ As questões que Levinas coloca para a ontologia de Heidegger se impõem pela propriedade da obra heideggeriana, sobretudo a obra mais debatida por ele, *Ser e Tempo*: “Com efeito, descobri *Sein und Zeit*, que se lia à minha volta. Muito cedo tive grande admiração por este livro. É um dos mais belos livros da história da

Heidegger: o ser precede o ente; o outro entra no mundo do *Dasein*; o *Dasein* é ser-para-a-morte. Esses três pontos, numa perspectiva sucinta, resumem os elementos da crítica de Levinas a Heidegger. É por esses pontos que agora percorreremos em nossa pesquisa o pensamento de Levinas.

Para Levinas o que Heidegger faz está na mesma linha da tradição grega, e mais especificamente na linha de Platão, numa busca da verdade última e fundamental. Refere-se Levinas (1997, p. 71): “Heidegger prossegue de alguma forma a obra de Platão, procurando o fundamento ontológico da verdade e da subjetividade”. Deste modo, segundo Levinas, a filosofia de Heidegger está centrada na ontologia e para a ontologia tudo está posto, inclusive o homem.

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. (LEVINAS, 1997, p. 71)

Diante do problema ontológico colocado por Heidegger, a questão de Levinas parte do esquecimento do *outro*, e acusa Heidegger de se utilizar do homem como meio para chegar ao ser, de sorte que não fosse o homem o ente da pergunta, talvez não houvesse qualquer menção a ele na obra heideggeriana, pois toda ela está voltada para a pergunta pelo ser: “é porque o homem compreende o ser que ele interessa à ontologia. O estudo do homem vai revelar-nos o horizonte no interior do qual se coloca o problema do ser, pois é nele que se dá a compreensão do ser” (LEVINAS, 1997, p. 74).

O homem é existente nessa condição de ente que compreende, como lugar da pergunta do ser, por isso Heidegger opta por não usar a palavra homem, para não confundir a sua analítica com uma antropologia. Heidegger usa a palavra *Dasein*, que está ligada à temporalidade de um ente que é enquanto existente, de modo que “aquilo que o homem é, é ao mesmo tempo a sua maneira de ser, a sua maneira de existir, de se temporalizar” (LEVINAS, 1997, p. 75), daí a intrínseca relação entre ser e tempo, pois a temporalização é o lugar da compreensão do ser (Cf.: LEVINAS, 1997, p. 74). O *Dasein* é o ente da pergunta, mas também é o ente que é no mundo e é com os outros, assim, as coisas e os outros entram no seu mundo, e estão submetidos à sua compreensão e interpretação, pois é por sua compreensão que ele diz: isto ou aquilo é. Dá ser (sentido) ao mundo.

Segundo Levinas, em Heidegger há uma subordinação do ente ao ser, para Levinas isso é uma postura comum na tradição filosófica do ocidente; em quase toda a filosofia de matriz grega viu-se um retorno ao Mesmo, um esquecimento da alteridade, pela predominância da identificação. Em Heidegger ainda predomina a relação de identificação, mesmo apesar de sua filosofia ser uma pretensa superação da lógica sujeito-objeto, como defende Macdowell⁹⁶, ela é uma referência ao domínio do Mesmo; ele é quem compreende, ele é o ente do sentido do ser, como entende Stein⁹⁷.

A ontologia fundamental de Heidegger não está ocupada, segundo Levinas, com o homem, mas com a liberdade sobre o *outro*, isto é, antes da questão da relação entre as pessoas, há uma liberdade que se sobrepõe ao *outro*, essa liberdade é regida pelo fato do *Dasein* ser a medida da realidade, não mais na relação sujeito-objeto, mas numa relação de manualidade e compreensão, de sorte que essa liberdade se impõe sobre toda a realidade circundante, pois o mundo é do *Dasein*, enquanto existente que busca o ser na realidade que se lhe apresenta. Tudo está subordinado pela obsessão da busca de sentido do ser⁹⁸.

Que é ser? – Para Levinas a compreensão do que seja ser é equiparada a um neutro, não havendo relação com o *outro* e, portanto, a liberdade se torna poder sobre outrem⁹⁹.

À medida que o ente busca pelo ser, ele existe para fora. É dominado por uma exterioridade. Isso se dá porque o próprio Heidegger entende o *Dasein* lançado na existência e sua condição própria como aí é estar lançado, um ente *ek-sistente*, para fora, o seu existencial está em direção ao exterior (Cf.: PASQUA, 1997, p. 67), pois seu modo fundamental é ser ser-no-mundo e ser-com.

⁹⁶ Cf.: MACDOWELL, João Augusto A. Amazônia. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**, p. 131.

⁹⁷ STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre ‘Ser e Tempo’**, p. 110-111: “Enquanto busca o compreender-se, saber seu nome, lidar com os objetos, ele se compreende como totalidade. Mas é uma totalidade que nunca se dá plenamente: o poder ser total do homem é apenas possível pela antecipação do seu ser-para-a-morte. Mas quem decide de sua totalidade é a condição de temporalidade. A temporalidade é o sentido do cuidado que é o ser do estar-aí.”

⁹⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini: essai sur l’extériorité**. Paris: Kluwer Academic, 2000, p. 36: “L’ontologie heideggerienne subordonnant à la relation avec l’être, toute relation avec l’étant – affirme le primat de la liberté par rapport à l’éthique. Certes la liberté que l’essence de la vérité met oeuvre n’est pas, chez Heidegger, un principe de libre arbitre. 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.”

⁹⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**, p. 207: “*Sein und Zeit*, a primeira e principal obra de Heidegger, talvez nunca tenha definido senão a tese: o Ser é inseparável da compreensão de ser, o Ser já é invocação da subjetividade. Mas o Ser não é um ente. É um Neutro que ordena pensamentos e seres, mas que endurece a vontade em vez de a desarmar.”

Como ser-no-mundo e ser-com, o *Dasein* heideggeriano em nada ordena o ser, assim, compete ao *Dasein* captar o ser numa passividade hermenêutica; o ser vem e se expõe ao homem enquanto manifestação que ele pode interpretar, mas pouco conta com a sua subjetividade, com o seu interior:

Para Heidegger, processo mesmo do ser- *a essência do ser* – é a eclosão de um certo sentido, de uma certa luz, de uma certa paz que não creditam nada ao sujeito, não exprimem nada que seja interior a uma alma. O processo do ser – ou a *essência do ser* – é, imediatamente, manifestação, quer dizer, expansão em lugar, em mundo, em hospitalidade. Mas, assim, a manifestação requer o homem, pois ela se confia ao homem como segredo e como tarefa. Confidente, mas também aquele que diz; arauto, mensageiro do ser, o homem não exprime nenhum foro íntimo. (LEVINAS, 2012, p. 95-96)

Levinas defende que o ser é independente do homem, e o homem por sua vez, pode descobrir o ser como algo recebido de fora. Não há nessa ontologia algo que requeira uma atestação interior do homem, tudo está voltado para a existência, para fora, diante disso diz Levinas (2012, p. 90): “todo o humano está do lado de fora, dizem as ciências humanas. Tudo está do lado de fora, ou tudo em mim está aberto”. O estar para fora corresponde a estar para a existência, pelo que Heidegger muitas vezes é considerado como existencialista. A obra de Heidegger é uma análise que não se ocupa com a natureza do homem, e tão pouco com a alteridade ou a ética, pois o que lhe interessa realmente é “a existência humana [...] enquanto ‘lugar’ da ontologia fundamental” (LEVINAS, 2007, p. 25).

Em Heidegger, o *outro* aparece como algo que entra no mundo do *Dasein*. O ente da pergunta se dá conta que há outros *Daseins*, ele não está sozinho, ele é ser-com. Inicialmente, o se dar conta de que há outros está associado às ocupações, depois se sujeita à compreensão. Esse modo de relação acontece a partir do *Dasein* como ente que compreende o mundo, que interpreta o *outro*; nesse sentido, Levinas entende que o *outro*, para Heidegger, antes de possuir uma singularidade, é visto como *outro Dasein* porque escapa à pura manualidade, mas, não foge a ser apreendido pela compreensão (Cf.: LEVINAS, 1997, p. 100).

O Mesmo apreende o *outro* numa circunvisão de busca de sentido do ser. Nessa relação não há lugar para a ética, mas para o poder, como afirma Levinas¹⁰⁰, entendendo que na relação com o *outro* há, em *Ser e Tempo*, um predomínio semelhante àquele imposto pela

¹⁰⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 36: “Le primat de l’ontologie heideggerienne ne prepose pas sur le truisme: ‘pour connaître l’étant, il faut avoir compris l’être de l’étant’. Affirmer la la priorité de l’être par rapport à l’étant, c’est déjà se prononcer sur l’essence de la philosophie, subordonner la relation avec *quelqu’un* que est un étant (la relation éthique) à une relation avec l’être de l’étant qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l’étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté.”

filosofia transcendental: antes o saber, depois o *outro*. Deste modo, a relação com o *outro* é um compreender, antes que uma ética.

Em *De Deus que vem à ideia*¹⁰¹, Levinas entende que a ipseidade em Heidegger ganha maior propriedade diante de *outro Dasein*, o que diretamente distingue o modo de relação com as coisas e a relação com o *outro Dasein*, pois o ser que tenho que buscar “é sempre mais meu” (HEIDEGGER, 2009, p. 85), de sorte que sua ontologia defende essa ipseidade para o ente que busca o ser, assim, cada *Dasein* é “particular”, é *outro* no sentido de que tem ser, um ser que é seu, por isso, o ente da pergunta, diante do *outro* está diante do ente que tem ser,

O ser, *que está em jogo* no ser deste ente, é sempre meu. Neste sentido, a presença [*Dasein*] nunca poderá ser apreendida ontologicamente como caso ou exemplar de um gênero de entes simplesmente dados. Pois, para os entes simplesmente dados, o seu ‘ser’ é indiferente ou, mais precisamente, eles são de tal maneira que o seu ser não se lhes pode tornar nem indiferentes nem não indiferente. Dizendo-se a presença, deve-se também pronunciar sempre o pronome *peçoal*, devido a seu caráter de *ser sempre minha*: ‘eu sou’, ‘tu és’. (HEIDEGGER, 2009, p. 86)

Levinas na obra mencionada há pouco, interpretando o parágrafo nove de *Ser e Tempo*, defende que o ente ao buscar o ser, é o único que pode buscar o que é “seu”, aquilo que o ente (Eu) possui enquanto meu; isso de tal modo, que esse ente se difere dos demais (das coisas) por poder ser tratado no pessoal. Diante disto, Levinas recorre a essa ipseidade para sustentar a posse de ser como abertura para uma posse tal que se tenha até mesmo a possibilidade de substituir outrem. Diz Levinas:

No parágrafo 9 de *Sein und Zeit*, o *Dasein* é posto como *Jemeinigkeit* [sic]. Que significa *Jemeinigkeit*? *Dasein* significa que o *Dasein* tem de ser. Mas esta ‘obrigação’ de ser, esta maneira de ser é uma exposição a ser tão direta que se torna minha! É a ênfase dessa retitude que se exprime por uma noção de *propriedade primeira* que é a *Jemeinigkeit*. [...]. Algumas linhas abaixo, Heidegger diz: é porque o *Dasein* é *Jemeinigkeit* que ele é *Ich* [...]. O *Dasein* está tão entregue ao ser que o ser é seu. (LEVINAS, 2008, p. 130)

A ontologia heideggeriana sustenta radicalmente a posse de ser e a busca de ser, de tal modo que o ser precede o ente. Não há uma antecedência do *outro* em Heidegger. O *outro* está colocado na ordem da compreensão do ser; isso acontece porque *Ser e Tempo* está profundamente inserido na tradição filosófica do ocidente (Cf.: LEVINAS, 2010, p. 24), colocando o *outro* sob esse signo da compreensão,

Salvo para outrem. Nossa relação com ele consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação excede a compreensão. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além da curiosidade, também a simpatia ou o amor.

¹⁰¹ Cf.: LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Tradução Marcelo Fabri, Marcelo Luis Pelizzoli. 2 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

Mas também porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal. (LEVINAS, 2010, p. 26)

O que Levinas acusa em Heidegger, apesar de reconhecer a relevância de seu pensamento, é que no final de contas, o pensador alemão mantém-se na subordinação do *outro* ao Mesmo. Já para a ética da alteridade, há uma nova ordem que se constitui a partir do encontro com *outro*. É no encontro com o *outro* que a ontologia do universal deixa de ser a primeira ocupação na relação. Diz Levinas:

[...] querendo-se, eu compreendo o ser em outrem, além de sua particularidade de ente; a pessoa com a qual estou em relação, chamo-a ser, mas, ao chamá-la *ser*, eu a invoco. Não penso somente que ela é, dirijo-lhe a palavra. Ela é meu *associado* no seio da relação que só devia torná-la presente. Eu lhe falei, isto é, negligenciei o ser universal que ela encarna, para me ater ao ente particular que ela é. Aqui a fórmula ‘antes de estar em relação com um ser é preciso que eu o tenha compreendido como ser’ perde sua aplicação estrita: ao compreender o ser, digo-lhe simultaneamente minha compreensão. (LEVINAS, 2010, p. 27)

A linguagem é, então, o lugar da ruptura. Isso se dá não pelo dito, que já seria um antecipado, mas pelo Dizer, que para Levinas seria um imediato na relação entre Mesmo e *outro*. Sobre o dito o trataremos mais à frente, por hora, detemo-nos na ruptura que Levinas apresenta à ontologia como saída do ser. Para ele, é a invocação do *outro*, pela palavra, que o expõe numa particularidade para além do universal. Há um diferentemente que ser, ou seja, para além do ser há a particularidade do *outro* que se coloca face a face com o Mesmo.

Até aqui nos detemos em dois temas da crítica levinasiana a Heidegger, a questão do ser preceder o ente, não tendo o homem outro lugar nessa filosofia que não o de sentinela do ser; uma segunda questão é o *outro* subordinado à compreensão do Mesmo (*Dasein*) para passar a existir, pois ele entra no mundo do *Dasein*. No entanto está em aberto o tema do ser-para-a-morte em Heidegger e a interpretação levinasiana, o que se verá mais adiante, conciliando com a temporalidade em Levinas.

Os constitutivos da filosofia heideggeriana, explorados e questionados pela filosofia da alteridade, expostos aqui, despertam, em Levinas, a partir de uma conjuntura de retomada do pensamento judeu e uma crítica à filosofia ocidental, duas considerações maiores¹⁰² sobre a ontologia fundamental de Heidegger, são elas: aprisionamento no ser e solidão de ser. Para Levinas é preciso sair do ser para fugir à sua solidão. É a partir desse postulado que ele pensa a evasão e a *hipóstase*, por onde o existente assume a existência.

¹⁰² Norteadoras da crítica a Heidegger

3.3 A saída do ser

Levinas e Heidegger possuem historicamente um contato acadêmico, quando Levinas frequenta o Curso de Verão em Friburgo das Bisgórnias em 1928. Levinas tem em grande estima o pensamento heideggeriano, pelo que a saída do ser proposta por ele é, em muito, um diálogo com Heidegger, porque para Levinas o pensar filosófico, depois do pensador alemão, não pode ser pré-Heidegger, mesmo sabendo da ruptura que precisa ser feita, Heidegger é relevante:

Se inicialmente – para a noção da ontologia e da relação que o homem entretém com o ser – nossas reflexões inspiram-se, em grande parte, na filosofia de Martin Heidegger, por outro lado, elas são comandadas por uma necessidade profunda de deixar o clima desta filosofia e pela convicção de que não se pode sair dela em favor de uma filosofia que se poderia qualificar de pré-heideggeriana. (LEVINAS, 1998, p. 18)

Em *Ética e Infinito* Levinas reconhece Heidegger como um dos grandes filósofos da humanidade, que atualizou o pensar e colocou questões pertinentes à tradição (Cf.: LEVINAS, 2007, p. 28), por isso o pensar de Heidegger, mais propriamente em *Ser e Tempo*, muito contribuiu com o pensamento levinasiano, inclusive quando Levinas critica Heidegger. Na saída do ser, como defende Levinas, o que está como “pano de fundo” é a tradição filosófica que priorizou o ser e que aprisionou o existente. O ícone mais acabado dessa tradição seria Heidegger, mesmo tendo sido uma tentativa de saída desse círculo.

Segundo Levinas, a matéria primeira da ontologia heideggeriana é a saída da confusão entre ser e ente. Levinas também problematiza essa confusão, mas sem a preocupação primeira de buscar o ser ou seu sentido. Levinas defende que essa identificação e separação servem a um propósito que coloca o homem refém da existência, onde ser e ente estão separados, mas interdependentes, como que por meio de um contrato (Cf.: LEVINAS, 1998, p. 15). Para Levinas, a metáfora de contrato diz que ele é celebrado entre ente e ser e regido pelo *há*¹⁰³, isto é, por uma forma impessoal onde o sujeito, tal como *há*, diz Levinas (1998, p. 11), tal como ‘chove’, ‘anoitece’.

No contexto do *há*, Levinas defende que o homem é dominado por um desânimo de engajamento, que será chamado de preguiça e cansaço. Como *há*, a existência torna-se um peso, que na obra *De l'évasion*¹⁰⁴ Levinas chama de *peso de ser* (*poids de l'être*), que é o

¹⁰³ *Il y a= há*

¹⁰⁴ LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*. 2 ed. Introduit et annoté par Jacques Rolland. Paris: Fata Morgana, 2011.

existir numa neutralização, numa indiferença, não de ser, mas de existente. O ente é tomado pelo *há*.

Levinas propõe a saída do ser como caminho de evasão do *há*, afim de que o ente assumia a existência. Para realizar tal percurso se dá, não a preocupação primeira com o sentido do ser, mas a preocupação com o próprio ente no ser: O que significa para o homem ser? - Estar no ser e tudo olhar, compreender e interpretar a partir de ser, como defende Heidegger, o que significa? - No entendimento de Levinas, essa condição de ser aprisiona o homem, a sua interioridade, por isso, no próprio ser se dá um movimento de saída, por meio da evasão, que é iniciada pela necessidade (*besoin*),

A ontologia reunida por Levinas aos termos frutivos, aos termos do mal de necessidade que faz da realidade meros objetos e utensílios, é neste sentido considerada insuficiente na tentativa de determinar a condição humana, segundo ele, esta permanece ainda dentro das mesmas estruturas da animalidade que identificam a individualidade em seu modo original como tipicamente egoísta. (SUSIN, FABRI, PIVATTO, 2003, p. 54-55)

Para Levinas, a saída do ser se dá no processo de evasão, que é despertado pela insuficiência que o homem percebe a partir da suficiência do ser, ou seja, surge, no interior do homem, uma necessidade que ultrapassa a suficiência de ser. Tal necessidade se confunde com a fuga daquilo que fere o homem, o que o faz lutar consigo mesmo, daí Levinas recorrer à configuração do romantismo para falar de um heroísmo do homem que se volta para si mesmo (Cf.: LEVINAS, 2011, p. 91), mas esse voltar é entreter-se na suficiência, num oferecimento das coisas, sem separação. Tudo que é oferecido está no homem, é um retorno a si mesmo. Esse é, segundo Levinas, o caminho da filosofia ocidental, que é, de modo geral, um retorno a si, de sorte que mesmo a saída do ser é um retorno a ele, pois o que se busca é um ser melhor ou uma melhor abordagem de ser¹⁰⁵ e não a evasão.

Existir [sic], em todo o idealismo ocidental, refere-se a esse movimento intencional de um interior para o exterior. O ser é o que é pensado, visto, agido, querido, sentido, o objeto. Por isso a existência no mundo tem sempre um centro: ela nunca é anônima. A noção de alma, de interior envolvido, é constitutiva da existência do mundo. (LEVINAS, 1998, p. 43)

É no contexto de tudo ordenado, comandado pelo ser que o homem reclama a evasão. A evasão processa-se pelo desejo de viver, de assumir a existência, não somente receber o

¹⁰⁵ Ibidem, p. 93: “Et en efect la philosophie occidentale n’est jamais allé au-delà. En combattant l’ontologisme, quand elle combattait, elle lutteit pour un être meilleur, pour une harmonie entre nous et le monde ou pour le perfectionnement de notre être prope. Son idéal de paix et d’équilibre présupposait la suffisance de l’être. L’insuffisance de la condition humaide n’a jamais été comprise autrement que comme une limitation de l’être, sans que la signification de l’être fini’ fût jamais envisagée.”

mundo, mas existir, é o que Levinas chama de “*élan*”¹⁰⁶, um impulso vital que procura sair do ser. Às vezes essa saída é confundida com a morte, como expressa Levinas, contudo não é na angústia diante da morte onde a saída se encontra. Mas numa excedência, dita por Levinas como “*un besoin d’excédance*”, que é uma saída de si mesmo¹⁰⁷. É diante desta excedência que Levinas propõe a evasão, uma falência de ser, que pode ser entendida como insuficiência para o existente.

Há uma excedência de ser e, ao mesmo tempo, uma insuficiência, que se expõe pelo impulso de vida que o homem tem. Ele quer existir, o que pode ser confundido com prazer, contudo, prazer ainda não é a evasão, pois está no mesmo círculo de satisfação do ser, do si-mesmo. Levinas apresenta também a palavra vergonha (*honte*) que está referida à nudez como presa de si mesma, de modo que é preciso esconder a nudez¹⁰⁸. A vergonha é uma remissão a ela, à nudez¹⁰⁹. É uma intimidade de nós-mesmos, que aparece como necessidade de existência, mas “a vergonha é por fim de tudo uma existência que procura desculpas. O que a vergonha descobre é o ser que se descobre”¹¹⁰ [tradução nossa]. Deste modo, a excedência de ser é o nada do homem. Ele não é o sujeito que a modernidade pretendia, potente e absolutamente autônomo. A nudez e a vergonha demonstram esse modo de homem, que quer ser existente, segundo Levinas.

Na constatação da excedência de ser, Levinas recorre à palavra náusea (*nausée*) que é uma reação ao fracasso do prazer e da vergonha, pois tal fracasso fala como é difícil evadir-se do ser (*apparaît come insurmontable*), uma vez que no “ser puro” (Cf.: LEVINAS, 2011, p. 116) o homem está sufocado, ele é como que impotente para reagir pois ele é “não-há-mais-nada-a-fazer” (*il-n’y-a-plus-rien-à-faire*)¹¹¹. É sob esse domínio de ser que Levinas expõe a

¹⁰⁶ Ibidem, p. 97: “dans l’élan vital nous allons vers l’inconnu, mais nous allons nous n’aspérons qu’à sortir. C’est cette catégorie de sortie inassimilable à la rénovation ni à la création, qu’il s’agit de saisir dans toute da pureté.”

¹⁰⁷ Ibidem, p. 98: “Aussi l’évasion est-elle le besoin de sortir de soi-même, c’est-à-dire de briser l’enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même.”

¹⁰⁸ Parece que aqui Levinas recorre indiretamente a Gn 1, quando a narrativa da queda (pecado de Adão e Eva) diz que o homem e a mulher se esconderam de Deus porque estavam nus, estavam autoreferenciais, presos em si mesmo, pois quiseram ser como Deus.

¹⁰⁹ LEVINAS, Emmanuel. *De l’évasion*, p. 112: “la honte apparaît chaque fois que nous n’arrivons pas à faire oublier notre nudité. Elle a rapport à tout de que l’on voudrait cacher et que l’on ne peut pas enfouir.”

¹¹⁰ Ibidem, p. 114: “la honte est en fin de compte une existence que se cherche des excuser. Ce que la honte découvre c’est l’être qui se découvre”

¹¹¹ Ibidem, p. 116: “Il y a dans la nausée un refus d’y demeurer, un effort d’en sortir. Mais cette effort est d’ores et déjà caractérisé comme désespéré: il l’est en tout cas pour toute tentative d’agir ou de penser. Et ce désespoir, ce fait d’être rivé constitue toute l’angoisse de la nausée. Dans la nausée, qui est une impossibilité d’être ce qu’on est, on est en même temps rivé à soi-même, enserré dans un cercle étroit qui étouffe. On est là, et il n’y a plus rien à faire, ni rien à ajouter à ce fait que nous avons été livre entièrement, que tout est consommé: c’est l’expérience même de l’être pur, que nous avons annoncé depuis le commencement de ce travail. Mais cet ‘il-

náusea como um movimento de pôr para fora (vomitar), como saída de ser. A náusea se pode compreender como uma experiência de sufocamento, ou seja, por não-há-mais-nada-a-fazer, o ente sente-se insuportavelmente sufocado, donde sua reação é a náusea, é o pôr para fora o desejo de existir.

A busca do ser, que Heidegger coloca como “sentido” da existência é, em Levinas, um peso para o homem e tem lhe retirado a existência. Esse modo filosófico do ocidente (Cf.: LEVINAS, 2011, p. 124) traz o peso de ser (*poids de l'être*) e com ele toda a história do modelo primeiro do ser (*modèle premier de l'être*), como diz Levinas, sem preocupação com a ética¹¹², colocando o homem preso sob esse peso, sem a consideração pelo *outro*. O ser, nesse modelo, é, segundo Levinas, um impessoal que ordena o idealismo e com ele muitas tragédias humanas.

[...] nas aspirações do idealismo, se não no seu caminho, incontestavelmente, consiste no valor da civilização europeia: em sua inspiração, o primeiro idealismo busca ultrapassar o ser. Toda civilização que aceita o ser, o desespero trágico que implica e os crimes que justifica, merece o nome de bárbaro. [tradução nossa] (LEVINAS, 2011, P. 127)¹¹³

No paradigma do modelo primeiro do ser se assenta a diferença entre a tradição judaica, retomada por Levinas e a tradição filosófica do ser, uma vez que a partir do Talmude, ele vê que o existente pode assumir a existência, isto quer dizer, o ente preceder o ser, a ética precede a ontologia. Assim, na evasão do ser, consolida-se uma crítica à ontologia e o estabelecimento do paradigma ético na filosofia de Levinas. Para Zilles (2016, p. 97), comentando a obra levinasiana, de fato, “em *De l'évasion*, pela primeira vez, [Levinas] apresenta um pensamento mais pessoal e mostra o peso de ser e a necessidade de sair da ontologia”.

A saída do ser, problematizada em *De l'évasion* não é uma tarefa fácil. O pequeno texto conclui-se evocando a necessidade da saída do ser, não para uma exclusão da ontologia,

n'y-a-plus-rien-à-faire' est la marque d'une situation-limite où l'inutilité de toute action est précisément l'indication de l'instant suprême où il ne reste qu'à sortir. L'expérience de l'être pur est en même temps l'expérience de son antagonisme interne et de l'évasion qui s'impose.”

¹¹² Ética para Levinas é relação, é acolhida da alteridade, de modo que conceituar ética a partir de Levinas é exatamente considerar uma relação entre o Mesmo e o outro desprovida de domínio, onde o Mesmo faz-se refém do outro, num sentido de responsabilidade radical. (Cf.: LEVINAS, 2007, p. 70)

¹¹³ Ibidem, p. 127: “Et cependant dans les aspirations de l'idéalisme, sinon dans sa voie, consiste incontestablement la valeur de la civilisation européenne: dans son inspiration, première l'idéalisme cherche à dépasser l'être. Toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbare.”

mas para uma nova maneira de entender a filosofia e o filosofar¹¹⁴. Então, diante disto, se pode perguntar: havendo a necessidade de evasão, como ela se dá? – Ao que Levinas recorre à palavra *hipóstase*¹¹⁵, como processo de saída do ser.

3.4 Saída do ser e *hipóstase*

Em *De l'évasion* Levinas problematiza a constatação de que o ser possui a existência, tal constatação se dá numa sucessão de “eventos” que vão demonstrando o homem insatisfeito com essa condição sob o domínio de ser. Para Levinas, essa configuração desperta a náusea, que surge a partir da necessidade de evasão, de saída do ser. Esta exposição se encontra em *De l'évasion*, e nela mesma fica claro que a náusea não consegue operar a evasão, mas traz um mal de ser, um mal-estar. Por sua vez, na obra *Da existência ao existente*¹¹⁶, Levinas, com uma interpretação de Levy-Bruhl (1857-1939) explora a categoria de *horror* como uma resistência à náusea, sendo a náusea a inquietação por evasão, e o horror, interpretado a partir de Levy-Bruhl, como retorno ao ser.

O horror não é, de modo algum, uma angústia de morte. Segundo Lévy-Bruhl, os primitivos só testemunham indiferença para com a morte como fato natural. No horror, o sujeito é despojado de sua substantividade, de seu poder de existência privada. Ele é despersonalizado. A ‘náusea’, como sentimento da existência, não é ainda uma despersonalização, ao passo que o horror põe às avessas a subjetividade do sujeito, sua particularidade de *ente*. Ele é a participação no *há*. No *há* que retorna no seio de toda negação, no *há* “sem saída”. (LEVINAS, 1998, p. 71)

O horror é permanência no ser, é retorno ao *há*, ao contrário do que se propôs a náusea e a vergonha, que pretenderam, sem sucesso, uma saída do ser, evadir-se (Cf.: FABRI, 1997, p. 39). O horror retorna ao anônimo. Os eventos de evasão buscavam a subjetividade, sair do “não-há-mais-nada-a-fazer”, para irem ao sujeito, à subjetividade, no entanto, dada a dificuldade dessa tarefa, usurpa-lhes o lugar o horror, retornando o ente ao *il y a*, ao *há*, que é o contrário do pretendido na evasão.

¹¹⁴ Ibidem, p. 127: “La seule voie qui s’ouvre dès lors pour donner satisfaction aux exigences légitimes de l’idéalisme sans entrer cependant dans ses errements, c’est mesurer sans crainte tout le poids de l’être et son universalité, reconnaître l’inanité de l’acte et de la pensée qui peuvent pas tenir lieu d’un événement qui dans l’accomplissement même de l’existence brise cette existence, acte et pensée qui ne doivent pas par conséquent nous masquer l’originalité de l’évasion. Il s’agit de sortir de l’être par une nouvelle voie au risque de renverser certaines notions qui au sens commun et à la sagesse des nations semblent les plus évidentes.”

¹¹⁵ A palavra *hipóstase* é repetidamente utilizada nos tópicos em sequência. Esta palavra, se refere inicialmente a substância; é utilizada por Levinas para designar a passagem do *il y a* até a existência. Isto é, comunica o evento a partir do qual o ente assume a existência como sua, numa substancialidade.

¹¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Tradução Paul Albert Simon. Lígia de Castro Simon. Campinas-SP: Editora Papirus, 1998.

[...] a metáfora do *il y a* expressa o despojamento da subjetividade do sujeito. Neste despojamento o sujeito se expõe à sufocação de um anonimato essencial. Com isso, Levinas pretende indicar o trágico, o absurdo do ser. O *il y a* é expresso também como caos e como abismo. (FABRI, 1997, p. 41)

Como retorno ao *há*, o horror impõe aquela neutralidade exposta em *De L'évasion*, pois o ser resiste a ser pessoal, ele é impessoalidade (Cf.: FABRI, 1997, p. 41-42), mas o ente quer ser pessoal, quer evadir-se dessa condição. O que se dará, segundo Levinas, por meio da consciência da excedência de ser e pelo contato com o mundo, que ele chamará de fruição, como sendo, no mundo, a busca e a “curtição” da felicidade. É a fruição, o primeiro lugar de evasão mais externa do ser, onde o ente foge da impessoalidade radical e se faz o que aqui já chamamos: homem¹¹⁷.

A fruição¹¹⁸ é relação com o mundo, não a partir de uma ocupação, cuidado ou de utensílio, como pretende Heidegger em *Ser e Tempo*. Fruição é descompromisso, é gratuidade, é o que se pode chamar de “curtição”, por isso é humanidade, como entende Levinas¹¹⁹. É por esse descompromisso, mas de certo modo pessoalidade, porque o homem está no mundo com seus desejos e satisfações, como alimento, música, lazer, bebida; fruição é abertura para a saída do ser, pois o “eu que frui não visa a nenhum domínio: deixa-se penetrar. Curiosamente, a possibilidade de entrarmos no ser mediante esta ligação com os objetos caracteriza-se por uma evasão do anonimato e da neutralidade” (FABRI, 1997, p. 43), não há compromisso com o ser, os objetos estão dispostos sem o juízo do sujeito, esse contexto é que Levinas, desde a fenomenologia, chamará de uma *epoché* (Cf.: FABRI, 1997, p. 43), uma luz de resistência ao domínio do ser, pelo usufruir, como uma separação do ser.

Na fruição o ente é homem, ele se relaciona com o mundo, sai do anonimato, foge ao horror, contudo, ele ainda não assumiu sua existência, carecendo um evento, neste ponto, Levinas introduz o conceito de *hipóstase*, como sendo o evento, no qual, com sucesso se processa a saída do peso de ser. *Hipóstase*, para Levinas (1998, p. 99-100), “designa o evento

¹¹⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 123-124: “Le surgissement de soi à partir de la jouissance et où la substantialité du moi est aperçue non pas comme sujet de verbe être, mais comme impliquée dans le bonheur – ne relevant pas de l’ontologie, mais de l’axiologie – est l’exaltation de l’*étant* tout court. L’*étant* ne serait donc pas justiciable de la ‘compréhension de l’être’ ou de l’ontologie. On devient sujet de l’être, non pas en assumant l’être, mais jouissant du bonheur, par l’intériorisation de la jouissance qui est aussi une exaltation, un ‘au-dessus de l’être’. L’*étant* est ‘autonome’ par rapport à l’être. Il n’indique pas une participation à l’être mais le bonheur. L’*étant*, par excellence, c’est l’homme.”

¹¹⁸ A palavra *jouissance* é utilizada no texto original em francês para falar do gozo, da alegria, exultação da vida; a tradução para o português, empreendida pelas Edições 70, traduz *jouissance* por fruição. A opção feita aqui é manter a correspondência com a tradução das Edições 70, mas consciente de outras possibilidades.

¹¹⁹ Cf.: *ibidem*, p. 140-141.

pelo qual o ato expresso por um verbo torna-se um ser designado por um substantivo”. Na *hipóstase* o ente passa a assumir o ser (Cf. LEVINAS, 1998, p. 100).

A *hipóstase* é possível a partir da consciência, ao contrário da fruição, que é a suspensão do juízo pelo gozo; ela, a consciência, por meio de um lugar, de uma posição, é o repouso como recepção de ser e fuga¹²⁰. A consciência é o lugar para se dar conta da existência, enquanto intencionalidade, ela dirige-se para fora, mas sem abrir mão de ser, é uma insônia que se envolve no mundo, não como a fruição, num fruir, mas em um tomar consciência a partir de uma posição, primeiro de contemplação, para depois assumir a sua própria existência como sua. O evento da consciência e *hipóstase* se dão desde um *aqui*, de uma posição, como que para dormir, pois dormir é posicionar-se, é encontrar aonde aconchegar-se, é preciso um lugar e uma posição para se dormir, é preciso um *aqui*. É desde esse *aqui* que a consciência assume a existência, dando os primeiros passos da *hipóstase*.

O *aqui* da consciência – o lugar de seu sono e de sua evasão em si – difere radicalmente do *Da* implicado no *Dasein* heideggeriano. Este já implica o mundo. O *aqui* de que estamos partindo, o *aqui* da posição, precede toda compreensão, todo horizonte e todo tempo. Ele é o próprio fato de que a consciência é origem, de que ela parte de si mesma, de que ela é *existente*. Em sua própria vida de consciência, ela vem de sua posição, isto é, da ‘relação’ prévia com base, com o lugar que, no sono, ela esposa exclusivamente. Pondo-se numa base, o sujeito embaraçado pelo ser recolhe-se, levanta-se e torna-se dono de tudo o que embaraça, seu *aqui* lhe dá o ponto de partida. O sujeito assume. (LEVINAS, 1998, p. 87)

No instante do sono, do repouso, segundo Levinas, se dá a *hipóstase* como posse de ser e nada de ser, uma vez que tudo lhe escapa, pois, o instante do repouso, no *aqui* da consciência é rápido, é de pouca duração. Mas é nele, nesse instante que ela se dá, isso porque o instante presente é parada, “a ‘parada’ do presente é o próprio esforço da posição, no qual o presente se atinge a si mesmo e se assume” (LEVINAS, 1998, p. 97). Diante do modo de operação da *hipóstase* se vê uma compreensão de temporalidade em Levinas.

3.4.1 Temporalidade e Hipóstase

Para Levinas, a *hipóstase* se dá nessa parada e rapidez do instante presente, num *aqui* para repouso, a partir de uma temporalidade. Assim, o instante para Levinas é o presente, como uma interrupção da história, do “projeto”, e por isso é possível romper com o

¹²⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Da existência ao Existente**, p. 83: “A consciência pareceu sobressair por sua possibilidade de esquecer-lo e de suspendê-lo, por sua possibilidade de dormir. Ela é um modo de ser, assumindo o ser, ela é sua própria hesitação. Assim, ela se dá numa dimensão de retração. Quando Jonas, da Bíblia- herói da evasão impossível, invocador do nada e da morte – constata, no meio dos elementos desencadeados o fracasso de sua fuga e a fatalidade de sua missão, ele desce ao porão do navio e adormece.”

distanciamento entre a existência e o existente e, ao invés de o instante ser presente o ‘desvanecimento do ser’ (LEVINAS, 1998, p. 89), o presente torna-se o momento para o sujeito assumir a existência, fazer-se existente¹²¹.

Segundo Levinas, o tempo faz um grande esforço contra a *hipóstase*, ele, por sua natureza de fluxo, não se demora para sono ou para dormir, mas é constante movimento, impondo uma resistência ao instante, contudo, o presente, que é um evento no tempo, é “parada, não porque ele está parado, mas porque ele interrompe e reata a duração à qual ele vem a partir de si mesmo” (LEVINAS, 1998, p. 90). Isto é, presente é ligação, mas também a única posse de tempo que o sujeito possui. É onde se pode cumprir a existência.

Esse instante da existência, que passa rapidamente, só se relaciona consigo, pois “o presente está na própria presença do presente” (LEVINAS, 1998, p. 95), é nele que o passado e o futuro ganham “personalidade”¹²². É também no instante, no presente que o eu retorna a si. Como o presente é irremissibilidade, não sobra ao eu outra remissão que a si mesmo, então, o eu retorna a si (Cf.: LEVINAS, 1998, p. 95). Inicialmente como carga (*poids de l'être*), como náusea (*nausée*), mas, sobretudo, como possibilidade de saída do domínio do ser, em vista de assumir a existência (Cf.: LEVINAS, 1998, p. 95). O “eu” em relação com o presente é constituição do substantivo, da saída do verbo, é saída do *há* (*il y a*), para surgimento do sujeito, mas em remissão a si mesmo. De fato, “o ente - o que é- sujeito do verbo *ser* e, por isso mesmo, exerce um domínio sobre a fatalidade do ser que se tornou seu atributo. Existe alguém que assume o ser, de agora em diante *seu* ser” (LEVINAS, 1998, p. 100). O eu, para Levinas, na *hipóstase*, não é mais objeto do ser, mas sujeito do ser, o existente da existência.

Assumir a existência é *hipóstase*, que conseqüentemente é sair do ser, não como um abandono absoluto, mas preceder o ser, isto é, o sujeito sai, na *hipóstase*, do esquema da ontologia fundamental e da filosofia transcendental. Na primeira o problema posto é a precedência do ser, no segundo o problema é a precedência do saber, agora, numa ótica da ética da alteridade, a *hipóstase* é precedência do existente ao existir. A tanto que “Levinas chama de hipóstase a situação em que o existente se põe em relação ao existir. Pela hipóstase tem-se o aparecimento de *algo que é*, de um domínio sobre o existir” (FABRI, 1997, p. 44).

¹²¹ Ibidem, p. 89: “o presente é uma ignorância da história. Nele o infinito do tempo ou da eternidade é interrompido e recomeça. O presente é, pois, uma situação no ser em que não há somente ser em geral, mas em que há um ser, um sujeito.”

¹²² Cf.: Ibidem, p. 95.

Hipóstase é consciência, é saída do verbo, é tornar-se substantivo,

A hipóstase, o existente, é uma consciência, porque a consciência é localizada e posta e porque, pelo ato sem transcendência da posição, ela vem ao ser a partir de si mesma e já se refugia do ser em si mesma; porque – e é um outro momento da mesma situação – ela é presente, isto é, ainda vem ao ser a partir de si mesma. O presente não é uma posição da duração, ele é uma função dela; ele é essa vinda a partir de si mesmo, essa apropriação da existência por um existente que é o “eu”. Consciência, posição, presente, “eu”, não são inicialmente – embora o sejam finalmente – existentes. Eles são eventos pelos quais o inominável verbo *ser* se transforma em substantivo. Eles são a hipóstase. (LEVINAS, 1998, p. 100).

O processo de saída de ser (*sortir de l'être*), como evasão, avança com a *hipóstase*, formada por um conjunto de eventos, desde o mal de ser até a náusea e a posição do dormir, como lugar da consciência. Contudo, como a *hipóstase* é precedência do existente (eu) à existência, ela é remissão a si mesmo, como já mencionado. Mas Levinas, em sua ética da alteridade não pretende retirar o ente da submissão do ser para aprisioná-lo na solidão, pelo contrário, sua filosofia pretende um caminho diferente, pretende propor um outro modo que ser, um modo para além da essência, que ele chamará de *outro*, de alteridade, relação ética.

A *hipóstase* expõe a solidão do existente, por ser remissão a si, ela se dá no instante presente, no tempo, um tempo que não se dá só comigo, de sorte que a “dialética do tempo é a própria dialética da relação com outrem” (LEVINAS, 1998, p. 111). O tempo que havia proporcionado, no instante presente, o levantar do sujeito, agora proporciona o *outro* posicionado frente ao Mesmo, o levantar da alteridade.

3.4.2 O tempo hipostatizado e a abertura ao outro

O tempo na *hipóstase* é o lugar da saída da consciência, da remissão a si, do aqui, portanto, é um tempo hipostático que está em relação com o fruir, mas desperta para além da fruição¹²³, desperta para o sujeito da existência,

O presente e o eu, transformados em existentes, podem compor o tempo como existente, um tempo hipostatizado, um tempo que é. O tempo não seria algo interposto entre o existente e o existir, ele seria o evento puro da hipóstase. Assim, o tempo indica uma relação diversa entre o existente e o existir e aparece como evento

¹²³ SAYÃO, Sandro Cozza. Sobre a excelência do humano: questões sobre ética em *Totalidade e Infinito e Humanismo do Outro Homem* de Emmanuel Levinas. In SUSIN, Luís Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de (orgs). **Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo**: questões e interfaces, p. 55: “a ontologia reunida por Levinas aos termos frutivos, aos termos do mal da necessidade que faz da realidade meros objetos e utensílios, é neste sentido considerada insuficiente na tentativa de determinar a condição humana; segundo ele, esta permanece ainda dentro das mesmas estruturas da animalidade que identificam a individualidade em seu modo original tipicamente egoísta.”

da relação com ‘outros’, permitindo o pluralismo da existência e a superação da hipóstase monista do presente. (MELO, 2003, p. 43)

O tempo é evento onde o “eu” se constitui, é evento da subjetividade. Para Levinas, o tempo não é fatalidade da morte, propriamente, mas um “ainda não” em que se abre uma pluralidade diante da subjetividade, pois o tempo coloca o sujeito frente a outrem.

O tempo não constitui uma condição trágica para o existente, mas uma possibilidade de liberdade e de transcendência. O domínio do eu sobre o *há* anônimo, que de certo modo caracteriza a subjetividade, não é ainda liberdade [...]. Se o tempo é capaz de renovar o sujeito, não pode simultaneamente livrá-lo de sua existência e de sua sombra. O eu traz em si um desejo de tempo [...], em Levinas, o tempo é constituído de minha relação com outrem. (FABRI, 1997, p. 49)

A compreensão de tempo, dentro da evasão do ser, é a de que a *hipóstase* coloca o homem na solidão. Ele está só e remetido a si, porque está no seu instante presente. É neste instante que ele tem a posse de ser, como sujeito para si, não há transcendência. Não havendo a transcendência, a saída do ser é um processo ainda incompleto, pois se permaneceria em lógica semelhante à da filosofia transcendental ou como Descartes, onde o sujeito se refere e existe nessa referência a si, no “penso, logo existo”. Levinas pretende romper essa estrutura centrada no sujeito e, por conseguinte, no ser. Para Levinas, o tempo traz além da consciência de ser e de saída de ser, traz a luz de que não é possível evadir-se do ser sozinho, a *hipóstase* expõe o tempo do outro, apesar de ser um evento solitário, o tempo, na *hipóstase*, aponta para a *hipóstase* do outro¹²⁴.

O caminho para a saída da solidão posta pela *hipóstase* é a transcendência, o que se dá no tempo, numa percepção do tempo do *outro*,

Com efeito, como o tempo surgiu 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 só me vem de outrem. (LEVINAS, 1998, p. 111)

O tempo do *outro* se dá como alteridade, algo que vem de alhures e que não tenho domínio; rompe a solidão do existente e possibilita a transcendência, que é a saída do ser e da solidão da *hipóstase*. A saída é estar frente a outro que não sou eu, deste modo, o tempo do *outro*, o seu instante, coloca o eu diante de uma alteridade, aquela que me permitirá não estar sozinho após a *hipóstase*; é também o rosto que se apresenta responsabilizando-me, pois se

¹²⁴ FABRI, Marcelo. Memória, repetição e ressurgimento de si-mesmo. In: SUSIN, Luís Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de (orgs). **Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 79: “não é por meio de uma retomada permanente de si que o tempo se produz (zeigt sich), mas sim como dilaceramento e inquietude, vale dizer, como vinda a si mesmo sob a forma de exposição ao outro.”

mostra vulnerável, se mostra nu, naquela nudez de exposição à morte. Ele é o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro.

Na saída do ser, o tempo como instante não só de um sujeito, mais também tempo de *outro*, é lugar ético, porque o instante no qual se sai do ser, e se entra na solidão da *hipóstase*, é o que apresenta o *outro*, expõe uma alteridade; *ele* me vem nessa alteridade do tempo,

Outrem, como outrem, não é somente um *alter ego*. Ele é o que eu não sou: ele é o fraco enquanto sou o forte; ele é o pobre; ele é ‘a viúva e o órfão’. (Não há maior hipocrisia do que aquele que inventou a caridade bem ordenada.). Ou então, ele é o estrangeiro, o inimigo, o poderoso. O essencial é que ele tem esta qualidade em virtude de sua própria alteridade. (LEVINAS, 1998, p. 113)

A sucinta referência à quadríade (pobre, órfão, viúva e estrangeiro) demonstra a contínua influência do judaísmo no pensamento de Levinas, sustentando a relação com outrem como responsabilidade, como ética, de sorte que o judaísmo¹²⁵ compõe, com outros elementos, a estrutura de pensamento pela qual Levinas elabora a saída do ser, em vista da acolhida da alteridade. Tal acolhida se dá na temporalidade, como já visto desde antes, mas numa temporalidade que não é só o tempo do eu, é também o tempo do outro, um tempo imemorial, o qual a subjetividade do eu acolhe sem ter sobre ele domínio.

[...] há o tempo que podemos compreender a partir da presença e do presente, e onde o passado não é se não um presente retido e o futuro um presente por-vir. A representação seria a modalidade fundamental da vida mental. Mas, a partir da relação ética a outrem, entrevejo uma temporalidade em que as dimensões do passado e do futuro têm uma significação própria. Na minha responsabilidade por outrem, o passado de outrem, que nunca foi meu presente, ‘me diz respeito’, não é para mim uma representação. O passado de outrem e, de algum modo, a história da humanidade, da qual jamais participei, à qual jamais estive presente, é meu passado. Quanto ao futuro – não é minha antecipação de um presente que me espera já todo pronto e semelhante à ordem imperturbável do ser [...]. O futuro é o tempo da profecia, que também é um imperativo, uma ordem moral, mensagem de uma inspiração. (LEVINAS, 2010, p. 142-143)

Não ter domínio sobre o tempo do *outro*, sobre o tempo da humanidade, coloca a subjetividade naquilo que Levinas chama de passividade. O eu é eleito responsável pelo *outro* numa passividade acolhedora. O processo até chegar à responsabilidade por outrem, requereu a saída da impessoalidade, isto é, o ente (homem) ao sair da impessoalidade do *há* (*il y a*), realizado pela hipóstase, assume sua existência, descobrindo o “eu”; tal descoberta vem

¹²⁵ FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia**, p. 131: “Levinas insiste no fato que o judaísmo desencantou o mundo, pois ele transpôs o limiar de uma religiosidade obcecada pelo entusiasmo e pela experiência do sagrado [...]. O judaísmo guia o homem na difícil conquista da liberdade, através do trabalho paciente, do estudo, que se opõe à violência do sagrado. A separação prepara o existente para o impacto que o destitui de seus poderes de sujeito autônomo, mas não abala a força e a capacidade de romper com a violência através da vulnerabilidade e da passividade do esforço.”

acompanhada pela solidão, que é rompida pelo tempo e presença do *outro*, estabelecendo uma separação entre o tempo do “eu” e o tempo do *outro*, por meio de histórias separadas, vivências distintas, mas é nessa separação que o “eu” toma parte no tempo do *outro*, não como domínio, mas como responsabilidade, numa relação ética, que implica acolher o outro em sua alteridade.

3.4.3 Rosto e vulnerabilidade: o apelo à responsabilidade

O rosto, categoria levinasiana para falar da alteridade radical do outro, expressa a manifestação da fragilidade de outrem. O rosto é vulnerável, porém, ele pode ser também violento, mas isso não desdiz a responsabilidade do Mesmo, pelo contrário, sob a influência de Dostoiévski, Levinas assume que “cada um de nós é culpável diante de todos, por todos e por tudo, e eu mais que os outros” (LEVINAS, 2008, p. 107). De modo que o rosto é apelo ético, é alteridade que resiste ao domínio, que resiste a ser assassinado. Sua fragilidade é já resistência. O rosto vem ao Mesmo nesse tempo hipostatizado, nesse instante do despertar da consciência, em que o Mesmo assume a existência. “O outro é o próximo” (LEVINAS, 1998, p. 113), numa proximidade assimétrica, como fuga à totalidade, a ser englobado. Ele, o rosto, é essa categoria para além da plasticidade, para além da percepção, para além do que se pode apreender, ele é alteridade radical que vem ao Mesmo no instante que é seu, no tempo.

O tempo traz o rosto vulnerável, como o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro, traz também a possibilidade de matar, por isso, Levinas entende que o rosto fala. Sua primeira palavra é: não matarás (Cf.: LEVINAS, 2007, p. 72). Essa fala, implica dois elementos na filosofia de Levinas: o monismo da *hipóstase* é desafiada a não ser violenta e o Mesmo é responsável pela morte de outrem.

O aparecimento do rosto, em Levinas, abre uma possibilidade de paralelo teórico com Heidegger, pelo que, neste momento fazemos um recuo ao terceiro ponto básico da fenomenologia fundamental de Heidegger (no início deste capítulo já tratamos de dois pontos: o ser precede o ente; o outro entra no mundo do *Dasein*), pois o ente heideggeriano está lançado no mundo que se lhe expõe inúmeras possibilidades. Nem todas elas poderão ser contempladas em sua existência, pois a temporalidade, lugar da existência, é também o lugar da consumação das possibilidades. O *Dasein* existe enquanto há possibilidades. Na morte ele

não existe. É onde fica apenas o que se realizou, nada mais pode ser feito, apenas os que ficam prestam homenagens ao que partiu (Cf.: HEIDEGGER, 2009, p. 340). Ele existiu só, referenciado a si e morre também referenciado a si.

Para Heidegger, a constatação da finitude traz ao ente a angústia consigo mesmo, o seu desejo de totalidade está destinado à incompletude; ele nunca poderá ser totalidade, a não ser no nada, isso acontece porque *Dasein* é ser-para-a-morte (Cf.: PASQUA, 1997, p. 119). Por sua vez, Levinas, entendendo a angústia surgida de outra direção, propõe que a razão da angústia se dá na responsabilidade pela morte do outro, e também no “ser-para-além-de-minha-morte”, isto é, o ser humano, esse ente que pergunta pelo sentido do ser, inquieta-se pelo que pode deixar após a sua morte; sua obra, como diz Levinas, não se acaba na morte. A preocupação do ente é com o seu ser-para-além-da-morte. Essa dimensão para além da finitude revela que o projeto humano não se consome plenamente no nada da morte e nem no seu tempo de ser, pelo contrário, ultrapassa a sua morte e, portanto, o seu tempo de ser.

O futuro, em favor do qual tal ação age, deve, de imediato, ser posto como indiferente à minha morte. A Obra, distinta tanto do jogo como de suas suputações [sic], é o ser-para-além-de-minha-morte. A paciência não consiste, para o Agente, em enganar sua generosidade, dando a si o tempo de uma imortalidade pessoal. Renunciar a ser contemporâneo do triunfo de sua obra é entrever este triunfo num *tempo sem mim (moi)*, é visar este mundo sem mim (*moi*), é visar um tempo para além do horizonte do meu tempo: escatologia sem esperança para si ou libertação em relação ao meu tempo. (LEVINAS, 2012, p. 45)

Levinas não entende o para-além-da-morte como nada, mas como realização da obra do Agente, esse Agente é o ente, *é o homem*. Para esse ente, o que importa, mais que sua morte, mais que seu tempo, é o que fica para o *outro*, daí a expressão “libertação em relação ao meu tempo” (LEVINAS, 2012, p. 45), pois para Levinas o tempo não é só onde a existência se dá como minha, como lugar de encontrar o sentido do ser, mas tempo é propriamente “um dinamismo que nos leva para outro lado diferente das coisas que possuímos” (LEVINAS, 2007, p. 46). Então, o tempo coloca o Mesmo para além de seu tempo, para além desse Si, nele abre-se a possibilidade de fecundidade, uma fecundidade para além do si do Mesmo, uma fecundidade da qual o erótico é modelo, seja pela permanência do Mesmo e do *outro*, seja pela duração para além do tempo do Mesmo.

O rosto desperta o Mesmo para uma fecundidade para-além-da-morte, assim, o rosto, para Levinas, evoca uma responsabilidade não só para o instante, mas para o não-mais-presente, de sorte que na proximidade do outro se faz também uma ultrapassagem do próprio tempo, uma ultrapassagem sem retorno, numa contínua direção ao outro, numa

responsabilidade para-além-da-morte-do-Mesmo, isto é, numa fecundidade (Cf.: LEVINAS, 1998, p. 114).

O ser-para-a-morte coloca o tempo para mim, o ser-para-além-de-minha-morte põe o tempo do *outro*, aquele no qual nos reunimos para resolver problemas que não serão para agora, mas para um futuro que talvez não estejamos; assim, a morte pode ser minha, mas o projeto, as possibilidades podem ser em direção e em favor dos outros. Meu tempo pode ser não só para mim, e na verdade, na maioria das vezes o tempo é essa dinâmica que age para o futuro, um futuro que não necessariamente é meu, portanto,

Ser para um tempo que seria sem mim, para um tempo depois do meu tempo, para além do famoso 'ser-para-a-morte' - não é um pensamento banal que extrapola minha própria duração, mas a passagem ao tempo do Outro [sic]. É o que torna possível tal passagem será preciso chamar eternidade? Mas, pelo menos, a possibilidade do sacrifício, que vai até o extremo desta passagem, descobre o caráter não inofensivo desta extrapolação: ser para a morte a fim de ser para o que vem depois de mim. (LEVINAS, 2012, p. 46)

A morte é, pois, lugar da responsabilidade, antes que da solidão absoluta, onde simplesmente se morre sozinho. Ela também é lugar ético, uma vez que o rosto grita ao Mesmo: não matarás. Esse clamor do rosto diz de uma responsabilidade pela vida do *outro*, antes de uma ontologia, antes de uma busca do sentido do ser.

3.5 A morte do outro e minha responsabilidade

Na *hipóstase*, por sua constituição, como primeiro lugar da subjetividade, o sujeito assume a existência como egoicidade, como retorno a si, haja vista, que, nela se dá “a possibilidade de proclamar-se existente, de ser senhor e de governar a sua existência e, para o ser, um exercício do poder do sujeito. O sujeito possui algo. Essa é a primeira forma de liberdade, a liberdade do começo”¹²⁶. É diante dessa subjetividade que o rosto grita: não matarás.

Levinas postula uma liberdade de existir pessoalmente, algo que para Heidegger estará sempre guiado pela busca do ser. O poder do ente, em Heidegger, está em referência ao ser, a tanto que as possibilidades se confrontam com a morte, declarando o *Dasein* como um ser-para-a-morte. Levinas, na *hipóstase*, vê que a morte não aniquila o sujeito, mas o remete a uma liberdade de quem possui a existência¹²⁷ e faz-se responsável pelo *outro*. Para Levinas, o

¹²⁶ FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia**, p. 43.

¹²⁷ Cf.: LEVINAS, Emmanuel. **Da existência ao Existente**, p. 95.

ser humano não é um projeto para a morte. A sua angústia, do ponto de vista da filosofia da alteridade, não é com a iminência da morte e nem por ela ser sua, mas pela morte de outrem. Assim, a morte seria o evento da responsabilidade do ente da pergunta, do Mesmo pelo *outro*.

Heidegger em *Ser e Tempo* deixa claro que a temporalidade é um existencial, mas é também o lugar da conclusão da existência, onde ela se finda; para Levinas, inicialmente, a morte é sim uma realidade temporal, mas o sentido que a subjetividade desenvolve diante dela remete a algo de fora, que destitui o sujeito do poder assumido na *hipóstase*. Ele havia saído da prisão do *há*, buscou a difícil evasão do ser, e agora depara-se com a demolição de suas possibilidades.

Na morte, o sujeito mantém uma relação com o que não vem dele mesmo, com o próprio mistério. Contrariamente a uma manifestação do nada, o desconhecido da morte é correlativo a uma experiência da impossibilidade do nada. O sujeito, até então ativo, realiza pelo sofrimento uma experiência com a possibilidade, ou seja, não é mais sujeito. Encontra-se numa situação que anuncia uma incapacidade de domínio e de resistência. Diferentemente de Heidegger, para quem o ser-para-a-morte na existência autêntica é uma lucidez suprema, uma visibilidade, Levinas aponta para o fato de que na morte nos deparamos com algo absolutamente incognoscível. Esta relação com a morte (com o futuro) põe fim ao caráter vital do sujeito. A morte não é algo que podemos simplesmente assumir. (FABRI, 1997, p. 50)

A morte para Levinas não comporta a autenticidade defendida por Heidegger, pelo contrário, ela possui uma dimensão trágica, uma dimensão de dor. Essa primeira abordagem da morte se coloca como uma oposição ao pensamento heideggeriano, até recorrendo a Fédon, onde a morte de Sócrates é exposta por meio de uma narrativa. Em Fédon, diz Levinas, sendo a morte de Sócrates algo “nobre”, uma predominância da neutralidade do ser, mesmo aí a morte é trágica, em Fédon ela causa a inquietação das emoções,

Que, chamado a firmar a onnipotência [sic] do Ser no Fédon, Sócrates seja o único perfeitamente feliz, que ocorra um evento dramático, que o espetáculo da morte não seja suportável – ou não seja para a sensibilidade masculina – tudo isto sublinha o caráter dramático da morte de outrem. A morte é escândalo, crise mesmo no Fédon. (LEVINAS, 2003, p. 41)

Levinas, em discordância com Heidegger, entende que as emoções diante da morte são para além da angústia com o ser. Elas surgem pela morte de outrem, como testemunha o próprio Fédon diante da morte de Sócrates, quando então enfrentou emoções de diversas naturezas¹²⁸.

¹²⁸ PLATÃO. *Fédon* (ou da Alma). Tradução Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012, p. 14: “Senti-me presa de uma emoção estranha, uma mistura inusitada de prazer e de dor ante a ideia de que ele estava na iminência de morrer. Todos nós que ali nos encontrávamos éramos afetados de idêntica maneira, sendo acometidos alternadamente pelo riso e pelo pranto. Isso se aplicava especialmente a Apolodoro.”

A relação com a minha morte não é um saber, como entendia Heidegger, tendo-a como a maior certeza, a possibilidade de todas as possibilidades e a única necessariamente realizável. Essa relação heideggeriana é de saber, no entanto, a relação com a morte é experiência, foge ao intencional (Cf.: LEVINAS, 2003, p. 44), porque ela me vem com a proximidade do outro, ela põe em xeque o eu que realizou a evasão do ser. Segundo Levinas, a subjetividade é “abalada” pela morte de outrem, isso afeta a sua identidade¹²⁹.

Considerando a angústia em *Ser e Tempo*, a morte, vinda com o tempo, coloca o sujeito sob ameaça, sua posse da existência está ameaçada, porque ele está diante do nada. No pensamento levinasiano o tempo relacionado com a morte, não é essa contenção do sujeito, isto é, “o tempo não é a limitação do ser, mas sua relação com o infinito. A morte não é aniquilação, mas questão necessária para que esta relação com o infinito ou tempo se produza” (LEVINAS, 2003, p. 45). Isso porque para Levinas, o tempo é duração, não só em direção à morte, mas duração para o encontro com o *outro*. Deste modo, a morte que inquieta minhas emoções é primeiramente a morte de outrem. Mas outrem vem ao Mesmo como infinição, ele vem para além do significado que o Mesmo possa lhe atribuir, é nessa insubordinação ao conceito que o tempo e a morte, como sendo do *outro* são lugares para o infinito, para uma além do que se possa conhecer e significar¹³⁰.

A morte, em Levinas¹³¹, é primeiramente um elemento da existência, que o homem se dá conta, toma consciência, ao sair da impessoalidade do *há*. Essa maneira aproxima-se do modo heideggeriano de entender a morte, como certeza, como possibilidade das possibilidades. Mas Levinas amplia sua abordagem da morte, desde a inquietação das emoções até a responsabilidade pela morte de outrem. E como visto até aqui, o ser ao assumir a existência torna-se sujeito, mas sujeito solitário; é o tempo que revela o tempo de outrem e a morte de outrem. Assim, a subjetividade como posse da existência, quando o ente se fez “eu”, agora está separada (distinta de outra existência) não só pelo tempo, propriamente, mas

¹²⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo**, p. 40: “O morrer, como morrer do outro, afecta [sic] a minha identidade de Eu [moi], tem sentido na sua ruptura do Mesmo, na sua ruptura de meu Eu [moi], na ruptura do Mesmo no meu Eu [moi]. Razão pela qual a minha relação com a morte de outrem não é, nem saber em segunda mão, nem experiência privilegiada da morte.”

¹³⁰ FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia**, p. 114: “O infinito não se conhece, mas é possível relacionar-se com ele através da aproximação e da vizinhança. Aproximação do que significa sem se revelar, do que se retira sem se dissimular. O rosto vem enigmaticamente a partir do infinito e do passado imemorial que ele implica.”

¹³¹ Num primeiro momento o pensar de Levinas sobre o tempo e a morte é um diálogo com a filosofia de Heidegger, depois ele conta com outros interlocutores, como Bérson, Bloch e até mesmo Husserl.

sobretudo pela morte; a morte, como apelo à responsabilidade solidifica a subjetividade do homem¹³².

O outro, pobre, órfão, viúva e estrangeiro, incumbem o Mesmo de responsabilidade, mas sem que o Mesmo possa detê-lo, levá-lo à consciência como fez com sua existência (*hipóstase*). Essa incumbência se dá no tempo, pois “o tempo será então inquietude do Mesmo pelo outro, sem que o mesmo [sic] possa jamais compreender o outro, possa englobá-lo” (LEVINAS, 2003, p. 45). É no tempo que o Mesmo é para o *outro*, é também no tempo que o Mesmo é responsável pelo *outro*, que vem numa proximidade que faz o Mesmo como próximo, “outrem concerne-me como próximo. Em toda morte se acusa a proximidade do próximo, a responsabilidade de sobrevivente, responsabilidade que a aproximação da proximidade move ou comove” (LEVINAS, 2003, p. 44).

A subjetividade do sujeito que tomou posse de sua existência se “completa” na proximidade do *outro*, uma proximidade que o questiona e o desafia (Cf.: MELO, 2003, p. 62). É uma proximidade que o desperta para a ética. Assim, o ente que fez a evasão do ser, agora assume de fato a sua existência, tendo como ocupação primeira não a busca do sentido do ser, mas a ética, isto é, o *outro* que vem na duração do tempo, que se aproxima do Mesmo. É o *outro*, em Levinas, que dá ao Mesmo a condição de existir, de constituir sua subjetividade por meio da ética, ultrapassando a soberba e a solidão da *hipóstase*, às quais o sujeito está habituado, como referência a si.

A noção de *subjectividade* [sic] como *refém*, estudada no seu desenho formal, é uma inversão da noção de sujeito caracterizado pela posição, e que podemos chamar de Eu [Moi]. O Eu [Moi] posiciona-se no ou diante do mundo, e uma tal posição é presença do Eu [Moi] a si-mesmo. O sujeito como Eu [Moi] é o que sustém, se possui, o que é senhor de si mesmo, tal como o universo. Este sujeito é consequentemente *começo*, como se estivesse antes de tudo. Assegura o universo como se dele fosse o começo. Embora chegue tarde, é como se estivesse antes de tudo: pela história, pode saber que existiu antes de si. Mas, começo, ele é também acabamento: o fim da história é posse plena de si por si, presença plena a si. (LEVINAS, 2003, 196-197)

Levinas, diante da suficiência do sujeito coloca a proximidade como lugar da ruptura. Em um instante do tempo se rompeu a prisão do ser, agora, na duração do tempo, rompe-se, pela proximidade do outro, a suficiência do sujeito,

Na relação com Outrem [sic], que ele ainda não interpelou, esta presença a si é imediatamente desfeita pelo outro. O sujeito, o famoso sujeito repousando em si, é

¹³² PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Levinas**: a reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 48: “Levinas coloca a morte, inicialmente, como fato contingente, sem que ela possa reger o estatuto ontológico determinante do sentido, como no cuidado do ser em sua minheidade [sic] e autenticidades fortificadas, por um lado; por outro lado, ela é investida como um despertar para a responsabilidade de raiz, em referência à outrem.”

desarmado por outrem, por uma exigência ou por uma acusação sem palavras, e à qual não posso responder com palavras, mas de que não posso recusar a responsabilidade. A posição do sujeito é já a sua deposição. Seu eu [moi] (e não Eu [Moi]), não é perseverança no seu ser, mas substituição de refém a expiar no limite a perseguição sofrida. É preciso ir até aqui. Porque só então assistimos a uma des-reificação do sujeito, à des-substancialização desta condição ou incondição que qualifica a sujeição do sujeito. (LEVINAS, 2003, p.197)

A saída da ontologia, a saída da predominância do ser, a deposição da relação sujeito-objeto, é feita pela própria deposição do império do sujeito, ele passa de uma atividade autorreferente, para uma passividade de acolhido ao *outro*. Acolhida como ética, como responsabilidade, segundo Levinas. É neste contexto de um outro lugar para a ontologia que se compreende a morte como não sendo somente minha, mas sendo responsabilidade por outrem. De fato, a ética levinasiana, ao depor a ontologia do primeiro lugar, coloca o rosto como primeira palavra, a quem o Mesmo diz: eis-me aqui. Assim, a violência, a possibilidade da morte de outrem atormenta ao Mesmo, antes que a sua própria morte. Diante da morte do *outro* a primeira acusação de estranheza vem das emoções, haja vista Fédon, aqui reportado. Portanto, a ética levinasiana desperta o Mesmo primeiramente para uma responsabilidade que inclui a morte de outrem: não matará.

Este modo de me exigir, de me questionar e de fazer apelo a mim, à minha responsabilidade pela morte de outrem, é uma significação a tal ponto irreduzível que é a partir dela que o sentido da morte deve ser entendido, para além da dialética abstrata do ser e de sua negação à qual, a partir da violência reconduzida à negação e ao aniquilamento, se diz a morte. A morte significa na concretude do que é para mim o impossível abandono de outrem [contrário à proposta de Heidegger, onde a morte é solidão radical, sem solidariedade], na proibição deste abandono dirigido a mim. Seu sentido começa no inter-humano. A morte tem sentido primordialmente na própria proximidade do outro homem ou na socialidade. (LEVINAS, 2010, p. 175)

Ao contrário de Heidegger, o temor em Levinas não se dá pelo que pode matar o *Dasein*, mas pelo que pode ameaçar a vida do *outro*. A responsabilidade rompe o retorno ao si. Aquele “eu” descoberto no sono, pela consciência, é substituído por uma transcendência, um modo de ser responsável pelo *outro*, de ruptura do retorno a si. Com isso, a transcendência é saída, é ética, pois sai em direção ao outro, contrariamente está no pensamento de Heidegger, porque nele o *Dasein* é constante retorno a si, sua transcendência é um movimento de retorno, até na morte de outrem, o temor, a angústia é pela própria morte.

[...] Eu me inquieto e me preocupo com minha própria morte. Dupla intencionalidade do *de* e do *por* e, assim, retorno sobre si, retorno à angústia por si, à angústia por sua finitude: no medo do cão, angústia por minha morte. O temor por outro homem não retorna à angústia por minha morte. Ela supera a ontologia do *Dasein* heideggeriano e sua boa consciência de ser, ao qual importa seu próprio ser. Despertar e vigilância éticas nesta agitação afetiva. O ser-para-a-morte de Heidegger marca, certamente, para o *ente*, o fim de seu ser-ao-qual-importa-seu-próprio-ser e o escândalo deste fim, mas neste fim não desperta escrúpulo algum por ser. (LEVINAS, 2010, p. 175)

Sobre a responsabilidade e a morte, Levinas chega a expressar que diante da morte do *outro*, o Mesmo se vê culpado até por ter sobrevivido (Cf.: LEVINAS, 2003, p. 44); o que parece um tanto excessivo, no entanto, tal argumento faz parte de sua filosofia da alteridade para falar da dimensão do que seja refém de outrem, isto é, o nada poder diante da minha morte¹³³, faz-se responsabilidade diante da morte do *outro*.

[...] este em-face do rosto na sua expressão – na sua mortalidade – me convoca, me súplica, me reclama: como se a morte invisível que o rosto de outrem enfrenta – pura alteridade, separada, de algum modo, de todo conjunto – fosse ‘meu negócio’. Como se, ignorada de outrem que já, na nudez de seu rosto concerne, ela ‘me dissesse respeito’ (‘me regardait’) antes de sua confrontação comigo, antes de ser a morte que me desfigura a mim-mesmo. A morte do outro homem me concerne, me questiona como se eu me tornasse, por minha eventual indiferença, o cúmplice desta morte inevitável ao outro que aí se expõe [...]. É precisamente neste chamamento de minha responsabilidade pelo rosto que me convoca, me suplica e me reclama, é neste questionamento que outrem é próximo. (LEVINAS, 2010, p. 174)

Em suma, o que se chama aqui de um outro lugar para ontologia, é propriamente assumir a responsabilidade por outrem, tendo a ética como anterior a todo fazer filosófico. Como diz Levinas: “a relação com outrem, portanto, não é ontologia” (LEVINAS, 2010, p. 28). Essa relação não engloba o interlocutor, ele é totalmente separado, há uma infinidade, uma alteridade no *outro*, configurando uma resistência a ser objetivado, daí a relação se opor também ao esquema sujeito-objeto, pois o *outro* não está para a apreensão e retorno ao Mesmo. Ele se faz próximo, mas não se faz objeto e nem se faz um *outro eu* (*alter ego*), ele é alteridade.

O percurso de saída do ser feito pela filosofia de Levinas é uma radical ruptura com os esquemas tanto da ontologia, quanto da filosofia transcendental. A arquitetura do pensamento de Levinas, tendo contributos de pensadores como Husserl, Descartes e Heidegger, é também uma alteridade, por buscar uma sabedoria antiga, o judaísmo lido a partir do Talmude, de modo que ele elege um outro caminho para a filosofia, o caminho da ética.

Esse caminho da ética, iniciado com a saída do ser, inquietado pelo tempo e pela morte, aberto ao infinito tem como exigência máxima a responsabilidade por outrem. A dimensão dessa responsabilidade alarga-se (faz-se exigente) de tal forma que não exige só uma ética externa, mas uma adesão interior. Adesão ao outro, chegando até a substituição. Aqui se encontra o ponto mais alto da filosofia da alteridade, que é a ética da substituição, que

¹³³ MELO, Nélcio Vieira de. **Ética da alteridade em Emmanuel Levinas**, 38: “o despertar do ser para Levinas não seria o despertar do Eu como ‘sentinela do nada’ ou do responsável pela significação de todas as coisas, do mesmo modo que a morte não lhe seria uma possibilidade extrema do ser, mas uma impossibilidade absoluta.”

não é simplesmente colocar-se no lugar do *outro*, mas ir além da essência, ir para além do ser, é um modo “diferentemente que ser”, uma ética do *outro*, é ir para além da essência.

Para o próximo passo nessa pesquisa, adentraremos na retomada do tempo como abertura ao infinito, a proximidade e a relação ética como substituição, levando em consideração a proposta levinasiana de uma ética da alteridade.

4 A ÉTICA DA ALTERIDADE E A SUBSTITUIÇÃO

Até aqui o estudo sobre o pensamento de Levinas tem se detido nas influências que o seu pensamento recebe, considerando o judaísmo¹³⁴, a literatura russa, a fenomenologia e a ontologia. O que faz de Levinas um pensador imbuído da tradição filosófica, e, ao mesmo tempo crítico a tal tradição, pois seu pensamento se coloca como uma revisão da filosofia ocidental a partir da mais significativa propriedade de seu pensamento: a ética da alteridade.

Ao longo desse capítulo discorreremos sobre o que Levinas entende por substituição e como a ética da alteridade culmina nela. A princípio, a título de uma primeira aproximação conceitual, a substituição implica uma ideia de colocar-se para além do lugar de alguém ou alguém colocar-se em meu lugar; ela porta a significação radical de que somente o Mesmo pode substituir, isto é, “a ideia de substituição significa que *eu* [sic] me substituo a outrem, mas que ninguém pode substituir-me enquanto eu” (LEVINAS, 2008, p. 121). A substituição traz consigo a responsabilidade mais radical, que é despertada, segundo Levinas, pela proximidade.

A substituição está associada, em Levinas, com a responsabilidade como lugar mais alto da ética. Ela não é uma desconstrução do sujeito, mas sua dignidade¹³⁵, isto é, a plenitude do sujeito se dá na substituição, como veremos mais adiante. Levinas já na década de sessenta (1960) pensa a substituição¹³⁶, mas é sobretudo na obra “*De outro modo que ser*” (1974) que ele irá explorar essa ideia. A substituição trará o sentido mais profundo da saída do ser e ruptura com a ontologia fundamental de Heidegger, algo já iniciado em 1961 na obra *Totalidade e Infinito* (Cf. LEVINAS, 2011, p. 13). Deste modo, substituição irá concluir sua crítica ao domínio da questão do ser na filosofia ocidental¹³⁷.

¹³⁴ Considera-se aqui o judaísmo vindo do seu seio familiar e a contribuição de nomes como Chouchani (Cf.: MALKA, 1986, p. 58) e Rosenzweig (Cf.: LEVINAS, 2000, p. 14).

¹³⁵ PEPERZAK, Adrian; CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (eds). **Emmanuel Levinas**: basic philosophical writings. Indiana: Indiana University Press, 1996, p. 20: “Or, more precisaly, if the submission to the Other (Autrui) does not rob the act of its dignity as a spontaneous movement, this is because the Other (Autrui) is not only outside but is already at a height. The idea of height reconciles the contradiction which apposes spontaneity to submission.”

¹³⁶ Ibidem, p. 79: “Levinas presented ‘substitution’ in 1967 as a lecture in Brussels before revising it for publication the following year in *La Revue Philosophique de Louvain*.”

¹³⁷ Ibidem, p. 79: “The novelty of ‘substitution’ is not restricted to the terminology it employs. ‘Substitution’ offers a reexamination of the Western philosophical concept of identity, which Levinas associates with self-coincidence, self-possession, and sovereignty. In *Totality and Infinity* the philosophical concept of identity remained largely intact.”

No entorno à categoria de substituição, Levinas se deterá na ideia de proximidade, ideia de infinito e a ideia de refém. No decorrer desse capítulo nos aproximaremos de Levinas acerca dessas categorias. As ideias de proximidade e substituição irão ser demasiadamente presentes, sempre considerando a saída do ser como o ponto inicial de uma ética anterior à ontologia, pois o ser, para Levinas, é autossuficiência, já a ética é ir-para-o-outro, até a substituição.

4.1 Proximidade: alhures do ser e do saber

A proximidade, já mencionada nos capítulos anteriores, neste terceiro capítulo será abordada mais demoradamente, dada a consideração que possui dentro do discurso filosófico de Emmanuel Levinas.

Uma primeira constatação é que em várias obras Levinas ensaia falar de proximidade, mas é em *De outro modo que ser*¹³⁸ que ele longamente se detém no que significa a proximidade dentro de sua filosofia. Deste modo, tal obra será a base para a nossa abordagem, ainda que ladeada por outras referências.

Para Levinas, a proximidade é o modo de epifania do outro. O modo pelo qual o outro inquieta o Mesmo; ela inaugura o apelo do outro ao Mesmo, um apelo ético. Tal realidade da proximidade se assemelha ao já dito do rosto nesta pesquisa, pois a proximidade rompe com a ideia de intencionalidade, enquanto quem cede sentido, pois o outro ao se aproximar, vem indisposto à apreensão¹³⁹. É uma aproximação imediata, sem aviso prévio. A relação que se instala não é no tempo do Mesmo, mas no tempo do outro. Vimos na saída do ser, que a *hipóstase*, ao despertar inaugura-se num instante de tempo, mas esse instante não se dá apenas com o Mesmo; ele acontece também com o outro. É nesse tempo, fora do tempo do Mesmo, que a proximidade acontece, de sorte que o modo de aproximar seja sem previsibilidade, em um tempo diferente daquele que o Mesmo vive, irredutível à consciência.

Ao se pensar a proximidade, pode-se evocar a fenomenologia do rosto, como compreensão do aparecimento do outro, contudo, é importante, em Levinas, fugir de uma

¹³⁸ Cf.: LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para além da essência**. Tradução José Luiz; Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

¹³⁹ Cf.: MELO, Nélio Vieira de. **Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 47: “Levinas estabelece a relação entre o sujeito e o mundo, pode-se notar que a intencionalidade é uma das chaves de compreensão da mesma: o mundo é aquilo que pe dado; o dado não provém do sujeito, ele é recebido.”

manifestação plástica e de uma proximidade reduzida à espacialidade. Levinas pensa a proximidade como uma sensibilidade da subjetividade, isto é, para ele, a proximidade é “um-para-o-outro”, proximidade para além do contato (Cf. LEVINAS, 2011, 94). Na defesa da fenomenologia do rosto, Levinas recorre à recusa do rosto a ser conteúdo da consciência do Mesmo¹⁴⁰, por isso, também na proximidade o contato é relevante, mas é para além, em virtude da fuga do outro a ser representado pelo Mesmo, e, segundo Levinas, a não representação do outro, a não identificação na consciência seria a condição para uma proximidade para a além do ser e do saber. Tal exposição já ele tinha feito em *Totalidade e Infinito* e agora, com a categoria de proximidade, reforça em *De outro modo que ser*.

Significação, o um-para-o-outro – a proximidade não é uma configuração que se produz na alma. Imediatez mais antiga que a abstração da natureza; ela também não é uma fusão. A proximidade é contacto [sic] de Outrem [sic]. Estar em contacto: não é nem investir outrem, para anular a sua alteridade, nem suprimir-me no outro. No próprio contacto, aquele que toca e aquele que é tocado separam-se, como se o tocado, afastando-se, sempre já outro, não tivesse nada *em comum* comigo. “Como se a sua singularidade, deste modo não-antecipável e, conseqüentemente, não representável, não respondesse senão à designação.” (LEVINAS, 2011, p. 103-104)

A maneira como Levinas defende a aproximação numa imediatidade sustenta-se exatamente em sua fenomenologia, numa concretude do outro, que não se submete a receber sentido, mas pelo contrário, expõe o sentido, isto é, para Levinas, a proximidade traz consigo a alteridade resistente à totalidade, o outro é proximidade numa aproximação fora do domínio do Mesmo, numa concretude radical, como alteridade, ou seja, “o próximo como *outro* não se deixa preceder por nenhum precursor que descrevesse ou anunciasse o seu perfil” (LEVINAS, 2011, p. 104).

Na aproximação, a ação não é do Mesmo, pois, para Levinas, se o fosse, seria regido pela compreensão, tal como se faz com os objetos (Cf.: LEVINAS, 2010, p. 27), colocando a aproximação na ordem do ser, na ordem do compreendido, à semelhança da ontologia, contudo, a relação prevista por Levinas, como ética, é aquela que é revelação e invocação, uma relação não antecipada pelo que é, pelo ser, mas exatamente, como já mencionado, uma relação imediata (Cf.: LEVINAS, 2010, p. 27).

A particularidade do ente é seu traço próprio, que somente pode ser conservado fugindo da ordem do ser, da apreensão antecipada, de modo que “o ente como tal [...] só pode ser numa relação em que o invocamos. O ente é o homem, e é enquanto próximo que o

¹⁴⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 211: “le visage est présent dans son refus d’être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c’est-à-dire englobé. Ni vu, ni touché – car dans la sensation visuelle ou tactile, l’identité du moi enveloppe l’altérité de l’objet qui précisément devient contenu.”

homem é acessível. Enquanto rosto” (LEVINAS, 2010, p. 29). Este ente é o homem, aquele que o Mesmo não compreende plenamente, não o pode, porque aí se instalaria a violência, o domínio, pois o conhecimento total é domínio, é ter poder sobre, daí que,

O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo. Ele não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro no campo de minha liberdade. Não é a partir do ser em geral que ele vem ao meu encontro. Tudo o que dele me vem a partir do ser em geral se oferece por certo à minha compreensão e posse. (LEVINAS, 2010, p. 30)

Para Levinas, outro é a quem o Mesmo pode matar (Cf.: LEVINAS, 2010, p. 30), no entanto, o outro é resistência. Tal realidade, de se querer matar, se impõe porque o Mesmo tende a se guiar pela identificação, isto é, ele traz as realidades para si, numa totalidade que destitui a alteridade, fazendo com que ao aproximar-se, o outro também seja englobado nele; passe por uma identificação, onde tudo se parece igual, rompendo as diferenças. A identificação, para Levinas, é a tendência da filosofia ocidental e da ciência¹⁴¹, que estabelece privilégios que se identificam com o Mesmo.

O outro é alteridade, mas se o Mesmo estiver no ordenamento do ser e do saber, ele não suportará toda a alteridade do outro, porque o outro foge ao seu domínio, está-para-além do que o Mesmo pode deter, daí o encontro entre o Mesmo e o outro abrir a transcendência, pois o outro é totalmente outrem, exigindo do Mesmo um além-de-si.

A alteridade do absolutamente outro não é uma quiddidade inédita qualquer. Enquanto quiddidade, está num plano que já lhe é comum com as quiddidades das quais se separa. As noções do *antigo* e do *novo*, entendidas como qualidades, não são suficientes à noção de absolutamente outro. A *diferença* absoluta não pode delinear ela mesma o plano comum àqueles que diferem. O outro, absolutamente outro, é Outrem [sic]. Outrem não é um caso particular, uma espécie da alteridade, mas a original exceção à ordem. Não é porque Outrem é novidade que ‘surge’ uma relação de transcendência; mas é porque a responsabilidade por Outrem é transcendência que pode surgir algo de novo sob o sol. (LEVINAS, 2008, p. 31)

A transcendência, em Levinas, é o modo de relação ética, pois, ao aproximar-se o outro não se engloba no Mesmo, mas retira o Mesmo da lógica da identificação, o retira de si, em vista de uma relação ética, da responsabilidade. Esse modo de relação acontece numa proximidade para além do ser e do saber. Oras, para Levinas, o ordenamento do ser e do saber

¹⁴¹ LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem a ideia**. Tradução Marcelo Fabri; Marcelo Luiz Pelizzoli; Evaldo Antônio Kuiava. 2 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008, p. 31: “Com efeito, nada é absolutamente outro no ser servido pelo saber em que a variedade vira monotonia. Não é esse o pensamento do livro dos *Provérbios* (14,13): ‘Mesmo no riso o coração sofre e na tristeza termina a alegria?’ O mundo contemporâneo, científico, técnico e gozador se vê sem saída – isto é, sem Deus – não porque tudo lhe é permitido e, pela técnica, tudo possível, mas porque tudo é igual. O desconhecido logo faz-se familiar e o novo, costumeiro. Nada é novo sob o sol. A crise inscrita no *Eclesiástico* não está no pecado, mas no tédio. Tudo se absorve, se deturpa pouco a pouco e se enclausura no Mesmo.”

não gera responsabilidade pelo outro, pelo contrário, numa proximidade nessa ótica, do ser e do saber, o outro tende a sofrer violência, a primeira delas é ser englobado no Mesmo. Sua existência, sua validade humana estará sujeitada pela identificação. No entanto, no modo ético, o Mesmo é conduzido à transcendência que é assumida como responsabilidade pelo outro, para além de qualquer adequação.

Na interpretação de Levinas, a ontologia e a filosofia transcendental sustentam uma permanência no Mesmo, mas isso, na ética da alteridade é rompido, uma vez que a proximidade do outro traz o despertar, isto é, “o sujeito passa do Mesmo- que excluía ou assimilava o outro – ao despertar do Mesmo pelo outro, desembriagando-se de sua identidade e de seu ser” (LEVINAS, 2008, p. 52). Esse passo é dado como vigilância, pelo que Levinas diz, “velar pelo próximo” (LEVINAS, 2008, p. 52), no sentido de estar atento ao bem do outro, numa vigilância a que o outro não seja violentado; a vigilância ética não é pela busca do ser, mas por este estado de atenção pelo próximo, como uma saída do domínio do si mesmo, da impessoalidade do *há*, ou seja, “velar pelo próximo” consiste nessa adesão à responsabilidade pelo outro, deixando-se despertar pela proximidade do próximo.

Ao despertar do *há*, da impessoalidade, segundo Levinas, o sujeito acomodou-se em si, mas é despertado pelo outro; o outro faz que a autossuficiência do sujeito sofra um abalo; ele é inquietado pelo outro. O Mesmo é retirado da solidão da *hipóstase* pelo próximo (Cf.: LEVINAS, 1998, p. 113), aquele que é exterioridade; uma exterioridade que retira o Mesmo de seu território, levando-o à transcendência, de sorte que o próximo proporciona uma intersubjetividade assimétrica (Cf.: LEVINAS, 1998, p. 114), fora do domínio do Mesmo, numa desconcertante diferença da relação ontológica e da relação sustentada pelo conhecimento.

A insônia – a vigília do despertar – é inquietada desde o coração de sua *igualdade* formal ou categorial pelo Outro [sic] que desnucleia tudo o que, nela, se nucleia em substância do Mesmo, em identidade, em repouso, em presença, em sono; pelo Outro que rompe este repouso, que o rompe desde aquém do *estado* em que a igualdade tende a se instalar. Está precisamente aí o caráter categorial irredutível da insônia: o Outro no Mesmo que não aliena o Mesmo, mas precisamente o desperta; despertar como exigência que nenhuma obediência iguala ou adormece: um ‘mais’ no ‘menos’. (LEVINAS, 2008, p. 89-90)

A proximidade do próximo é para além e aquém de uma compreensão, ela é desinstalação, incômodo, convocação¹⁴². Levinas diz que é ética, isto é, o outro ao aproximar-

¹⁴² BERNARDO, Fernanda. A assinatura ético-metafísica da experiência do cativo de Emmanuel Levinas: uma nova orientação para a filosofia – uma outra incondição para o humano. **Revista Filosófica de Coimbra**. Coimbra, n. 41, p. 107-174, 2012, p. 149: “em Levinas e para Levinas, as questões éticas da responsabilidade por

se estabelece a ética, porque chama o Mesmo à responsabilidade, de modo que, “a ética é não somente quando tematizo o outro, mas quando outrem me *obsedia* ou me põe em questão. Pôr em questão não é esperar que eu responda; não se trata de dar uma resposta, mas de perceber-se responsável” (LEVINAS, 2008, p. 139). Levinas está dizendo que a anterioridade ética se instala mediante essa proximidade, assim, a ontologia poderá vir depois, quando a relação estiver salva da violência, guardada na responsabilidade absoluta pelo próximo.

A proximidade do próximo denuncia a violência, no entender de Levinas, porque põe em questão o si-mesmo, o em-si; a medida da ação não é mais o Mesmo, ele já não comanda a ação, mas o outro; agora, o que norteia as opções não é a sabedoria do Mesmo, suas ideias, seus interesses, mas o próximo, aquele que está aí, na sua vulnerabilidade, na sua nudez, na sua contingência. Isso está tão claro que surgem duas possibilidades imediatas para o Mesmo: matar ou ser responsável.

Entre matar e ser responsável, Levinas propõe a ética, a responsabilidade, como via de superação do mal do homem sobre o próprio homem. Para ele, isso é possível a partir da saída do ser, da lógica da apreensão, da identificação, para que se estabeleça a ética. Não uma ética descrita em código, mas uma resposta para a própria inquietação que o próximo causa ao Mesmo, em um despertar da insônia causada pela autossuficiência da existência, essa inquietação faz o Mesmo acordar para a responsabilidade, orientando sua subjetividade para a transcendência, para o além-de-si.

A ética é relação com outrem, como o próximo (cuja proximidade não se pode confundir com uma vizinhança em sentido espacial). ‘Próximo’, sublinha em primeiro lugar o caráter *contingente* desta relação, porque outrem é o primeiro vindo. Esta relação é uma proximidade que é uma *responsabilidade* por outrem. Responsabilidade obsidante, responsabilidade que é obsessão, porque outrem me assedia, ao ponto de me fazer refém. [...] Esta responsabilidade vai até a fissão, até à des-nucleação do eu. E aí reside a subjetividade do eu. (LEVINAS, 2003, p. 151-152)

Apesar de seu apelo, de instaurar a ética, a proximidade não desfaz a distância. O outro permanece separado, causando ao Mesmo essa inquietação, pois o outro é para além do horizonte do Mesmo, a sua contingência, ainda que vulnerabilidade, é resistência, é ausência, daí a agitação do repouso do Mesmo: sua subjetividade não se identifica (adequa-se) efetivamente ao outro, ela será efetiva pela responsabilidade, pela ética. O outro exige que a subjetividade transcenda a si mesma, saia do seu lugar para um outro lugar (Cf.: LEVINAS,

outrem não brotam de uma compreensão do ser, mas colocam a questão do ser a partir do primado da responsabilidade pelo outro, o que é não só um convite para filosofar diferentemente, mas também para pensar diferentemente a tradicional relação do teórico e do prático.”

2011, p. 99-100), aquele que ela não domina, não detém poder, isso é a relação ética para Levinas: a transcendência do Mesmo para o outro.

Portanto, a proximidade se insere na forma como o Mesmo é abalado na sua suficiência, para despertar à responsabilidade pelo outro. Ela traz consigo diversas peculiaridades dentro da filosofia levinasiana, uma destas é a de antecipar-se ao ordenamento do ser e do saber, antecipando a responsabilidade, pela própria imediatez de seu acontecimento. A imediatez remete diretamente à ideia de tempo, isto é, faz vir a ideia da relação que há entre a proximidade e o tempo, sabendo que para Levinas o Mesmo sempre está atrasado em sua responsabilidade pelo outro, de tal modo que a temporalidade ética é diacrônica, numa ordem distinta de uma sincronia entre o Mesmo e o Outro. Assim, entremos nessa implicação: proximidade e temporalidade.

4.2 Proximidade e Temporalidade

No segundo capítulo dessa pesquisa já nos detivemos na temporalidade, ali se pensava em vista da saída do ser, a *hipóstase* para Levinas. Viu-se que o instante do tempo da *hipóstase* não acontece apenas com o Mesmo; há também o tempo do outro. Nessa perspectiva é que a proximidade está alinhada à saída do ser, pois no tempo do outro é onde acontece a aproximação. No tempo, o outro se aproxima, não invadindo o tempo do Mesmo, mas colocando-se num face a face, num tempo para o qual o Mesmo sempre está atrasado.

Em uma palestra em 1975, tratando do tempo, Levinas o entende como duração, para evitar a confusão de uma definição de ser para o tempo. Com essa prerrogativa ele entende estar, de certo modo, aproximando-se de Heidegger, sobretudo por preservar a ideia de duração¹⁴³. A compreensão de duração traz para a abordagem de tempo, em Levinas, uma particularidade, que consiste em reconhecer que cada indivíduo possui sua duração, de modo que há uma assimetria, uma diacronia no tempo, entre o tempo do Mesmo e o tempo do outro.

O tema do tempo era bastante relevante para Levinas, pois com a problemática ele se colocava numa perspectiva distinta de Heidegger e imprimia sua marca nessa discussão. Para

¹⁴³ LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo**. Tradução Fernanda Bernardo. Coimbra: Almedina, 2003, p. 35: “Isto é, antes de mais, um curso sobre o tempo – sobre a duração [*dureé*] do tempo. A palavra duração do tempo escolhida por várias razões: - para indicar que aqui não se coloca a questão ‘o que é?’ – Pela mesma razão pela qual, numa conferência inédita anterior a *Sein um Zeit*, Heidegger dizia que não se podia colocar a questão ‘o que é tempo?’, porque então se colocava imediatamente o tempo como ser.”

ele, o tempo estava em relação ao outro, para além de um presente, o que consiste numa substantivação, diz o próprio Levinas (1998, p. 90): “o presente realiza a situação excepcional na qual se pode dar um nome ao instante, no qual se pode pensar um ser, um sujeito”. Esse ser é o Mesmo em sua saída do ser, mas ainda no ser (Cf. LEVINAS, 1998, p. 95), contudo já com uma abertura de evasão, pois o tempo rege essa saída, não apenas com o instante do Mesmo, mas também como instante do outro, como já expresse; é nisto, na assimetria entre o tempo do Mesmo e do outro, que o tempo em Levinas estará referenciado ao outro, antes que ao Mesmo. É assim, em relação ao outro, ao próximo que o tempo entra na filosofia levinasiana¹⁴⁴.

A diacronia de tempo rompe com um tempo homogêneo, pois “o tempo homogêneo é o tempo da totalidade e da confirmação histórica do Mesmo” (FARIAS, 2008, p. 60), algo com o que Levinas rompe, para subir ao tempo heterogêneo, a assimetria, a diacronia e fundar uma nova relação com o tempo, uma relação não ordenada pelo ser ou sua busca, mas pela alteridade¹⁴⁵.

Por ser assimétrico, o tempo é exposição do eu ao outro, uma exposição que surpreende e inquieta o Mesmo, pois o outro chega no instante do tempo, nessa imediatez que subitamente emerge frente ao Mesmo. O outro aparece no instante, subitamente, o que requer do Mesmo a primeira ação, que é a paciência (Cf.: LEVINAS, 2003, p. 153). A maneira que Levinas entende essa aparição é com a metáfora de golpe, isto é, o tempo, fracionado em instantes, acontece como que em golpes, golpes deferidos pela proximidade do outro, golpes que despertam o Mesmo.

Um tempo feito de golpes [*à coups*] no qual o Mesmo é desperto pelo Outro [sic], como se o Outro batesse nas suas paredes. Porque há uma passividade especial desta intriga do outro-no-mesmo: uma paciência que é demora, a própria duração do tempo. ‘Paciência e demora do tempo’ – é paciência ou demora do tempo, paciência como demora do tempo. Paciência que não é espera, porque esta é intencional, é uma intencionalidade, há na espera uma igualdade entre o que é pensado e o que vem cumular o pensamento. (LEVINAS, 2003, p. 155)

¹⁴⁴ FABRI, Marcelo. Memória, repetição e ressurgimento do si-mesmo. In: SUSIN, Luís Carlos, FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de (orgs). **Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo**, p. 79: “o problema do tempo é uma das grandes preocupações de Levinas ao longo de sua obra [...]. Segundo Levinas, o tempo é relação ao outro, relação esta que interrompe e subverte o curso do ser. O que este filósofo pretende é, assim, descrever a estrutura temporal como aquela que não se define pela primazia do presente ou pela repetição (retomada) de si na unidade do saber e da representação.”

¹⁴⁵FARIAS, André Brayner de. Infinito e tempo – a filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas. In SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (orgs). **Fenomenologia hoje II: bioética, biotecnologia, biopolítica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 60: “Levinas desenvolve toda uma outra noção do tempo, uma temporalidade heterogênea, não-linear e descontínua – um tempo diacrônico. Cada instante aqui é a intrusão de uma alteridade, o acontecimento do inédito. O tempo é uma explosão criadora que se propaga virtualidade de casa instante.”

Os golpes são dados, porque a duração do tempo do Mesmo para o outro é demora, o que o outro faz é reclamar uma ação imediata, que responda a sua necessidade¹⁴⁶. A espera, para Levinas, como citado, é esperar por entender, por trazer para a compreensão o que se passa; o Mesmo tende a aguardar, intencionalmente, a compreensão do que está acontecendo. Nessa conjunção, entre o tempo do Mesmo e o tempo do outro, o tempo do Mesmo é demora, é espera intencional, é paciência. Mas o outro bate, como que despertando o Mesmo, causando-lhe uma inquietação, dizendo: faça algo. Aqui reside a cabal diferença entre o tempo do Mesmo e do outro.

O tempo significa a diferença do Mesmo e do Outro [sic]. E esta diferença é não-indiferença do Mesmo pelo Outro e, de certo modo, o Outro no Mesmo. Mas este *no* pode destruir a diferença: se o Mesmo puder conter o Outro, então o Mesmo triunfou sobre o Outro. Aqui, com o tempo, o Outro está no Mesmo sem nele estar, está 'nele', inquietando-o. Existe uma diferença intransponível, sem fundo comum, e que, no entanto, é não-in-diferença. Uma diferença intransponível para a intencionalidade que não sabe senão investir pelo seu pensamento. (LEVINAS, 2003, p. 156)

A diferença de tempo entre o Mesmo e o outro destitui a intencionalidade de modelo husserliano, porque percebe uma presença maior que aquilo que se pode pensar. Os golpes deferidos pelo outro inquietam o Mesmo a uma ação para além da duração intencional, ou melhor, a temporalidade em Levinas é ocasião de transcendência, é o outro no Mesmo, é acolher o outro, é chegar atrasado no tempo do outro, mas estar lá, no face a face, diante desse tempo que não é do Mesmo. Há, nessa temporalidade, uma passividade não de ação, mas como acolhida, como transcendência, como deixar-se inquietar pelo tempo do outro. Neste modo de temporalidade, Levinas entende surgir a transcendência ao infinito, por meio da proximidade do próximo e a desproporção frente ao pensamento do Mesmo, isto é:

Na pura passividade, na paciência, na responsabilidade por sob o golpe do próximo, na diacronia do tempo, se enrosca um pensamento que é maior do que um pensamento que se pode pensar, mais do que o que um pensamento é capaz de pensar. Aqui jaz um tal 'fenômeno', que é 'fenômeno da transcendência'. A transcendência ao infinito a partir da responsabilidade pelo próximo, na proximidade de outrem, aqui reside, à letra, uma significação sem visão e mesmo sem visada. Uma espera sem esperado que traduz ou significa, não um vazio a preencher, mas um pensamento mais pensante do que o conhecer: o modo como o infinito pode significar sem perder o seu sentido de transcendência. (LEVINAS, 2003, p. 156)

A proximidade traz consigo outro modo de presença, uma presença-ausência. O outro está aí, mas não totalmente. O seu tempo é outro tempo; um tempo diante do qual o Mesmo

¹⁴⁶ Levinas está dizendo algo demasiado prático: aquele que tem fome, não pode esperar que eu entenda o processo que levou à fome, ele me clama primeiramente por comida; tal como aquele que tem dor, ele me clama para aliviar a sua dor. O tempo do outro se estabelece diferentemente do tempo do Mesmo.

sempre está atrasado¹⁴⁷, nisso reside a diferença e a distância, pelo que o Mesmo é convocado, antes de tudo, à ética, como responsabilidade pelo outro. Para Levinas a transcendência é responsabilidade remitida ao imemorial, ao infinito, diante do que o Mesmo pode responder: eis-me aqui. Essa resposta acontece num presente, mas pode ser, para Levinas, uma anterioridade ao próprio presente, pois antes dele, o Mesmo já era responsável pelo outro, isto é, antes que o próximo se aproximasse, já o Mesmo lhe era responsável (Cf. LEVINAS, 2008, p. 196).

A temporalidade do passado é, segundo Levinas, oportunidade para a não-indiferença do Mesmo para com o outro, pois o passado é imemorável, mas é passível de retomada na duração do presente, ou seja, a aproximação do outro desperta no Mesmo a responsabilidade; suscita a ética em referência até ao que o outro sofreu no passado, assim, o próximo perturba o tempo do Mesmo.

A proximidade enquanto supressão da distância – suprime a distância da consciência de... O próximo exclui-se do pensamento que o procura, e esta exclusão tem um lado positivo: a minha exposição a ele, anterior ao seu aparecer, o meu atraso em relação a ele, o meu padecer, desatam aquilo que em mim é identidade. A proximidade – supressão da distância que comporta ‘consciência de...’ -, abre a distância da diacronia sem *presente comum*, onde a diferença é passado não capturável, um futuro inimaginável, o não-responsável do próximo em relação ao qual eu estou atrasado – obcecado pelo próximo -, mas onde está esta diferença é a minha não-indiferença ao Outro. A proximidade é perturbação do tempo rememorável. (LEVINAS, 2011, p. 107)

A distância é suprimida, mas ela permanece, pois, o próximo escapa ao domínio do Mesmo (Cf.: LEVINAS, 2011, p. 106). O tempo estabelece a separação, de tal modo que há dois tempos, de sorte que “nem conjuntura no ser, nem reflexo desta conjuntura, na unidade da apercepção transcendental – a proximidade, de Mim ao Outro [sic], é feita a dois tempos; nisso ela é transcendente” (LEVINAS, 2011, p. 102).

A diferença entre o Mesmo e outro é conservada, ainda que na proximidade mais próxima, naquilo que se chama contato, ali, no contato, não há simultaneidade de tempo, os tempos são diferentes, os entes são diferentes, estão separados no tempo e na constituição própria de entidade, de sorte que a proximidade mais próxima não consiste num englobamento do outro, mas conserva a separação, segundo Levinas.

¹⁴⁷ LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para além da essência**, p. 106: “eu sou acusado de tardar. A hora comum marcada pelo relógio é a hora em que o próximo se desvela e se entrega na sua imagem; mas é precisamente na sua imagem que ele não é próximo; ele permite-me, desde logo, um ‘enquanto a si’, uma distância, permanece comensurável, à escala do meu poder e do meu presente, onde eu estou ‘em posição de...’: capaz de dar conta de tudo pela minha identidade.”

A proximidade é contacto [sic] de Outrem [sic]. Estar em contacto: não é nem investir outrem, para anular a sua alteridade, nem suprimir-me no outro. No próprio contacto, aquele que toca e aquele que é tocado separam-se, como se o tocado, afastando-se, sempre já outro, não tivesse nada em *comum* comigo. Como se a sua singularidade, deste modo não-antecipável e, conseqüentemente, não representável, não respondesse senão à designação. (LEVINAS, 2011, p. 103-104)

No imediato do tempo do próximo, que me vem como rosto, ele é vestígio do infinito, não como uma ideia ou definição, mas na vulnerabilidade de estrangeiro, de quem está fora de sua terra, fora de sua morada, de quem procura assistência. É assim que o rosto, na aproximação da proximidade, incumbe a que o Mesmo lhe seja responsável. Essa imediatez é a fração do tempo em que o Mesmo é surpreendido por essa proximidade, quando é posto em questão em sua própria segurança, para sair, transcender.

O rosto é uma imediatez anacrônica, mais tensa do que a da imagem oferecida à rectidão [sic] da intenção intuitiva. Na proximidade, tenho já nos meus braços absolutamente outro, o Estrangeiro que 'eu não concebi nem criei', carrego-o, segundo a forma bíblica, 'no meu colo, como a ama carrega a criança'. Ele não tem outro lugar, não autóctone, desenraizado, apátrida, não habitante, exposto ao frio e aos calores das estações. Estar reduzido a recorrer a mim, é isso o apátrida ou a estranheza do próximo. Incumbe-me. (LEVINAS, 2011, p. 109)

Portanto, a saída do ser, a *hipóstase* do Mesmo, é confrontada com o apelo do próximo, que sendo outro, incumbe o Mesmo a uma responsabilidade irrecusável. Esse modo de saída da solidão da *hipóstase*, após a saída da impessoalidade do *há*, Levinas chama de transcendência. Todo esse movimento de saída e responsabilidade se dá no tempo, o tempo como duração; duração na qual, anacronicamente, o próximo se aproxima do Mesmo, e o faz eticamente responsável, numa acolhida da infinição que é o rosto.

Tendo investigado a proximidade e suas correlações, Levinas em sua ética da alteridade elabora uma compreensão particular acerca da transcendência e do infinito, que serão caminhos para o entendimento de refém do outro, culminando com a ideia de substituição, o que requer uma passagem pelas ideias de transcendência e infinito em Levinas.

4.3 Transcendência e infinito

Para Levinas o outro que, na fenomenologia do rosto, se aproxima é para além do que se expõe, é presença-ausência, é exigência ética. Tal realidade, segundo Levinas, não se dá por uma adesão primordial do Mesmo, mas por uma exigência do outro, de modo que o Mesmo é levado a uma transcendência. Um modo de transcendência que desperta no Mesmo a ideia de infinito.

Desde o primeiro capítulo dessa pesquisa temos tratado da ideia de infinito, da distinção entre Descartes e Levinas. De fato, para a ideia de infinito, Levinas parte da teoria cartesiana, uma vez que suas contribuições vêm não só da fenomenologia ou do judaísmo, mas também de Descartes, pois, realmente, “Levinas busca uma ruptura irreversível da ideia de totalidade, e a encontra na ideia de *Infinito* [sic], que constitui a relação ética, que se torna filosofia primeira” (PAIVA, 2000, p. 214-215). A ideia de infinito, em Levinas¹⁴⁸, vem do rosto. O sujeito, em Levinas, não chega a tal ideia por si mesmo, mas pela aproximação do outro, “a aproximação [...] não é superável especulativamente: ela é infinição” (LEVINAS, 2011, p. 111).

Por sua vez, para Descartes, a ideia do infinito é sim uma desproporção com o finito, mas só pode ser pensada pelo sujeito (eu), de modo que apesar de não ser representação, não deixa de ser uma ação do sujeito pensante, de sorte que a ideia de infinito esteja diretamente ligada ao eu, *cogito ego sun*, mesmo considerando que teria sido uma ideia colocada no sujeito, ainda estaria centrada nele, não como acolhida, mas como consciência a partir do eu, pois para Descartes, a consciência é sempre a partir do sujeito.

Como observei anteriormente, embora as coisas que sinto e imagino talvez não sejam absolutamente nada fora de mim e em si mesmas, estou certo, não obstante, de que essas maneiras de pensar a que chamo sentimentos e imaginações, somente na medida em que são maneiras de pensar, residem e se encontram em mim. (DESCARTES, 2005, p. 57)

A possibilidade de algo estar fora daquele que pensa, configura-se para Descartes um caminho para se pensar uma substância fora dele, mas sempre sujeita ao eu pensante, assim, tudo o que se possa pensar, ainda que fora, está “contido” no sujeito pensante.

No que tange às outras qualidades de que são compostas as ideias das coisas corporais, a saber, a extensão, a figura, a situação e o movimento do lugar, é verdade que elas não estão formalmente em mim, porquanto sou apenas uma coisa que pensa; mas, porque são somente certos modos da substância, e como que os veste sob os quais a substância corporal nos aparece, e eu mesmo também sou uma substância, parece que elas podem estar contidas em mim eminentemente. (DESCARTES, 2005, p. 71)

¹⁴⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 203-204: “o ‘eu penso, o pensamento na primeira pessoa, a alma que conversa consigo mesma ou que encontra como reminiscência os ensinamentos que recebe, promove a liberdade. Esta triunfará quando o monólogo da alma tiver chegado à universalidade, tiver englobado a totalidade do ser e até o indivíduo animal que alojava esse pensamento. Toda a experiência do mundo – os elementos e os objectos [sic] – se presta a esta dialéctica [sic] da alma que dialoga consigo mesma, entra e participa em si própria. As coisas serão ideias, e ao longo da história económica [sic] e política em que esse pensamento se terá desenrolado, elas serão conquistadas, dominadas, possuídas. E é por isso, sem dúvida, que Descartes dirá que a alma poderia ser origem das ideias relativas às coisas exteriores e dar conta do real.”

A ideia de Deus está sujeitada pelo sujeito, numa separação entre o infinito e o finito, e apesar da ideia de perfeição e infinitude, terem vindo do infinito, se dão na consciência do sujeito, que reconhece a anterioridade do infinito e sua separação em relação ao finito.

Resta apenas a ideia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter vindo de mim mesmo. Pelo nome Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu mesmo, e todas as outras coisas que existem (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que a ideia que tenho dele *possa tirar sua origem só de mim [grifo nosso]*. E, por conseguinte, é preciso necessariamente que Deus existe; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de eu ser uma substância, eu não teria, contudo, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido posta em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. (DESCARTES, 2005, p. 72)

Diante disto, Levinas entende que, de fato, Descartes pensa a separação, mas há ainda uma espécie de “dependência” do infinito ao sujeito, entretanto, já esboça uma realidade que retira o sujeito do eu como medida do infinito. Por sua vez, o que Levinas fará, é redirecionar a origem da ideia de infinito, que não simplesmente vem do sujeito pensante¹⁴⁹, mas surge na relação com o outro, com a infinitude do outro, que se expõe num tempo heterogêneo, isto é, a diacronia, a diferença de tempo entre o Mesmo e o outro¹⁵⁰, já fala de uma realidade para além do Mesmo e lhe impulsiona como mandamento para o outro. A este movimento, do Mesmo ao outro, Levinas chama de transcendência.

A transcendência é saída do Mesmo ao outro que se expõe no rosto, como vestígio do infinito, isso se dá numa proximidade que acusa o Mesmo de responsabilidade, de modo que “a proximidade do próximo permanece ruptura dia-crônica, resistência do tempo à síntese da simultaneidade” (LEVINAS, 2008, p. 105). O que indica resistência à totalidade. O tempo não simultâneo, é o próprio sentido de uma transcendência sem inclusão na totalidade, é separação, assimetria.

¹⁴⁹ LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**, p. 94: “na sua meditação sobre a ideia de Deus, Descartes delineou o percurso extraordinário de um pensamento que vai até a ruptura do *eu penso*, com rigor inigualável. Mesmo pensando Deus como um ser, pensa-o como ser eminente, ou pensa-o como ente que é eminente. Diante desta aproximação entre ideia de Deus e a ideia do ser, é preciso perguntar-se se o adjetivo *eminente* e o advérbio *eminentemente* não se referem à altura do céu acima de nossas cabeças e se não excedem a ontologia. Seja como for, Descartes mantém aqui uma linguagem substancialista, interpretando o incomensurável de Deus como um superlativo do existir.”

¹⁵⁰ FARIAS, André Brayner de. Infinito e tempo – a filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas. In SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (orgs). **Fenomenologia hoje II: bioética, biotecnologia, biopolítica**, p. 61: “o infinito de nosso lado a nós, que é o vestígio do infinito sem lado a Ele, significa esse hoje sempre novo da responsabilidade, a ancestralidade inalcançável de nossa aliança ao outro e a todos os outros.”

Em Levinas, portanto, a transcendência se funda na infinição do rosto, pela separação entre o que pensa e o que é pensado, mais especificamente, entre o Mesmo e o rosto. Em Descartes, essa separação em extremo, é entre o homem e Deus, uma separação que servirá, para Levinas, de modelo para relação Mesmo e outro¹⁵¹.

Descartes reserva para Deus a transcendência, é em virtude da desproporção entre o infinito e o finito, pois “o Infinito se apresenta ao espírito como aquilo que não tem limites, de nenhum modo se pode determiná-lo” (PAIVA, 2000, p. 222). Tal atribuição, que Levinas transfere para o outro, como rosto, faz o Mesmo transcender fora do modo da representatividade, porque o infinito não é representação¹⁵², é uma transcendência ao Mesmo¹⁵³, é por assim dizer, uma evasão do si mesmo até o infinito que vem à ideia no rosto.

A maneira como a ideia de infinito concorre para a ética se dá, pelo fato de o infinito vir à ideia a partir do outro, desde o rosto; diz Levinas (2007, p. 74): “no rosto, tal como descrevi a sua aproximação, produz-se a mesma superação do acto [sic] por aquilo que a ele conduz. No acesso ao rosto, há certamente também um acesso à ideia de Deus”. Levinas, defende a origem da ideia de infinito, como transcendência, desde a proximidade do próximo, como entende Sansonetti:

O Rosto [sic] diz o Infinito, é o Infinito. Ele é a manifestação do Infinito, a sua ‘epifania’, diz Levinas. Se a experiência do Infinito é a experiência do outro, daquilo que irrompe e perturba a tranquilidade do mesmo [sic], essa é precisamente a prerrogativa do Rosto. O Rosto é o outro, outrem (*autrui*) [sic], a injunção muda que nele se lê. [...] A experiência do Infinito é experiência do outro, outrem, do que não se deixa reduzir às minhas proporções nem integrar-se em minha perspectiva, é uma perspectiva finita. (SANSONETTI, 2006, p. 653-654).

A proximidade traz a ideia de infinito, pois é exterioridade radical, ela diz algo que o Mesmo não sabe, não pode apreender, é uma relação sem representação, sem identificação, uma relação com algo que lhe é maior, inabarcável.

¹⁵¹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 40: “Cette relation du Même avec l’Autre, sans que la transcendence de la relation coupe les liens qu’implique une relation, mais sans que ces liens unissent en un Tout le Même et l’Autre, est fixée, en effet, dans la situation décrite par Descartes où le ‘je pense’ entretient avec l’Infini qui’il ne peut aucunement contenir et dont il est séparé, une relation appelée ‘idée de l’infini’.”

¹⁵² KUIAVA, Evaldo. **Ética da alteridade**. In: TORRES, João Carlos Brunn. **Manual de ética**: questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis-RJ: Vozes; Caxias do Sul-RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, p. 329: “o infinito não nasce no interior de uma consciência finita nem é introduzido por um Ser superior, como concebe Descartes; ao contrário, surge *a posteriori*, a partir da relação frente a frente com o rosto do outro.”

¹⁵³ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 41: “la distance qui sépare *ideatum* et idée, constitue ici le contenu de l’*ideatum* même. L’infini est propre d’un être transcendant en tant que transcendant, l’infini est l’absolument autre. Le transcendant est le seul *ideatum* dont il ne peut y avoir qu’une idée en nous; il est infiniment éloigné de son idée – c’est-à-dire extérieur – parce qu’il est infini.”

A ideia do infinito é, pois, a única que ensina aquilo que se ignora [...]. Eis a experiência no único sentido radical desse termo: uma relação com o exterior, com o Outro [sic], sem que essa exterioridade possa integra-se no Mesmo. O pensador que tem a ideia do infinito é *mais do que ele próprio*, e essa mais valia não vem de dentro, como no famoso *projecto* [sic] dos filósofos modernos, em que o sujeito se ultrapassa, ao criar. (LEVINAS, 1997, p. 209)

A ideia de Infinito, para Levinas, como visto, traz consigo a ética, porque sua não representação coloca a relação com o rosto, como palavra de exigência ética, isto é:

O rosto de outrem não é a revelação do arbitrário da vontade, mas da sua injustiça. A consciência da minha injustiça produz-se quando me inclino, não perante o facto [sic], mas perante Outrem. O rosto de Outrem não me surge como obstáculo ou como ameaça que avalio, mas como aquilo que me compara. Para me sentir injusto, é preciso que eu me compare com o infinito. É preciso ter a ideia do infinito, que é igualmente a ideia do perfeito, como Descartes sabe, para conhecer a minha própria imperfeição. (LEVINAS, 1997, p. 214)

A ética surge diante do rosto que se mostra ao Mesmo como vestígio do infinito, assim, Levinas cumula o rosto, a ética e o infinito, numa experiência concreta, na relação face a face. Na epifania do rosto, a ideia de infinito faz uma comparação que acusa a injustiça do Mesmo, como um apelo que o convoca à responsabilidade, isto é, ao invés de haver a interiorização representativa, como pretende a filosofia transcendental, há o apelo à responsabilidade, diante da vulnerabilidade presente no rosto, que é exterioridade radical¹⁵⁴.

A alteridade emerge como discurso ético. O rosto como vestígio do infinito é exatamente isto, um discurso contra o domínio, contra a força do homem sobre o outro homem. O rosto, que é alteridade, é incumbência à essa responsabilidade irrecusável, e anterior à decisão e discurso do Mesmo. Para Levinas, é uma responsabilidade originária na própria primordialidade da manifestação do rosto do próximo que se aproxima.

A responsabilidade para com o próximo consiste precisamente no que vai além do legal e obriga para além do contrato; ela me incumbe de aquém de minha liberdade, do não-presente, do imemorial. Entre eu e o outro se escancara uma diferença que nenhuma unidade da apercepção transcendental poderia recuperar. Minha responsabilidade por outrem é precisamente a não-indiferença dessa diferença: a proximidade do outro. (LEVINAS, 2008, p. 105)

Na não-indiferença à diferença se dá o que Levinas entende por responsabilidade, por ética, que é propriamente a transcendência, pois, para ele, a transcendência é essa

¹⁵⁴ ROMERA OÑATE, L. Finitud y transcendencia. **Veritas**. Porto Alegre, v. 62, n. 1, 2017, p. 06: “Lo otro, en el idealismo, no es más que un momento del yo, un obstáculo que incluso el yo se ha puesto -a modo fichteano- para educir de sí la voluntad de poder y manifestarse como superior a lo otro, asumiéndolo al final como parte de sí. Una verdadera exterioridad implicaría la renuncia a la posesión -incluso a la comprensión total- de lo otro. Lo exterior es formal y esencialmente exterior, sin importar su condición o contenido; si en algún momento lo exterior forma o conforma la interioridad, nunca fue realmente exterior, sino sólo en apariencia y momentáneamente. Este exterior, jamás interiorizable ni interiorizado, es el Otro, el nunca perteneciente a la esfera de posibilidades de la inmanencia.”

responsabilidade por outrem, como atender ao apelo que vem do rosto, como uma responsabilidade que não se satisfaz: quanto mais responsável se foi, mais se terá que ser.

Para Levinas a não-indiferença à diferença marca a recusa à fusão, de sorte, que, o Mesmo e o outro se mantêm cada um no “seu lugar”, isto é, não há, de fato, retorno ou reciprocidade. A responsabilidade, como transcendência é desinteressamento, é separação, isto é, “a ideia do Infinito supõe a separação entre o Mesmo e o outro” (LEVINAS, 2000, p. 45 [tradução nossa])¹⁵⁵. Tal separação se expõe pela ideia de infinito¹⁵⁶, pois o infinito é outrem, é alteridade, sempre anterior a ordem ontológica (Cf.: LEVINAS, 2000, p. 233).

No rosto, enquanto vestígio do infinito, o sentido não é objetivação, não pode ser possuído, diz Levinas (2014, p. 204): “a objectividade [sic] resulta da linguagem que permite pôr em causa a posse”. Daí se pode entender que para ele haja o risco de uma linguagem objetivante, aquela que se refere aos objetos, e uma linguagem ética, aquela para a qual o sentido irrompe no fenômeno do rosto e não no ser, o que se diferencia de Husserl¹⁵⁷ e de Descartes.

No entender de Levinas, realmente, o sentido não está na subjetividade do Mesmo, porque para ele, a linguagem ética, requer que o sujeito se coloque não como agente de sentido, mas o outro. O sentido vem de outrem, não do Mesmo, a tensão entre ontologia e ética se dá pela aproximação do outro e a questão do sentido, de fato, para Levinas:

Que importa! Sobressaindo à retórica de nossos entusiasmos, na responsabilidade por outrem, surge um sentido que nenhuma eloquência poderia distrair – nem mesmo a poesia! Ruptura do Mesmo, sem que o Mesmo se retome nos seus costumes; sem envelhecimento – novidade – transcendência. Ela se diz toda inteira em termos éticos. À crise do sentido, atestada pela ‘disseminação’ dos sinais verbais que o significado não consegue mais dominar, pois ele nada mais seria que ilusão e

¹⁵⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 45: “L’idée de l’Infini suppose la séparation du Même par apport à l’Autre.”

¹⁵⁶ Ibidem, p. 107: “l’Infini se produit en renonçant à l’envahissement d’une totalité dans une contraction laissant une place à l’être séparé. Ainsi, se dessinent des relations qui se fraient une voie em dehors de l’être. Un infini qui ne se ferme pas circulairement sur lui-même, mais qui se retire de l’étendue ontologique pour laisser une place à un être séparé, existe divinement. Il inaugure au-dessus de la totalité une société. Les rapports qui s’établissent entre l’être séparé et l’Infini, rachètent ce qu’il y avait de diminution dans la contraction créatrice de l’Infini. L’homme rachète la création. La société avec Dieu n’est pas une addition à Dieu, ni un évanouissement de l’intervalle que sépare Dieu de la création.”

¹⁵⁷ Ibidem, p. 231: “la langage rend possible l’objectivité des objets et leur thématization. Déjà Husserl a affirmé que l’objectivité de la pensée consiste dans le fait d’être valable pour tout le monde. Connaître objectivement, serait donc constituer ma pensée de telle manière qu’elle contienne déjà une référence à la pensée des autres. Ce que je comunique donc se constitue d’ores et déjà en fonction des autres. En parlant je ne transmets pas à autrui ce qui est objectif pour moi: l’objectif ne devient objective que par la communication. Mais chez Husserl, Autrui qui rend cette communication possible, se constitue d’abord pour une pensée monadique. La base de l’objectivité se constitue dans un processus purement subjectif. En posant la relation avec Autrui comme éthique, on surmonte une difficulté qui serait inévitable si la philosophie, contrairement à Descartes, partait d’un cogito que si poserait d’une façon absolument indépendante d’Autrui.”

ardil ideológico, opõe-se o sentido, prévio dos ‘ditos’, repelindo as palavras e irrecusável na nudez do rosto, na indigência proletária de outrem e na ofensa sofrida por ele. (LEVINAS, 2008, p. 32)

A transcendência levinasiana rompe com a objetivação do Mesmo, ele não pode objetivar o outro, como faz com as coisas, isto quer dizer que o Mesmo, numa perspectiva da ética da alteridade, não tem o poder de nomear o outro, porque o outro é mais do que o Mesmo possa nomear. Essa proposta de Levinas sustenta-se numa ruptura com a ordem ontológica, com uma visão teleológica, que visa e persegue uma totalidade. A infinição do rosto do outro não permite essa teleologia, essa totalização¹⁵⁸; o rosto foge à correlação, à generalidade (Cf.: LEVINAS, 2011, p. 114).

O outro na sua proximidade apela a que não se lhe dê um nome ou que não seja tematizado, mas fala exigindo a responsabilidade do Mesmo. É uma exigência ética, outra significação, outro modo que, como diz Pelizzoli (2002, p. 144), desnucleia a subjetividade, retirando o Mesmo do centro de sentido, para colocar no outro, numa relação ética, ao invés de uma relação objetivante. Há algo para além da percepção do Mesmo e do que ele possa significar.

A realidade dada à receptividade e a significação que ela pode revestir parecem distinguir-se. Como se a experiência oferecesse primeiramente conteúdos – formas, solidez, aspereza, cor, som, sabor, odor, calor, peso, etc. – e como se, em seguida, todos estes conteúdos se animassem de metáforas, recebessem uma sobrecarga que os levasse para além do dado. (LEVINAS, 2012, p. 21)

O para além do dado é exposto radicalmente no rosto do outro, porque se coloca fora da atribuição nominal do Mesmo, o “Outro [sic] comporta uma significação própria, independente desta significação recebida do mundo” (LEVINAS, 2012, p. 50). O rosto possui sua própria fala como discurso ético, como fora da nomeação, como desnucleação do Mesmo. Sua fala é nudez e vulnerabilidade, é também desfeitura do discurso objetivante, porque está para além da significação do Mesmo.

O Outro que se manifesta no rosto perpassa, de alguma forma, sua própria essência plástica, como um ser que abrisse a janela onde sua figura, no entanto já se

¹⁵⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Outramente que ser**, p. 113: “Assim sendo, é necessário elevar-se além da correlação entre o fim e a vontade – a um sistema de relações onde as relações teleológicas, elas próprias, não constituem senão uma região, sistema de relações reversíveis – se não recíprocas- e que anulam a hierarquia da finalidade na indiferença axiológica. Para lá da teleologia, a significação dirá respeito à configuração que os entes formam, consumindo, nas relações que os ligam uns aos outros, todo o peso da sua perseverança no ser, como as palavras de um sistema linguístico. Não é impossível conceber sobre este modelo linguístico a totalidade do real e aproximar-se dela na procura, absorvendo-se a substancialidade os seres na intersecção das relações – não aguardando nenhuma identidade suplementar, senão aquela que é devida à referência de cada termo a todos os outros termos. O ser manifestar-se-ia como isto enquanto aquilo, não porque a sua manifestação fosse insuficiente e ele fosse nela reduzido ao simbolismo, mas porque a linguagem e o seu sistema seriam a própria manifestação.”

desenhava. Sua presença consiste em se despir da forma que, entretanto, já a manifestava. Sua manifestação é um excedente (*surplus*) sobre a paralisia inevitável da manifestação. É precisamente isto que nós descrevemos pela fórmula: o rosto fala. A manifestação do rosto é o primeiro discurso. Falar é, antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura. (LEVINAS, 2012, p. 51)

A abertura a que se refere Levinas não é uma abertura ao ser, como se poderia pensar em uma ontologia, mas uma abertura à ética, isto é, o modo como o rosto se aproxima se faz um discurso de nudez, não apenas em relação ao si mesmo do outro, mas uma nudez do discurso do Mesmo; a vulnerabilidade do rosto é antes de tudo um desconforto para o Mesmo, porque a significação operada por ele entra numa insignificação, o significado agora vem do rosto, não é objeto, não é coisa, é outramente que ser, é uma alteridade que requer uma diferente linguagem que aquela da ordem do ser, da ordem da ontologia. A exigência do rosto se constitui por sua infinição. O Mesmo e suas tematizações não dão conta do infinito que há no rosto.

A alteridade do não-integrável, daquilo que não se deixa reunir em totalidade ou daquilo que, na reunião – a menos que haja submissão a violência e poderes – permanecem em sociedade e nela entra como rosto. Transcendência que não é mais absorvida pelo saber. O rosto coloca em questão a suficiência de minha identidade de eu, ele obriga a uma infinita responsabilidade para com outrem. Transcendência originária significa no *concreto*, *imediatamente ético*, do rosto. (LEVINAS, 2008, p. 181)

A transcendência em Levinas também já indica para outras categorias de sua filosofia, não somente ao tema do infinito; ela está direcionada propriamente à ética da alteridade, como visto, mas ainda a ideias que ulteriormente serão abordadas, como a intriga entre Dito e Dizer, a ideia de refém e a ideia de substituição, deste modo, a transcendência como ética, como ida ao outro, sem retorno, identificada com a ideia de infinito, expõe uma proximidade que sustenta a ética como filosofia primeira, pois é desinteressamento, ordem do Dizer, ao invés do Dito, uma abertura e acolhida da alteridade¹⁵⁹.

Dadas as indicações presentes na exposição sobre a transcendência, avancemos em direção à intriga proposta por Levinas entre o Dito e o Dizer, como uma tensão entre a ontologia e a ética.

¹⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**, p. 32: “que o outro enquanto outro não seja forma inteligível a outras formas no processo de um ‘desvelamento’ intencional, mas um rosto, a nudez proletária, a indignação; 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; que a responsabilidade como resposta seja o prévio do Dizer; que a transcendência seja a comunicação, implicando, além de uma simples troca de sinais, o ‘dom’, a ‘casa aberta’ – eis alguns termos éticos pelos quais a transcendência significa à guisa de humanidade ou êxtase como desinteressamento.”

4.4 Dito e Dizer: tensão entre ontologia e ética da alteridade

A problematização do Dito e do Dizer são dois elementos relevantes na filosofia levinasiana. Na nossa pesquisa elas se inserem na tensão que há entre a ontologia e a alteridade no pensamento de Levinas. A obra na qual Levinas se demora neles é *De outro modo que ser ou para além da essência*. A alteridade, para Levinas exige, como visto, uma nova linguagem, uma que seja ética; o que passa pela tensão entre o Dito e o Dizer. O Dito seria o já determinado, associado ao ontológico, o Dizer é no instante, é resposta remetida à responsabilidade. O Dizer seria a categoria ética para uma relação que acolha a alteridade, a sua surpresa e conserve a condição de estrangeiro do outro.

A tensão presente entre o Dito e o Dizer remete ao pré-originário¹⁶⁰, à relação antes de toda relação, que é um elemento da fenomenologia, mas levado ao extremo por Levinas, na não antecipação da consciência¹⁶¹, que seria o radical se mostrar do mostrado, numa gratuidade que exige desinteressamento, isto é, o outro se mostra numa gratuidade que é vulnerabilidade; dele, nada o Mesmo deve querer tirar, mas sentir-se responsável; diante da epifania do rosto, modo como o outro se expõe, o Mesmo é eleito responsável e não interprete. Mas isto só pode se dar quando ultrapassar a fronteira do Dito para chegar ao Dizer, como uma superação do englobamento, o que encontra ocasião na proximidade do próximo, que se dá num instante do tempo, no instante rápido e irremissível, aquele em que o Mesmo é chacoalhado em sua sensibilidade pelo outro que se aproxima.

A categoria de pré-originário comportando a intriga entre Dito e Dizer, consiste na antecipação da alteridade ao saber, dizendo que o significado, na relação, vem do outro e não do Mesmo; tal configuração é possível, porque Levinas insistentemente afirma que ética é uma relação anterior à consciência, é pré-originária, a responsabilidade é anterior ao saber.

¹⁶⁰ PELIZZOLI, Marcelo Luís. **Levinas**: a reconstrução da subjetividade, p. 146: “o que se afigura é a onipresença e a oniabrangência do Dito absorvendo o Dizer. Isso nos coloca já em condições de entender melhor a ênfase nessa problemática no campo da linguagem e o pleiteamento de um sentido primeiro ou pré-originário e comunicacional.”

¹⁶¹ GRZIBOWSKI, Silvestre. Passado imemorial e não-intencionalidade: um estudo a partir do tempo de Husserl e Levinas. **Thaumazein**. Santa Maria, Ano 4, N. 10, 2012. Disponível em <http://sites.unifra.br/thaumazein>. Acessado em 10/12/2017, p. 21: “Levinas a partir da não intencionalidade contrapõe ao argumento da teoria ocidental, como a ontologia, a fenomenologia e, sobretudo o idealismo que num esforço de superar o dualismo entre o Ser e Pensar fez coincidir substância e sujeito e coincidir sujeito e consciência. Levinas examina criticamente essas teorias e vê nelas uma idealização da razão, caminho que extrapola a subjetividade, para isso ele propõe pré-original/anterioridade (*Dizer*) que vai além da consciência e de seus jogos linguísticos e semânticos, sem recair em uma nova consciência (intencionalidade). No entanto, não partirá da consciência, mas da sensibilidade não como saber, mas como proximidade.”

Isso, para Levinas está diretamente vinculado à tensão entre o Dito e o Dizer, que é suscitado pela aproximação do próximo.

A aproximação do outro suscita a sensibilidade, que é descrita por Levinas em correlação com o Dizer, como distanciamento com o Dito. O Dito é este já determinado (dito)¹⁶², o já dito, mas a sensibilidade é choque, é confronto, é surpresa, é novidade. Levinas entende que o Dizer emerge dessa sensibilidade, que é “à flor da pele, à flor dos nervos” (LEVINAS, 2011, p. 36). Sensibilidade é exposição a outrem, num desinteressamento, como um oferecer-se, que para Levinas, se dá numa relação ética, num abandono da primazia do Dito, como passividade à surpresa do outro, separação, fuga à generalidade, porque o outro está aí, em carne e osso¹⁶³, anterior à racionalidade do Mesmo, de sorte que seja, “a sensibilidade inteira passividade do Dizer” (LEVINAS, 2011, p. 75).

A sensibilidade, relacionada ao Dizer, como retirada do Dito, é esta conclamação a que o Mesmo saia de si, não numa lógica de representação, mas como sensibilidade que responde ao apelo de outrem, nesse à flor da pele que desperta o Dizer, tal que o Dito, na sua racionalidade, seja, para Levinas, antecedido pelo Dizer, na salvaguarda de uma relação ética, de uma relação não totalizante. Fabri, comentando Levinas, entende a sensibilidade como uma categoria muito significativa para o estabelecimento de relações éticas, diz ele:

O que vai permitir a saída do egoísmo e do recolhimento do eu em sua casa não é a atitude racional ou a obediência a uma lei moral em sentido kantiano. Somente a contestação da sensibilidade pelo Outro [sic] é que pode instaurar o reino da razão e da ética. ‘A sensibilidade é, para Levinas, uma forma de resistência a todo sistema.’ (FABRI, 1997, p. 76)

O próximo é o que é rosto, é aquele em quem o Mesmo encontra a infinição, uma ruptura com sistemas fechados, trazendo a ideia de infinito, inaugurando outra linguagem: uma linguagem ética. Para Levinas, na ética da alteridade, a linguagem migra do Dito para o Dizer, num movimento ético, que compreende o assumir a responsabilidade por outrem, como ruptura com o monopólio do *logos* grego, o que não é, em momento algum, uma abjuração do *logos*, mas a expressão de uma outra possibilidade de fala, de discurso, uma que seja ética, que não seja domínio, que não seja adequação, que não seja primeiramente Dito.

¹⁶² PELIZZOLI, Marcelo Luís. **Levinas**: a reconstrução da subjetividade, p. 149: “o que é o Dito, e porque ele precisa – ou está desde sempre já ser transgredido ou ‘traumatizado’? – O Dito cristaliza ou temporaliza o tempo da essência, pela sincronia da manifestação e anfibologia de ser e entes; determina a linguagem – e assim o sentido, ou a significância da significação.”

¹⁶³ PIVATTO, Pergentino S. *Ética da Alteridade*. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. (org). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis-RJ: Vozes, p. 82: “Levinas substitui a subjetividade pensada como fria racionalidade pela moralidade do homem que não se frustra ao apelo vindo do outro, presente em carne e osso.”

Souza entende que Levinas vê o Dito como adequação e ruptura da alteridade, pois impõe uma segurança ao Mesmo, uma segurança a partir do ser, da determinação do verbo, assim, “o verbo é a primeira palavra do Dito [sic], o verbo *Ser* [sic]: coincidência da Ontologia com sua primeira des-coberta e referência primeira para o alcançar de um ponto de partida seguro” (SOUZA, 1999, p. 131). O Dito estaria, nesse entender, no englobamento ontológico, em que o ser se refere a si mesmo (Cf.: SOUZA, 1999, p. 131).

O Dito é compreendido como uma antecipação do ser à relação, antecipação ao rosto. O Dito teria, segundo Levinas, imperado na filosofia ocidental na maioria das vezes, por ser uma operação de identificação; o Dito seria, pois, a versão filosófica em que “a palavra proclama e consagra simultaneamente uma identificação disto com aquilo no *já dito*” (LEVINAS, 2011, p. 58). O Dito é signo já determinado, é incondição para a alteridade; no Dito, o Dizer pode ser absorvido numa correlação.

A identidade dos entes reenvia a um dizer, teleologicamente dirigido para o querigma do dito, absorvendo-se nele ao ponto de nele ser esquecido; a um Dizer correlativo do Dito ou que idealiza a identidade do ente, constituindo-o deste modo, recuperando o irreversível, coagulando num ‘algo’ a fluência do tempo, tematizando, prestando um sentido, tomando posição em relação a esse ‘algo’ fixado no presente, representando-o para si e arrancando-o assim à mutabilidade do tempo. (LEVINAS, 2011, p. 58)

O Dito está, segundo Souza, referido a uma verbalidade no tempo, numa referência a um tempo transportado para o presente, isto quer dizer, o Dito é identificação, é representação no presente. Nele não há passado imemorial, mas sempre memorável, pois já está dito, já está determinado. Essa determinação que engloba e esconde o Dizer se dá por meio da verbalidade do ser, isso é de tal complexidade, que a alteridade sofre ameaça, corre o risco da identificação, o que se poderia considerar como inclusão na totalidade.

A verbalização do verbo – acontecimento do Ser [sic] – exclui a possibilidade do não-ser. No Ser, na linguagem essencial enquanto verbo, pode dar-se apenas o Ser. O verbo é o *a priori* do Ser em sua aprioridade dinâmica. A *primeira palavra é desde sempre já dito*; a próxima palavra é repetição consagradora da presença primigênica do Ser na primeira palavra. O Ser *encontrar-se* no verbo, e o verbo encontra no acontecimento do Ser a sua própria origem. (SOUZA, 1999, p. 132)

Então, o Dito é dinâmica do ser, por meio da identificação e aprisionamento do ente numa rememoração do passado, de sorte que o não-ser já está determinado, cravando uma significação petrificada, porque que o Dito “cristaliza ou temporaliza o tempo da essência pela sincronia da manifestação e anfibologia de ser e entes; determina a linguagem – e assim o sentido, ou a significância da significação” (PELIZZOLI, 2002, p. 149).

A linguagem, na dimensão do Dito, está ocupada não com a alteridade e tão pouco com a responsabilidade por outrem, mas num esforço de rememoração, num esforço em referência de retorno ao Ser, de fato, “o processo de dizer, a ‘cisão’ entre linguagem e verbo, entre ainda-não e Ser, é neutralizado pelo fato de que a lembrança de Ser ocupa *a priori* todos os espaços do decorrer do tempo sincronizado, e *presentifica* todos esses lugares no já dito” (SOUZA, 1999, p. 132). A presentificação no Dito se configura como indisposição ao novo, à alteridade, no entanto, o rosto do outro é o que é imemorial. O outro está em tempos dispares com o Mesmo; o Dito não consegue rememorar o que lhe foge ao ser, o que ele não consegue presentificar, deste modo emerge na relação com o rosto o Dizer; o Dizer como elemento da ideia de infinito que vem ao Mesmo diante do rosto do outro, como quem foge do ser.

Se o Dito é resultado da rememoração do Ser, o Dizer é o resultado de uma concepção da alteridade, de outro-que-ser que não *pode ser rememorado*, pois nunca foi conhecido [...] o Dizer ‘significa antes da essência’, é a linguagem do Infinito, e o falar, a resposta possível à exposição deste Infinito. (SOUZA, 1999, p. 136)

Com o Dizer irrompe a novidade de outrem, a infinitude se diz numa alteridade radical, expondo o pré-original, um antes da essência, que quer dizer antes do Dito. Assim, Levinas defende que o Dizer está para além do Dito. Diz Levinas (2011, p. 59): “a significação do Dizer vai para além do Dito: não é a ontologia que suscita o sujeito falante. É, pelo contrário, a significância do Dizer que vai para lá da essência reunida do Dito, que poderá justificar a exposição do ser ou a ontologia”. Deste modo, o Dizer, que é antes do Dito, pode sustentar toda outra relação ou discurso.

O Dizer escancara a alteridade e possibilita, em Levinas, a fala sobre o ser, isto é, a linguagem propriamente. O Dizer se dá na proximidade do próximo, em um para além da apreensão do Mesmo, porque lhe é anterior, está antes da tomada de consciência, antes do Dito.

A proximidade permanece distância diminuída, exterioridade conjurada. O presente estudo pensa em não pensar a proximidade em função do ser; o de *outro modo que ser* que, com certeza, se escuta no ser, difere absolutamente da essência, ele não tem gênero comum com a essência e só se diz no sufoco que pronuncia a palavra extraordinária do para lá. Aí, a alteridade conta fora de toda qualificação do outro mediante a ordem ontológica – e fora de todo atributo – enquanto próximo numa proximidade que conta como socialidade que ‘excita’ pela sua alteridade pura e enquanto simples Relação [sic][...]. Proximidade como dizer, contacto [sic], sinceridade da exposição; dizer anterior à linguagem, mas sem o qual nenhuma linguagem, como transmissão de mensagens, seria possível. (LEVINAS, 2011, p. 37)

A propriedade mais própria do Dizer e sua radical distinção do Dito, segundo Levinas, é o fato da pré-originalidade, isto é, antes de estar originado no ser, como é o caso do Dito, o

Dizer é pré-originário a qualquer afirmação, a qualquer fala ou discurso. Assim, o Dizer é imediato, é num instante de tempo, tal como a proximidade, por isso, para Levinas, ambos estão ligados: o Dizer e a proximidade, pois ambos vêm como que sem aviso e rompem o Dito, o determinado, o Dito antes da relação, do instante.

Precisamente, o Dizer não é um jogo. Anterior aos signos verbais que ele conjuga, anterior aos sistemas linguísticos e às cambiantes semânticas – preâmbulo das línguas – ele é proximidade do um ao outro, compromisso da aproximação, um para o outro, a própria significância da significação [...]. O dizer [sic] original ou pré-original – o logos do pró-logos – tece uma intriga de responsabilidade. Ordem mais grave do que o ser e anterior ao ser. Em relação a ele, o ser. (LEVINAS, 2011, p. 27)

O Dizer, para Levinas é essa pré-originalidade e mais que isso, “o Dizer é certamente comunicação, enquanto condição de toda comunicação enquanto exposição” (LEVINAS, 2011, p. 69). Esse modo funda uma desnucleação da subjetividade, que é traumatizada pela proximidade do próximo, fazendo com que a subjetividade seja deslocada para fora, isto é, ela permanece um Eu, mas agora é responsável pelo outro; a subjetividade sofre um exílio.

No Dizer, o sujeito aproxima-se do próximo ex-primindo-se, no sentido literal do termo, expulsando-se para fora de qualquer lugar, deixando de *habitar*, deixando de pisar qualquer solo. O Dizer descobre, para lá da nudez, o que pode haver de dissimulação sob a exposição de uma pele posta a nu. Ele é a própria *respiração* desta pele antes de qualquer intenção. O sujeito não está *em si*, em sua casa, para nela se dissimular até sob as suas feridas e seu exílio, compreendidos como *actos* de se ferir ou exilar. O seu encarquilhamento é pôr-se do avesso. O seu ‘estar voltado para o outro’ é este estar virado do avesso. Avesso sem direito. O sujeito do Dizer não dá sinal, ele faz-se signo, afasta-se em fidelidade. (LEVINAS, 2011, p. 69)

A primordialidade do Dizer é anterioridade ética, é a ética como filosofia primeira. Para Levinas, após a ética como filosofia primeira, vem o *logos*, que pode até vir como discurso ontológico, mas antes de tudo, a primeira pergunta filosófica é pelo outro, pela responsabilidade, daí que a exposição no Dizer não é tematização, ontologia, mas responsabilidade; é pele exposta, é ferida sujeita a dano, é face a face.

A exposição tem aqui um sentido radicalmente diferente da tematização. O *um* expõe-se ao *outro* como uma pele se expõe àquilo que a fere, como uma face oferecida àquele que agride. Aquém da ambiguidade do ser e do ente, *antes do Dito*, o Dizer descobre o *um* que fala, não como um objecto [sic] desvelado para a teoria, mas como quando nos descobrimos negligenciando as nossas defesas, deixando o abrigo – expondo-nos ao ultraje – ofensas e feridas. (LEVINAS, 2011, p. 69-70)

No Dizer rompe a significação que vem do sujeito; antes já dissemos que a relação entre o Mesmo e o outro é distinta daquela que há entre o Mesmo e as coisas, pois as coisas são objetos. A elas o sujeito atribui sentido, nome. É uma relação de objetivação, elas aparecem e o sujeito diz algo já dito sobre elas, porque são objetos; já o outro, ele não é

objeto, nem é simplesmente outro eu; o outro é alteridade, é o próximo, assim, o Dizer é aproximação do Mesmo ao próximo.

Dizer é aproximar-se do próximo, 'dar-lhe significação'. O que não se esgota numa 'prestação de sentido', inscrevendo-se, em jeito de fábulas, no Dito. Significação dada ao outro, anteriormente toda objetivação. O Dizer-propriadamente-dito – não é doação de signos. A 'doação dos signos' viria a ser uma representação prévia destes signos. (LEVINAS, 2011, p. 68)

O Dizer é, de fato, comunicação, mas fora da ordem do Dito, que é ordenado pelo ser, o Dizer está na ordem da anterioridade. Esta anterioridade, o desnudar do Dizer revela a passividade do sujeito, isto é, Levinas depõe o sujeito com poder para expô-lo como passividade, é uma deposição da centralidade do ego. O sujeito na saída do ser assumiu sua existência, mas ela só encontra, segundo Levinas, plenitude na ação ética, daí o sujeito na ética levinasiana inverter a ordem filosófica: antes a relação, depois o ser.

A relação Dito e Dizer integram, para Levinas, a compreensão de subjetividade, que para ele se dá em dois estágios: o primeiro no contexto da *hipóstase*, quando o ente se torna eu, ao assumir sua existência; e o segundo estágio quando ele consegue fazer-se refém do outro, substituir ao outro, numa vulnerabilidade à flor da pele. Esse processo havia se iniciado quando o sujeito quis sair do ser (*sortir de l'être*) para assumir sua própria existência. E se encarna quando acontece a proximidade do próximo, levando o Mesmo a migrar do Dito para o Dizer, pois o rosto vem como Dizer, como imediato, surpreendendo os esquemas do Dito, levando o Mesmo ao Dizer, à nudez e vulnerabilidade, à exposição radical, à acolhida, até a substituição.

É necessário que o limite do despojamento continue, na pontualidade, a arrancar-se a si, que o *um* convocado se abra até se separar da sua interioridade que se cola ao esse – que ele se des-interesse. Este arranchamento a si, no seio da sua unidade, esta absoluta não-coincidência, esta dia-cronia do instante significa como um-penetrado-pelo-outro. A dor, este avesso da pele, é nudez mais nua que todo despojamento: existência que pelo sacrifício imposto – mais sacrificada do que se sacrificando, porque constrangida à adversidade ou dor da dor – é sem condição. A subjetividade do sujeito é vulnerabilidade, exposição à afecção, sensibilidade, passividade mais passiva que toda a passividade, tempo irrecuperável, dia-cronia não reunível da paciência, exposição sempre a expor, exposição a exprimir e, assim, a Dizer, e, assim, a Dar. (LEVINAS, 2011, p. 70-71)

A passividade que se instala na ruptura do Dito, por meio do Dizer é o caminho para a substituição na ética levinasiana. O Dito se configura pelo poder do Mesmo, que no tempo rememorável, diz o já dito; já o tempo dia-crônico e imemorial do Dizer, impõe uma alteridade que retira o Mesmo de si, o faz sair de sua 'mesmidade', para uma ética, para a responsabilidade; nesse contexto, a palavra do outro é um apelo à ética, já a palavra do Mesmo é: eis-me aqui. Disposição a depor-se, a fazer-se vulnerável, a fazer-se refém do

outro, até o movimento de substituição. Diz Levinas (201, p. 67), “responsabilidade que se deixará reconhecer como substituição numa análise que parte da proximidade”. Substituição que somente é possível pela passividade do sujeito frente ao outro, fazendo-se refém.

4.5 A ideia de refém na ética da alteridade

Antes de entrarmos na substituição, tendo percorrido o caminho de uma intriga entre o Dito e o Dizer, vale atermo-nos na ideia de refém, que claramente é uma das ideias levinasianas mais controversas. Esta categoria compõe toda a construção da subjetividade rumo à sua plenitude, que para Levinas é a substituição. A categoria de refém surge na proximidade do próximo, levando o Mesmo até a substituição, de modo que seja uma categoria importante dentro da ética da alteridade, pelo que, aqui nela nos deteremos.

A subjetividade, no estágio da passividade, é aquela que se pode dar como refém, por se sujeitar ao outro¹⁶⁴; na passividade, o sujeito levinasiano assume a semântica própria da palavra sujeito, aquela que se havia perdido na modernidade, quando o sujeito passou a ser sinônimo de poder; agora, com Levinas, sujeito é esse sujeitar ao próximo, numa passividade que o faz refém, que o faz transcender ao infinito, numa modalidade ética.

O eu é passividade mais passiva que toda passividade porque no acusativo se (*soi*) – que nunca esteve no nominativo – sob a acusação de outrem, mesmo que sem falta. Refém de outrem, obedece a um mandamento antes de tê-lo ouvido, fiel a um engajamento que jamais assumiu, a um passado que jamais esteve presente. (LEVINAS, 2008, p. 102)

A passividade que Levinas propõe não está na ordem do risco de perder a subjetividade, pelo contrário, está na ordem de levá-la ao pleno termo, daí que o fazer-se refém de outro traz o junto a si, o si mesmo, como responsabilidade, ou seja, somente um sujeito que seja pleno é que pode assumir-se responsável por outrem, é que pode fazer-se refém. Ser refém do outro é ser-lhe devedor, é ser sujeito que deve algo a outrem; esse algo, Levinas entende como responsabilidade, assim, “responsabilidade na qual tudo em mim é dívida e doação, na qual meu ser-aí é o último *ser-aí* em que os credores alcançam o devedor” (LEVINAS, 2008, p. 108).

¹⁶⁴ MELO, Nélcio Vieira de. *Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas*, p. 62: “a subjetividade não se concebe fora da relação de proximidade, mas no contato imediato, no qual aquele que toca e o tocado são separados *como se* não tivessem nada em comum [...]. O sujeito é interpelado, é ordenado a partir de fora, sem poder nenhum de conceber por meio de uma representação. A adequação se torna impossível, pelo fato de o próximo anteceder o sujeito na sua passividade. O feitiço dessa experiência é singular, fato originário, extratemporalidade, irremissibilidade completa.”

Para Levinas, a subjetividade refém de outrem é uma subjetividade ética, isto é, à medida que o sujeito assume a responsabilidade por outrem, ainda que fora de seu próprio tempo, ele, o sujeito está rompendo com a estrutura da anterioridade ontológico, e instaurando a ética, numa colocação da relação anterior ao corpo conceitual ontológico.

A responsabilidade é o existencial primeiro, a estrutura básica da racionalidade do dizer, do universo verdadeiramente humano. Lévinas [sic], ao descrever a estrutura ética da racionalidade ética, coloca, como fundamento primeiro e essencial, a responsabilidade. A ética não aparece como suplemento de uma base existencial prévia, mas como responsabilidade que brota da subjetividade, para além e anterior à condição ontológica e à consciência transcendental. Aquém do ser se encontra uma subjetividade capaz de escutar a voz, sem palavras de um dizer original, e que aponta para uma outra dimensão do eu. Prévio ao ato de consciência, anterior ao ser sujeito intencional, o eu já responde a um chamado. (KUIAVA, 2014, p. 335)

A anterioridade que se expõe diante do eu, da subjetividade é a exigência ética que vem do rosto de outrem. Essa exigência faz do Mesmo um refém; segundo Levinas há um deslocamento da preocupação, não é mais primeiramente consigo mesmo, mas com o outro. Sobre essa complexa categoria de refém, em *De Deus que vem à ideia*, no item de perguntas e respostas, Levinas recorda a imagem de uns estudantes que lhe foram inquirir sobre essa sua proposição ética. A eles, Levinas responde com o exemplo que eles mesmos estavam dando naquele instante. Citamos este diálogo nos servindo dele para ilustrar essa categoria levinasiana:

Mas, penso que a responsabilidade *ilimitada* por outrem, a desnucleação de si mesmo, pode ter tradução no concreto da história. – O tempo, na sua paciência e duração, na sua espera, não é ‘intencionalidade’ nem finalidade (finalidade do Infinito – que derrisão!), mas é ao Infinito e significa a dia-cronia na responsabilidade por outrem. Certo dia, em Louvain, após uma conferência sobre essas ideias, fui conduzido a uma casa de estudantes denominada ‘pedagogia’; estava rodeado de estudantes sul-americanos, quase todos padres, mas sobretudo preocupados com a situação na América do Sul. Falaram-me do que lá se passava, como de uma suprema provação da humanidade. Interrogavam-me, não sem ironia: onde, concretamente, teria eu encontrado o Mesmo preocupado pelo Outro a ponto de sofrer uma fissão? Respondi: pelo menos aqui. Aqui, neste grupo de estudantes, de intelectuais que poderiam muito bem ocupar-se de sua perfeição interior e que, no entanto, não tinham outros temas de conversa além da crise das massas da América Latina. Não eram eles reféns? Essa utopia da consciência apresentava-se historicamente realizada na sala em que me encontrava. (LEVINAS, 2008, p. 118)

A categoria de refém do outro se dá nessa preocupação pelo bem do outro, antecipada à minha própria preocupação. Ela se dá no tempo, naquele em que o Mesmo chega atrasado, no entanto, a ética, para Levinas, se dá aí, nesse atraso onde a subjetividade diz o *eis-me aqui*, fazendo-se refém do outro.

A proximidade proporciona ao Mesmo uma convocação anterior à consciência, de fato, “o próximo convoca-me, a obsessão é uma responsabilidade sem opção, uma

comunicação sem frases nem palavras” (LEVINAS, 1997, p. 280). É uma convocação que vem do rosto, nesta proximidade, um Dizer antes do Dito, um conduzir o Mesmo a uma transcendência radical, numa urgência sem precedentes, sem representação, isto é, “a urgência, aqui, não é uma simples falta de prazo, mas anacronismo: na representação, a presença já é passado” (LEVINAS, 1997, p. 281).

A urgência da convocação faz do Mesmo um refém de Outrem, refém de tal modo que o Mesmo chegue à expiação, como diz Levinas (1997, P. 286): “o acontecimento ético da ‘expiação por outro’ é a situação concreta que o verbo *não-ser* designa. É através da condição de refém que pode existir no mundo piedade, compaixão, perdão e proximidade (mesmo a pouca que existe)”. Portanto, o ser feito refém traz um ambiente ético desde uma subjetividade capaz de expiar por outrem, o que culminará, em Levinas, na substituição. Essa categoria assume em Levinas a mais densa incorporação de sua ética da alteridade.

A categoria de refém está privilegiadamente no binômio Mesmo-outro, contudo, há outros, há ao menos outro. Num primeiro momento, o pensamento levinasiano parece esquecer-se do terceiro, dada a repetida referência ao Mesmo-outro, mas, ele pensa o terceiro, aquele que está como outro do outro, ou como o próximo do outro; se a relação com o outro compromete o Mesmo fazendo-o refém, numa responsabilidade irrecusável; no que toca ao terceiro, funda-se a justiça, a categoria de coletividade e poderíamos dizer de responsabilidade coletiva, porque a relação com o terceiro é, em Levinas, origem da justiça¹⁶⁵.

Enquanto as demais ideias dentro do pensamento de Levinas conduzem ao outro, como alteridade radical, a ideia do terceiro traz a categoria de justiça, sem destituir a relação primeira: Mesmo-outro, mas institucionalizando a convivência entre os diversos outros, ou diversas alteridades¹⁶⁶, conservando a responsabilidade do Mesmo para com o outro, como feito refém, numa passividade que o fez vulnerável pela vulnerabilidade do outro. Mas não só o outro convoca o Mesmo à responsabilidade, o terceiro também o faz, de sorte que o esquecimento do terceiro seria uma fuga à ética da alteridade. Ele, o terceiro, é também resistência à totalização. Ele aparece numa multiplicidade humana e não numa totalidade de

¹⁶⁵ DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. Tradução Fábio Landa; Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 49: “o terceiro não espera, sua eleidade conclama desde a epifania do rosto face-a-face. Porque a ausência do terceiro ameaçaria de violência a pureza da ética no imediatismo absoluto do face-a-face com o único. [...] O terceiro protegeria pois contra a vertigem da violência ética propriamente dita.”

¹⁶⁶ MALKA, Salomon. **Leggere Levinas**, p. 22: “In Lévinas saranno complicate dall’apparizione del ‘Terzo’ che è anche il mio Altro e il mio prossimo, ma che spezza già il ‘duo’ iniziale. Dov’è la prossimità prioritaria? Qui impongono una giustizia, la comparazione degli incomparabili, l’inizio della società e delle istituzioni. Ma nella relazione che va da me all’Altro – donde sono da controllare le istituzioni- io sono assolutamente unico, assegnato al mio posto, insostituibile nella mia responsabilità.”

iguais, conjugado por predicados unificadores, ele é alteridade; o terceiro, como o outro, é vestígio do infinito.

Esta terceira pessoa que, no rosto, já se retirou de toda revelação e dissimulação – que passou- esta ‘*eleidade*’ não é um ‘menos que ser’ em relação ao mundo em que o rosto penetra; mas é toda enormidade, todo o ‘desmesuramento’, todo o infinito do absolutamente Outro, escapando da ontologia. (LEVINAS, 2012, p. 63)

O terceiro é também o próximo, atesta Levinas, para evitar que se pense que a ética da alteridade esteja circunscrita ao Mesmo e ao outro, de modo que o terceiro seja alteridade, ele é outro que resiste à totalidade ontológica, como visto; a multiplicidade na qual ele aparece não é totalidade, ele mantém-se rosto, mantém-se separado do Mesmo e do outro, ele é o próximo do próximo.

A multiplicidade humana não permite ao Eu – digo não me permite – esquecer o *terceiro* que me arranca da proximidade do outro: da responsabilidade anterior a todo julgamento, da responsabilidade prejudicial ao próximo, na sua imediatidade, de único e de incomparável, da socialidade original. O *terceiro*, outro que o próximo, é também meu próximo. E ele é também o próximo do próximo. Que fazem – os únicos – que têm feito eles já um outro? Seria, para mim, faltar à minha responsabilidade de eu – à minha responsabilidade prejudicial para com um e com outro, meus próximos. (LEVINAS, 2010, p. 221-222)

O Mesmo, aquele que se fez refém do outro, que assumiu sua responsabilidade para com o próximo, pode entrar numa suspensão do donde da ética, com o aparecimento do terceiro, contudo, o terceiro faz parte da proximidade, ele é próximo, e ainda que num primeiro momento, como diz Levinas, haja perturbação, pois “a responsabilidade pelo outro se vê perturbada e torna-se problema com a entrada do terceiro” (LEVINAS, 2011, p. 171), nessa configuração, o Mesmo caminha para ampliar sua responsabilidade.

O terceiro é outro do próximo, mas também um outro próximo, também um próximo do Outro, e não simplesmente o seu semelhante. Que são eles, pois, o outro e o terceiro, um para o outro? Que fizeram eles um ao outro? Qual deles passa à frente do outro? O outro se mantém numa relação com o terceiro pela qual eu não posso responder inteiramente, ainda que responda pelo meu próximo por si só, antes de qualquer questão. O outro e o terceiro, os meus próximos, contemporâneos um do outro, afastam-se do outro e do terceiro. ‘Paz, paz, para aquele que está longe; e para o próximo’ (Isaías 57,19). (LEVINAS, 2011, p. 171)

Portanto, o fazer-se refém de outrem não inibe a responsabilidade pelo terceiro, mas a amplia, recorrendo à justiça, assim, Levinas responde ao questionamento sobre uma possível restrição filosófica, por ocupar-se demoradamente no discurso sobre o Mesmo e o outro. O terceiro perturba o fazer-se refém do outro, mas não a destitui, pois, o próximo é o primeiro por quem o Mesmo responde, mas sem estar desobrigado a responder também pelo próximo do próximo, o que se realizará por meio da institucionalização da sociedade, da justiça.

Em Levinas, a ética da alteridade segue para a categoria de substituição, que seria a mais próxima da ideia de refém, com isso, ele deixa claro que a superação do poder do Mesmo sobre o outro ganha força não somente no fazer-se refém, mas ao substituir outrem, por isso ele pensa que o Mesmo é perseguido até a substituição, o que se faz possibilidade direta da ética.

Quando se começa a dizer que alguém pode substituir-me, começa a imoralidade. Por outro lado, o eu enquanto eu, nessa individualidade radical que não é uma situação de reflexão sobre si, é responsável pelo que se faz. Desde cedo fiz uso desta expressão ao falar da dissimetria da relação interpessoal. O eu é perseguido e, em princípio, ele é responsável pela perseguição que sofre. Mas, ‘felizmente’, ele não está só; há terceiros e não se pode admitir que se persiga terceiros. (LEVINAS, 2008, p. 121)

O Mesmo como refém, individua-se, porque somente ele pode ser responsável pelo outro em tal altura, em tal densidade, isso ele o faz sendo o Mesmo; isto quer dizer que a substituição não é a anulação da subjetividade, da individualidade, pelo contrário, desde de a condição de refém, até a substituição, o Mesmo precisa ser individualizado, de tal modo, que a subjetividade, na ética da alteridade, mantém-se ipseidade, como condição para ser responsável, pelo movimento de fazer-se o segundo, colocando o outro como primeiro, até o ponto da substituição, tornando-se vulnerável diante da vulnerabilidade do outro, substituindo-o.

A vulnerabilidade é obsessão pelo outro ou proximidade do outro. Ela é *para o outro*, por detrás do *outro* do excitante. Proximidade que não se reduz nem à representação do outro, nem à consciência da proximidade. Sofrer pelo outro é ser responsável por ele, suportá-lo, estar em seu lugar, consumir-se por ele. Todo amor ou todo ódio do próximo, como atitude refletida, supõe esta vulnerabilidade prévia: misericórdia; ‘gemido de entranhas’. Desde a sensibilidade, o sujeito é *para o outro*: substituição, responsabilidade, expiação. (LEVINAS, 2012, p. 101)

Portanto, A substituição é prévia a todo conhecer, ela surge antes do presente e se faz notória na proximidade do próximo, aquele que faz o Mesmo como refém, daí prosseguirmos aprofundando a categoria de substituição na ética da alteridade de Levinas.

4.6 Alteridade e substituição

A quem o Mesmo pode substituir? – ao outro, aos outros.

A quem o homem substitui é ao outro homem. Para Levinas, a partir da proximidade do próximo, que faz o Mesmo refém, chega-se à substituição como outro humanismo. “A ideia de uma subjetividade, incapaz de enclausurar-se- até a substituição – responsável por todas as outras e, por consequência, a ideia da defesa do homem, entendida como defesa do

outro homem que não eu (moi), preside ao que, em nossos dias, se chama crítica do humanismo” (LEVINAS, 2012, p. 107). A categoria de substituição consiste na prioridade do outro, até o ato de a subjetividade viver plenamente pelo outro.

A ideia de substituição comporta uma radicalidade de responsabilidade, é uma ética formulada desde o outro, isto é, “a manifestação do humano acontece quando o eu prefere a injustiça sofrida à injustiça cometida” (KUIAVA, 2014, P. 336). Ela é reflexo de uma subjetividade que se fez refém de outrem, é, na verdade, um outro modo de ser, não mais na predominância conceitual, mas na ética, na responsabilidade por outrem. A partir de Levinas, Kuiava entende que o modo de subjetividade da substituição é como o eu se torna inalienável, pois sua responsabilidade é unicamente sua, intransferível a outrem, de tal modo que “a responsabilidade individua o eu” (KUIAVA 2014, p. 336). É um modo de ser distinto, não é uma subjetividade a partir de si, de seus sentidos, do seu saber ou do seu pensar, mas a partir de outrem¹⁶⁷.

A subjetividade, na substituição se retira do círculo de si mesma, para um aquém, como uma obsessão à qual o Mesmo não pode escapar, mas a assume, segundo Levinas, como sua plena subjetividade, pois “a recorrência a si não pode parar em si, mas tem que ir aquém de si, *na* recorrência a si, ir aquém de si” (LEVINAS, 2011, p. 130). Esse modo de subjetividade é substituição, é responsabilidade; é resposta a uma perseguição, é transcendência, é fazer-se refém. É ir antes e aquém da consciência, escapando ao roteiro da identificação.

A responsabilidade por outrem, que não é o acidente que acontece a um Sujeito, mas que precede nele a Essência, não esperou pela liberdade na qual teria assumido o compromisso por outrem. Eu nada fiz e sempre estive em causa: perseguido. A ipseidade na sua passividade sem *arché* da identidade, é refém. A palavra Eu significa *eis-me*, respondendo por tudo e por todos. (LEVINAS, 2011, p. 130)

Pensar a ética da alteridade, numa plausibilidade consistente é, para Levinas, pensar essa subjetividade que não é para si, mas para todos, o *eis-me aqui*, numa voluntariedade de acolhida e hospitalidade do outro e de todos, não é uma voluntariedade em vista da bondade do outro ou da bondade do Mesmo, mas uma exigência ética, um dar-se conta do outro, numa tensão entre sair ou permanecer em si; é uma intriga entre a não-representação do outro e a

¹⁶⁷ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Antropologia filosófica contemporânea**: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012, p. 237-238: “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 um voltar-se integralmente para o outro e pelo outro, o que significa responsabilidade frente a ele. Tal postura pressupõe um esvaziamento de si e um dispor-se ao outro e, portanto, frente à egologia transcendental se põe no horizonte do que se poderia denominar uma ‘heterologia radical’. Esse transcender do eu na direção do outro é o que constitui fundamentalmente a ética”.

responsabilidade por outrem. Deste modo, a ética da alteridade se expõe num acolhimento que chega à substituição, num para os outros do sujeito.

Instauração de um ser que não é *para si*, que é *para todos* – simultaneamente ser e desinteressamento; significando o *para si* consciência de si, o *para todos*, responsabilidade pelos outros, suporte do universo. Esta forma de responder sem compromisso prévio – responsabilidade por outrem – é a própria fraternidade humana, anterior à liberdade. O rosto do outro na proximidade – mais do que representação – é rasto irrepresentável, modo do infinito. (LEVINAS, 2011, p. 132)

Derrida pensa a substituição no horizonte da sujeição, para ele o estar refém é esse sujeitar-se até a substituição, o que seria, em suas considerações sobre o pensar de Levinas, o modo próprio de subjetividade para a ética da alteridade.

Que faz então a fórmula ‘o sujeito é refém’? Ela marca uma escansão, uma pontuação forte no avançar de uma lógica da substituição. O refém é sobretudo alguém cuja unicidade sofre a possibilidade de uma substituição. Ele sofre esta substituição, ele é aí sujeito assujeitado, sujeito submetido no próprio momento em que ele se apresenta (‘eis-me aqui’) na responsabilidade pelos outros. A substituição toma então o lugar da ‘subordinação’ (constituição da subjetividade na sujeição, o assujeitamento, a subjetivação). (DERRIDA, 2008, p. 73)

A subjetividade para Levinas, não é apenas sujeição, ela chega à substituição, de tal modo que a substituição ética, pensada por Levinas, seja uma gratuidade irretribuível, ou seja, aquilo que se faz pelo outro se dá sem reciprocidade, numa gratuidade; Castro (2016, p. 156) entende a “sujeição do sujeito a outrem como uma relação não recíproca e assimétrica, ou seja, o sujeito é responsável pelo Outro sem poder esperar pela reciprocidade”. A não reciprocidade se sustenta pela afirmação levinasiana de que ninguém pode me substituir, e de fato, diz Levinas, (2008, p. 121): “a ideia de substituição significa que *eu* me substituo a outrem, mas que ninguém pode substituir-me enquanto eu”. Essa proposição de Levinas comporta o retorno à ipseidade, pois o *eu* somente pode substituir sendo plenamente *eu*, isto é, a substituição não se configura como uma negação do *eu*, mas antes como sua expressão, como uma ética, pois a relação recíproca ou a identificação seria exatamente o domínio do Mesmo, uma relação sem alteridade, sem separação, algo que é recusado por Levinas (2008, p. 121), diz ele: “quando se começa a dizer que alguém pode substituir-me, começa a imoralidade”, pois o outro estaria de algum modo, obrigado a algo pelo Mesmo; a proximidade contemplaria apenas uma identificação no ser, e não uma ética, como propõe Levinas (Cf. 2008, p. 121).

Vimos, quando tratávamos de ser refém de outrem, que Levinas faz o uso da palavra vulnerabilidade tanto para o outro como para o Mesmo. A vulnerabilidade do outro está no seu rosto nu, como aquele a quem se pode matar, aniquilar; já a vulnerabilidade do Mesmo se

dá na sujeição ao outro, nesse fazer-se refém; a vulnerabilidade para o Mesmo é a capacidade de amar ao próximo, deixar-se eleger por ele, assumir o *eis-me aqui* diante do outro, fazendo-se responsável. Essa vulnerabilidade é amor numa ordem de entrega, de substituição, assim, “somente um eu vulnerável pode amar seu próximo” (LEVINAS, 2008, p. 129). Essa vulnerabilidade é precedência do outro, é a primeiridade do outro até a substituição, num desinteressamento que apenas se dá numa subjetividade ética.

O que o outro pode fazer por mim compete a ele. Se também isso fosse minha atribuição, a substituição seria apenas um momento do intercâmbio e perderia a gratuidade. Minha atribuição é minha responsabilidade e minha substituição inscrita no meu eu, inscrita como *eu*. O outro pode substituir a quem quiser, salvo a mim. Provavelmente, é por causa disto que somos numerosos no mundo. Se, em lugar de substituir a ourem, eu esperar que outro me substitua, cairia numa moral duvidosa além de, com isto, destruir toda transcendência. Não é possível deixar-se substituir para a substituição, como não é possível deixa-se substituir para a morte. (LEVINAS, 2008, p. 132).

A substituição pertence ao Mesmo, não é uma incumbência do outro, mas do Mesmo, numa diversa ordem, que não a do ser. A ética da alteridade instaura a substituição como esse modo radical de separação entre o Mesmo e o outro, de sorte que a ipseidade mantém-se na sua estabilidade de Mesmo, numa transcendência que não pode conter o outro ou identificar-se, de sorte que o substituir seja apenas seu, a alteridade mantém-se outro, numa separação desobrigada à reparação ou identificação.

A proximidade do próximo se dá nessa separação, numa fenomenalidade do rosto que é vestígio do infinito, que é infindição e traz ao Mesmo a ideia de Deus, nessa consciência de se pensar mais do que se pode pensar, nesse para além do ser, isto é, num diferentemente que ser, o absolutamente Outro, num imemorial.

A relação com o Infinito não é um conhecimento, mas uma aproximação, proximidade com aquilo que se significa sem se revelar, que desaparece, mas não para se dissimular. Infinito, ele não se presta ao presente onde esse jogo de claridade e de obscuridade se joga. A relação com o Infinito já não tem, pois, a estrutura de uma correlação intencional. O anacronismo por excelência de um *passado* que nunca foi um *agora* e a abordagem do Infinito pelo sacrifício [...]. O rosto só pode aparecer como rosto – como proximidade que interrompe a série – se vier enigmaticamente a partir do infinito [sic] e do seu passado imemorial. E o Infinito, para solicitar o Desejo [sic] – um pensamento que pensa mais do que pensa – não pode encarnar-se num Desejável [sic], não pode, infinito, fechar-se num fim. Ele solicita através de um rosto, termo da minha generosidade e do meu sacrifício. Insere-se um Tu entre o Eu e o Ele absoluto. A correlação é quebrada. (LEVINAS, 1997, p. 263)

O rosto possui significação própria, situa-se como alteridade, na sua constituição de vestígio do Infinito. O rosto como vestígio desse Infinito é infindição, com quem o Mesmo se relaciona fora da ontologia ou do modelo da filosofia transcendental. O rosto é por quem o

Mesmo pode sacrificar-se, pode torna-se refém, pode substituir, assim, como descreve Pivatto (2014, p. 92), a subjetividade está noutra ordem, diferentemente daquela da significação, está na ordem ética, como diz Pivatto, “Lévinas [sic] quer mostrar que subjetividade não se descreve mais a partir da intencionalidade, da atividade representativa, da objetivação, da liberdade e da vontade”, mas a partir de outrem, do fazer-se refém, isto é, “a subjetividade sofre a eleição do bem, sofre-a na sua carne, significando a exposição-sujeição radical a outrem” (PIVATTO, 2014, p. 93). Pivatto, interpretando Levinas, sustenta que a subjetividade a partir do outro é base para o que vem depois da ética: a ontologia e o saber¹⁶⁸.

Pivatto em seu comentário a Levinas traz a eleição como exposição ao outro; tal interpretação vem do próprio Levinas, que sob uma influência judaica, utiliza em sua filosofia o termo eleição. Esse termo se encontra em sintonia com a anterioridade do outro, pois não é o Mesmo que se ‘candidata’, mas o outro que o elege responsável. A resposta a esta eleição caminha para o se fazer refém, até a substituição. A eleição remete ao bem, àquele bem anterior à escolha, aquele que não suprime a liberdade, mas a investe de responsabilidade, por meio da transcendência, da saída de si ao outro¹⁶⁹.

Para Levinas, segundo Pivatto, a chave interpretativa e de compreensão da substituição é a subjetividade na ordem de uma transcendência ética; essa ordem se faz o referencial de todo pensar, sobre a realidade humana (Cf.: PIVATTO, 2014, p. 92). Assim, a relação ética é transcendência, responsabilidade por outrem, um outro modo de ser, tal como diz Levinas (1997, p. 288): “relação transcendente de mim com o próximo, não a sua tematização, mas libertação de signo, anterior a qualquer posição, ao enunciado do que quer que seja”. O signo não está primeiramente no ser, mas no rosto que é alteridade, o outro a quem posso substituir, mas que não pode me substituir, no outro que instaura a ética.

A ética, defendida por Levinas, mostra-se essa ruptura com a primazia da identificação, para por em primeiro a alteridade, isto é, a ontologia, que seria uma forma de

¹⁶⁸ PIVATTO, Pergentino S. *Ética da Alteridade*. In: OLIVEIRA, Manfredo A. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 5 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014, p. 94: “A textura ética da subjetividade alberga toda questão (a questão é em si mesma testemunho da inscrição moral na subjetividade), sustenta todas as construções ontológico-rationais e anima a busca infundável do sentido do humano ao longo da história. A moralidade não é questão de opção nem de qualidade, insere-se na própria subjetividade e se torna a significância do humano.”

¹⁶⁹ LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser, ou para lá da essência**, p. 139: “a distinção entre o livre e o não-livre não seria a última distinção entre *humanidade* e *inumanidade*, nem a última referência do sentido e do sem-sentido; compreender a inteligibilidade não consiste em remontar ao começo. Houve um tempo irreduzível à presença, passado absoluto, irrepresentável. Não elegeu o Bem o sujeito como uma eleição reconhecível na responsabilidade de refém à qual o sujeito está votado, à qual ele não poderia escapar sem se desmentir, e pela qual ele é único? Eleição à qual, em filosofia, só se pode atribuir a significação circunscrita pela responsabilidade por outrem.”

identificação não pode estar na primeira ordem como filosofia, pois, segundo Levinas, romperia a ética, uma vez que a primeira preocupação está com o que o outro é, e não naquilo que o outro precisa¹⁷⁰. Para Levinas, a instauração da ética primeira se funda nessa nova sequência: primeiro o rosto, o outro, depois a definição.

A maneira de aproximação, como Levinas traz em “*Outramente que quer...*”, não deixa de expor, de certo modo, uma não-identificação entre o Mesmo e o outro, aquilo que ele chama de *diferença* seria condição para a substituição, ou seja, a alteridade do outro precisa ser reconhecida, o que traria, à ética levinasiana a consciência do si mesmo, isto é, a *hipóstase*, como individuação do sujeito, como condição prática da substituição, uma vez que não se pode substituir um igual. O próximo se apresenta diferente do Mesmo, de tal forma que ao invés de uma identificação, a consciência dá-se conta de uma não-identificação, de uma alteridade.

Na *hipóstase*, em sua primeira etapa, podemos assim dizer, o sujeito fez-se solidão, fez-se eu, mas sua constituição propriamente não provém desse si mesmo recorrente a si, mas dessa aproximação do próximo, da alteridade de outrem. A consciência não está no movimento de recorrência, ou numa externalidade que desconfigure a intimidade do eu, pelo contrário, a constituição do eu, da subjetividade plena, em Levinas, é saída radical e consciência do si mesmo, proporcionada pelo outro que é alteridade.

O si mesmo não é resultado da sua própria iniciativa, como ele pretende nos jogos e nas figuras da consciência a caminho da unidade da Ideia, onde, coincidindo consigo mesmo, livre enquanto totalidade que não deixa nada fora de si, e, deste modo, plenamente razoável, ele se põe como termo sempre convertível em relação: consciência de si. O *Si mesmo* [sic] hipostasias-se de outro modo: ele ata-se como não desatável numa responsabilidade por outrem. (LEVINAS, 2011, p. 121)

A alteridade é fala, é Dizer, que convoca o Mesmo à responsabilidade. Portanto, a substituição frente à alteridade, faz-se práxis nessa responsabilidade irrecusável, uma responsabilidade anterior à própria constituição plena do sujeito, que para Levinas, se plenifica nessa responsabilidade por outrem.

A categoria de substituição, pensada por Levinas, funda um humanismo do outro homem¹⁷¹, isto é, não englobar o outro, fugir à recorrência, fazer-se passividade mais que

¹⁷⁰ PELIZZOLI, Marcelo Luís. **Levinas: a reconstrução da subjetividade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 144: “a responsabilidade é *primeira* e precede à estrutura gnosiológica e ontológica tão caras à tradição; ela diz de uma imediatez – sensibilidade e Dizer – partindo da condição de vulnerabilidade e desnucleação da subjetividade. A responsabilidade primeira precede e dá sentido a toda as outras relações.”

¹⁷¹ LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para além da essência**, p. 144: “o anti-humanismo moderno, ao negar o primado, que para a significação do ser, corresponderia à pessoa humana, livre mas fim de

passividade, estabelecendo um humanismo não a partir de mim, mas desde o outro, de sorte que a substituição passa a ocupar o cerne dessa ética, desse outro humanismo, de um humanismo a partir do outro homem. É o outro que passa a ordenar a ação e até mesmo a plenitude do que seja sujeito. Esse processo, proposto por Levinas, como um novo humanismo (Cf.: LEVINAS, 2012, p. 72), instaura-se pela proximidade do próximo, como ruptura do domínio do Mesmo.

A proximidade – diferença que é não-indiferença, responsabilidade: resposta sem questão – imediatez da paz que me incumbe – significação de signo – humanidade do homem (entendida de outro modo que não a partir da subjectividade [sic] transcendental!) – passividade da exposição- passividade ela mesma exposta – Dizer-, a proximidade não diz respeito nem à consciência nem ao compromisso entendido em termos de consciência ou memória, ela não faz conjuntura nem sincronia. (LEVINAS, 2011, p. 155)

O Mesmo é pleno na medida da responsabilidade pelo outro, tal realidade somente se efetiva pela ética, o que é contrário à ontologia e à filosofia transcendental, que, para Levinas, regulam-se pela dominação do Mesmo sobre o outro. Na ética, “a responsabilidade pelos outros não foi um retorno a si, mas uma crispação impossível de distender, que os limites da identidade não podem reter” (LEVINAS, 2011, p. 130). Na ética da alteridade, “o sujeito é responsável pelo outro, o substitui eticamente, fazendo-se responsável, de modo que o Si é Sub-jectum: ele encontra-se sob o peso do universo – responsável por tudo” (LEVINAS, 2011, p. 131). É uma distinta subjectividade, ruptura com a o poder do sujeito, como medida de todas as coisas, o outro, vestígio do infinito, foge-lhe, o Mesmo não o pode dominar, pelo outro, o Mesmo é convocado a acolher, a fazer-se responsável, e nisto está a subjectividade do sujeito, na responsabilidade pelo outro, até a substituição.

Portanto, a substituição contempla o mais radical da ética da alteridade, que consiste numa relação ética que culmine na responsabilidade por outrem, não como uma opção particular de um ente, mas como a singularidade mais singular do Mesmo, do sujeito, num si mesmo não voltado para si, mas a partir de si, numa consciência fundada no outro, naquele que se aproxima, e que não se restringe ao face a face, há também a instalação da justiça, pela proximidade do próximo do próximo, ou seja, pelo aparecimento do terceiro, de sorte que a ética da alteridade convoca a uma substituição para além do ser e para além de toda violência,

si, é verdadeiro para lá das razões por ele oferecidas. Nele, cabe claramente a subjectividade [sic] que se põe na abnegação, no sacrifício, na substituição que precede a vontade. A sua intuição genial consiste em ter abandonado a ideia de pessoa, fim e origem de si mesma, na qual o eu ainda é coisa, porquanto ainda é um ser. Em rigor, outrem é ‘fim’, eu, eu sou refém, responsabilidade e substituição que suporta o mundo na passividade da incumbência que vai até á perseguição acusadora, indeclinável. O humanismo só deve ser denunciado na medida em que não é suficientemente humano.”

é uma ética ordenada pelo Bem, elegendo o Mesmo e investindo-o de responsabilidade, sem lhe furtar a liberdade, pois a liberdade não é um simples fazer, mas um dispor-se eticamente, numa significação e liberdade que não estão centradas no Mesmo, mas no outro, uma vez que “a significação vem de fora” (KUIAVA, 2014, p. 328), não mais de mim, mas do outro, que agora é fundamento da filosofia como ética, ou seja, da ética como filosofia primeira.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento levinasiano é de verdade um desafio, seja na crítica à primeiridade da ontologia, no diálogo com o judaísmo ou na intensa presença do outro em relação ao Mesmo, expondo algo semelhante a uma obsessão. Levinas, em uma entrevista, reportada no livro *Entre Nós: ensaio sobre a alteridade*, fala da disposição interna de seu conteúdo para investigação; o seu pensar está aberto à pesquisa, numa abertura a problematizações. Diz ele:

Talvez, meu discurso sobre o que lhe disse acerca da obrigação para com outrem, anterior a todo contrato- referência a um passado que nunca foi presente! – sobre o morrer pelo outro – referente a um futuro que jamais será meu presente – lhe apareça, após esta última evocação de Heidegger e de Rosenzweig, como um prefácio a investigações possíveis. (LEVINAS, 2010, p. 267)

Esse pensamento, disposto a investigação, mostra-se significativo para o nosso tempo, para as crises que a humanidade vive, pois, apesar dos horrores do século XX, ainda há demasiada expressão de desumanidade, num esquecimento do outro, causando inúmeras crueldades. Diante disto, o pensamento levinasiano alça a voz como uma ética a partir do outro, da alteridade, algo que também diz muito ao grande fluxo migratório desse tempo e aos encontros que se vive nas estradas e rincões dessa nossa história, assim, Casper entende o pensamento de Levinas como uma evidente reflexão no início do século XXI: “na era da globalização, na qual por primeira vez na história humana, sem que ninguém possa fugir a este destino, na boa e na cativa sorte *todos os homens* [grifo do autor] podem viver *somente juntos* [grifo do autor], o significado do pensamento de Emmanuel Levinas me parece que seja evidente” (CASPER, 2017, p. 55) [tradução nossa]¹⁷².

Na evidente contribuição do pensamento de Levinas para o nosso tempo é que a nossa pesquisa versou sobre questionamentos à ontologia fundamental, especialmente expressa em Heidegger como filosofia primeira. O nosso objetivo foi buscar a construção da ética da alteridade, suas bases e seu desenvolvimento, seu processo para colocar a ética como filosofia primeira. De fato, a fenomenologia, a contribuição de ideia de infinito, a presença do judaísmo e outras contribuições concorreram, como visto, para a primeiridade da ética em Levinas; sua crítica à ontologia, contudo, não foi propriamente uma abjuração da ontologia, mas como temos insistido, foi uma deposição do primeiro lugar. Além das questões postas para a ontologia, Levinas também critica e depõe o lugar de importância da filosofia

¹⁷² CASPER, Bernhard. **Levinas: pensatore della crisi dell’umanità**. Brescia: Editrice Morcelliana, 2017, p. 55: “Nell’era della globalizzazione, in cui per la prima volta nella storia dell’uomo, senza che nessuno possa sottrarsi a questo destino, nella buona e nella cattiva sorte *tutti gli uomini* possono vivere *solo insieme*, il significato del pensiero di Emmanuel Levinas mi sembra evidente.”

transcendental na relação entre o Mesmo e o outro, por ela reduzir a relação ao modelo sujeito-objeto, numa apreensão do outro, que é representado antes que acolhido.

A saída do ser, a formação do sujeito, como *hipóstase*, concorre, em Levinas, para um sujeito que possa assumir a responsabilidade pelo outro. Com isso, Levinas nos diz, como reportado na pesquisa, que somente um sujeito fora da impessoalidade do *há* (*il y a*), que ele chama de Mesmo, é que pode ser um sujeito ético, por meio do “eis-me aqui”. Para ele, o sujeito aprisionado ao ser não consegue se fazer responsável. No ser, o Mesmo estaria preso na impessoalidade, no já determinado, naquilo que está definido, não permitindo a exposição do Dizer, mas preso ao Dito, determinando o outro, antes mesmo de sua epifania; para Levinas, o caminho do Dito, na filosofia, é o caminho do ser, aquele do aniquilamento da alteridade. Para ele, como abordamos, é preciso sair dessa instância e colocar-se no Dizer, na acolhida da alteridade, numa responsabilidade não representacional, mas ética.

O pensamento de Levinas é regido pela alteridade. Tudo está nessa direção. A ideia de infinito, a ideia de refém e a ideia de substituição. O que se pôde ver ao longo da investigação é que Levinas com tal proposta filosófica intenta combater a filosofia da totalidade, o englobamento do outro no Mesmo. Levinas pensa a filosofia antecedida pelo rosto, pela sua vulnerabilidade e nudez, pensa a infinição presente no outro como questionamento à ontologia.

A ideia de Deus, em Levinas, vem como vestígio no rosto, que traz a ideia do Outro absoluto. Esse modo de revelação, pouco preocupada com formulações dogmáticas, exige testemunho, porque para Levinas, Deus é testemunhado na ética, na responsabilidade pelo outro, uma responsabilidade que quanto mais se realiza, mais se exige, porque está pautada na infinição do rosto que porta a ideia de infinito, a ideia de Deus.

A relação com o infinito desfaz a relação sujeito-objeto da filosofia transcendental, pois “o testemunho ético é uma revelação que não é conhecimento” (LEVINAS, 2007, p. 89), Deus não se conhece, como apreensão e categorização, testemunha-se por meio da ética. Esse modo de relação com Deus é assumido por meio do “eis-me aqui”, numa disposição de responsabilidade pelo outro; é uma resposta, é “ter reconhecido pelo outro a responsabilidade que lhe incumbe” (LEVINAS, 2007, p. 90). Esse modo de intersubjetividade não é apreensão, definição, tematização ou representação, mas exterioridade que se torna interioridade, até o ponto da substituição, numa transcendência de ir para o outro, sem retorno ao Mesmo. Levinas chama isto de modelo abraamico, ir sem retorno; ao contrário de Ulisses que voltou à

sua terra natal. A ética é transcendência ao infinito no rosto, no testemunho ético (Cf.: LEVINAS, 2010, p. 31)

O rosto, se pode concluir, depõe a primeiridade da ontologia fundamental de Heidegger, é o que defende Levinas, ao sustentar que o rosto já possui a significação própria, não é representação, não é identificação, “não é ontologia” (LEVINAS, 2010, p. 28). Vimos, então, que a ética da alteridade coloca a relação com o rosto, como primeiro apelo à responsabilidade, isto é, a intersubjetividade para Levinas é responsabilidade pelo outro (Cf.: LEVINAS, 2007, p. 81).

A ética da alteridade ao invés de propor um sujeito que apreenda o rosto, propõe o “eis-me aqui”, como resposta à significação do rosto, que significa enquanto ordem que manda o Mesmo ser responsável pelo outro. Para Levinas, essa resposta ao rosto vai até a substituição, num estabelecimento de uma subjetividade como transcendência para outrem, isto é, “a subjetividade, ao constituir-se no próprio movimento em que lhe incumbe ser responsável pelo outro, vai até a substituição por outrem.” (LEVINAS, 2007, p. 83). Com isso, a ética da alteridade mostra que a dignidade do sujeito não está em sua suficiência, mas na transcendência para o outro, ou seja, “a responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único” (LEVINAS, 2007, p. 84).

O modo de um para outro, como ética, é a resistência à totalidade, a ética como filosofia primeira é a não totalidade, o não englobamento, segundo Levinas, dado que no face se existe como separado, numa infinição que traz a ideia de infinito, numa separação em que se vive a transcendência como responsabilidade, fora da totalidade ontológica, isto é, “não é a insuficiência do Eu que impede a totalização, mas o Infinito em Outrem” (LEVINAS, 2014, p. 69).

O que a ética da alteridade chama de separação, podemos entender nesse movimento de não tematização do outro, pois a proximidade do próximo consiste no despertar para a responsabilidade, e não um evento de inteligibilidade, de identificação, a tanto que para Levinas a proximidade é pura responsabilidade sem preço, sem moeda de troca, responsabilidade gratuita (Cf.: LEVINAS, 2010, p. 130). O Mesmo está para o outro, numa responsabilidade infinita. Mas, apesar dessa relação tão dual, Levinas reconhece que há o terceiro, aquele que está como outro do outro.

A relação Mesmo e próximo é “questionada” pelo aparecimento do terceiro, que vem como próximo do próximo, como outro por quem o Mesmo é também responsável, algo que

para Levinas dá início à institucionalização da justiça, pois para garantir o bem do terceiro, a justiça se funda como instituição, juízo para proteger o terceiro, aquele que é outro do outro, próximo do próximo, mas sempre é responsabilidade do Mesmo (Cf.: LEVINAS, 2010, p. 130-131).

Entre o Mesmo e o terceiro, a relação é regida pelo rosto do terceiro; o Mesmo está diante do rosto, que tal como o outro, também diz “não matarás”; daí a comparação, a equidade, para estabelecer o cumprimento deste apelo ético que vem do rosto do outro, e do outro do outro. Portanto, para Levinas, sempre o Mesmo é responsável, o terceiro também foge ao englobamento, à totalização, ele é único, também por ele o Mesmo é responsável.

Levinas esforça-se por se distanciar de Heidegger, entendendo que Heidegger fixou-se no problema do ser e tudo nele passou a subordinar-se ao ser, no entanto, podemos ver que para Levinas, o problema do outro ocupou o lugar central, tudo está em referência ao outro, e quando parece ir em outra direção, vai ao outro do outro, o terceiro, mesmo o Absoluto é Outro. A tal realidade no pensamento de Emmanuel Levinas, podemos considerar uma dificuldade para tratar temas mais amplos e práticos. Há o perigo do pensamento levinasiano cair num fechamento que o isole, inibindo sua participação nos debates atuais da filosofia (Cf.: FABRI, 1997, p. 176). Assim, o esforço da superação do problema do ser, como crítica a Heidegger, pode restringir Levinas a uma teoria pouco aplicável.

Frente ao questionamento de fixação no outro, há que se considerar que a ética da alteridade é, de fato, a regência do outro, o que exige a responsabilidade pelo outro para tratar de temas atuais, abordando as crises humanitárias, os limites éticos da ciência e da tecnologia, sempre partindo do outro, da responsabilidade por ele. A acusação de impraticável, direcionada à ética da alteridade é respondida com o prisma do outro para ler as realidades políticas, sociais e científicas, exigindo que esses meios se furtem à totalização e ao domínio como negação da alteridade.

A filosofia de Levinas, tendo o outro como ocupação central, como visto, não está isenta de questionamentos sobre sua plausibilidade, expondo-se a questões. Como exemplo se pode elencar o problema ecológico: o que a ética da alteridade fala ao tema da biodiversidade e sua preservação? – também nos podemos interrogar sobre o que a filosofia de Levinas diz sobre a dignidade dos animais. – Como pensar, a partir de Levinas, problemas que afetam diretamente questões políticas, religiosas e jurídicas, como o tema da eutanásia, do aborto, da pesquisa com células-tronco?

Parece-nos também que uma das chaves de interpretação por onde se podem levantar questões ao pensamento de Levinas esteja na ruptura com a onto-teologia, quando Levinas propõe um falar de Deus a partir da ética e não de definições doutrinárias (ontológicas). Puntel reclama que falta a radical distinção entre o ente finito e Deus, sobretudo na abrangência de Deus como criador e o finito como criatura, de sorte que para a compreensão de Puntel (2011, p. 273), a exposição de Levinas carece de tal elemento ao falar de Deus dentro da ética da alteridade. Mas frente à questão de Puntel, vimos na pesquisa, especialmente em seu segundo capítulo e ainda no terceiro, que Levinas pensa Deus fora da onto-teologia, e de fato, para além do problema posto por Puntel, para Levinas, Deus é testemunhado na ética; a sua transcendência e sua imanência estão atreladas à ética e não ao ser.

No geral, a relação entre Deus e judaísmo em Levinas é um tema sujeito a questionamentos, por colocar citações bíblicas em seus escritos e referências rabínicas, porém, ainda no primeiro capítulo desse estudo, recorrendo à obra *Ética e Infinito*, vimos que a primazia está com a filosofia e não com a religião, em sua ética da alteridade, até porque Levinas pensa o judaísmo não como um particularismo dogmático, mas o entende com um caráter universal, especialmente na dimensão ética (Cf.: LEVINAS, 2007, p. 13-14). Portanto, Deus em Levinas não é identificado com o ser, mas significa de um outro modo, na ética.

Se a intelecção do Deus bíblico – a teologia – não atinge o nível do pensamento filosófico, não é porque ele pensa Deus como *ente* sem explicitar previamente o ‘ser deste ente’, mas porque, ao tematizar deus [sic], ela o conduz no curso do ser; ao passo que o Deus da Bíblia significa de maneira diversa – isto é, sem a analogia com uma ideia submetida a *critérios*, sem analogia com uma ideia obrigada a se mostrar verdadeira ou falsa – e significa, além do ser, a transcendência. (LEVINAS, 2008, p. 87)

Por Deus não ser conceito, não quer dizer que não possa ser tratado pela filosofia, por isso, para Levinas, o tema Deus é um tema ético, outramente que ser, e não um tema da relação ente – ser; Deus é testemunhado na transcendência ao outro. Esta abordagem está em contraste com a tradição ontológica, aquela da definição do ente e das atribuições do ser, de sorte que aqui a filosofia de Levinas se expõe a mais investigações, especialmente para aproximar o não conceituável do que é regido pelo conceito, que é a filosofia grega. Ao que parece, Puntel, na crítica a Levinas, intenta essa aproximação, como que numa tentativa de complementaridade ao pensamento sobre Deus em Levinas. Contudo, a questão permanece disposta à pesquisa.

A questão do infinito, quando se trata de Deus, a preocupação de Levinas não é primeiramente com quem seja Deus, mas com a ética mesmo, a relação com o outro, porque como visto, um Deus subordinado à compreensão do sujeito, aprisionará o outro no conceito,

na identificação, assim, o infinito ficaria detido e, conseqüentemente, a relação Mesmo e outro estaria sob esse julgo. De tal sorte que, para Levinas, a saída do ser põe em crise o Deus da filosofia e da onto-teologia, porque põe em xeque a primeiridade da ontologia. Isso de tal modo, que é preciso um outro discurso, um que seja ético, como exposto no terceiro capítulo, um discurso com a anterioridade do Dizer ao Dito.

Em Levinas, a relação Dito e Dizer figura a relação ser e outro. O Dito é o verbo fixado; o Dizer é acolhida do ente concreto, o imediato, o rosto como vestígio do infinito, a fuga ao domínio, à generalidade. É no Dizer antes do Dito, como relação de acolhida à alteridade, que o Mesmo sai de si, numa transcendência ao outro. Na anterioridade do Dizer, Levinas expõe a sensibilidade como elemento da ética, como ruptura com a frieza da ontologia e a impessoalidade do *há*. Com isso, podemos ver que o pensamento de Levinas parte para uma fenomenologia do rosto; uma fenomenologia da sensibilidade, uma sensibilidade que sente a pele do outro, a sua fome, a sua dureza e a sua vulnerabilidade.

Apesar da anterioridade do Dizer, o Dito permanece aí, ele não é excluído. O verbo permanece, o fixado não é descartado, conclui-se que apenas mudou de lugar na relação entre o Mesmo e o outro. Tal configuração reafirma que, em Levinas, a ontologia perde o primeiro lugar, mas permanece na filosofia. Agora, como expusemos ao longo da pesquisa, a ética é a filosofia primeira, sua primeira ocupação é com a alteridade no rosto do outro; acolhê-lo, ser feito refém, até a substituição é ter a ética nessa ordem, como filosofia primeira.

Assim, a filosofia de Levinas, não é uma anti-ontologia, mas a ontologia em outro lugar que não aquele de Heidegger, como temos insistido no segundo capítulo desta pesquisa, portanto, fica ainda a descrever, aprofundar, problematizar: quais os marcos ontológicos na obra levinasiana?

São diversas as possibilidades de questões a serem postas ao lado da contribuição judaica ao pensamento de Levinas, pois o judaísmo talmúdico seria, como visto no primeiro capítulo, a ancora de distanciamento da primeiridade da ontologia, então se pode perguntar: é possível elencar, detalhadamente, os elementos de influxo judaico na filosofia levinasiana? A acusação de estreita aproximação com a teologia procede?

Portanto, questões abertas fazem a filosofia e não é por acaso que o pensamento de Levinas está sujeito a elas, demonstrando a vitalidade e plausibilidade de sua filosofia, assim, que a ética da alteridade não seja um corpo fixo e sólido, mas em construção, como uma forma de pensar e ver o mundo, sobre as bases do pensamento de Levinas

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 6ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

AGOSTINHO, Santo. **O livre-Arbitrio**. Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ASSY, Bethânia. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. 1 ed. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.

BERNARDO, Fernanda. A assinatura ético-metafísica da experiência do cativo de Emmanuel Levinas: uma nova orientação para a filosofia – uma outra incondição para o humano. **Revista Filosófica de Coimbra**. Coimbra, n. 41, p. 107-174, 2012.

BORDIN, Luigi. Judaísmo e filosofia em Emmanuel Levinas: à escuta de uma perene e antiga sabedoria. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte. v. 25, n. 83, p. 551-562, 1998.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Introdução e tradução Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro Editora, 2001.

_____. **Eclipse of God: studies in the relation between religion and philosophy**. Introduction by Leora Batnitzky. New Jersey: Princeton University Press, 2016.

CARDOSO, Delmar (org). **Pensadores do Século XX**. São Paulo: Edições Loyola; Paulus, 2012.

CASANOVA, Marco. Dos fundamentos hermenêuticos da lei à ética da autenticidade: Heidegger e as bases existenciais da responsabilidade e da objetividade da lei. *In*: TORRES, João Carlos Brum (org). **Manual de Ética: questões de ética teórica e prática**. Petrópolis-RJ: Vozes; Caxias do Sul-RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

CASPER, Bernhard. **Levinas: pensatore della crisi dell'umanità**. Brescia: Editrice Morcelliana, 2017.

CHALIER, Catherine. **Lévinas a utopia do humano**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER, Evelyne. **Dicionário de obras políticas**. Tradução Glória de C. Lins e Manoel Ferreira Paulino. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1993.

DELGADILLO, J.M. Cuatro claves antropológicas en humanismo del otro hombre de Emmanuel Levinas. **Veritas**. Porto Alegre, v. 62, n. 1, p. 4-16, 2017.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. Tradução Fábio Landa; Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Introdução e notas Homero Santiago. Tradução Maria E. de Almeida Prado Galvão. Tradução dos textos introdutórios Homero Santiago. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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

_____. Memória, repetição e ressurgimento de si-mesmo. *In*: SUSIN, Luís Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de (orgs). **Éticas em diálogo**: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

FARIAS, André Brayner de. Infinito e tempo – a filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas. *In* SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (orgs). **Fenomenologia hoje II**: bioética, biotecnologia, biopolítica. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

GRZIBOWSKI, Silvestre. Passado imemorial e não-intencionalidade: um estudo a partir do tempo de Husserl e Levinas. **Thaumazein**. Santa Maria, Ano 4, N. 10, 2012. Disponível em <http://sites.unifra.br/thaumazein>. Acessado em 10/12/2017.

GUARNIERI, Maria Cristina Mariante. A filosofia de Franz Rosenzweig. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**. Ano 1, n. 1, p. 25-35, 2015.

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

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução revisada e apresentação Marcia Sá Cavalcante Schuback. 4 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas**: investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Tradução de Pedro M.S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Meditações Cartesianas**: introdução à Fenomenologia. Tradução de Frank Oliveira. São Paulo: Madras Editora, 2001.

JONAS, Hans. **O conceito de Deus após Auschwitz**: uma voz judia. Tradução Lilian Simone Godoy Fonseca. São Paulo: Paulus, 2016.

KUIAVA, Evaldo. **Ética da alteridade**. *In*: TORRES, João Carlos Brunn. **Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis-RJ: Vozes; Caxias do Sul-RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

LEVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Tradução Paul Albert Simon. Lígia de Castro Simon. Campinas-SP: Editora Papirus, 1998.

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

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

_____. **De Deus que vem à ideia.** Tradução Marcelo Fabri, Marcelo Luis Pelizzoli. 2 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

_____. **De l'évasion.** Introduit et annoté par Jacques Rolland. 2 ed. Paris: Fata Morgana, 2011.

_____. **De outro modo que ser ou para lá da essência.** Tradução José Pérez, Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Universitas Olisiponensis, 2011.

_____. **Ética e Infinito.** Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** Tradução Pergentino Pivatto [et al.]. 5. Ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

_____. **Humanismo do outro homem.** Tradução Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

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

_____. **Quatro Leituras Talmúdicas.** Tradução Fabio Landa, Eva Landa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

_____. **Totalité et Infini: essai sur l'exteriorité.** Paris: Kluwer Academic, 2000.

_____. **Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade.** Tradução José Pinto Ribeiro. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2014.

_____. **Transcendência e inteligibilidade.** Tradução José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.

MACDOWELL, João Augusto A. Amazônia. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger:** ensaio de caracterização do modo de pensar de 'Sein und Zeit'. São Paulo: Editora Herder, 1970.

MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de. A Filosofia Medieval Judaica. **Revista Pandora Brasil.** São Paulo, n. 43, 2012, p. 07-08. Disponível em http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/index.htm. Acessado em 13 de junho de 2017, às 15:10:50.

MALKA, Salomon. **Leggere Lévinas.** Brescia: Queriniana, 1986.

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

MCKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico.** Tradução Álvaro Cunha et al. São Paulo: Paulus, 2011.

MAIER, Johann. **Entre os dois Testamentos: história e religião na época do segundo Templo**. São Paulo: Loyola, 2005.

MELO, Nelio Vieira de. **Ética da alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 2003.

NASCIMENTO, Abimael F. Totalitarismo como violência em Hannah Arendt. **Revista Contemplação**. Marília, n. 15, p. 02-18, 2017.

_____. O não divino assumido pelo divino. **Revista Contemplação**. Marília, n. 04, p. 01-18, 2012.

_____. Judaísmo como ética: Cohen, Rosenzweig, Buber e Levinas. **Último Andar**. São Paulo. n. 30, p. 35-58, 2017. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/34810/23865>. Acessado em 10 de novembro de 2017.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. **Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica**. São Paulo: Paulus, 2012.

PAIVA, Márcio Antônio de. A relação ética como religião em Emmanuel Levinas. **Síntese-Rev. de Filosofia**. Belo Horizonte, v. 3, n. 119, p. 383-406, 2010.

_____. Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. **Síntese – Rev. De Filosofia**. V. 27, n. 88, p. 2013-231, 2000.

PASQUA, Hervé. **Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

PELIZZOLI, Marcelo Luís. **Levinas: a reconstrução da subjetividade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PEPERZAK, Adrian; CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (eds). **Emmanuel Levinas: basic philosophical writings**. Indiana: Indiana University Press, 1996.

PFEFFER, Renato Somberg. Martin Buber e Emmanuel Levinas: semelhanças e distanciamentos. **Caminhos**, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 185-197, 2015.

PLATÃO. **Fédon** (ou da Alma). Tradução Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012.

PIVATTO, Pergentino S. Ética da Alteridade. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. (org). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 5 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

_____. Apresentação. In LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. 5ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

PUNTEL, Lorenz B. **Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion.** Tradução Nélio Schneider. São Leopoldo-RS: UNISINOS, 2011.

PUTNAM, Hilary. Levinas and Judaism. In CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (ed). **The Cambridge companion to Levinas.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. **Sabedoria de amor: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas.** Tomo I, São Paulo: Loyola, 2005.

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

_____. Emmanuel Levinas: o pensador da ética como filosofia da alteridade. In CARDOSO, Delmar (org). **Pensadores do século XX.** São Paulo: Edições Loyola; Paulus, 2012.

RICOEUR, Paul. **Outramente: leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Levinas.** Tradução Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

ROBBINS, Jill (ed). **Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas.** Standfor: Standfor University Press, 2001.

ROCHA, André Luiz Pinto da. A 'fenomenologia da noite' do 'il y a' no pensamento de Emmanuel Levinas. In SOUZA, Ricardo Timm; FARIAS, André Brayner; FABRI, Marcelo (orgs). **Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

RODRIGUES, Ubiratane de Moraes. A substituição como ética em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de Emmanuel Levinas. **Interespaço**, v. 1, n. 01, Grajaú, p. 93-107, 2015.

ROSENZWEIG, Franz. **Hegel e o Estado.** Tradução Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. **Star of redemption.** Translator by Barbara E. Galli. Wisconsin: The University Wisconsin Press, 2005.

RUSS, Jacqueline. **Pensamento ético contemporâneo.** Tradução Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1999.

SANSONETTI, Giuliano. Emmanuel Levinas: o judeu errante e o cristianismo. In: ZUCAL, Silvano (org). **Cristo na Filosofia Contemporânea – v. II: o Século XX.** Tradução Benôni Lemos, Patrizia G.E. Collina Bastianetto. São Paulo: Paulus, 2006.

SAYÃO, Sandro Cozza. Sobre a excelência do humano: questões sobre ética em *Totalidade e Infinito e Humanismo do Outro Homem* de Emmanuel Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo e a crítica da filosofia ocidental.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SPIEGELBERG, Herbert. **The Phenomenological movement: a historical introduction.** Norwell-USA: Kluwer Academic Publishers, 1994.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre ‘Ser e Tempo’**. 5 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

SUSIN, Luís Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de (orgs). **Éticas em diálogo**: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre; EDIPUCRS, 2003.

_____. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. São Lourenço-RS: EST; Petrópolis-RJ: Vozes, 1984.

VAZQUEZ MORO, Ulpiano. **El Discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas**. Madrid: UPCM, 1982.

ZILLES, Urbano. **Panorama das filosofias do século XX**. São Paulo: Paulus, 2016.