

## EMMANUEL LÉVINAS E A HERANÇA FENOMENOLÓGICA: POSSÍVEL PRODUÇÃO DE UMA TEORIA DO CONHECIMENTO?

*Ednilson Turozi de Oliveira\**

**RESUMO:** O prelúdio da filosofia de Emmanuel Lévinas (1905-1995) foi a fenomenologia. Na filosofia de Lévinas o ser é relacional. Logo, o conhecimento para que seja verdadeiro possuirá como característica determinante a de ser relacional. Por “relacional” se entende a dimensão intersubjetiva do frente a frente na relação ética. Intersubjetividade que suscita a justiça para que se produza um conhecimento verdadeiro. Trata-se da justiça inscrita no semblante alheio que interpela o sujeito questionando sua consciência egoísta, espontânea, despreocupada, indiferente, livre.

**Palavras-chave:** fenomenologia, ciência, conhecimento, justificação, justiça, verdade, religião, metafísica e ética.

**ABSTRACT:** The prelude of the philosophy of Emmanuel Levinas (1905-1995) was phenomenology. In the philosophy of Levinas being is relational. Hence, for knowledge to be true its main trait will be relational. The term “relational” means the intersubjective dimension of the face to face in ethical relation. Intersubjectivity calls forth justice to produce true knowledge. It is a matter of justice inscribed in the face of the other that calls in the subject questioning his/her selfish, spontaneous, unworried, indifferent, free conscience.

**Keywords:** phenomenology, epistemology, science, knowledge, justification, justice, truth, religion, metaphysics and ethics.

### Abreviação das obras de Emmanuel Lévinas<sup>1</sup>

AE - *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974 [1974].

DEE - *De L'existence a l'existant*. Paris: Vrin, 1998 [1963].

DVI - *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1998 [1982].

EDEHH *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2001 [1949].

EN - *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Livre de Poche, 1998 [1991].

TEI - *Totalité et Infini*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974 [1961].

---

\* Graduado em Filosofia pela PUCPR (Curitiba). Mestre em teologia pela *Catholic Theological Union*, em Chicago. Doutorado pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), programa de Ciência da Religião, área de concentração em Filosofia da Religião. Pós-doutorado pela mesma Universidade, área de concentração em Filosofia da Religião. Tanto no Doutorado como no Pós-doutorado foi bolsista da FAPEMIG. Orientador do doutorado e do pós-doutorado: Prof. Dr. Luís Henrique Dreher (UFJF). Atualmente está atuando na Arquidiocese de São Paulo.

<sup>1</sup> O número que aparece após cada abreviação se refere ao número da página.

## Introdução

A herança fenomenológica no pensamento de Emmanuel Lévinas (1905-1995) aparece em vários de seus escritos. Uma de suas obras principais intitulada *Totalité et Infini* (1961)<sup>2</sup> servirá de base para essa pesquisa. A seguir, apontar-se-ão os aspectos germinais e delineadores<sup>3</sup> nalguns escritos antecedentes à *Totalité et Infini* (1961). O primeiro desses textos germinais é “Sur les Ideen de M. E. Husserl” (1929) e contém a interpretação levinasiana da fenomenologia ressaltando: “a verdade depende de seu objeto”, isto é, funda “a verdade das intenções do pensamento, a estrutura necessária de seu objeto. A verdade” é remetida “à sua origem intuitiva”.<sup>4</sup>

O segundo é *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) constatando o “intelectualismo de Husserl”.<sup>5</sup> O terceiro é *De L’existence a l’existant* (1947). Nele se realiza uma investigação acerca das vivências humanas que são refratárias tanto à ontologia no interior de uma consciência imanente quanto à suspensão da consciência (*epoché*) e à redução fenomenológica. Alguns exemplos delas são a decência na socialidade, a intencionalidade da consciência em relação ao desejo, à hipocrisia e à autenticidade. Todavia, a principal delas sendo a do pavor noturno do anonimato (“há”, *il y a*) da existência anterior à manifestação da consciência (anterioridade da experiência pré-filosófica como originária).<sup>6</sup>

Da quarta obra, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (1949), brota a desconstrução, a transição, o prolongamento e o distanciamento da fenomenologia. *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (1949) pondera em termos de ruptura e ruína no que tange à consciência fenomenológica nos parâmetros de uma teoria do conhecimento. Ademais, a ruptura levinasiana se efetua em termos que estão na contramão da ontologia e da ciência das essências (ciência eidética) bem como da façanha da intencionalidade de conter idealmente outra coisa que não ela mesma. Há uma escolha levinasiana que se afasta de noções

---

<sup>2</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974 [1961] (ID. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70). O foco é a relação entre verdade e justiça em TEI 31-44, 52-53, 54-63 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 47-59, 66-67, 69-77).

<sup>3</sup> Os comentários às obras aqui citadas expandem mas tomam como referência: CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University, 2002. P. xxii-xxx.

<sup>4</sup> IDEM. Sur les “Ideen” de M. E. Husserl. In: IDEM. *Les imprévus de l’histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994 [1994]. P. 51.

<sup>5</sup> IDEM. *Théorie de l’Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 2001 [1930]. Capítulo 6, p. 174.

<sup>6</sup> IDEM. *De L’existence a l’existant*. Paris: Vrin, 1998 [1963]. P. 56, 60, 64, 69, 72, 73, 76-80, 97, 98, 109.

tais como a região do ser; a percepção imanente; a luz da evidência levada em plenitude na totalidade; a ciência que reconduz o conhecimento à geometria (Galileu) e à matemática (Descartes e Husserl); em contraste, identifica-se o desejo, diferentemente da angústia, como sensibilidade diversa daquela da correlação entre objetos ligados pela conjunção “e” bem como da problemática do idealismo, da filosofia transcendental, da reflexão introspectiva na estrutura sujeito-objeto explicando a estrutura da consciência. Na interpretação levinasiana, a estrutura da consciência husserliana se exprime pela imanência da oposição do sujeito ao objeto e sob o prisma da contemplação, da intencionalidade, da compreensão do ser, da representação, da significação das palavras.

Lévinas não opta por simbolizar e nem pela iluminação imanente ou pelo abandono da transcendência pela ideia do perfeito, e sim pela iluminação transcendente – acontecimento da transcendência. Ele se distancia da correlação e da síntese entre pensar e ser, pensar e existir, ser e transitividade, ser e unicidade, ser e nada, verdade e totalidade, Mesmo e narcisismo, intencionalidade como união da alma e do corpo, e reinterpreta verbos e palavras para resgatar não os conceitos de presença, de imanência ou de um movimento cíclico, e sim de ausência e transcendência. A seguir, esses conceitos garantem, para Lévinas, a transcendência: ética e responsabilidade moral, o verbo exprimir (revelar, traduzir), o pôr em questão, a atitude de estar em face de. Outra lista que garante a transcendência se constitui por esses conceitos: o movimento sem retorno, o conceito de inteligibilidade, de modalidade, de metafísica, de experiência. Há, ainda, esses: sensibilidade, vontade, multiplicidade, inspiração, enigma, mistério, intransitividade, ilusão transcendental (Kant), rosto, alteridade de outrem, infinito, temporalidade, história, relação social, liberdade, justiça, verdade em termos de exterioridade e transcendência.<sup>7</sup>

O termo “transcendência” se refere ao exercício do pensamento metafísico de simplesmente pensar o que é externo ao interno (para além do físico), as vivências que estão do outro lado da margem tais como a bondade, o amor, a justiça, as ideias, o infinito. “Transcendência” indica também um ir mais longe até a Palavra de Deus. O artigo “Le moi et

---

<sup>7</sup> IDEM. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2001 [1949]. P. 30, 31-39, 41, 43, 45, 49, 50-51, 53-57, 61, 63, 66-67, 69-75, 77, 81, 83, 85, 87, 89, 96-97, 105, 107, 111, 113, 116, 124, 126-127, 137, 138-141, 145-146, 147-148, 158-161, 166-168, 173, 175-176, 180, 182, 184-187, 189-191, 196-198, 202-205, 214-216, 225, 229-230, 231-234, 238-247, 250-254, 255, 257, 259, 262-263, 264-275, 276-277, 283-290, 291-297, 299-330.

la totalité” (1954) esclarece que outrem desempenha o papel de terceiro, que o entendimento da Palavra de Deus é à luz da relação entre linguagem, interlocutor, e fé.<sup>8</sup>

Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974), relevantes são a crítica à ontologia e temas tais como a sensibilidade, o questionamento e a verdade.<sup>9</sup> Na reflexão sobre Deus e a filosofia em *De Dieu qui vient à l’idée* (1982), o termo “transcendência” vem explicado repetidamente tomando como referencial a ontologia e a fenomenologia, sobretudo, nas seções “Ruptura da imanência” e “Deus e a filosofia”.<sup>10</sup> Em *Transcendance et intelligibilité* (1984) apresentam-se a fenomenologia, o “saber” na moldura da relação entre inteligibilidade e transcendência argumentando a favor do conhecimento voltado à transcendência.<sup>11</sup> *Entre Nous* (1991) apresenta a tese levinasiana de outrem como interlocutor e refere-se tanto à quadratura fenomenológica quanto às sagradas escrituras na elaboração de sua ética.<sup>12</sup>

As pesquisas de Marcelo Fabri e Marcelo Luiz Pelizzoli explicam os aspectos fenomenológicos herdados e prolongados por Lévinas a partir da fenomenologia de Husserl e sua transfiguração por Heidegger.<sup>13</sup> Esse artigo<sup>14</sup> contribui para a reflexão sobre a herança da fenomenologia na obra do pensador francês acrescentando o tema da possibilidade ou não de uma teoria levinasiana do conhecimento. A adoção do “método e da abertura”<sup>15</sup> provinda da

---

<sup>8</sup> IDEM. Le moi et la totalité, *Revue de Métaphysique et de Morale*, número 59 (1954), p. 353-373. Vejam-se as versões em inglês e em português: LÉVINAS, Emmanuel. The Ego and the Totality. In: IDEM. *Collected Philosophical Papers*. Trad. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University, 1998. P. 25-45; IDEM. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. P. 34-65.

<sup>9</sup> IDEM. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974 [1974]. Da página 17 à página 19, da página 29 à página 39.

<sup>10</sup> IDEM. *De Dieu qui vient à l’idée*. Paris: Vrin, 1998 [1982]. Da página 15 à página 46, da página 93 à página 127.

<sup>11</sup> IDEM. *Transcendance et intelligibilité*. Genève: Labor et Fides, 1996 [1984]. Da página 15 à página 29.

<sup>12</sup> IDEM. *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l’autre*. Paris: Livre de Poche, 1998 [1991]. Verifiquem-se as seguintes páginas: 15-22, 23-48, 58-63, 78-85, 100-104, 11-112, 120-123.

<sup>13</sup> FABRI, Marcelo. Despertar do anonimato: Levinas e a fenomenologia. In: SOUZA, Ricardo Timm; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Orgs.) *Fenomenologia Hoje II: Significado e Linguagem*: EDIPUCRS, 2002. P. 119-132, 120; PELIZZOLI, Marcelo Luiz. O dizer da alteridade além do ser: Lévinas e o sentido do conhecimento e linguagem. In: IDEM. *Ibid.* P. 363-382.

<sup>14</sup> Além dos estudos de Fabri e Pelizzoli verifiquem-se respectivamente: CHALIER, Catherine. *What ought I to do? Morality in Kant and Levinas*. Ithaca/London: Cornell University, 2002; LLEWELYN, John. *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*. London/New York: Routledge, 1995; MANNING, Robert John Sheffler. *Interpreting Otherwise than Heidegger: Emmanuel Levinas’s Ethics as First Philosophy*. Pittsburgh: Duquesne University, 1993; PEPERZAK, Adriaan T. *Beyond the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston: Northwestern University, 1997; PETROSINO, Silvano. L’idée de vérité dans l’oeuvre d’Emmanuel Lévinas. In: GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques (coords.) *Emmanuel Lévinas: L’éthique comme philosophie première*. Paris: Cerf, 1993. P. 103-130.

<sup>15</sup> FABRI, M. Despertar do anonimato: Levinas e a fenomenologia, p. 119.

fenomenologia prolongou-se ou não até a elaboração de uma “teoria do conhecimento”<sup>16</sup> na Obra filosófica de Lévinas?<sup>17</sup> É concebível o encaminhamento levinasiano da fenomenologia à ética.<sup>18</sup> Esse artigo se interroga se é plausível pensar também no encaminhamento levinasiano da fenomenologia à teoria do conhecimento. Para levar a cabo essa tarefa é que esse artigo se estrutura em três movimentos: 1- desconstrução do conhecimento; 2- transição; 3- conhecimento, justiça e verdade.

A seção “desconstrução do conhecimento” designa “desdizer o dito”.<sup>19</sup> Pesquisam-se os critérios levinasianos da desconstrução do conhecimento em termos de *devoir*, de linguagem-substancialista, de intelectualismo, evasão da totalidade e da correlação unindo objetos. A desconstrução do conhecimento acontece na dinâmica da ruptura, da aproximação e do distanciamento referentes à metodologia husserliana. Na seção subsequente intitulada “transição”, apresenta-se a relevância do questionamento que o sujeito faz de si bem como da aproximação levinasiana à teoria kantiana. Na última parte, “conhecimento, justiça e verdade”, apresenta-se a religação entre justiça e verdade nos parâmetros levinasianos do ser em relação: a relação intersubjetiva instituída no imperativo da linguagem.

Na Conclusão, parte-se da nova modalidade e do novo num pensamento que são dois registros levinasianos para, com base no estudo de Gérard Bensussan acerca da problemática da possibilidade ou não de uma filosofia política na Obra de Lévinas,<sup>20</sup> similarmente, se questionar se é ou não plausível considerar o prolongamento da herança fenomenológica no pensamento de Lévinas em termos de uma teoria do conhecimento.

Algumas das questões de Johannes Hessen pertinentes à teoria do conhecimento iluminam a reflexão do presente artigo. Tais questões versam sobre “a relação entre sujeito e objeto”. Por um lado, a “consciência natural tende a definir o conhecimento como uma

---

<sup>16</sup> EDEHH 176, TEI 57 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 72).

<sup>17</sup> Além de HESSEN, Johannes. *Teoria do Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, o pano de fundo da reflexão acerca da teoria do conhecimento apresentada nesse artigo está em: BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. P. 118-119; BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. (orgs.) *Compêndio de Filosofia*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2002. Cap. 2; MOSER, Paul K. *et alii*. *A Teoria do Conhecimento: uma introdução temática*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Prefácio.

<sup>18</sup> EDEHH 299, TEI 51 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 65), 167 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 172), 169 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 174), 281 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 284); DVI 114, 144, 147, 156; EN 119. Para o aprofundamento da efetivação da passagem da fenomenologia à ética há esse estudo: KEARNEY, Richard. De la phénoménologie à l'éthique. *Esprit*, Paris, n. 234, p. 121-140, julho, 1997.

<sup>19</sup> AE 6-9.

<sup>20</sup> BENSUSSAN, Gérard. *Ética e experiência: a política em Levinas*. Passo Fundo: IFIBE, 2009. P. 46, 83-84, 92-93, 104, 105-106.

determinação do sujeito pelo objeto”. Em contraste com essa posição, pode-se também definir o conhecimento como uma “determinação do objeto pelo sujeito”.<sup>21</sup>

### Desconstrução do conhecimento

A filosofia levinasiana desconstrói e se afasta do conhecimento produzido em termos heraclitianos bem como ontológicos.<sup>22</sup> A desconstrução do conhecimento aparece na dinâmica da ruptura, da aproximação e do distanciamento referentes à metodologia husserliana e heideggeriana. Esse artigo se concentrará na contraposição levinasiana à conceituação husserliana.

O *devoir* determina a ruptura entre o pensamento de Lévinas e a tradição filosófica ocidental. A ruptura está logo no início de *Totalité et Infini*,<sup>23</sup> que é sua obra proeminente. Nela há “uma defesa da subjetividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na ideia do infinito”.<sup>24</sup> Ele interpreta o vir-a-ser heraclitiano como um “se revelar” na fadiga do ser em sua guerra ao pensamento filosófico.<sup>25</sup> Heráclito explica que é “preciso saber que o combate é o-que-é-com, e justiça (é) discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade” (Heráclito – 540-470 a.C.).<sup>26</sup> Rompe-se com a relação entre justiça e verdade em nome do direito de combater para ser, e, sendo assim, desde então, segundo a avaliação levinasiana, não se abordou mais o outro “de frente, mas de viés”.<sup>27</sup>

Para voltar a abordar outrem de frente há que se afastar, além de Heráclito, da mera retórica que se encontra na “psicagogia, demagogia, pedagogia”, e é a partir dessa desconstrução, desse desdizer o dito, que se poderá “abordar outrem de frente, um verdadeiro discurso”.<sup>28</sup> Define-se uma modalidade na qual a linguagem-substancialista cede lugar a uma linguagem capaz de produzir um conhecimento que parte da alteridade e, como tal, ele “consiste na relação com um ser que, em certo sentido, não é em relação a mim; ou, se preferir, só está

<sup>21</sup> HESSEN, Johannes. *Teoria do Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. P. 69.

<sup>22</sup> FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. P. 83, 95-104.

<sup>23</sup> TEI IX-XIV (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 9-13).

<sup>24</sup> TEI XIV (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 13).

<sup>25</sup> Verifique-se: DEE 29-30, 39, 41, 44,50- 51; TEI IX-X (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 9-10).

<sup>26</sup> HERÁCLITO. *Fragmentos*. Trad. José Cavalcante de Souza. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1996. P. 96.

<sup>27</sup> TEI 42 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 57).

<sup>28</sup> Ibid.

em relação comigo na medida em que está inteiramente em relação a si.”<sup>29</sup> A alteridade está “fora de toda qualificação do outro pela ordem ontológica – e fora de todo atributo”.<sup>30</sup>

A alteridade está também fora da qualificação *a priori* e *a posteriori* para as coisas, e que é oferecida pelo intelectualismo.<sup>31</sup> A crítica ao “intelectualismo de Husserl” em *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930)<sup>32</sup> ecoa em *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (1949)<sup>33</sup> e *Totalité et Infini* (1961) anunciando na relação frente a frente, no “acolhimento de outrem”, “uma simultaneidade de atividade e de passividade” tal “que coloca a relação com o outro fora das dicotomias válidas para as coisas: do *a priori* e do *a posteriori*, da atividade e da passividade”.<sup>34</sup> No entanto, para que se realize o acolhimento de outrem, há que se “inverter os termos” nos quais “os conflitos entre o Mesmo e o Outro resolvem-se pela teoria em que o Outro se reduz ao Mesmo ou, concretamente, pela comunidade do Estado em que sob o poder anônimo” o “Eu” se encontra na “guerra na opressão tirânica que sofre da parte da totalidade”.<sup>35</sup> Produzir um conhecimento nesses moldes não chega a ser irracional, já que se recorre à ideia do infinito para romper com a maiêutica mas não com o racionalismo. Esse é o recurso levinasiano para a implantação da ética ensinando a razão do próprio sujeito:

A ideia do infinito em mim, que implica um conteúdo que transborda o continente, rompe com o preconceito da maiêutica sem romper com o racionalismo, dado que a ideia do infinito, longe de violar o espírito, condiciona a própria não-violência, ou seja, implanta a ética. O Outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialético, mas o primeiro ensinamento.<sup>36</sup>

O “racionalismo” da teoria levinasiana paralisa os poderes da razão do sujeito: “O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes. [...] Manifestar-se como rosto é impor-se para além da forma, manifestada e puramente fenomenal”.<sup>37</sup> Enquanto para a razão a “visão” prevalece, para o “racionalismo” levinasiano “a

<sup>29</sup> TEI 46 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 60).

<sup>30</sup> AE 19.

<sup>31</sup> Sobre o “intelectualismo”, veja-se: HESSEN, J. *Teoria do Conhecimento*, p. 59-61.

<sup>32</sup> LÉVINAS, E. *Théorie de l’Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, p. 174.

<sup>33</sup> EDEHH 250-251.

<sup>34</sup> TEI 62, 137 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 76, 145).

<sup>35</sup> TEI 17-18 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 34).

<sup>36</sup> TEI 178 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 182).

<sup>37</sup> TEI 174 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 178).

palavra dirime sobre a visão”.<sup>38</sup> Isso porque “a presença” de outrem “não entra na esfera do Mesmo, presença que a extravasa, fixa o seu ‘estatuto’ de infinito”.<sup>39</sup>

Existe uma tônica fundamental: o maior temor e horror para a teoria do conhecimento e a metafísica não é o nada, e sim o semblante alheio, sempre presente em nós até mesmo em sua ausência, como uma sombra que nos cobre, como a ideia do infinito que nos devasta, como o sono no anonimato da noite que faz com que o sujeito se desligue de sua consciência.<sup>40</sup>

O desligamento da consciência é a crítica em *De l’existence à l’existant* dirigida à produção de uma teoria do conhecimento na qual a relação é pautada em termos do *ego* como “oposição” entre “eu e mundo”.<sup>41</sup> A conjunção “e” em “eu e mundo” não designa oposição e nem mesmo “posição”. Está sendo proposto um diálogo em modalidades diferentes daquelas da dialética do sujeito solitário, ou da alteridade pensada no diálogo da alma consigo mesma.<sup>42</sup> Ao estudar a dialética da oposição entre “eu e mundo”, embora emerja a conjunção “e”, o filósofo francês explica que ela não exprime ainda o que ele pretende dizer. A conjunção “e” sugere indiretamente uma correlação entre o Mesmo e o Outro. O filósofo assegura que “a conjunção *e* não indica aqui nem adição, nem poder de um termo sobre o outro”.<sup>43</sup>

A partícula “e” indica uma “conjuntura irredutível à totalidade, porque a posição de ‘frente-a-frente’ não é uma modificação do ‘ao lado de...’. Mesmo quando tiver ligado Outrem a mim pela conjunção ‘e’, esse Outrem continua a fazer-me frente, a revelar-se no seu rosto”.<sup>44</sup> Propõe-se não um enlace ou uma correlação, e sim o “desenlace”.<sup>45</sup> Entende-se uma estrutura na qual “o Mesmo e o Outro não poderiam entrar num conhecimento que os enlaçasse. [...] O frente a frente continua a ser situação última”.<sup>46</sup>

Sendo o frente a frente a situação última, distancia-se da “posição” de permanência e de esforço do ser, perseverança no ser, preso em sua existência, no para-si, no retorno a si, no em-si.<sup>47</sup> Relevante para *De l’existence à l’existant* é a crítica à consciência do sujeito em sua

<sup>38</sup> TEI 169 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 174).

<sup>39</sup> TEI 170 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 174).

<sup>40</sup> DEE 98, 101-105, 151.

<sup>41</sup> DEE 140.

<sup>42</sup> DEE 160-161.

<sup>43</sup> TEI 9 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 26-27).

<sup>44</sup> TEI 53 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 66).

<sup>45</sup> TEI 67 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 81).

<sup>46</sup> TEI 53 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 66-67).

<sup>47</sup> DEE 58, 117, 136,138, 143, 145.

interioridade – “posição” – compreendida como o movimento de dentro para fora.<sup>48</sup> O pensador francês escolhe a “sensibilidade” que suscita no sujeito uma nova compreensão da “exterioridade como excelência” e “desinteressamento da essência”, em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*.<sup>49</sup> Ele propõe o “movimento de fora para sempre” para garantir, por um lado, que a exterioridade do discurso não se converta em interioridade e, de outro lado, para que a exterioridade do ser permaneça no seu próprio existir.<sup>50</sup>

A ética é revelada “unicamente pela expressão do rosto”<sup>51</sup> e, sendo assim, ela é declaração de respeito obediente do sujeito que se percebe tão pequeno diante de sua própria e da alteridade de outrem como uma “exterioridade inesgotável, infinita”.<sup>52</sup> O sujeito não consegue incorporar o rosto numa representação de imagem na consciência. Resta-lhe “ouvir a sua miséria que clama justiça” para “colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto”.<sup>53</sup>

Por optar pela expressão do rosto, Lévinas tece, primeiramente, elogios a Husserl afirmando que “a grande contribuição da fenomenologia husserliana se deve a esta idéia de que a intencionalidade ou a relação com a alteridade não” se constitui na polarização “sujeito-objeto”.<sup>54</sup> Mas, num segundo momento, ele se distancia de Husserl por compreender a “representação” nos parâmetros definidos como sendo “apreensiva”, uma forma de apreensão.<sup>55</sup> Portanto, a filosofia de Lévinas “já não está em Husserl”.<sup>56</sup>

A intencionalidade da fenomenologia sofre uma inadequação em *Totalité et Infini* pela ideia do infinito: “Este livro apresentará a subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se consuma a ideia do infinito. A intencionalidade, em que o pensamento permanece adequação ao objeto, não define portanto a consciência ao seu nível fundamental.

---

<sup>48</sup> DEE 122, 139.

<sup>49</sup> AE 231. Veja-se o tema da relação entre rosto e sensibilidade em termos de “há”, de “abertura”, de “luz”, “revelação”, “palavra” em TEI 161-168 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 167-172).

<sup>50</sup> TEI 271-272 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 275-276).

<sup>51</sup> TEI 188 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 191).

<sup>52</sup> TEI 271-272 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 275-276).

<sup>53</sup> TEI 190 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 193).

<sup>54</sup> EDEHH 191.

<sup>55</sup> Verifique-se: HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: Sexta Investigação*. Elementos de uma Elucidação fenomenológica do conhecimento. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Sexta investigação, § 27, p. 73-74.

<sup>56</sup> LÉVINAS, E. *Transcendance et intelligibilité*, p. 39-40 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991. p. 31).

Todo o saber enquanto intencionalidade supõe já a ideia do infinito, a inadequação por excelência”.<sup>57</sup>

O filósofo francês apropriou-se da ideia do infinito como inadequação ao pensamento; por conseguinte, ele se serviu apenas da metodologia fenomenológica, mas não da sua fundamentação teórica em termos de idealismo transcendental, representação, adequação e intencionalidade.<sup>58</sup> Partindo da metodologia fenomenológica, a consciência não preza a imanência, mas a abertura ao questionamento originário do que é exterior à totalidade. O questionamento conduz a consciência à transição que vai de um estado de consciência à uma modificação sem adequação a qualquer forma de totalidade imanente na consciência.

### **Transição**

*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* utiliza “transição” no sentido de que distante da “proto-impressão”, “apenas a não-coincidência consigo mesma é a consciência perceptiva” propriamente dita.<sup>59</sup> Nos termos de uma proto-impressão, a modificação não acontece de fato. Para que ela aconteça há que se efetuar uma transição. A transição para o sujeito inicia-se com a questão, a interrogação de si. Além disso, a possibilidade da modificação está em ir mais longe e, para isso, o filósofo francês recorre à teoria de Kant. A estrutura da ideia do infinito sofre uma modificação: da ideia do infinito passa a ser desejo do infinito. Mantém-se a busca filosófica pela verdade na circularidade do movimento da consciência que não retorna a si, e sim que está sempre a se questionar. É no contexto do pôr-em-questão que se avançará ultrapassando o próprio sujeito. Nas palavras de *Transcendance et intelligibilité*:

Admitir uma interpretação fenomenológica levada mais longe [...] que se coloque desde logo perante a ordem interpessoal da alteridade do outro homem, o meu próximo, e da minha responsabilidade para com outrem – tudo isso, evidentemente, já não é de competência dos textos cartesianos [...]. Mas fazer fenomenologia não é somente, contra a fraude, o deslize e a substituição do sentido, garantir a significação da linguagem ameaçada na sua abstração ou no seu isolamento [...]. É sobretudo indagar e recordar, nos horizontes que se abrem em torno das primeiras “intenções” [...], a intriga humana – ou inter-humana – que é a concreção do seu impensado (ele não é puramente negativo!)

<sup>57</sup> TEI XV (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 14).

<sup>58</sup> TEI XIII-XVI (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 12-15). A esse respeito, veja-se: CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*, p. 8.

<sup>59</sup> EDEHH 215-216.

[...]. É buscar a intriga humana ou inter-humana como o tecido da inteligibilidade última. E é talvez isso também a via do retorno da sabedoria do céu à terra. [...] Que a ideia do infinito, na sua passividade, possa ser entendida como o domínio da incerteza de uma humanidade preocupada consigo própria e incapaz de abarcar o infinito e onde o fato de ser tocada por Deus não seria mais do que um último recurso da finitude, é provavelmente o desconhecimento da originalidade irreduzível da alteridade e da transcendência e uma interpretação puramente negativa da proximidade ética e do amor, a obstinação de os dizer em termos de imanência, como se a possessão ou a fusão – ideal de uma consciência intencional – esgotasse a energia espiritual. Que a proximidade do Infinito e a socialidade que ele instaura e comanda possam ser melhores que a *coincidência da unidade*, que a socialidade seja em virtude de sua própria pluralidade, uma excelência irreduzível [...]. Que a relação ou a não-indiferença para com o outro não consista, para o Outro, em converter-se ao Mesmo<sup>60</sup>.

“Pôr-em-questão” é a transição necessária para começar e concomitantemente prolongar a fenomenologia, mas, para ir mais longe, o pensador francês volta a se referir a Kant com o intuito de revelar e produzir as descontinuidades, as inversões, a nova modalidade: no “questionamento da consciência” mais do que na “consciência do questionamento”.<sup>61</sup> Lévinas apresenta o novo como a atitude de deslocar sua busca pela verdade na causa, na liberdade, no fundamento. Desloca essa busca ao pôr-em-questão estabelecendo uma transição na fenomenologia propiciando a inversão do movimento da tematização:

Que significa esse pôr em questão? Não pode reduzir-se à repetição, a respeito do conhecimento no seu conjunto. [...] Conhecer o conhecimento equivaleria então a elaborar uma psicologia tomando o seu lugar entre as outras ciências que incidem sobre os objetos. A questão crítica colocada em psicologia ou em teoria do conhecimento equivaleria a perguntar, por exemplo, de que princípio certo decorre o conhecimento, ou qual é a sua causa. A regressão até ao infinito seria então inevitável, [...], e reduzir-se-ia a esta corrida estéril a subida até aquém da usa condição, o poder de por o problema do fundamento. Identificar o problema do fundamento com um conhecimento objetivo do conhecimento é considerar de antemão que a liberdade só pode fundar-se sobre si própria: a liberdade – determinação do Outro pelo Mesmo – seria assim o próprio movimento da representação e da sua evidência. Identificar o problema do fundamento com o conhecimento do conhecimento é esquecer o arbitrário da liberdade que se pretende precisamente fundamentar. O saber,

---

<sup>60</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendance et intelligibilité*, p. 27-28 (IDEM. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 24-25).

<sup>61</sup> IDEM. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972. [1972.] P. 49. Veja-se também: AE 31.

cuja essência é crítica, não pode reduzir-se ao conhecimento objetivo; conduz para Outrem. Acolher Outrem é por a minha liberdade em questão. [...] O acolhimento de outrem é *ipso facto* a consciência da minha injustiça – a vergonha que a liberdade sente por si própria. Se a filosofia consiste em saber de uma maneira crítica, ou seja, em procurar um fundamento para a sua liberdade, para a justificar, ela começa com a consciência moral em que o Outro se apresenta como Outrem e em que o movimento da tematização se inverte.<sup>62</sup>

O “eis” da antiga questão do “ser ou não ser: eis a questão”, de Shakespeare,<sup>63</sup> é invertido ou substituído pelo “eis” do “eis me aqui”, pelo “veja-me aqui”<sup>64</sup> que põe o sujeito em questão. O saber definido como possibilidade de ir para um objeto começa a perder força para *Totalité et Infini* ao assegurar que “o peculiar do saber não reside na sua possibilidade de ir para um objeto, movimento pelo qual se aparenta aos outros atos. O seu privilégio consiste em poder pôr-se em questão, em penetrar aquém da sua própria condição. Ele está recuado em relação ao mundo e não porque tem o mundo por objeto”.<sup>65</sup> O que acontece com o sujeito que se interroga? Ele ou ela reconhece não ser “livre como o vento”.<sup>66</sup> A filosofia desempenha sua tarefa crítica de propor a liberdade como “investidura que liberta do arbitrário”.<sup>67</sup>

*De l'existence a l'existant* retoma o debate sobre a “autonomia da prática em relação ao conhecimento”, “à relação do sujeito ao objeto”.<sup>68</sup> *De l'existence a l'existant* não retoma tanto a autonomia do sujeito, e sim a autonomia do objeto. Por conta da temática da autonomia, *De l'existence a l'existant* se afasta do sujeito epistemológico cartesiano e se aproxima do sujeito epistemológico kantiano. O sujeito epistemológico kantiano abre novas definições e categorias do infinito, do objeto e do ser que estão fora da percepção interna do sujeito, pois existe a possibilidade de abrir o sujeito ao “desejo”,<sup>69</sup> à sensibilidade, à vulnerabilidade, à

---

<sup>62</sup> TEI 57-59 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 72-73).

<sup>63</sup> SHAKESPEARE, William. *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, Act III, Scene 1. In: <http://shakespeare.mit.edu/hamlet/full.html>. Acesso em 13 de junho de 2016.

<sup>64</sup> CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*, p. 22. Verifique-se: LÉVINAS, E. *Collected Philosophical Papers*, p. 150.

<sup>65</sup> TEI 57 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 72).

<sup>66</sup> DEE 72, 76, 79, 80, 92, 98, 99, 102, 103, 109, 113, 115, 117, 118, 139, 140, 119, 122, 131, 159, 161, 162, 163, 170, e o Préface a la deuxième édition; TEI XI (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 11).

<sup>67</sup> TEI 57-58 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 71-72). Veja-se também: EDEHH 241-247.

<sup>68</sup> DEE 78.

<sup>69</sup> DEE 79.

doação<sup>70</sup> à flor da pele, ao desejo do próximo. A sensibilidade não é um momento da representação e nem uma “consciência de” por motivo de não visar um objeto.<sup>71</sup>

É, portanto, crucial a reflexão sobre a filosofia kantiana em *De l’existence a l’existant* para aprofundar a perspectiva levinasiana para o conhecimento.<sup>72</sup> Essa reflexão se expandirá até *Entre Nous* (1991): “Se o termo religião deve [...] anunciar que a relação com os homens, irreduzível à compreensão, se afasta por isso mesmo do exercício do poder, mas nos rostos humanos logra alcançar o Infinito – aceitarei esta ressonância ética do termo e todos estes ecos kantianos”.<sup>73</sup>

Lévinas dirá algo que vai ainda “mais longe (*plus loin*) da consciência, de seu poder de suspender-se”.<sup>74</sup> *Totalité et Infini* exacerba o objeto ao máximo relacionando-o à ideia do infinito. Trata-se da metodologia da hipérbole<sup>75</sup> que atende melhor às exigências do conhecimento de outrem, do objeto, da face alheia que, como na noite de sono, “independente da minha iniciativa e do meu poder. [...] Porque a presença em face de um rosto, a minha orientação para Outrem só pode perder a avidez do olhar transmutando-se em generosidade, incapaz de abordar o outro de mãos vazias”.<sup>76</sup>

Expandiu-se a noção de infinito deixando-a ainda mais extrínseca ao pensamento. *Totalité et Infini* deixa claro que o conceito orientador é a idéia do infinito.<sup>77</sup> A ideia do Infinito – é a “estrutura última”.<sup>78</sup> A estrutura última passa a ser a nova medida para o sujeito: “Medir-se com o infinito, isto é, deseja-lo”, já que a “ideia do infinito não é ideia, mas desejo”.<sup>79</sup>

A “saída na ideia do infinito [...], fora da sua imanência tomada como autenticidade, em direção a um pensamento que pensa mais do que pensa – ou que faz *melhor* do que pensar. Ela dirige-se para o Bem”.<sup>80</sup> A transição sucede na saída na ideia do infinito produzindo um novo

<sup>70</sup> TEI 108-114 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 119-124); AE 80-81; IDEM. *Humanisme de l’autre homme*, p. 110 nota n. 8.

<sup>71</sup> TEI 110-111 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 121).

<sup>72</sup> DEE 76-79. Verifique-se também: EDEHH 255.

<sup>73</sup> EN 19.

<sup>74</sup> DEE 79.

<sup>75</sup> DVI 142.

<sup>76</sup> TEI 6 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 24); 8 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 26); 9 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 27); 21 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 37); 22-23 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 38). Há afirmações idênticas a essas noutras obras do mesmo autor tais como essa: DVI 121-122.

<sup>77</sup> TEI 40-41 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 56).

<sup>78</sup> TEI 53 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 66).

<sup>79</sup> TEI 57-58 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 71-72). Veja-se também: EDEHH 241-247.

<sup>80</sup> LÉVINAS, E. *Transcendance et intelligibilité*, p. 26 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 23-24).

tempo. É tempo “da justiça”.<sup>81</sup> A saída na ideia do infinito determina uma transição para o desejo e outras revelações originais no pensamento do filósofo francês.

O desejo, como o compreende Lévinas, visa o próximo vulnerável, o pobre, o órfão, a viúva, isto é, o próximo que questiona, desperta, e evoca a responsabilidade.<sup>82</sup> Relembra-se de Aristóteles explicando a cumplicidade metafísica existente no desejo “de” conhecer.<sup>83</sup> Contudo, sob o registro levinasiano, o Desejo é uma aspiração animada pelo Desejável; ele é uma fome insaciável; nasce a partir do seu “objeto”; é “revelação”.<sup>84</sup>

Observa-se que ler a teoria levinasiana da alteridade é reler a história da filosofia, e ao reaprender a segunda, acaba-se por descobrir a primeira. Mas há algo original, novo que ele traz à história da filosofia: “Uma relação ética, mas o discurso acolhido é um ensinamento. O ensinamento não se reduz, porém, ao despertar do sujeito a partir da interioridade, como na maiêutica socrática; mas vem do exterior, é exterioridade, é ética, e traz mais do que eu contendo”.<sup>85</sup>

Ao pôr em questão, Lévinas abre o pensamento e a própria subjetividade à possibilidade de uma modificação: “ponto de suspensão e de interrogação”.<sup>86</sup> A transição equivale ao distanciamento da totalidade e a uma aproximação à excelência, à ultrapassagem, a um acréscimo, ao ir mais longe (*plus loin*). O filósofo reitera em *Totalité et Infini*: “É relação com *um excedente exterior à totalidade*, como se a totalidade objetiva não preenchesse a verdadeira medida do ser, como se um outro conceito – o conceito de *infinito* – devesse exprimir essa transcendência em relação à totalidade, não-englobável numa totalidade e tão original como a totalidade”.<sup>87</sup> Sua ética será pautada na relação intersubjetiva (interpessoal)<sup>88</sup> a partir

---

<sup>81</sup> DEE 153.

<sup>82</sup> TEI 190 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 193); AE 157-158.

<sup>83</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. 2ª ed. Madri: Gredos, 1998. Livro I, 980a.p. 3. Consulte-se essa pesquisa sobre o tema do “desejo” em Aristóteles: AGGIO, Juliana Ortogosa. As espécies de desejo segundo Aristóteles. Revista *Ética e Filosofia Política*, Universidade Federal de Juiz de Fora, Número XVIII, volume II, Dezembro de 2005, página 63-75. Disponível no sítio da Web: [http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/18\\_2\\_aggio.pdf](http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/18_2_aggio.pdf). Acesso em 18 de junho de 2016.

<sup>84</sup> TEI 33 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 49); TEI 93-94, 124 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 106, 134); IDEM. *Humanisme de l'autre homme*, p. 46.

<sup>85</sup> TEI 22 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 38). Verifique-se também esta referência: TEI 41 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 56).

<sup>86</sup> Veja-se: BENSUSSAN, G. *Ética e experiência: a política em Levinas*, p. 101-116.

<sup>87</sup> TEI XI (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 11).

<sup>88</sup> Verifique-se: LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 2001 [1979]. P. 69: “La relation intersubjective”; TEI 229: “Dans le langage interpersonnel”; 190: “Asymétrie de l'interpersonnel”; AE 150: “Interpersonnelles”.

não do sujeito enquanto tal, e sim, diversamente, “por oposição a todo o saber e a toda a imanência, é relação com o outro enquanto tal e não com o outro, pura parte do mundo”.<sup>89</sup>

Para definir essa relação com o outro enquanto tal é que na filosofia levinasiana a socialidade é explicada como “o Bem para além da essência”, para além do “ou” (exclusão), da “ligação” ou do “ideal de fusão”. A relação é instituída como “evasão de si” no “instante” (“aqui”) da “relação que salta aos olhos”, ou seja, a relação suscitada quando o sujeito fitar o semblante alheio.<sup>90</sup>

Trata-se de um conhecimento instituído pelo objeto, e não intuído fenomenologicamente pelo sujeito. É um conhecimento que não produz pela operação da abstração da subjetividade na interioridade de sua consciência, mas que, em *Totalité et Infini*, avança como uma produção compreendida como revelação: “A infinição produz-se como revelação, como uma colocação em mim da sua ideia”.<sup>91</sup> A infinição não se produz no sujeito como uma façanha contemplativa sugerindo a façanha contemplativa da fenomenologia.

Embora os textos de Lévinas apontem para um desenvolvimento da façanha fenomenológica, ele dela se distancia ao defender a tese de que a relação ética (interpessoal) não é fenomenológica. Isso porque outrem não me é dado ao pensamento como uma matéria ou um simples reflexo, e sim como infinição ao modo de um enigma, a saber, de algo opaco e refratário à intencionalidade.<sup>92</sup> A infinição se produz como um dado para o sujeito.

O que é dado, para Lévinas, é pré-origem, possui um caráter imemorial<sup>93</sup> e, portanto, não se presta a ser captado no presente de um sistema, já que permanece a separação entre todos os termos: “As relações que o ser separado mantém com o que o transcende não se produzem tendo a totalidade como fundo, não se cristalizam num sistema”.<sup>94</sup> Pensar a partir do que é dado é um questionamento desde Heráclito que, segundo John Llewelyn, comentador de Lévinas, é reinterpretado como não sendo apenas o que se move transitivamente, o que está à base, ao

<sup>89</sup> LÉVINAS, E. *Transcendance et intelligibilité*, p. 27 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 24).

<sup>90</sup> AE 5, 181; DEE 117, 121, 130, 131, 151, 161; TEI 76 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 90). Veja-se: PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949. VI, 505e, 508, 509a-b.

<sup>91</sup> TEI XIV (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 14).

<sup>92</sup> LÉVINAS, E. Phenomenon and Enigma. In: IDEM. *Collected Philosophical Papers*, p. 65-67. Verifique-se o comentário de CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*, p. 8.

<sup>93</sup> AE 157; DVI 145.

<sup>94</sup> TEI 53 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 66-67).

fundo, debaixo, subjaz, mas também o que é pré, pós e além.<sup>95</sup> Por conseguinte, o verbo é mais intransitivo do que transitivo, para Lévinas.<sup>96</sup>

Pela capacidade de se interrogar, a afirmação levinasiana no âmbito do conhecimento acontece na intransitividade da passividade do sujeito que acolhe, que recebe, e isso sucede ainda em “primeira pessoa”,<sup>97</sup> mas não como *ego cogito*. Diversamente da tendência cartesiana de pensar a existência do sujeito, de outrem e do mundo independentemente dos demais,<sup>98</sup> Lévinas pensa a existência do sujeito na relação com os demais. A relação do frente a frente emerge na linguagem. Quando define a imediatidade do encontro com o rosto, o autor se refere ao “imediativo” como “interpelação e, se assim se pode dizer, o imperativo da linguagem”.<sup>99</sup>

“Imperativo” porque a linguagem é domínio ou posse (tomada) não do ser, e sim dos outros, ordem imperativa a serviço de outrem.<sup>100</sup> O papel da experiência cotidiana é mostrar que isso é possível quando, na linguagem, usa-se a expressão “depois da senhora”, “depois do senhor” (*après-vous Monsieur*).<sup>101</sup>

A linguagem é, então, “discurso” intersubjetivo, “supõe interlocutores”, é “conhecimento puro” por consistir “na relação de um ser que, em certo sentido, não é em relação a mim; ou, se se preferir, só está em relação comigo na medida em que está inteiramente em relação a si, [...] perfeitamente nu”.<sup>102</sup>

“Puro” na intransitividade<sup>103</sup> que escapa à necessidade englobante na totalidade de um sistema: “O rosto voltou-se para mim – e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema”.<sup>104</sup> A separação não é definida em termos de uma “raiz ontológica da solitude”, pois o autor espera “entrever em quê esta solitude pode ser ultrapassada”.<sup>105</sup> Ao

---

<sup>95</sup> Essa referência a Heráclito está em LLEWELYN, J. *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*, p. 47-49, 181.

<sup>96</sup> EDE 140.

<sup>97</sup> DEE 136-137.

<sup>98</sup> TEI 185 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 188); EN 117. A respeito do pensamento cartesiano nos termos aqui explicados, veja-se esse estudo: FIGUEIREDO, Vinicius de (org.) *Filosofia: temas e percursos*. São Paulo: Berleandis & Vertecchia, 2013. P. 212.

<sup>99</sup> TEI 23 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 38).

<sup>100</sup> A respeito dessa interpretação da “posse”, veja-se: CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*, p. 123.

<sup>101</sup> AE 150.

<sup>102</sup> TEI 45-46 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 60).

<sup>103</sup> Quanto ao tema da intransitividade, veja-se esse excelente estudo: BENSUSSAN, G. *Ética e experiência: a política em Levinas*, p. 41-66.

<sup>104</sup> TEI 47 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 61).

<sup>105</sup> LÉVINAS, E. *Le temps et l'autre*, p. 19.

estar com objetos e ao visar objetos, o pensador francês analisa tal contato como o fato de que o “eu” existe de modo intransitivo, ou seja, “eu não sou o Outro”.<sup>106</sup> O “eu” está em si, “sem intencionalidade, sem relação”.<sup>107</sup>

Essa intransitividade é melhor expressa na linguagem, porquanto que nela outrem é “absolutamente estranho” à guisa de um “conhecimento” “refratário” a toda a tipologia, a todo o gênero, a toda a caracteriologia, a toda classificação fazendo com que a “estranheza de outrem” seja sua “própria liberdade”.<sup>108</sup>

Nos parâmetros da estranheza de outrem que evade os parâmetros da totalidade, observa-se que a perspectiva levinasiana se afasta daquela, como a de Johannes Hessen, que proclama existir proximidade entre filosofia e religião por ela se encaminhar à “totalidade do ser”.<sup>109</sup> Opostamente à visão religiosa e filosófica que capta encaminhando-se à totalidade, no espaço levinasiano da linguagem há acolhimento na separação e na distância. Na linguagem não há espaço para a nostalgia mística<sup>110</sup>, a nostalgia da união que o Mesmo havia perdido. O filósofo resiste à mística *in toto*. Nas palavras do filósofo em *Totalité et Infini*: “A relação ética, o frente-a-frente dirime também sobre toda a relação que se poderia chamar mística. [...] Aí reside o caráter racional da relação ética e da linguagem”.<sup>111</sup> Portanto, a “base” da “alteridade” se desloca da consciência do sujeito para “outrem”.<sup>112</sup>

O deslocamento para outrem – a ética – serve de base para interpretar as sagradas escrituras, pois a “ética é a ótica divina”.<sup>113</sup> A ênfase levinasiana na ética para a religião é ilustrada várias vezes, como, por exemplo, em Mateus 25: há presença real de Deus no próximo, pois na minha relação a outrem é que escuto a Palavra de Deus. No rosto alheio entende-se a “Palavra de Deus”.<sup>114</sup>

---

<sup>106</sup> Ibid., p. 21.

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> TEI 46 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 61).

<sup>109</sup> HESSEN, J. *Teoria do Conhecimento*, p. 12.

<sup>110</sup> FABRI, M. *Desencantando a ontologia*, p. 33.

<sup>111</sup> TEI 177 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 181).

<sup>112</sup> DEE 160.

<sup>113</sup> LÉVINAS, E. *Difficile Liberté: Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963 [1963]. P. 187. Veja-se essa pesquisa: BUCKS, René. *A Bíblia e a ética: a relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 1997. P. 174-175.

<sup>114</sup> EN 120.

Em se tratando de entendimento da Palavra de Deus, “Le moi et la totalité” (1954)<sup>115</sup> esclarece tal entendimento à luz da relação entre linguagem, interlocutor, e fé. Esse artigo é decisivo para a compreensão da ligação entre fé e conhecimento bem como conhecimento e verdade. A ambiência do artigo é a clássica refutação do ceticismo. Todavia, a refutação é haurida da linguagem, ou seja, da existência de um interlocutor cuja presença é invocada pelas palavras. Em seguida, o ponto fixo não é a certeza de uma verdade incontestável, e sim o status absoluto de um interlocutor, um ser em sua ausência, mas não a verdade geral ou universal sobre os seres em geral. Daí decorre que o interlocutor não vem afirmado tal qual uma verdade, e sim como acreditado. Acredita-se no interlocutor.

Embora a crença, a fé ou a confiança não coincidem com a imanência do processo cognitivo, elas são sempre pressupostas em toda afirmação teórica. A fé não é o conhecimento de uma verdade que se presta à dúvida, e nem capaz de ser certa. A fé é algo fora dessas modalidades. Ela é o face a face do encontro com um interlocutor exigente. O interlocutor é a origem de si próprio, sólido, concreto, imediato que existe por detrás do ser humano conhecido na pele da face. A linguagem invoca, é vocativo; portanto, sua função é a de ser endereçada a alguém. Ela não invoca o interlocutor como se fosse uma representação ou um pensamento, por motivo de que a distância que ela exige é conservada intransitiva entre o Mesmo e outrem. Ela delinea uma transcendência na qual outrem não pesa sobre o Mesmo, e sim reposiciona-o sob uma obrigação, torna-o responsável, faz com que ele fale.<sup>116</sup>

Ouve-se o filósofo francês reiterar a comunicação em termos de imeditatidade, de sensibilidade e proximidade com outrem como um “saber indireto e tortuoso”<sup>117</sup> à distância; por isso, a relação intersubjetiva é respeitosa. Qual é, porém, a modalidade dessa visada na distância respeitosa? Ela é “indireta” e por isso mesmo é “obra da justiça” refletindo a ótica da ética que é espiritual, ou seja, metafísica (invisível aos olhos), mas que é também pessoal por não haver abordagem a Deus fora da presença humana. O pensamento levinasiano é ainda um conhecimento racional: “A passagem ao racional não é uma desindividuação precisamente porque é linguagem, isto é, resposta a ser que lhe fala no rosto e que apenas tolera uma resposta pessoal, ou seja, um ato ético”.<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup> LÉVINAS, E. The Ego and the Totality, p. 25-45.

<sup>116</sup> LÉVINAS, Emmanuel. The Ego and the Totality, p. 40-41.

<sup>117</sup> AE 76.

<sup>118</sup> TEI 194-195 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 196).

Por conseguinte, a produção do conhecimento de outrem não se exprime na correlação da estrutura imanente sujeito-objeto, mas sim na relação com o infinito que suscita a transcendência e a justiça, como se explica em *Totalité et Infini*:

A inteligência direta de Deus é impossível a um olhar lançado sobre ele, não porque a nossa inteligência é limitada, mas porque a relação com o infinito respeita a Transcendência total do Outro [...]. Deus invisível, não significa apenas um Deus inimaginável, mas um Deus acessível na justiça. A ética é a óptica espiritual. A relação sujeito-objeto não a reflete; [...] o Deus invisível, mas pessoal, não é abordado fora de toda a presença humana. [...] Faz obra de justiça – a retidão do frente a frente – para que se produza a abertura que leva a Deus – e a “visão” coincide aqui com essa obra de justiça.<sup>119</sup>

A “transcendência não é uma ótica, mas o primeiro gesto ético”.<sup>120</sup> A linguagem permite a entrada da transcendência no rosto ao comportar sem englobar o “excedente” do rosto,<sup>121</sup> e essa nova façanha sem englobar consiste em “manter, na comunidade anônima, a sociedade de Eu com Outrem – linguagem e bondade”.<sup>122</sup> A transição para o novo no pensamento não é uma posição contra a liberdade e a verdade, mas é um fazer frente interrogador e interpelador ético:

A relação ética, oposta à filosofia primeira da identificação da liberdade e do poder, não é contra a verdade, dirige-se ao ser na sua exterioridade absoluta e cumpre a própria intenção que anima a caminhada para a verdade. A relação com um ser infinitamente distante – isto é, que ultrapassa a sua ideia – é tal que a sua autoridade de ente é já invocada em toda e qualquer questão que possamos levantar sobre o significado do ser. Não nos interrogamos sobre o ser, interrogamo-lo. Ele faz sempre frente.<sup>123</sup>

A transcendência não é “imposta brutalmente de fora”, mas “é” “imposta” ao sujeito sob a forma de uma “violência que o põe inteiramente em questão”.<sup>124</sup> A verdade é uma busca contínua. O que abre o sujeito a essa busca é a circularidade da questão, da interrogação de si na relação estabelecida diante da face alheia.

<sup>119</sup> TEI 50-51 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 64).

<sup>120</sup> TEI 149 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 156).

<sup>121</sup> TEI 158 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 164).

<sup>122</sup> TEI 18 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 34).

<sup>123</sup> Ibid.

<sup>124</sup> Ibid.

## Conhecimento, justiça e verdade

A transição produziu dois aspectos delineadores para a discussão da inter-relação entre conhecimento, justiça e verdade. O primeiro deles é a nova modalidade e o segundo é o novo num pensamento.

A nova modalidade é a anterioridade do desejo, do enigma que está *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*<sup>125</sup> e é corroborada em *Totalité et Infini*:

O rosto não é uma modalidade da quiddidade, uma resposta a uma pergunta, mas o correlativo do que é anterior a toda a pergunta. O que é anterior a toda a pergunta não é, por sua vez, uma pergunta, nem um conhecimento possuído *a priori*, mas Desejo. [...] Visar um rosto é fazer a pergunta quem ao próprio rosto, que é a resposta a tal pergunta. O que responde e o que é respondido coincidem. O rosto [é] expressão por excelência. [...] A minha existência [...] começa com a presença em mim da ideia do Infinito, quando me procuro na minha realidade última. Mas tal relação consiste já em servir Outrem.<sup>126</sup>

É, pois, “no acolhimento do rosto” que sucede o “novo num pensamento” emergindo da “linguagem” que não se limita “ao despertar maiêutico” mas possibilita que a “vontade” se abra “à razão”, ou seja, uma “passagem ao racional” significando a confirmação da “separação” e ao mesmo tempo evitando entrar no “seu próprio discurso para nele desaparecer”.<sup>127</sup>

A origem do conhecimento é a justiça inscrita no rosto que não se estabelece mais nos termos fenomenológicos da *noese* correlativa de um *noema*. *Totalité et Infini* explica:

Porque o sentido do nosso propósito consiste em contestar a inextirpável convicção de toda a filosofia de que o conhecimento objetivo é a última relação da transcendência, de que Outrem – mesmo que diferente as coisas – deve ser objetivamente conhecido, ainda que a sua liberdade devesse decepcionar a nostalgia do conhecimento. O sentido de todo o nosso propósito consiste em afirmar não que outrem escapa para todo o sempre ao saber, mas que não tem nenhum sentido falar aqui de conhecimento ou de ignorância, porque a justiça, a transcendência por excelência e condição do saber não é de modo algum, como se pretenderia, uma *noese* correlativa de um *noema*.<sup>128</sup>

Na perspectiva levinasiana o saber é “o conhecimento objetivo” (“desinteressado”), “o conhecimento no sentido absoluto do termo, experiência pura do outro ser”.<sup>129</sup> Na seção *la*

<sup>125</sup> EDEHH 291-296.

<sup>126</sup> TEI 152-153 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 159-160).

<sup>127</sup> TEI 194-195 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 196).

<sup>128</sup> TEI 62 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 76).

<sup>129</sup> TEI 35-36 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 51-52).

*vérité suppose la justice* em *Totalité et Infini* é que o conhecimento absoluto é contraposto ao de Husserl que, para Lévinas, é o da “luminosidade” e da ideia de “significação” transformando “as relações em correlativos de um olhar que os fixa e os toma como conteúdos”.<sup>130</sup>

Os parâmetros da nova modalidade instaurada por Lévinas desejam extrapolar a razão até o imperativo da linguagem que está para além da modalidade do conhecimento socrático de si e da vontade cartesiana. Não se trata mais de “conhecer-se” e sim de “submeter-se a uma exigência, a uma moralidade”.<sup>131</sup> A verdade do conhecimento está na origem, na ética, pois a origem da verdade é a justiça no rosto do próximo cujo estatuto é o infinito: “O essencial é que ele tem esta qualidade de sua própria alteridade. O espaço intersubjetivo é inicialmente assimétrico”,<sup>132</sup> tão equivalentemente assimétrico como a ideia do infinito.<sup>133</sup> Verdade é “testemunho”<sup>134</sup> de justiça.

Lévinas sugere buscar a verdade como “testemunho”,<sup>135</sup> e não como “definição”. A base para o conhecimento é a ligação entre a justiça e a verdade que o encontro face a face institui. Todo conhecimento que afasta a justiça não é verdadeiro. O conhecimento a serviço da justiça é verdadeiro. Na delimitação do conhecimento a serviço da justiça há um deslocamento no centro de gravitação do sujeito para o objeto.

As referências que delineiam a definição levinasiana da redefinição do centro de gravidade no objeto e são a alternativa levinasiana ao narcisismo e ao egoísmo. O sujeito cartesiano apresenta a justificação de sua existência em termos da autonomia da “descoberta do pensamento como substância”.<sup>136</sup> O centro de gravidade aí estará substancialmente no sujeito pensante. Em contrapartida, Lévinas responde diversamente de Descartes à interrogação epistemológica da teoria do conhecimento de Hessen, por exemplo: “Qual é o fator determinante no conhecimento humano? Seu centro de gravidade está no sujeito ou no objeto?”<sup>137</sup> Lévinas argumenta que há o novo num pensamento, e a novidade sucede no desejo mudando o centro de gravitação para outrem, do sujeito para o objeto:

<sup>130</sup> TEI 68 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 81).

<sup>131</sup> TEI 59 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 73).

<sup>132</sup> DEE 162-163. Para a reflexão acerca da “relação assimétrica” veja-se também: TEI 201 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 204).

<sup>133</sup> TEI 40-41 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 56).

<sup>134</sup> AE 184.

<sup>135</sup> AE 181-194.

<sup>136</sup> DEE 116, 148-149.

<sup>137</sup> HESSEN, J. *Teoria do Conhecimento*, p. 69.

Desejo cujo centro de gravitação não coincide com o eu da necessidade, de um desejo que é para Outrem. [...] O tempo de ser para outrem. [...] A existência para Outrem, [...] que liberta da gravitação egoísta, nem por isso deixa de conservar um caráter pessoal. [...] O Desejo onde se dissolve a vontade ameaçada já não defende os poderes de uma vontade, mas tem o seu centro fora dela mesma, como a bondade à qual a morte não pode tirar o seu sentido.<sup>138</sup>

Outrem chega entre nós e trata-se não apenas de incluí-lo entre nós tolerando-o até que ele se vá, mas, de acolhê-lo infinitamente entre nós. Outrem nos livra da “indiferença”<sup>139</sup> da subjetividade fechada em si mesma numa tendência patologicamente narcisista<sup>140</sup> e egoísta. Na gravitação egoística, o sujeito se engana, embora se depare com o face a face, haja vista que, mesmo nessa relação intersubjetiva, o sujeito ainda pode se sentir exclusivamente preso à nostalgia do retorno a si mesmo, ao seu passado, à sua tribo, aos seus sentimentos, à parcialidade da sua perspectiva, à sua etnia, ao seu partido político, à sua ideologia, aos seus amigos, aos seus familiares, aos seus projetos futuros. O mundo construído pelo “eu” egoísta não é o mundo verdadeiro, e sim o mundo simplificado da racionalização; o sujeito egoísta se sente ofuscado pelo brilho da luz que vem do rosto do estranho, de outrem, da alteridade.

Pensar que tudo é semelhante à nossa ideologia ou ao nosso modo de pensar é ilusão. O autor francês intenta libertar-nos dessa ilusão propondo que o sujeito se torne responsável pelo acolhimento do próximo, do diferente. Essa acolhida verdadeira faz a diferença. Produzir um conhecimento com base na acolhida implica numa série de novas revelações em *Totalité et Infini*: “O desenvolvimento positivo da relação pacífica sem fronteira ou sem qualquer negatividade com o outro produz-se na linguagem”.<sup>141</sup> Em *Entre Nous*, o filósofo argumenta que para compreender uma pessoa é necessário falar-lhe. Para ele é impossível abordar outrem sem lhe falar. Essa impossibilidade denota a inseparabilidade levinasiana entre pensamento e expressão.<sup>142</sup> Igualmente, defende-se a tese da impossibilidade de desvincular a justiça do conhecimento verdadeiro. Trata-se da tese de que a “verdade supõe a justiça”.<sup>143</sup> O vínculo verdadeiro é com a justiça.<sup>144</sup> O objeto material vem à luz, em sua nudez, em sua verdade.<sup>145</sup> A

<sup>138</sup> TEI 212-213 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 214).

<sup>139</sup> AE 211-212

<sup>140</sup> DEE 38.

<sup>141</sup> TEI 147 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 153, 66).

<sup>142</sup> EN 17, 18-19.

<sup>143</sup> TEI 62 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 76).

<sup>144</sup> A questão dos “vínculos” com a verdade aparece em TEI XII (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 12).

<sup>145</sup> DEE 92.

questão para o sujeito é a de fazer jus ao objeto, é acolhê-lo dado, em sua nudez verdadeira, a nudez de seu rosto. Para o sujeito ser autêntico há de se subjazer assimetricamente a serviço do próximo.

O filósofo francês vai mais longe do que a análise do tema da correlação entre sujeito e objeto, *noese* e *noema* dentro da quadratura da intencionalidade, a saber, uma “análise sistemática”, consistindo de “leis analíticas” (“condições formais de todas as coisas”) e de “leis sintéticas” (“condições materiais”).<sup>146</sup> Ir mais longe é fazer justiça ao rosto – ao objeto em sua nudez. Para o autor francês, a nudez verdadeira não possui forma: ela é “ausência de formas”.<sup>147</sup> Afasta-se da captação do rosto pela sua forma, uma vez que o rosto aparece em sua nudez crua, sem forma. *Totalité et Infini* esclarece que “penetramos nesse mundo interior como que por arrombamento e sem conjurar a ausência. Ausência à qual só a palavra, mas liberta da sua espessura de produto linguístico, pode pôr fim”.<sup>148</sup>

Há que se esclarecer que existem dois “objetos”, ou duas maneiras (modalidades) de a alteridade se apresentar. “Outro” (*autre*) se refere a qualquer coisa que seja outra tais como o computador diante de mim, a janela, as construções do outro lado da rua. “Outrem” (*autrui*) é reservado a outro ser humano com o qual estabeleço a relação ética.<sup>149</sup> Em *Totalité et Infini*, o rosto é a “apresentação de si por si” e difere de outras apresentações porque as últimas são “sempre possivelmente sonhadas”.<sup>150</sup>

Lévinas propõe o “para” não do sonho de um futuro utópico, e sim o “para” da realidade imediata da “relação intersubjetiva”: na “transcendência” do “ser-para-outrem” que não desemboca na ligação de comunhão do “nós” mas sim na comunicação verbal do “entre nós”.<sup>151</sup> A epifania do rosto já é uma “palavra de honra” e “toda palavra de honra se refere já à palavra de honra original”.<sup>152</sup> O filósofo francês estabelece uma diferença entre “fenômeno” e rosto,<sup>153</sup> propondo que a noção de rosto não se separe do problema da linguagem. O filósofo afirma que “o ser, a coisa em si, não é, em relação ao fenômeno, o escondido. A sua presença manifesta-

---

<sup>146</sup> EDEHH 30.

<sup>147</sup> DEE 84.

<sup>148</sup> TEI 151 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 159).

<sup>149</sup> Reflexão acerca dos termos *autre* e *autrui* em: CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*, p. 16.

<sup>150</sup> TEI 177 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 181). Cf. também IDEM. *Humanisme de l'autre homme*, p. 47-48.

<sup>151</sup> TEI 281 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 284).

<sup>152</sup> Ibid.

<sup>153</sup> AE 155.

se na palavra. [...] A coisa em si exprime-se. [...] Ela é, de per si, presença de um rosto e, por conseguinte, apelo e ensinamento, *entrada em relação* comigo – relação ética”.<sup>154</sup>

A relação é ao mesmo tempo uma saída de si e uma entrada de luz vinda de fora. É “iluminação” pois a “luz tem seu lado noturno”<sup>155</sup> diferente do “numinoso”; é “revelação” expressando uma “racionalidade maior do que a redução do Outro pelo Mesmo, ou ainda, pela representação”.<sup>156</sup> A iluminação é um ultrapassar da questão: “O que pode haver a mais do que a questão do ser não é uma verdade, mas o bem”.<sup>157</sup> Abre-se a ordem do despertar, da justiça e do Bem,: 1- o “despertar vem de outrem”; 2- “explicar a razão do ser ou ser em verdade [...] é encontrar outrem sem alergia, ou seja, na justiça”; 3- o “infinito abre a ordem do Bem”.<sup>158</sup>

Distancia-se da “luminosidade da evidência” para nos conduzir ao “clandestino e ao misterioso. Trata-se de uma postura diametralmente oposta à da busca dos fundamentos exigida por Husserl e à pergunta sobre o sentido do ser colocada por Heidegger”.<sup>159</sup> A partir da luz que vem de fora, e não de dentro da caverna.

É iluminação oriunda do exterior; por esse motivo ela não se reflete em termos ontológicos da coincidência entre pensamento e ente neutralizando o ente para o compreender ou captar. O autor francês em *De l’existence à l’existant* reencontra os termos principais da noção do “saber pela qual o pensamento ocidental interpreta [...] a consciência por meio das noções do dado, da intenção e da luz”.<sup>160</sup> No contramão do pensamento ocidental, o registro levinasiano explica que com a atitude fenomenológica o ser “perdeu seu rosto” ao se enquadrar nos termos do “desvelar uma coisa” significando “iluminá-la pela forma”, já que “os objetos não têm luz própria, recebem uma luz de empréstimo”.<sup>161</sup> O saber levinasiano é produzido na relação metafísica que precede aquela ontológica por partir do “desejo metafísico” como “essência da teoria” ou do “conhecimento”, e, uma vez partindo do desejo metafísico, a relação metafísica “subsiste antes da proposição negativa ou afirmativa, instaura apenas a linguagem” “respeitando” a “alteridade”.<sup>162</sup> A luminosidade do rosto permanece, como a luz de Platão,

<sup>154</sup> TEI 156-157 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 163).

<sup>155</sup> DEE 27-28: “l’étonnement devant cette illumination. L’étonnement que Platon pose au début de la philosophie est un étonnement devant le naturel et l’intelligible”.

<sup>156</sup> TEI 168 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 174). Veja-se: FABRI, M. *Desencantando a ontologia*, p. 95.

<sup>157</sup> DEE 128 (IDEM. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998. P. 23).

<sup>158</sup> TEI 58, 280, 77 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 73, 283, 91).

<sup>159</sup> FABRI, M. *Desencantando a ontologia*, p. 105.

<sup>160</sup> DEE 76-77.

<sup>161</sup> TEI 46 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 61).

<sup>162</sup> TEI 12 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 29-30).

libertadora. Na ética levinasiana nada perde seu brilho porque, estando os termos separados, um não tira nada do outro e nem se ofusca o brilho. O brilho irradiante do rosto é a origem da ética levinasiana. A ética é a filosofia primeira. O que causa verdadeiramente espanto está fora do sujeito, pois o ilumina por estar separado dele – é transcendência, é além do ser, é metafísica: “A luz do rosto é necessária à separação”,<sup>163</sup> embora o semblante alheio possa “dissimular a nudez”.<sup>164</sup>

Sendo que a face não possui forma, ela dissimula, mas esse não é um problema para a novidade no pensamento da teoria levinasiana do conhecimento, já que ela busca escapar da exigência descritiva do conhecimento fenomenológico que possivelmente apontará para a nudez como um fenômeno indescritível.<sup>165</sup> Indescritível mas ao mesmo tempo determinante: o ao modo da “insônia” que “nos coloca, pois, numa situação em que a ruptura com a categoria do substantivo não é somente o desaparecimento de todo o objeto, mas a extinção do sujeito. Em que consiste, então, o aparecimento do sujeito?”<sup>166</sup> Aparecer como sujeito é se libertar.

Quanto ao aparecimento do sujeito, “o tempo e outrem são necessários à sua libertação”<sup>167</sup> para que não se compreenda a subjetividade “fora do devir”.<sup>168</sup> No entanto, seu devir não retorna a si porque “seu próprio evento de consciência consiste em *ser*, providenciando para si uma porta de saída, em já se retirar como nesses interstícios do ser [...] e, assim, arrancar-se à fatalidade da existência anônima. Luz cintilante, cujo próprio brilho consiste em apagar-se, que ao mesmo tempo é e não é”.<sup>169</sup> Abre-se o espaço da subjetividade como “lugar de uma transcendência na qual o sujeito [...] conserva sua estrutura de sujeito [e] tem a possibilidade de não retornar fatalmente a si mesmo, [e, assim,] de ser fecundo”.<sup>170</sup>

Diversamente do sujeito epistemológico cartesiano, ou seja, a “posição” do sujeito consistindo em ser presente a partir de si,<sup>171</sup> Lévinas questiona se há ou não há mais liberdade para o presente do sujeito pensante e existente do que o próprio se “libertar de si” (de sua

---

<sup>163</sup> TEI 125 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 134). Verifique-se também: TEI 163-164 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 169-170).

<sup>164</sup> DEE 92.

<sup>165</sup> DEE 112.

<sup>166</sup> DEE 113.

<sup>167</sup> DEE 171.

<sup>168</sup> DEE 169.

<sup>169</sup> DEE 171-172.

<sup>170</sup> DEE 165.

<sup>171</sup> DEE 141.

“tomada sobre si mesmo”).<sup>172</sup> O destino que obriga o sujeito a se voltar para si é liberdade? O saber levinasiano aponta outro destino: o sujeito é “portador” de um “destino que domina essa própria liberdade. [...] A solidão do sujeito é [...] uma solidão a dois; este outro que não é o eu corre como uma sombra acompanhando o eu”.<sup>173</sup> Que acompanha e que não é um reflexo do sujeito como se outrem fosse um *alter ego*.

*De l'existence à l'existent*, delinea a relação interpessoal com outrem – *autrui* – redimensionando termos tais como “consciência, posição, presente, ‘eu’” fora da compreensão de outrem como “outro-eu” (*alter ego*) em que a “alteridade” tende a simplesmente “desaparecer”.<sup>174</sup> A teoria do *alter ego* reforça a ponte para o retorno a si mesmo,<sup>175</sup> o conhecimento de si, da alteridade a partir de si.<sup>176</sup> Como passar desse conhecimento de si para o conhecimento de outrem?

Em primeiro lugar, por meio da experiência de outrem. O filósofo explica que “experiência” não é em termos empiristas de um sujeito que experimenta objetos, pois outrem não é um objeto; por isso “experiência” é um termo que expressa “sempre já” (*toujours déjà*)<sup>177</sup> conhecimento, luz e iniciativa de outrem que ensina o *ego*. O novo no conhecimento possui um discurso ainda nos parâmetros do “espanto” ou da “admiração” filosóficos pelo seu ponto de partida: é uma “experiência de alguma coisa de absolutamente estranho, ‘conhecimento’ ou ‘experiência’ pura, traumatismo do espanto. Só o absolutamente estranho nos pode instruir”.<sup>178</sup>

Ao partir da epifania do rosto de outrem em sua nudez o “eu” sofre um “choque” com o plano objetivo que ainda espanta e questiona, mas que também aponta para “possibilidades sempre novas”.<sup>179</sup> É uma filosofia crítica: “O ‘objetivo’ não é simplesmente objeto de uma impassível contemplação. A presença de Outrem equivale ao por em questão da minha alegre posse do mundo. [...] É a relação do Mesmo com o Outro, é o meu acolhimento do Outro que é o fato último e onde sobrevêm as coisas não como o que se edifica, mas como o que se dá”.<sup>180</sup> Mais do que um *alter ego*, outrem expressa uma assimetria, uma altura: “Outrem é o próprio

---

<sup>172</sup> DEE 142.

<sup>173</sup> DEE 151.

<sup>174</sup> DEE 144.

<sup>175</sup> DEE 145.

<sup>176</sup> DEE 144.

<sup>177</sup> IDEM. *Le temps et l'autre*, p. 10, 57; AE 46-48, 127, 141, 151, 228; DVI 100, 123.

<sup>178</sup> TEI 46 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 60).

<sup>179</sup> IDEM. *Humanisme de l'autre homme*, p. 46.

<sup>180</sup> TEI 48-49 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 62-63).

lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus. Não desempenha [...] o papel de mediador. Outrem [...] é a manifestação da altura em que Deus se revela”.<sup>181</sup>

Além da visão de outrem como *alter ego*, há a possibilidade do surgimento de um terceiro termo<sup>182</sup> na relação entre sujeito e outrem que exige a reconciliação de fora da relação sujeito-objeto, mas, sob o prisma levinasiano, a relação sucede na separação entre os termos. Ou seja: há sempre um “entre” (terceiro termo)<sup>183</sup> acrescentando não a comunhão, e sim a convergência: o conhecimento verdadeiro é aquele no qual há a “convergência entre a moralidade e a realidade”.<sup>184</sup> Estabelece-se a passagem da fenomenologia à ética: a “relação de proximidade [...] é inconvertível na estrutura noético-noemática”, e é na proximidade que “se instala já toda transmissão de mensagens” pela “linguagem”, isto é, “a proximidade para além da intencionalidade é a relação com o Próximo no sentido moral do termo”.<sup>185</sup> Em *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) destaca-se a “atitude” da “consciência” fenomenológica na redução eidética que se dirige à essência.<sup>186</sup> Em *Totalité et Infini* (1961), não é a atitude da consciência fenomenológica, mas sim a “consciência moral” que “acolhe outrem”.<sup>187</sup>

É no sentido moral que a verdade adquire esse caráter: “A verdade como respeito do ser – eis o sentido da verdade metafísica”.<sup>188</sup> O sentido da verdade metafísica é vinculado à ideia do infinito, pois, na concepção levinasiana, “a ideia de totalidade e a ideia do infinito diferem precisamente por isso: a primeira é puramente teórica, a outra é moral”.<sup>189</sup> A relação intersubjetiva produz um conhecimento que se caracteriza pela convergência entre moralidade e realidade em face de outrem. A face alheia interpela o sujeito à justiça. O terceiro traz a justiça e a paz, mas não possui a função de correlação como na comunhão<sup>190</sup> e na reciprocidade.

É a gratuidade que refunda um conhecimento que geralmente se embasa na reciprocidade. Como, então explicar o Desejo senão pela reciprocidade? Lévinas denomina

---

<sup>181</sup> TEI 51 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 65).

<sup>182</sup> DEE 144.

<sup>183</sup> Veja-se essa reflexão em: CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*, p. 24.

<sup>184</sup> TEI 283 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 286).

<sup>185</sup> EDEHH 319.

<sup>186</sup> LÉVINAS, E. *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 170.

<sup>187</sup> TEI 56 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 71).

<sup>188</sup> TEI 279 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 282).

<sup>189</sup> TEI 55 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 70).

<sup>190</sup> DEE 61-62.

“ética uma relação entre os termos na qual um e outro não são unidos nem por uma síntese do entendimento[,] nem pela relação do sujeito ao objeto”, e sim na qual “um pesa ou é significativo ao outro”. [...] Eles são ligados por uma intriga que o saber não saberia esgotar”.<sup>191</sup> Para que seja justiça, o “tu põe-se diante de um nós”.<sup>192</sup> “A presença do rosto – o infinito do Outro – é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande”.<sup>193</sup> O filósofo francês quer ir mais longe das já conhecidas modalidades da coexistência dentro da moldura de um “conhecimento panorâmico” expressando uma “modalidade da coexistência”, haja vista que a “revelação do terceiro, inelutável no rosto, só se produz através do rosto”.<sup>194</sup>

A reconciliação entre os termos inicia-se na dualidade assimétrica da ética, a relação intersubjetiva, mas recebe uma terceira ordem semelhante à “obrigação” de um “contrato”.<sup>195</sup> O não cumprimento do contrato, implicará no julgamento pela história. É o tempo no qual as gestas do sujeito apareçam não em relação a si, mas em relação a outrem: “As obras significam o seu autor, mas indiretamente, na terceira pessoa”.<sup>196</sup>

São os movimentos, as gestas históricas e heroicas do sujeito no plano temporal e histórico que são juízes, mas não são autojustificadores. O conhecimento de outrem se produz quando o sujeito está sensível (vulnerável), numa posição de acusação, no acusativo do sujeito.<sup>197</sup> O sujeito é vulnerável na expressão “eis-me aqui” e no pronome reflexivo “se”.<sup>198</sup> A alteridade “oferece-se” como interlocutor; por isso, ela é escrita no acusativo e no vocativo da linguagem.<sup>199</sup> na interpelação ética a partir de outrem. O pronome reflexivo “se”<sup>200</sup> possui o caráter de um acusativo original; acusativo no qual o sujeito se encontra ao se perder, isto é, ao se abrir à responsabilidade pelo próximo.<sup>201</sup>

---

<sup>191</sup> EDEHH 314, nota n. 1.

<sup>192</sup> TEI 188 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 190); 56, 147 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 71, 154); EN 117; IDEM, *Collected Philosophical Papers*, p. 32.

<sup>193</sup> TEI 188 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 191).

<sup>194</sup> TEI 281-282 (ID. *Totalidade e Infinito*, 285). Verifique-se também: TEI 155 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 162).

<sup>195</sup> DEE 31.

<sup>196</sup> TEI 38 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 54); EN 121.

<sup>197</sup> AE 69.

<sup>198</sup> AE 145.

<sup>199</sup> TEI 41 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 56-57).

<sup>200</sup> AE 10, 145, 181.

<sup>201</sup> AE 14, 55.

O caráter de um acusativo original instaura a coincidência entre “retórica e justiça” para que outrem seja “mestre”.<sup>202</sup> “Justiça” é “acolhimento de frente”, no “discurso”.<sup>203</sup> Está estabelecida uma aliança entre conhecimento, justiça a verdade: “A relação com outrem nosso mestre torna possível a verdade”.<sup>204</sup> A verdade é a transcendência metafísica que é mais evidente na alteridade de outrem. “A abertura da própria dimensão do infinito que é altura no rosto do Mestre. A voz que vem de uma outra margem ensina a própria transcendência”.<sup>205</sup> Diversamente do estatuto cartesiano, propõe-se um saber como “subida em direção ao Outro” longe base que “procurava em si o fundamento de si”.<sup>206</sup> O saber levinasiano se situa na “eminência”, isto é, na “dimensão da altura em que Outrem se coloca” como “a inflexão primeira do ser a que está ligado o privilégio de Outrem, o desnivelamento da transcendência. Outrem é metafísico. Outrem não é transcendente porque seria livre como eu. A sua liberdade, pelo contrário, é uma superioridade que vem da sua própria transcendência”.<sup>207</sup> Logo, outrem se impõe não como um conhecimento em termos de posse, fruição e liberdade, mas sim como “exigência que domina” a “liberdade”.<sup>208</sup>

É assim que desde Sócrates até Husserl transpassando as transições da História da Filosofia Ocidental Lévinas “rompe” com a “unidade da apercepção transcendental” a partir da qual a “imanência sempre triunfa sobre a transcendência”.<sup>209</sup> Foi o infinito como desejo e “transbordamento” da “consciência” que permitiu com que no discurso do frente a frente houvesse um enfraquecimento da “estrutura ontológica” para que a transcendência voltasse a triunfar sobre o “conceito de imanência”.<sup>210</sup>

Em contraste com o discurso em que a “linguagem consistiria em suprimir o Outro, pondo-o de acordo com o Mesmo”, o filósofo propõe “a relação da linguagem” “irredutível à relação sujeito-objeto” que “supõe a transcendência, a separação radical, a estranheza dos interlocutores, a revelação do Outro a mim”.<sup>211</sup> Profetiza-se o novo no pensamento: “Uma tal

---

<sup>202</sup> TEI 44 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 59).

<sup>203</sup> Ibid.

<sup>204</sup> Ibid.

<sup>205</sup> TEI 146 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 153).

<sup>206</sup> TEI 60 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 75).

<sup>207</sup> TEI 59, 49 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 73, 63).

<sup>208</sup> TEI 59 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 74).

<sup>209</sup> DVI 125.

<sup>210</sup> TEI 179 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 183).

<sup>211</sup> TEI 45 (ID. *Totalidade e Infinito*, p., 59-60).

situação é o brilho da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem”.<sup>212</sup> Esse brilho se revela na relação interpessoal. A relação interpessoal é o novo no campo de pesquisa para *Totalité et Infini*:

São as nossas relações com os homens, que descrevem um campo de pesquisas a custo entrevisto [...] e que dão aos conceitos teológicos a única significação que comportam. O estabelecimento do primado da ética, isto é, da relação [intersubjetiva] – significação, ensino e justiça –, primado de uma estrutura irreduzível na qual se apoiam todas as outras. [Esse] é um dos objetivos da presente obra.<sup>213</sup>

Não só a metafísica, mas todos os outros saberes obedecem a esse primado: “A metafísica tem lugar nas relações éticas. Sem a sua significação tirada da ética, os conceitos teológicos permanecem quadros vazios e formais. É às relações inter-humanas que compete, em metafísica, o papel que Kant atribuía à experiência sensível no domínio do entendimento”.<sup>214</sup>

Passamos da descrição da socialidade “elementar e descente” do ser que resiste à experiência verdadeira da nudez<sup>215</sup> descrita em *De l’existence à l’existant* à experiência da vergonha<sup>216</sup> do ser em *Totalité et Infini*. Ao introduzir o tema “a verdade supõe a justiça”, o autor na página antecedente enfatiza o âmbito crítico do saber afirmando que “a presença de outrem” “assola a liberdade”; sendo assim, a “vergonha para si, a presença e o desejo do Outro, não são a negação do saber: o saber é a sua própria articulação. A essência da razão não consiste em assegurar ao homem um fundamento e poderes, mas em pô-lo em questão e em convidá-lo à justiça. Tal é a relação do frente a frente”.<sup>217</sup>

O saber cuja atitude é “traumatismo”, é crítica, é nova interpretação da proximidade do próximo; porém, não é a negação do próprio saber, mas reposicionamento por não partir do pensador, e sim do pensado: “A idéia do infinito não parte, pois, de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exatamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado, e não do pensador. É o único conhecimento que apresenta esta inversão – conhecimento sem *a priori*”.<sup>218</sup> O saber é iluminado “por uma estrutura formal” que é “a ideia do Infinito em nós”

<sup>212</sup> TEI XIII (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 12).

<sup>213</sup> TEI 51 (ID. *Totalidade e Infinito*, p., 65).

<sup>214</sup> Ibid.

<sup>215</sup> DEE 60-61, 84-85, 92.

<sup>216</sup> FABRI, M. Desencantando a ontologia..., p. 39.

<sup>217</sup> TEI 60-61 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 74-75).

<sup>218</sup> TEI 33 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 49). A noção de proximidade enquanto traumatismo está em: AE 160.

ou o “frente a frente”: ela “não possui quididade”, permanece na “separação” sem enlace, é a “situação” (ética) “última” (metafísica) instaurando-se numa “estrutura formal de interpelação”.<sup>219</sup> O saber é iluminado pela “indisfarçável linguagem dos olhos” fazendo com que emerja uma “alternativa da verdade e da mentira, da sinceridade e da dissimulação, é o privilégio de quem se mantém na relação de absoluta franqueza, na absoluta franqueza que não se pode esconder”.<sup>220</sup> No entanto, *Totalité et Infini* questiona: “Qual é a relação entre a justiça e a verdade?”<sup>221</sup>

No tema da *liberté mise en question* (“A liberdade posta em questão”),<sup>222</sup> Lévinas responde que, primeiramente, “a verdade não se separa da inteligibilidade” cuja origem é comum e está no “ato de desconfiar de si”. Em segundo lugar, “conhecer não é simplesmente constatar, mas sempre compreender”; é “justificar, fazendo intervir, por analogia com a ordem moral, a noção de justiça”. A justificação pode ser utilizada para defender a espontaneidade do sujeito. Na contramão dessa justificação, Lévinas propõe que o “respeito pelo obstáculo” à espontaneidade ao modo de uma “teoria onde [...] a verdade é a atitude de um ser que desconfia de si próprio. O saber só se torna saber de um fato se, ao mesmo tempo, for crítico, se se puser em questão, se remontar além da sua origem (movimento contra a natureza, que consiste em procurar muito antes da sua origem e que atesta ou descreve uma liberdade criada)”.<sup>223</sup>

Manifestado aqui está um conhecimento que é crítico de si, ou seja, não é autojustificativo. Primeiramente, o filósofo medita sobre a liberdade que necessita ser justificada, mas não demonstrada. Em segundo lugar, questiona a espontaneidade da liberdade pelo fato de que nesses parâmetros ela não se põe em questão. Em terceiro lugar, a consciência da imoralidade não é subordinação ao fato ou à totalidade, e sim a Outrem, ao Infinito.<sup>224</sup>

Parte-se da “experiência” do sujeito, mas em termos da “vergonha” de si e do desejo de acolher outrem, e isso conduziu-o “para além do conhecimento do *cogito*, que se pode distinguir do conhecimento objetivo”.<sup>225</sup> O limite que Lévinas identifica no *cogito* reside em num estatuto no qual “se enlaçam a incerteza da liberdade e o seu recurso à justificação”, e, contra tal estatuto, ele propõe que “o abalo da condição e a justificação vêm de Outrem. Só Outrem escapa à

<sup>219</sup> TEI 41, 31, 53 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 56, 48-49, 67).

<sup>220</sup> TEI 38 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 53-54).

<sup>221</sup> TEI 54 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 69).

<sup>222</sup> TEI 54-55 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 69-70).

<sup>223</sup> TEI 54 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 69-70).

<sup>224</sup> Cf. TEI 55-56 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 70-71).

<sup>225</sup> TEI 58 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 72).

tematização”.<sup>226</sup> O saber crítico mantido por Lévinas se situa “para além da ordem de justificar a liberdade pela liberdade”, para além da “vontade livre cartesiana”.<sup>227</sup> O afastamento da justificação cartesiana possui uma meta: para que a verdade emerja, é preciso reconduzir o conhecimento do sujeito à justiça, ou seja, ao próximo (outrem) como interlocutor (Vós) no seu “senhorio”: “O interlocutor não é um Tu, é um Vós. Revela-se no seu senhorio. A exterioridade coincide, portanto, com um domínio”.<sup>228</sup> O encontro frente a frente exige justiça: é o próximo quem chama o sujeito em causa.

### Conclusão

As pesquisas de Marcelo Fabri e Marcelo Luiz Pelizzoli iluminaram esse artigo sobre a plausibilidade ou não de afirmar que o prolongamento da fenomenologia na Obra de Emmanuel Lévinas expandiu-se até a elaboração de uma teoria do conhecimento.

A problemática foi, em primeiro lugar, a de se o fator determinante no conhecimento humano é o sujeito ou o objeto e, em segundo lugar, o deslocamento do centro de gravidade do sujeito para o objeto. O novo no pensamento é o desejo como o elemento responsável pela mudança no centro de gravitação do sujeito para o objeto justamente por ser desejo para e de outrem. Até mesmo a ideia do infinito não é mais uma ideia, e sim uma estrutura originária; por isso, de “ideia” ela passou a ser “desejo” do infinito. É uma sensibilidade: não se sabe determinadamente a causa ou a origem do desejo, mas é inegável sua existência à flor da pele.

Uma sensibilidade que não é redutível nem descritível. Essa passagem de “ideia” para “desejo” libertou a subjetividade da gravitação egoísta abrindo-a a inteligibilidade em termos contrários à categoria da imanência, mas dentro da moldura da relação entre *intelligibilité et transcendence* na qual o “e” não é mais correlação na totalidade, e nem por esse motivo a subjetividade deixou de manter um caráter pessoal.

Para levar a cabo a reflexão sobre a herança fenomenológica no pensamento do autor francês, estruturou-se esse trabalho em três movimentos: 1- desconstrução do conhecimento; 2- transição; 3- conhecimento, justiça e verdade.

A desconstrução do conhecimento aconteceu como ruptura, aproximação e distanciamento da metodologia fenomenológica husserliana. Apresentaram-se os critérios

---

<sup>226</sup> Ibid. (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 73).

<sup>227</sup> TEI 280 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 283).

<sup>228</sup> TEI 75 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 87).

levinasianos da desconstrução do conhecimento em termos de *devoir*, de linguagem-substancialista, de intelectualismo, de fuga da totalidade e da correlação ligando objetos. Apropriou-se da ideia do infinito como inadequação ao pensamento; por conseguinte, ele se serviu apenas da metodologia fenomenológica, mas não da sua fundamentação teórica expressa em termos de idealismo transcendental, de representação, da correlação *noese* e *noema*, da adequação e da intencionalidade. Assim sendo, a consciência não se prende à imanência, e sim se abre ao questionamento originário oriundo do que é dado exteriormente à totalidade, isto é, do semblante alheio. O questionamento conduz a consciência à transição de um estado de imanência à uma modificação a partir da outra margem, da transcendência, mas não à adequação aos parâmetros da totalidade da visada, da contemplação, da intencionalidade.

Na seção seguinte intitulada “transição”, priorizaram-se, em primeiro lugar, a interrogação à subjetividade. Em segundo lugar, a interpretação levinasiana da metodologia fenomenológica foi levada para mais longe devido à sua aproximação à teoria kantiana. “Transição” designa a experiência de pôr-se-em-questão. A transição inicia-se com a interrogação de si. Mantém-se a busca filosófica pela verdade não na circularidade do movimento da consciência, mas sim por não mais retornar a si por estar sempre a ser questionada pelo objeto – o rosto alheio. Mais do que em estado de suspensão, a consciência está em estado de transição, de questionamento por se reconhecer mais desejosa do que pensante sem, é claro, adentrar num irracionalismo, haja vista que ainda há “estrutura” da ideia do infinito que se exprime na linguagem não pela ideia em si, e sim pelo desejo. É desse modo que a filosofia desempenha sua tarefa crítica de propor a liberdade como investidura que liberta do arbitrário.

Buscou-se a intriga humana ou inter-humana como o tecido da inteligibilidade última com base na concepção kantiana da sensibilidade e da razão cuja qualidade marcante é determinada pelo imperativo ético.

Na última parte, “conhecimento, justiça e verdade”, delinearam-se os elementos do novo num pensamento quando Lévinas reflete sobre a teoria do conhecimento. Os delineadores do novo num pensamento foram respectivamente a redefinição do centro de gravidade no objeto e não no sujeito como alternativa ao narcisismo e ao egoísmo; a acolhida ao próximo que implica numa série de novas revelações. Uma de tais revelações foi a de que o conhecimento de outrem se produz natural e espontaneamente na linguagem que obriga o sujeito a responder a quem o está sendo interpelando.

Estabelece-se a relação entre verdade e intencionalidade, verdade e *devoir* para, num segundo momento, deslocar a gravitação do sujeito para o “objeto” sem forma, sem captação que é o rosto não-englobável pela forma numa totalidade. Sendo assim, não há mais a correlação essencial entre *noese* e *noema* devido à ausência proposta por Lévinas de uma comunhão ou de uma reciprocidade do “nós”, haja vista que a ausência é determinada pelo distanciamento ao modo infinito exigido pela linguagem da epifania do rosto.

É uma epifania definida como uma manifestação cintilante. Vinculada à epifania do rosto está a iluminação. “Iluminação” não é o inominável místico, nem o numinoso, e sim a revelação a partir de fora para sempre. A revelação está para além da “dialética especulativa”, “não está na síntese”, e sim na diferença entre os termos para os quais a relação Eu-Tu se posiciona na contramão da reciprocidade de qualquer “espécie de unidade mística”. Destacou-se nessa iluminação um novo acontecimento para o sujeito.

O “acontecimento do sujeito” como um novo *devoir* realizável diante do rosto alheio se produz obrigatoriamente no face a face devido ao fato de que, indo mais longe, poder-se argumentar que *à la Lévinas* a extinção do semblante alheio implicaria na “extinção do sujeito” também.

O saber levinasiano aponta outro desfecho para o sujeito e para a alteridade de outrem bem diferente tanto do destino cartesiano do sujeito pensante na solidão solipsista quanto do destino de uma alteridade como *alter ego*. Para evitar que a alteridade desapareça no ato da representação, Lévinas propõe a “experiência” de outrem efetuando uma passagem do conhecimento de si para o conhecimento de outrem. Há esclarecimentos na perspectiva levinasiana vinculando a possibilidade de conhecer verdadeiramente outrem na linguagem, no acusativo e no vocativo para além da relação intersubjetiva exclusivamente fechada. O terceiro traz a justiça e a paz. Para manter a socialidade em que a alteridade é respeitada, o “terceiro” termo exerce função crítica. É dessa reflexão que emerge a gratuidade.

Com o conceito de gratuidade, Lévinas critica a idéia de que sem a reciprocidade a relação com o outro se torna impossível. O “terceiro” desponta como uma estrutura extremamente complexa por ser designado para além do conhecimento panorâmico da convivência e da coexistência, haja vista que a revelação do terceiro, inelutável no rosto, só se produz através do rosto que fala, que exige justiça. Depreende-se pela insistência no âmbito da justiça, que o sentido moral é determinante para o sujeito epistemológico levinasiano. É no momento da inconversibilidade dos termos que a proximidade de outrem se instala pela

linguagem. O conhecimento verdadeiro é aquele no qual há a convergência entre a moralidade e a realidade, e tal convergência não se dá a partir de um caminhar dialético para a totalidade, mas sim na ética da separação entre os termos viabilizada no âmbito imediato da linguagem que mantém a separação entre os termos bem como a estrutura do desejo do próximo e do infinito. É dessa maneira que a alteridade é escrita no acusativo e no vocativo da linguagem no pronome reflexivo “se”. Profetiza-se o novo no pensamento: a relação interpessoal é o novo campo de pesquisa.

É às relações inter-humanas que compete, em metafísica, o papel que Kant atribuía à experiência sensível no domínio do entendimento. O campo de pesquisa descreveu a passagem da socialidade descente do ser que resiste à experiência verdadeira da nudez para a experiência da vergonha do ser. Na vergonha do ser admite-se que a justiça precede a verdade. O saber não é negado, mas reposicionado: não parte mais do pensador, e sim do pensado. Qual é, por conseguinte, a relação entre a justiça e a verdade? Lévinas responde, primeiramente, que a verdade não se separa da inteligibilidade. Em segundo lugar, conhecer não é simplesmente constatar, mas sempre compreender. Na contramão da autojustificação cartesiana do sujeito, Lévinas propõe que o saber crítico não é autojustificativo. O novo num pensamento faz frente ao estatuto cartesiano no qual se enlaçam a incerteza da liberdade e o seu recurso à justificação. Mantendo o sujeito epistemológico crítico, Lévinas propõe tanto o abalo da condição como da justificação vindos de Outrem, pois só Outrem escapa à tematização.

No lugar da tematização, propõe-se o a subida em direção ao Outro. O saber levinasiano crítico se coloca na dimensão da altura do desnivelamento da transcendência. Outrem é metafísico, é transcendência, é uma superioridade (altura) que vem da sua própria transcendência. O saber crítico mantido por Lévinas se situa para “além da obra subjetiva da vontade cartesiana.” A essência da razão consiste em chamar a razão em causa, chamá-la à justiça. Ainda se trata de um conhecimento racional. A passagem ao racional não é uma desindividuação precisamente porque é linguagem, isto é, resposta a outrem que fala ao sujeito no rosto que tolera apenas uma resposta pessoal, ou seja, um ato ético de responsabilidade. É nessa modalidade que o conhecimento socrático de si e a vontade cartesiana se abrem à razão sensivelmente extrapolada no imperativo da linguagem. Na racionalidade levinasiana sucede, destarte, a religação entre Justiça e Verdade no questionamento da consciência mais do que na consciência do questionamento.

A origem do conhecimento é a ligação entre justiça e verdade inscrita no semblante alheio na relação face a face. Se houver um conhecimento que afasta a justiça, ele não será verdadeiro. O conhecimento da alteridade é possível no espaço intersubjetivo assimétrico, tão equivalentemente assimétrico como o desejo do infinito. Uma assimetria suscitada pelo desejo que é iluminação e revelação para o sujeito, haja vista que no espaço intersubjetivo se dá a descoberta da bondade, do prazer, da alegria. Alguém é bom porque é assim para-outrem. Há alegria, prazer e bondade em ser-para-outrem. A felicidade é um conjunto de alegria e prazer. A alegria se revela ao sujeito no serviço ao próximo na justiça inscrita, interpelativa e exigente do rosto. Daí depreende-se que a justiça inscrita na face alheia ordena a verdade na história.

À pergunta se é ou não plausível considerar a teoria do conhecimento como desdobramento da herança fenomenológica no pensamento de Lévinas respondo de modo símile a Bensussan: não há teoria levinasiana do conhecimento. O que há é uma “nova modalidade”<sup>229</sup> (a ética-metafísica em termos de desejo) e o “novo num pensamento”: “O absolutamente novo é Outrem. O racional não se opõe ao experimentado”. [...] A experiência absoluta é *a priori* – é a própria razão”.<sup>230</sup> É a novidade ética ensinando à razão do próprio sujeito o delineamento da relação entre justiça (ética) e verdade (teoria do conhecimento). Nenhum saber, nenhum conhecimento pode julgar a partir de si, mas sim a partir de um novo num pensamento. Trata-se da novidade do imperativo da linguagem na relação ética do face a face. O verdadeiro conhecimento conduz à alteridade sem reduzi-la. Permanece-se na precariedade e na busca da verdade, do saber ou do conhecimento como um exercício crítico. A crítica, dessa vez, se dirige ao sujeito pensante. Busca-se a verdade na justiça inscrita no rosto alheio para instaurar a justiça feita a qualquer outrem próximo ou distante na história da humanidade.

A condição material da “nova modalidade” e do “novo num pensamento” é o semblante alheio. O resultado final é um conhecimento que para ser verdadeiro obedecerá à ética (relação intersubjetiva) da justiça. Lévinas propõe uma recondução ou modificação sem a redução fenomenológica para fazer justiça à alteridade de outrem. Tal conhecimento se delinea em termos de um saber que não seja correlação, que não recaia exclusivamente sobre si mesmo (o

---

<sup>229</sup> EDEHH 291.

<sup>230</sup> TEI 194-195 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 196).

sujeito), mas sim um conhecimento de outrem na modalidade da sensibilidade ao modo de um conhecimento gravitado a partir do objeto.

O novo no pensamento produz uma modificação no sujeito a partir de fora, da alteridade: outrem-no-mesmo. Não é tão organizado e estruturado como uma teoria do conhecimento, mas é produção filosófica. É um pensamento cuja subjetividade é autotranscendente, ou seja, aberta ao âmbito que vai além do físico: o âmbito metafísico. É um pensamento novo e concomitantemente crítico e radical. É um conhecimento que ao mesmo tempo é e não é no sentido de ainda não ser completamente estabelecido, estruturado num sistema. O novo se situa entre o binômio ser e não ser, pois o “tu” se interpõe entre nós. Diverso do modo imanente, já que a justiça vem de fora e permanece transcendente entre nós.

Reposiciona-se o conhecimento na gravitação da alteridade; por isso, tratar-se-á da questão de vida ou morte para o sujeito e para a alteridade de outrem, visto que com a extinção da alteridade há a extinção do próprio sujeito. Os parâmetros do novo num pensamento vão mais longe (*plus loin*) do que o tempo e o espaço estabelecidos pela lei do “salve-se quem puder”. Ao respeitar a alteridade em outrem, respeito-me. Em seu brilhar fulgente aqui, agora e para sempre já (*toujours déjà*), o semblante alheio instaura um pensamento novo cuja subjetividade é autotranscendente, a saber, aberta também a Deus que se revela na “curvatura do espaço intersubjetivo”.<sup>231</sup> Ouve-se um acréscimo assimétrico levinasiano ao versículo do Salmo<sup>232</sup> 105 (104) (versículo 4) ordenando “Buscai constantemente a face de Deus” no rosto do próximo: “A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano”.<sup>233</sup> A idéia do infinito é assimétrica por natureza, mas explica a existência do desejo, da alegria e do prazer. O remédio para a subjetividade egoísta é a intersubjetividade que é desnudada (revelada) de fora para dentro na desmedida bondade, no desejo metafísico (na autotranscendência), no prazer, na alegria. Faz bem servir ao próximo na bondade, com prazer e alegria. Ser um sujeito bom é ser-para-outrem.

O novo contribui para mudar o mundo em constante mudança, porém pacificando-o. O novo no pensamento se situa na “ordem da razão” numa situação “em que se fala”, em que a “resistência do ente” não é “quebrada” mas “pacificada”.<sup>234</sup> Há pacificação no contentamento

---

<sup>231</sup> TEI 256, 267 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 269, 271).

<sup>232</sup> *Bíblia de Jerusalém*.

<sup>233</sup> TEI 64 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 50).

<sup>234</sup> EN 19-20.

da sensibilidade que ultrapassa a fenomenologia do sensível. Essa sensibilidade extrapolada e ultrapassada não é um “conhecimento possuído *a priori* mas desejo”, e sim uma “pura qualidade sem suporte” na qual não se exige por necessidade o interesse da reciprocidade com o infinito, mas, no lugar disso, há o “findar sem referência ao infinito”, há “a relação com o fim como objetivo”.<sup>235</sup> Segundo Lévinas, é desse modo que se reencontra a alegria ao ser sensível à justiça inscrita, interpelativa e exigente no rosto de outrem. A ideia do infinito é um transbordamento para a consciência dando-lhe poderes novos de acolhimento, de dom, de mãos cheias, de “hospitalidade”.<sup>236</sup>

---

<sup>235</sup> TEI 108-109, 152 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 120, 159).

<sup>236</sup> TEI 179 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 183).

## REFERÊNCIAS

AGGIO, Juliana Ortogosa. As espécies de desejo segundo Aristóteles. *Revista Ética e Filosofia Política*, Universidade Federal de Juiz de Fora, Número XVIII, volume II, Dezembro de 2005, página 63-75. In: [http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/18\\_2\\_aggio.pdf](http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/18_2_aggio.pdf). Acesso em 18 de junho de 2016.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. 2ª ed. Madri: Gredos, 1998. Livro I, 980a.

BENSUSSAN, Gérard. *Ética e experiência: a política em Levinas*. Passo Fundo: IFIBE, 2009.

BERNASCONI, Robert (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University, 2002.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. (orgs.) *Compêndio de Filosofia*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2002.

BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética: A relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 1997.

CHALIER, Catherine. *What ought I to do? Morality in Kant and Levinas*. Ithaca/London: Cornell University, 2002.

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

FABRI, Marcelo. Despertar do anonimato: Levinas e a fenomenologia. In: SOUZA, Ricardo Timm; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Orgs.) *Fenomenologia Hoje II: Significado e Linguagem*: EDIPUCRS, 2002. P. 119-132.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. Trad. José Cavalcante de Souza. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1996. P. 96.

HESSEN, Johannes. *Teoria do Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: Sexta Investigação. Elementos de uma Elucidação fenomenológica do conhecimento*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Sexta investigação, § 27, p. 73-74.

KEARNEY, Richard. De la phénoménologie à l'éthique. *Esprit*, Paris, n. 234, p. 121-140, julho, 1997.

KUIAVA, Evaldo Antônio. *Subjetividade Transcendental e Alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Lévinas*. Porto Alegre: Educs, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 2001 [1930].

\_\_\_\_\_. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2001 [1949].

\_\_\_\_\_. *De L'existence a l'existant*. Paris: Vrin, 1998 [1963].

\_\_\_\_\_. Le moi et la totalité, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 59 (1954), p. 353-373.

\_\_\_\_\_. The Ego and the Totality. In: IDEM. *Collected Philosophical Papers*. Trad. Alphonse Lingis. Pittsburgh: Duquesne University, 1998. P. 25-45.

\_\_\_\_\_. *Totalité et Infini*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974 [1961].

\_\_\_\_\_. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974 [1974].

\_\_\_\_\_. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1998 [1982].

\_\_\_\_\_. *Transcendance et intelligibilité*. Genève: Labor et Fides, 1996 [1984].

\_\_\_\_\_. *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Livre de Poche, 1998 [1991].

\_\_\_\_\_. *Transcendance et intelligibilité*. Genève: Fides et Labor, 1996 [1984].

\_\_\_\_\_. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972. [1972.]

\_\_\_\_\_. *Difficile Liberté: Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963 [1963].

\_\_\_\_\_. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 2001. [1979.]

LLEWELYN, John. *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*. London/New York: Routledge, 1995.

MANNING, Robert John Sheffler. *Interpreting Otherwise than Heidegger: Emmanuel Levinas's Ethics as First Philosophy*. Pittsburgh: Duquesne University, 1993.

MOSER, Paul K. *et alii. A Teoria do Conhecimento: uma introdução temática*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PELIZZOLLI, Marcelo Luiz. O dizer da alteridade além do ser: Lévinas e o sentido do conhecimento e linguagem. In: SOUZA, Ricardo Timm; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Orgs.) *Fenomenologia Hoje II: Significado e Linguagem*: EDIPUCRS, 2002. P. 363-382.

PEPERZAK, Adriaan. *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette: Purdue University, 1993.

PEPERZAK, Adriaan Theodoor. *Beyond the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston: Northwestern University, 1997.

PETROSINO, Silvano. L'idée de vérité dans l'oeuvre d'Emmanuel Lévinas. In: GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques (coords.) *Emmanuel Lévinas: L'éthique comme philosophie première*. Paris: Cerf, 1993. P. 103-130.

SHAKESPEARE, William. *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark, Act III, Scene 1*. In: <http://shakespeare.mit.edu/hamlet/full.html>. Acesso em 13 de junho de 2016.

TARTER, Sandro. *Evento e ospitalità: Lévinas, Derrida e la questione straniera*. Assisi: Cittadella Editrice, 2004.

WYSCHOGROD, Edith. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*. New York: Fordham University, 2000.