

Ler Emmanuel Lévinas é pensar o para-além

Ednilson Turozi de Oliveira*

[turozi@terra.com.br]

Resumo

Este artigo tem por objetivo refletir sobre a experiência de ler Emmanuel Lévinas (1906-1995) como um convite a pensar o além. Pensar para além do “eu” equivale a pensar para além da essência. Isso significa pensar eticamente, isto é, para além do “eu”. Pensar para além do ser é experimentar o conceito do Bem de Platão no *hic et nunc* de qualquer encontro face-a-face. Em primeiro lugar, o artigo apresenta o estilo de escrita do filósofo afirmando que este é ambíguo e repetitivo e não segue o estilo linear-dialético. Em segundo lugar, apresentam-se suas principais categorias filosóficas: rosto, alteridade, Desejo, e transcendência. Num terceiro momento, o artigo se concentra na aproximação a e no distanciamento da tradição fenomenológica de Husserl e Heidegger. Lévinas dialoga com esta tradição, mas modifica a intencionalidade e a representação. Isso se deve ao fato de que, para Lévinas, existem certos “objetos”, a saber, o próximo, o Infinito, o desejo, e as experiências pré-filosóficas tais como a linguagem e a passividade de um sujeito que não devem ser representados ou concebidos dentro dos parâmetros de uma totalidade dialética que sintetiza. Enquanto Lévinas descreve fenomenologicamente como a vida deveria ser, Heidegger descreve fenomenologicamente como a vida é. Pensar o além, como sugere Lévinas, é continuar a mover-se cada vez mais perto do estranho. Quanto mais próximo se chega ao estranho, tanto mais distante dos interesses do “eu”, porém, por outro lado, movimenta-se também para mais perto do verdadeiro “eu” e do a-Deus.

Palavras-chave: fenomenologia, metafísica, ética, Bem, Ser, o além, Desejo, alteridade, rosto, intencionalidade, transcendência e representação.

* O autor é graduado em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), mestre em teologia pela Catholic Theological Union (Chicago) e doutorando em ciência da religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Pesquisador FAPEMIG.

Abstract

This article aims to reflect upon the experience of reading Emmanuel Lévinas (1906-1995) as an invitation to think the beyond. To think beyond the self is to think beyond essence. This means to think ethically, that is, beyond the self. To think beyond the self is to experience Plato's conception of the Good in the *hic et nunc* of any face-to-face encounter. Firstly, the article presents the philosopher's writing style, affirming it consists of ambiguities, repetitions, and a non-linear dialectical one. Secondly, it introduces the reader to his main philosophical categories such as the face, otherness, Desire, and transcendence. Thirdly, it focuses upon Lévinas's proximity with and departure from the phenomenological tradition of Husserl and Heidegger. Lévinas establishes a dialogue with this tradition, yet he modifies intentionality and representation. This is due to the fact that, for Lévinas, there are certain "objects", namely, the neighbor, the Infinite, desire, and pre-philosophical experiences such as language and the passivity of a subject that are not to be represented or conceived in the realm of a dialectical synthesizing totality. While Lévinas describes phenomenologically what life should be like, Heidegger describes phenomenologically what life is like. To think the beyond, as Lévinas suggests, is to keep moving closer to the stranger. The closer one moves to the stranger, the more distance one gets from the interests of the self. On the other hand, one thereby moves closer to the true self and to-God as well.

Keywords: Phenomenology, metaphysics, ethics, Good, Being, the beyond, Desire, otherness, face, intentionality, transcendence and representation.

Introdução

O filósofo Emmanuel Lévinas (1906-1995) dedicou-se ao estudo da fenomenologia, da metafísica, da ética, relacionando estes temas à questão da alteridade. Este artigo apresenta as reflexões do filósofo sobre a fenomenologia, a metafísica, a ética e a alteridade tomando como base quatro de suas obras: *En*

découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1949) (“Descobrimo a existênciã com Husserl e Heidegger”), *Totalité et Infini* (1961) (“Totalidade e Infinito”), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) (“De outro modo que ser ou para além da essência”), e *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) (“De Deus que vem à idéia”).¹ Nestas obras, vê-se como o autor se concentra paulatinamente nas questões fenomenológicas e éticas que emergem no encontro interpessoal.

“Pensar para além” é pensar eticamente. A expressão “pensar para além” se refere ao “Bem” de Platão,² e a qualquer compreensão irredutível à totalidade e à essência.³ *Totalité et Infini* compreende “totalidade” como “o reino do mesmo” que abrange tudo o que existe como uma parte de um todo submetido a uma lei universal.⁴ O paradoxo aparente entre totalidade e infinito cede lugar a um processo de excedência, em termos de um drama composto por dois atos (os capítulos II e III de *Totalité et Infini*). O “eu” separa-se da totalidade quando entra na sua interioridade, *chez soi*. Existem aspectos sobre si e sobre os outros, porém, que o “eu” não pode aprender por si. Então, o fechamento na interioridade do “eu” é aberto no ensinamento da face do próximo, o elemento significante.⁵ A significação da transcendência do sujeito é dada em termos éticos – Bem – e, ao mesmo tempo, em termos de uma “interrupção ética da essência”.⁶ O termo “sentido da transcendência” designa tanto uma passagem quanto um acontecimento. Em *Totalité et Infini*, “sentido da transcendência” é “passagem da fronteira”, pois conduz à “passagem ao outro, absolutamente outro”.⁷ Feron assevera que a transcendência é o “acontecimento pelo qual o sujeito se acha investido de um sentido que a ele chega como um (...) excesso, isto é, como (...)

¹ Abreviações das obras de Emmanuel Lévinas:

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

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.]

TIH: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 2001. [1930.]

² PLATÃO, *A república*, VI, 508 e 509b.

³ AE, p. 23: “L'au-delà de l'être (...) ici énoncé comme infini – a été reconnu comme Bien par Platon”; 58: “Le subjectif et son Bien ne sauraient se comprendre à partir de l'ontologie”; 150: “Bien, situe au-delà et en dehors de toute essence”.

⁴ S. CRITCHLEY; R. BERNASCONI, *Cambridge companion to Levinas*, p. 66.

⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁶ AE, p. 56: “Réduction qu'alimente de son energie l'interruption éthique de l'essence”.

⁷ TEI, p. 11 (ID., *Totalidade e Infinito*, p. 29).

uma alteridade irreduzível”.⁸ O sentido é ético e, logo, a relação ética é “o acontecimento fundamental de todo sentido”.⁹ Em contraposição com a habitação dos entes na esfera da essência, o “interessamento” – *inter esse* –, a proposta de Lévinas consiste em pensar o para-além, ou seja, pensar eticamente um “desinteressamento”.¹⁰ Com a noção de “desinteressamento”, a reflexão levinasiana se opõe à “indiferença”, e abre espaço à “possibilidade do um-para-o-outro, que é um acontecimento ético” do Bem, e que está bem acima da essência.¹¹ Este “abrir espaço”, esta abertura, contudo, tem sempre início no concreto do Bem. O “concreto do Bem”, diz Lévinas, “é o valor do outro homem”.¹²

Ricardo Timm de Souza evidencia o caráter decisivo que o tema da “alteridade” representa para a ética.¹³ Lévinas deseja suplementar a fenomenologia com a dimensão ética. Descreve-se o “objeto” respeitando-o, pois, afinal, o “objeto” de estudo nem sempre é uma “coisa”, mas pode ser também “a pessoa humana”, a “religião”, “Deus”, o “próximo”, o “rosto”. Noções tais como “Deus, Infinito, Bem ou Uno”, para Lévinas, são sempre um “*surplus* ou um excesso”, e designam o aspecto transcendente que está para além de qualquer correlação.¹⁴ O Bem em Platão está fora da totalidade do ser e do *cosmo*: não é nenhum deles e está para além dos seres. Além de Platão, Lévinas menciona os seguintes filósofos:

Despertar da consciência cuja consciência do despertar não é a verdade, despertar que permanece movimento primeiro – movimento primeiro em direção ao outro, cuja redução intersubjetiva revela o traumatismo, atingindo secretamente a própria subjetividade do sujeito? (...) Desembriagamento sempre a desembriagar, uma vigília na vigília de um despertar novo. A ética. Que este questionamento do Mesmo pelo Outro, e o que

⁸ E. FERON, *De l'idée de transcendance à la question du langage: l'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, p. 29.

⁹ *Ibid.*, p. 328.

¹⁰ AE, p. 56: “Le Dire étonnant de la responsabilité pour autrui est contre ‘vents et marées’ de l'être, une interruption de l'essence, un désintéressement”.

¹¹ AE, p. 21-22; EN p. 10 e 240 (ID. *Entre nós...*, p. 19 e 292).

¹² DVI, p. 224-225 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 197-198).

¹³ Ricardo T. DE SOUZA, *Sujeito, ética e história: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*, p.

¹⁴ EDEHH, p. 284.

chamei de despertar ou vida seja, fora do saber, o fato da filosofia, não somente é atestado por certas articulações do pensamento husserliano (...), mas também aparece no ápice das filosofias: é o além do ser em Platão; é a entrada pela porta do intelecto agente em Aristóteles; é a idéia de Deus em nós, superando nossa capacidade de finito; é a exaltação da razão teórica em razão prática em Kant; é a busca do reconhecimento pelo Outro no próprio Hegel; é a renovação da duração em Bergson; é o desembriagamento da razão lúcida em Heidegger – de quem é tomada a própria noção do desembriagamento, usada nesta exposição.¹⁵

Peperzak explica que vinculadas a *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* estão as noções heideggerianas de *Wesen* (*essence* ou *essance*, essência) e *Sein* (*être*, Ser) que coincidentemente, para Lévinas, caracterizam o conceito platônico do Bem. “Para além da essência”, *au-delà de l'essence*, não significa um modo de ser diferente dos outros modos de ser, e nem tampouco é a noção de Ser. O “para além da essência” (*epikeina tes ousias*) refere-se ao Bem, e não é tematizado sob as categorias de ser ou não-ser. “Além do ser” sugere o Ser a partir da ontologia para, logo depois, propor o movimento para além da mesma com a finalidade de descobrir algo mais.¹⁶ Este “algo mais” é a ética expressa em termos do encontro interpessoal entre o sujeito e o próximo a partir do momento em que o sujeito fita o rosto alheio. Pensar passa a ser pensar este algo mais, pensar o para-além, pensar para além do sujeito.

O presente artigo se encarrega de confirmar como, ao lerem Lévinas, os leitores se sentem convidados a pensar para além. O artigo se divide em duas partes. Na primeira parte, “Estilo e categorias primazes”, apresentam-se as características principais do pensamento do filósofo. Os tópicos da primeira parte são dois: “O estilo literário de Lévinas” e “Rosto e alteridade”.

¹⁵ EN, p. 98 (ID. *Entre nós...*, p. 126).

¹⁶ Adriaan T. PEPERZAK, *To the other: an introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 73.

A segunda parte, “Fenomenologia, linguagem e ética”, situa o pensamento do autor dentro da tradição fenomenológica.¹⁷ Além disso, destaca que a contribuição levinasiana a esta tradição consiste em enfatizar o primado da ética nas relações interpessoais. Uma vez que outrem, a quem o sujeito fenomenológico deve ser responsável, pode ser a viúva, o pobre, e o órfão,¹⁸ Lévinas lança mão simultaneamente da experiência pré-filosófica. Os temas da segunda parte são: “O pensamento levinasiano em relação à fenomenologia de Husserl e Heidegger”; “O distanciamento de Husserl”; “A aproximação a Heidegger”; “As experiências pré-filosóficas: linguagem e passividade”.

Primeira Parte: Estilo e Categorias Primazes

1. O estilo literário de Lévinas

São três as características que descrevem o estilo literário do filósofo: 1) a ambigüidade; 2) as repetições; 3) uma espiral.

A primeira característica é a ambigüidade. Com uma linguagem ambígua, Emmanuel Lévinas inquire sobre a responsabilidade para com o próximo.¹⁹ Segundo Etienne Feron, as “ambigüidades de *Totalité et Infini*” não são “resolvidas”, e sim “expostas em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* como a ambigüidade e o enigma próprio da transcendência”.²⁰ Tanto Heidegger quanto

¹⁷ Edith WYSCHOGROD, *Emmanuel Levinas: the problem of ethical metaphysics*, p. xxii: “Neither an analysis of consciousness nor an account of being-in-the-world, Levinas’s thought is nevertheless a phenomenology, a description of what is refractory to description”. Para uma análise aprofundada sobre a fenomenologia de Husserl e Heidegger, veja-se: Marcelo L. PELIZZOLI, *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*.

¹⁸ TEI, p. 223 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 223): “A moralidade não nasce na igualdade, mas no fato de para um ponto do universo convergirem as exigências infinitas, o fato de servir o pobre, o estrangeiro, a viúva e o órfão”.

¹⁹ Considere a afinidade do filósofo com a palavra “ambigüidade” em: TEI, p. 141 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 148): “A ambigüidade do corpo”. Veja-se também: AE, p. 56: “L’ambigüité”; p. 63: “En deçà de l’ambigüité de l’être et de l’étant, *avant le Dit*, le Dire découvre l’un qui parle”; p. 208: “Mais l’oubli de l’ambigüité serait tout aussi peu philosophique”; DVI, p. 206-207 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 181-182). Cf. Etienne FERON, *De l’idée de transcendance à la question du langage...*, p. 204, 205, 207, 227.

²⁰ AE, p. 57: “Sans effacer l’indicible dans l’ambigüité ou dans l’énigme du transcendant”. Cf. E. FERON, *De l’idée de transcendance à la question du langage*, p. 226. A palavra “enigma” remete aos diálogos platônicos e à própria fenomenologia de Edmund Husserl. Cf. PLATÃO, *O banquete*

Lévinas atribuem uma certa ambigüidade às palavras.²¹ Em Lévinas, a obscuridade de sentido conferida às palavras constata-se na seguinte terminologia: “Dizer sem dito”, “dizer e se desdizer”, “do Dito ao Desdito”.²² Para o filósofo, no âmbito da ontologia e do sistema lingüístico há uma relação de subordinação do Dizer ao Dito.²³ O autor reformula a linguagem da consciência filosófica para além da perspectiva panorâmica, descritiva, ontológica e ancilar; aquela perspectiva que, para ele, subordina o Dizer ao Dito.²⁴ *Entre Nous* define a ontologia nestes termos: “A ontologia deveria, pois, ser interpretada não só como saber que duplica o ser, mas como o último retorno da identidade do ser a si mesma, como retorno ao Uno”.²⁵ “Dito” significa tematização e ontologia.²⁶

No Dito, o fundamento da consciência e do teórico é a ontologia. Em contraste, no Dizer, o fundamento é a sinceridade e a justiça.²⁷ O conceito de justiça é o fundamento e a origem do teórico. O fundamento é a justiça, é ético, e está vinculado ao Dizer, à linguagem. Lévinas argumenta que “a justiça é um direito à palavra”.²⁸ Este direito à palavra não relega ao “eu” um lugar exclusivo e nem uma precedência incondicional. Dizer que o fundamento da consciência é a justiça significa, para o autor, “reconhecer em outrem meu mestre”.²⁹ A justiça que reconhece em outrem o mestre do sujeito não é escravidão ou subordinação; antes, é “equidade”.³⁰ A “justiça” é “exigida pela vigilância e, assim, pelo Infinito em mim, pela idéia do Infinito”.³¹ Isso porque a idéia do infinito ao mesmo tempo

ou do amor, 192 D, p. 124: “A qual coisa ela não pode dizer, mas adivinha o que quer e o indica por enigmas”; Marcelo L. PELIZZOLI, *O eu e a diferença*, p. 43: “A redução, este recomeçar insistente, tem ‘possibilidades enigmáticas’”.

²¹ Tina CHANTER, *Time, death, and the feminine*, p. 186. Cf. Emmanuel LÉVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, p. 23, 46, 139, 188.

²² AE, p. 8, 58, 198. Cf. E. FERON, *De l'idée de transcendance à la question du langage...*, p. 119, 207.

²³ AE, p. 7.

²⁴ AE, p. 8. Cf. E. FERON, *De l'idée de transcendance...*, p. 208-209.

²⁵ EN, p. 161 (ID., *Entre nós...*, p. 200).

²⁶ E. FERON, *De l'idée de transcendance...*, p. 208.

²⁷ AE, p. 33-34, 183, especialmente em AE, p. 204: “Le fondement de la conscience est la justice”. Cf. E. FERON, *De l'idée de transcendance...*, p. 208, 225; John LLEWELYN, *Emmanuel Levinas: the genealogy of ethics*, p. 140-142.

²⁸ TEI, p. 274 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 278): “La justice est un droit à la parole”.

²⁹ TEI, p. 44 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 59): “A justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre”.

³⁰ DVI, p. 132 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 119).

³¹ DVI, p. 99 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 90, n. 2).

“devasta e chama o sujeito em causa”, devastando seu egoísmo, chamando-o à responsabilidade pelo próximo, e, assim, pondo o sujeito no justo lugar.³²

A segunda característica são as repetições ou, melhor ainda, os ecos. Peperzak cita um exemplo do estilo repetitivo do autor demonstrando que *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* se desenvolve em ecos³³. E isso se comprova na página 232 de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* onde “significação” é analisada como “proximidade, proximidade como responsabilidade pelo próximo, responsabilidade como substituição”. A mesma ordem das palavras já havia aparecido na página 229 da obra indicada: “A proximidade do Outro (...) é possível somente como responsabilidade pelo Outro, e responsabilidade é possível somente como substituição pelo Outro”. Nestas duas citações onde uma ecoa a outra, o termo “substituição” ocupa um lugar de destaque. Por substituição se entende uma atitude de colocar-se no lugar da outra pessoa e morrer por ela, se preciso for. Substituir-se para e pelo outro é colocar-se no seu lugar, é expiação, é sofrer no lugar dele ou dela, é “estar na sua pele”, “como ter o outro na sua pele”.³⁴ Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, o quarto capítulo, “Substituição”, ocupa um lugar proeminente. O filósofo contrapõe a noção de substituição à noção de “por si” de Hegel e Sartre e, em vez desta noção, propõe a de “para e pelo outro” (*par et pour l'autre*) na qual não ocorre um preenchimento da “essência sobre ela mesma”.³⁵

Por motivo das várias repetições no estilo da sua escrita, Nilo Ribeiro Júnior sugere que a leitura das obras do filósofo não seja feita no estilo “linear-dialético”. Nas palavras de Nilo Ribeiro Júnior:

Do ponto de vista metodológico é necessário ainda ressaltar que sendo o pensamento levinasiano uma ‘intriga’, é própria da intriga levinasiana se auto-manifestar como uma ‘espiral’. Isso significa que a filosofia do autor não é do tipo linear-dialético através da

³² DVI, p. 109-110 (ID., *De Deus que vem à idéia*, p. 98-99).

³³ AE, p. 23: “Le divers concepts que suscite la tentative de dire la transcendance, se font écho”. Cf. Adriaan T. PEPPERZAK, *To the other...*, p. 220.

³⁴ AE, p. 22, 146, 150, 232.

³⁵ AE, p. 131: “Pour Sartre comme pour Hegel le Soi-même est posé à partir du *pour soi*. L'identité du *je* se réduirait ainsi au repliement de l'essence sur elle-même”; p. 146: “Par l'autre et pour l'autre”.

qual se poderia assitir uma progressão que segue um começo, meio e fim claramente determinados. Ao contrário, por meio da 'intriga' entre os três tipos de escritos, Levinas dá um passo enunciando certos aspectos de seu pensamento (...), e depois volta ao ponto de partida, embora jamais ao mesmo nível que havia iniciado sua investigação. Esta característica é fundamental para compreender porque uma leitura meramente temática ou sincrônica da obra do autor corre o risco de reduzir seu pensamento a uma repetição sem fim das mesmas idéias. Tenha-se presente este caráter de intriga e de espiral.³⁶

As características do movimento espiral são expostos por Lévinas com os termos "imprevisibilidade", "diástase", "inspiração e expiração". Além destes, aparecem "inversão", "virada", "substituição", "acolhida", e "pulsação".³⁷ A noção de movimento indica a falência da idéia de síntese e de acabamento nos parâmetros do modelo dialético. O movimento espiral proclama um modo de pensar que parte não dos conceitos formais, e sim da condição humana, mesmo as condições mais extremas. Até mesmo nestas condições, o autor aponta uma saída: um novo sujeito pode emergir. É um sujeito totalmente despojado de si mesmo, mas concomitantemente insubstituível na sua responsabilidade para com o próximo.³⁸ Esta responsabilidade emerge quando o sujeito fita a face alheia.

2. Rosto e alteridade

Peperzak comenta que "rosto" é fundamental à *Totalité et Infini* por ser a única maneira concreta na qual a relação com a alteridade transcendente e não-assimilável pode ser salvaguardada. É a posição de um "eu" que não escapa da

³⁶ Nilo R. JÚNIOR, A gênese da ética e da teologia na filosofia de Emmanuel Levinas, p. 21.

³⁷ AE, p. 24, 25, 43, 78, 128; TEI, p. 33, 57, 141, 202, 232 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 49,72, 149, 205, 233); DVI, p. 22, 25, 27 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 23, 26); EDEHH, p. 264, 265, 267; ID. *Le temps et l'autre*, p. 11; ID. *De l'existence à l'existant*, p. 131 (ID. *Da existência ao existente*, p. 93); ID. *Hors sujet*, p. 110.

³⁸ AE, p. 75.

relação cara-a-cara onde o “eu” é atraído por outrem.³⁹ Acolher o próximo passa a ser comparado ao acolhimento da idéia do infinito. *Totalité et Infini* afirma:

Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a idéia que dele tiraria um pensamento. É, pois, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a idéia do infinito. (...) A relação com Outrem ou o Discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas o discurso acolhido é ensinamento. (...) Vem do exterior e traz-me mais do que eu contendo.⁴⁰

O respeito ao e a responsabilidade pelo próximo representam o “mais no menos”, o “infinito em relação ao finito”. Intensas são a acolhida presente na relação ética e a idéia levinasiana de que o “Outro não é a negação do Mesmo”, “como desejaria Hegel”.⁴¹ É devido a estas intensidades que o filósofo lança mão de inúmeras alternâncias não sistematizadas entre letras maiúsculas e minúsculas para as palavras “Outrem”, “outrem”, “Outro”, “outro”, “Eu”, “eu” (*Je, je, Moi, moi, Soj, soj*), “Mesmo”, “mesmo”, “Infinito”, “infinito”, “Estrangeiro”, “estrangeiro”, “Transcendente”, “transcendente”.⁴² O termo “mesmo” ou “Mesmo” designa o “eu”, o sujeito, enquanto Outro, outro, Outrem, outrem se referem à alteridade.

O filósofo reflete sobre a alteridade em *Totalité et Infini*. A reflexão urge que haja anterioridade na atribuição de sentido (*Sinngebung*) (fenomenologia), e propõe o respeito ao próximo como advindo do imperativo da linguagem (ética):

A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida,

³⁹ Adriaan T. PEPPERZAK, *To the other...*, p. 135.

⁴⁰ TEI, p. 22.

⁴¹ TEI, p. 282.

⁴² Verifique, por exemplo, TEI, p. 5-10, 13-14, 19-21, 40, 168, 202; AE, p. 18, 31, 32, 33, 72, 82, 89, 98, 107, 109, 112, 113, 119, 124, 141, 142, 143, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 158, 159, 161, 163, 164, 165, 175, 176, 177, 179, 180, 182, 184, 185, 195, 202, 208, 209; DVI, p. 31-32, 33, 47, 48, 49-50, 53-54, 55, 57, 59, 98, 119, 130-131, 135, 176, 188, 211, 212.

servir de entrada na relação.⁴³ (...) O Outro com o qual o metafísico está em relação e que reconhece como outro não está simplesmente. Acontece com ele o mesmo que com as Idéias de Platão que, segundo a fórmula de Aristóteles, não estão num lugar.⁴⁴ (...) A relação do Mesmo e do Outro – ou metafísica – processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de “eu” – de ente particular único e autóctone – sai de si.⁴⁵ (...) A noção do rosto, a que vamos recorrer em toda esta obra, abre outras perspectivas: conduz-nos para uma noção de sentido anterior à minha *Sinngebung*, e, desse modo, independente da minha iniciativa e do meu poder. Significa a anterioridade filosófica do ente sobre o ser, uma exterioridade que não faz apelo nem ao poder nem à posse, uma exterioridade que não se reduz, como em Platão, à interioridade da recordação e que, entretanto, salvaguarda o eu que a colhe; permite, enfim, descrever a noção do imediato. (...) O imediato é a interpelação e, se assim se pode dizer, o imperativo da linguagem.⁴⁶ (...) 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.⁴⁷

Estar em face de um rosto é radicalmente diverso de estar em face de um objeto passível de posse, satisfação, visto que não haverá, aí no frente-a-frente, a assimilação do diferente, do outro, no “eu”, no Mesmo, como na alimentação, por exemplo.⁴⁸ Antes, será sempre uma abertura ao para-além, ao que não se engloba, não se deixa tematizar. Será, assim, sempre uma exterioridade e uma

⁴³ TEI, p. 6 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 24).

⁴⁴ TEI, p. 8 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 26).

⁴⁵ TEI, p. 9 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 27).

⁴⁶ TEI, p. 22-23 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 38).

⁴⁷ TEI, p. 21 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 37). Afirmação idêntica aparece em: DVI, p. 121-122 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 109): “Dizer sem palavras, mas não de mãos vazias”.

⁴⁸ S. CRITCHLEY; R. BERNASCONI, *The Cambridge companion to Levinas*, p. 21; Adriaan T. PEPPERZAK, *To the other...*, p. 134.

altura, sempre um diferente, sempre outro inassimilável em relação ao “eu”.⁴⁹ O que permanece sempre exterioridade em relação ao sujeito é o rosto de outrem.

“Rosto” é o primeiro e último passo no movimento triádico de *Totalité et Infini*. Merold Westphal indica a estrutura triádica de *Totalité et Infini* enquanto movimento de, primeiro, prazer e satisfação; segundo: estar em casa, em si, *chez soi*; terceiro: transcendência⁵⁰ Merold Westphal compara estes três movimentos aos de Aristóteles: da alma vegetativa para a alma animal, e finalmente para a alma racional. Similarmente, Westphal interpreta *Totalité et Infini* nas linhas condutoras do movimento triádico de Kierkegaard: estético, ético e religioso. Nos três autores, Aristóteles, Kierkegaard (1813-1855) e Lévinas, a transição condicionante é a segunda, uma vez que esta define a essência do que significa verdadeiramente ser humano. Lévinas esclarece, porém, que “não sou eu que me recuso ao sistema, como pensava Kierkegaard, é o Outro”.⁵¹

O rosto está no mundo mas é excedente e ausente. O conceito “rosto” é ligado ao Desejo metafísico, a saber, permanece sem ser satisfeito: “Uma fome, gloriosa de seu desejo insaciável”.⁵² “Desejo”, em *Totalité et Infini*, supera a contradição entre interioridade e exterioridade, não se liga à maiêutica, não participa de nenhuma totalidade, e permanece exterior tal qual a idéia do infinito:

A epifania da exterioridade, que acusa o defeito da interioridade soberana do ser separado, não situa a interioridade como uma parte limitada por uma outra numa totalidade. Entramos na ordem do Desejo e na ordem das relações irreduzíveis às que regem a totalidade. A contradição entre a interioridade livre e a exterioridade que deveria limitá-la concilia-se no homem aberto ao ensino. O ensino é discurso em que o mestre pode trazer ao aluno o que o aluno ainda não sabe. Não opera como a maiêutica, mas continua a colocação em mim da idéia do infinito. A idéia do infinito implica uma alma capaz de conter mais do que ela pode tirar de si. Desenha um ser interior, capaz de relação

⁴⁹ Adriaan T. PEPPERZAK, *To the other...*, p. 134.

⁵⁰ M. WESTPHAL, *Levinas's teleological suspension of the religious*, p. 153.

⁵¹ TEI, p. 10.

⁵² EDEHH, p. 321.

com o exterior e que não toma a sua interioridade pela totalidade do ser.⁵³

Em *Totalité et Infini* e *Humanisme de l'autre homme* e *De Dieu qui vient à l'idée*, é a partir do rosto que surge a diferença entre “Desejo” e “necessidade”.⁵⁴ O filósofo indica a noção do desejo metafísico em minúsculo e maiúsculo: “desejo metafísico”, ou “Desejo”, e isso mais explicitamente em *Totalité et Infini* e *De Dieu qui vient à l'idée*.⁵⁵ Diz o filósofo em *Totalité et Infini* que, “em contrapartida, a necessidade é um vazio da Alma, parte do sujeito”.⁵⁶ O Desejo gera a proximidade do “eu” a outrem de tal modo que o movimento parta sempre do outro: é o outro que provoca “este movimento ético na consciência”, este movimento “que desordena a boa consciência do Mesmo consigo próprio”.⁵⁷ Desejo, por conseguinte, para *Humanisme de l'autre homme*, é isto: “Queimar de um fogo diverso que o da necessidade que a saturação apaga, pensar além daquilo que se pensa. Por causa deste excesso inassimilável, por causa deste além, chamamos a relação que une o Eu (*Moi*) a Outro a idéia do Infinito”.⁵⁸ *Totalité et Infini* e *De Dieu qui vient à l'idée* deixam claro que “Desejar” ao próximo e a Deus diverge do conceito de necessidade; entretanto, se insere na ordem da “metafísica como transcendência”, e isto, diz Evaldo Kuiava, “só é possível fora de todo e qualquer tipo de satisfação de necessidades (...) de ordem biológica, psicológica, cognitiva, espiritual (...), sexuais, amorosa, morais ou religiosas”.⁵⁹ Nas palavras do filósofo em *Totalité et Infini* e *De Dieu qui vient à l'idée*:

O desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro*. O Outro metafisicamente desejado

⁵³ TEI, p. 155 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 162).

⁵⁴ TEI, p. 33 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 49): “A desmedida medida pelo Desejo é rosto. Mas desse modo encontramos também a distinção entre Desejo e necessidade”.

⁵⁵ TEI, p. 3-4, 20-21 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 21-22, 37), DVI, p. 112-114 (ID., *De Deus que vem à idéia*, p. 100-102).

⁵⁶ TEI, p. 33 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 49).

⁵⁷ Emmanuel LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, p. 50 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 62).

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Evaldo A. KUIAVA, *Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Lévinas*, p. 210. Cf. AE, p. 157: “À s’approcher de l’autre, à s’approcher du prochain. Assignation à une proximité non érotique”.

não é o 'outro' como o pão que como. (...) Dessas realidades, posso 'alimentar-me' e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo, a sua *alteridade* incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. (...) Na base do desejo comumente interpretado encontrar-se-ia a necessidade: o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza. Coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria essencialmente nostalgia e saudade. Mas desse modo nem sequer suspeitaria o que é o verdadeiramente outro. (...) O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos.⁶⁰ (...) Nos meus ensaios, a inquietude do Mesmo que vem pelo Outro é o Desejo que será busca, questão e espera (...) da superabundância. A busca, agora, não é mais expressão de carência, mas modalidade portadora do 'mais no menos'. O Mesmo contém mais do que pode conter. (...) Trata-se de uma temporalidade muito singular, estranha à filosofia grega (...) de Platão [e à filosofia] de Hegel.⁶¹

O afastamento de alguns aspectos da filosofia grega e daquela de Hegel, aproxima o autor de outros elementos da filosofia grega, platônica, e de outras obras filosóficas e literárias. O conceito metafísico do "Desejo" foi haurido de três fontes. A primeira delas é Platão.⁶² De acordo com Peperzak, a categoria "Desejo" apresentada por Lévinas está próxima do *Filebo* (Do Prazer) de Platão.⁶³ Peperzak cita *Totalité et Infini* como exemplo da possibilidade de interpretar "Desejo" em Platão para além da necessidade, apesar de que ainda em Platão se encontram aspectos do desejo como necessidade, maiormente no *eros* em *Fedro*

⁶⁰ TEI, p. 3 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 21).

⁶¹ DVI, p. 130 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 117).

⁶² EDEHH, p. 269: "Il se réfère, sans doute, à Platon qui, dans son analyse des plaisirs purs, découvrait une aspiration qu'aucun manque préalable ne conditione. Je reprends ce terme de Désir. A un sujet tourné vers lui-même (...) selon la formule stoïcienne (...) nous opposons le Désir de l'Autre qui procède d'un être déjà (...) indépendant et qui ne d'sire pas pour soi".

⁶³ PLATÃO, *Filebo*, 51, p. 232: "Mas os prazeres puros, aqueles que não se definem em relação a nenhuma dor (anterior ou posterior), o que nos impede e o que impede os deuses de sentí-los neste estado de equilíbrio perfeito?" Cf. Adriaan T. PEPERZAK, *To the other...*, p. 132.

(Da Beleza).⁶⁴ Por isso, Lévinas explica que percorre um itinerário similar àquele de Platão:

Platão não deduz de modo algum o ser do Bem: põe a transcendência como ultrapassando a totalidade. É Platão que, ao lado das necessidades cuja satisfação equivale a cumular um vazio, entrevê também aspirações que não são precedidas de sofrimento e de carência e onde reconhecemos o delineamento do Desejo, necessidade de que não tem falta de nada, aspiração de quem possui inteiramente o seu ser, que vai além da sua plenitude, que tem a idéia do Infinito.⁶⁵

Lévinas distancia-se da concepção do amor platônico no aspecto do desejo como necessidade, pois, para o filósofo, o primeiro movimento do Desejo que vem do próximo não é despertar no sujeito o Desejo pelo próximo perto de si (o próximo achegado), ao semelhante, mas ao estranho (o próximo distante). Lévinas atribui ao Desejo um caráter não egoísta, não carente, e capaz de instaurar a justiça.⁶⁶ O distanciamento do conceito platônico do Desejo se deve ao fato de que, para Lévinas, o desejo do sujeito que almeja a fusão ou união com o desejado não se consuma. O que se passa é o desvio ou uma virada na qual o desejado envia o Desejo do sujeito ao próximo distante, ao estranho, ao indesejável.

Mas o amor platônico não coincide com aquilo a que chamamos Desejo. A imortalidade não é o objetivo do primeiro movimento do Desejo, mas o Outro, o Estranho. É absolutamente não egoísta, o seu nome é justiça. Não liga seres previamente aparentados. A grande força da idéia da criação, tal como o monoteísmo a propõe, consiste em que a criação é *ex nihilo* – não porque isso represente uma ação mais miraculosa do que a informação demiúrgica da matéria, mas porque assim o ser separado e criado não saiu simplesmente do pai, mas é-lhe absolutamente

⁶⁴ Adriaan T. PEPPERZAK, *To the other...*, p. 132.

⁶⁵ TEI, p. 76 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 90).

⁶⁶ *Ibid.*

outro.⁶⁷ (...) Virada pela qual o Desejável escapa ao Desejo. A bondade do Bem – do Bem que não dorme nem dormita – inclina o movimento que ela suscita para afastá-lo do Bem e orientá-lo para outrem e somente por aí em direção ao Bem. (...) Intangível, o Desejável separa-se da relação do Desejo que ele suscita e, por esta separação ou santidade, permanece terceira pessoa. (...) Ele é Bem num sentido eminente e preciso: não me cumula de bens, mas me sujeita à bondade, melhor que os bens a receber.⁶⁸

O segundo autor é Jean Wahl. Para Wahl, o desejo metafísico aparece como “movimento e transitividade”.⁶⁹ “Desejo” é movimento em direção ao que está fora do sujeito, é movimento transcendente. É desta idéia de movimento e transitividade que se pode afirmar, como o faz Peperzak, que a idéia básica por detrás do Desejo consiste em revelar que a relação é um “movimento concreto de transcendência”.⁷⁰ “Desejo” consiste no fato do “Mesmo” conter mais do que pode conter e de, por isso mesmo, ser impelido a sair de si. Desejo é, portanto, “busca, paciência, e a duração do tempo”.⁷¹ Kuiava comenta que, com a categoria “Desejo”, Lévinas “reconhece que há, no ser humano, uma tendência para o transcendente, para o além do seu pólo”.⁷² O Desejo no “eu” surge do próximo e desperta o sujeito na imediatidade do frente-a-frente com o rosto de outrem, e, desse encontro, surge a passagem do fenômeno ao sentido da exigência ética da responsabilidade.⁷³

O terceiro autor é Dostoievski. Em *Humanisme de l'autre homme* o Desejo é relacionado à bondade, à insaciável compaixão, em vez da “inesgotável compaixão”:

O Desejo do Outro é um apetite ou uma generosidade? O Desejável não preenche meu Desejo, mas aprofunda-o,

⁶⁷ TEI, p. 35 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 51).

⁶⁸ DVI, p. 113-114 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p.102).

⁶⁹ Evaldo A. KUIAVA, *Subjetividade transcendental e alteridade...*, p. 207. Veja, por exemplo, o capítulo intitulado “Jean Wahl sans avoir ni être” em: Emmanuel LÉVINAS, *Hors sujet*, p. 92-112.

⁷⁰ Adriaan T. PEPPERZAK, *To the other...*, p. 132.

⁷¹ DVI, p. 130 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 117).

⁷² Evaldo A. KUIAVA, *Subjetividade transcendental e alteridade...*, p. 207.

⁷³ TEI, p. 153-154 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 160-161).

alimentando-me, de alguma forma, de novas fomes. O Desejo revela-se bondade. Há em *Crime e castigo*, de Dostoievski, uma cena em que, a propósito de Sônia Marmeladova que olha para Raskolnikov no seu desespero, Dostoievski fala de “insaciável compaixão”. Ele não diz “inesgotável compaixão”. É como se a compaixão que vai de Sônia a Raskolnikov fosse uma fome que a presença deste último alimentasse para além de toda saturação, aumentando, ao infinito, esta mesma fome.⁷⁴

Edith Wyschogrod afirma que nos trabalhos anteriores a *Totalité et Infini* – em *De l’existence à l’existant* (1947), por exemplo – havia ambigüidade entre “Desejo”, “prazer” e “necessidade”. O Quinto Capítulo de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* dedica uma seção ao tema do Desejo: *Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir*⁷⁵, mas a palavra “desejo” só aparece no título e no texto não há menção à palavra *per se*. Implicitamente Desejo se une às seguintes categorias: proximidade, enigma, ambigüidade, justiça, doação, assimetria da responsabilidade pelo próximo, e conclui apresentando a significação do Dizer da substituição (do um-pelo-outro). Em *Du dire au Dit ou la Sagesse du Désir*, o autor aborda os temas da não-indiferença e do amor. Nas palavras do autor: “Diferença do um e do outro como um pelo outro, como não-indiferença pelo outro – a filosofia: sabedoria do amor ou serviço do amor”.⁷⁶

Nas obras posteriores à *Totalité et Infini*, segundo Edith Wyschogrod, há distinção mais clara entre desejo e necessidade. Foi quando *Totalité et Infini* priorizou a inadequação⁷⁷ entre sujeito e objeto que este conceito adquiriu a definição de Desejo não saciável e, assim, distinto da necessidade.⁷⁸ Desejo que, graças à dimensão ética, não é exclusivamente desejo de usufruto, de fruição, de

⁷⁴ Emmanuel LÉVINAS, *Humanisme de l’autre homme*, p. 46 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 56-57).

⁷⁵ AE, p. 195-207

⁷⁶ AE, p. 206-207.

⁷⁷ Ao introduzir a idéia do Infinito como Desejo e do “eu” infinitamente responsável diante do outro, o autor esclarece que este “movimento ético na consciência” é “provocado” pelo “Outro”, e “comporta um excesso inadequado à intencionalidade”, em: Emmanuel LÉVINAS, *Humanisme de l’autre homme*, p. 50 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 62).

⁷⁸ E. WYSCHOGROD, *Emmanuel Levinas...*, p. 20-23, 243. Analise-se “Desejo” contraposto à “necessidade” em: TEI, p. 3-5, 34-35, 77-78, 87, 89-92, 275 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 21-23, 50-51, 90-91, 278-279).

posse. Há desejos diferentes. Um é o desejo que se dirige às coisas, por exemplo, o desejo de obter algo, o desejo de se alimentar, e estes são satisfeitos. Outro desejo, o do transcendente e do próximo, não se satisfaz ao modo do usufruto, porquanto que outrem não é um objeto.⁷⁹ O rosto não é um objeto, e sim uma imagem que transborda e se produz à medida que o sujeito se move pelo “Desejo do infinito”, e está para além “de ser sempre imanente ao meu pensamento”.⁸⁰

A incomensurabilidade do Desejo não se deixa absorver pela imanência da “adequação” entre um sujeito que visa e o visado, mas é uma inadequação porque se encontra no âmbito da idéia do infinito: “A inadequação não designa uma simples negação ou uma obscuridade da idéia, mas, fora da luz e do escuro, fora do conhecimento que mede seres, a desmedida do Desejo. O Desejo é desejo do absolutamente Outro”.⁸¹ Há aí uma inadequação toda particular, e levinasiana, visto que ocorre a “absorção do objeto, mas [também a] distância em relação ao objeto”.⁸² É inadequação, pois a transcendência fica sempre de fora, sempre outra em relação ao Mesmo, muito embora seja um outro-no-mesmo, como a idéia do infinito que devasta a consciência do finito mas permanece infinita. Há neste caso quase que uma adequação.⁸³

A significação é sempre inadequada, transcendente, uma vez que é definida como uma ordem dada à subjetividade, rompendo, desse modo, com a possibilidade de atribuir à transcendência um caráter análogo àquele da fenomenalidade que aparece no presente da “representação”.

⁷⁹ AE, p. 83.

⁸⁰ TEI, p. 273 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 277).

⁸¹ TEI, p. 4 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 22). Cf. também TEI, p. XV (ID. *Totalidade e infinito*, p. 14): “Todo o saber enquanto intencionalidade supõe já a idéia do infinito, a *inadequação* por excelência”; DVI, p. 52 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 48): “A exposição da apoditicidade, indubitabilidade *sui generis*, termina no § 9 das *Meditações cartesianas* com o reconhecimento das dificuldades ligadas aos problemas que levanta. A presença a si faz apelo a um sentido que não se descreve mais pela adequação nem se destrói pela inadequação entre o visado e o visto. O caminho que leva à Redução a partir de uma psicologia fenomenológica da percepção, a julgar pela *Krisis*, é melhor que o caminho seguido, em *Ideen I* e nas *Meditações cartesianas*. (...) A vida subjetiva revelará sua dignidade transcendental em sua anterioridade em relação ao real. (...) Como se, no próprio conhecimento, enquanto referente a um objeto idêntico e identificável, a abertura fosse também um fechamento! (...) O torpor da vigília! Abertura obstruída por aquilo que se mostra”. O filósofo trata da inadequação no inacabamento da percepção, na apodítica em: EN, p. 93-94 (ID. *Entre nós...*, p. 120-121).

⁸² Emmanuel LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 46: “Absorption de l'objet, mais distance à l'égard de l'objet”.

⁸³ AE, p. 146: “Cette passivité subie dans la proximité de par une alterité en moi”.

Por “representação” se compreende o seguinte:

O sentido de *representar-se* interiormente uma pessoa ou uma coisa imaginando-a, de onde se passou por fim o sentido filosófico de *representação*. (...) Que representa uma outra coisa ou uma outra pessoa, que toma o seu lugar ou que a substitui no exercício de um direito. (...) Teoria das idéias representativas: doutrina geralmente admitida pelos cartesianos, segundo a qual o espírito não conhece diretamente os objetos reais, mas apenas idéias que são os seus sinais.⁸⁴ (...) Na filosofia da percepção essa perspectiva está sobretudo associada a Malebranche e Locke que, sustentando que a mente é o receptáculo das idéias, defenderam que das nossas idéias reais, algumas são adequadas, outras são inadequadas. Aquelas (...) adequadas representam de maneira perfeita os arquétipos dos quais a mente supõe ter extraído essas idéias. (...) O problema fundamental é (...) compreender como poderá a mente sair do mundo das representações, (...) como poderão as representações ser dirigidas para fora de si mesmas, adquirindo, deste modo, um conteúdo genuíno. (...) O cerne da questão é às vezes formulado dizendo-se que (...) a mente torna-se mais um dispositivo sintático do que um dispositivo semântico.⁸⁵

Ter a “visão do rosto” difere da “representação”, pois implica afirmar que tal “visão” não se separa desta doação original, desta oferta da linguagem⁸⁶: ver o rosto é “falar do mundo”.⁸⁷ “Rosto” é desejado, é somente um traço do infinito e, por isso mesmo, não um não-ser ou um ser, e sim um “outramente” (de outro modo) que o ser, *autrement qu’être*.

⁸⁴ André LALANDE, *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, p. 953-955.

⁸⁵ S. BLACKBURN, *Dicionário Oxford de filosofia*, p. 342.

⁸⁶ TEI, p. 281 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 284): “A ética, para além da visão e da certeza, desenha a estrutura da exterioridade como tal”. Cf. TEI, p. 149 (ID., *Totalidade e infinito*, p. 156), e, especialmente, TEI, p. 4 (ID., *Totalidade e infinito*, p. 22) onde Lévinas contrapõe ética e visão. Ética é uma relação na qual a idéia de outrem não é assimilada no caráter totalizante do pensamento. Visão, para Levinas, é a adequação de uma idéia com uma coisa, uma compreensão que abrange ou abarca.

⁸⁷ TEI, p. 149 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 156).

A relação com outrem, a transcendência, consiste em dizer o mundo a Outrem. Mas a linguagem completa o pôr em comum original. (...) A generalidade da palavra instaura um mundo comum. O acontecimento ético situado na base da generalização da palavra é a intenção profunda da linguagem. (...) A generalização é uma universalização – só que a universalização não é a entrada de uma coisa sensível na ‘terra-de-ninguém’ do ideal, não é puramente negativa como uma renúncia estéril, mas oferece mundo a outrem. A transcendência não é uma visão de Outrem – mas uma doação original.⁸⁸

“Rosto” é a manifestação da essência (fenomenologia e metafísica) ética (do Bem). Rosto é transcendência, exterioridade metafísica. Não é carência, não é preenchimento de necessidades, e sim oblação. Seja a linguagem, seja a transcendência possuem um sentido original, que é “doação original”.

Segunda Parte: Fenomenologia, Linguagem e Ética

3. O pensamento levinasiano em relação à fenomenologia de Husserl e Heidegger

O termo “fenomenologia” delinea uma atitude perante o mundo. Nas palavras de Sokolowski:

A mudança na atitude fenomenológica, contudo, é um movimento do tipo “tudo ou nada” que se desprende completamente da atitude natural e se concentra, de um modo reflexivo, em tudo da atitude natural, incluindo a subjacente crença no mundo. Passar para a atitude fenomenológica não é tornar-se um especialista em uma forma de conhecimento ou outro, mas tornar-se um filósofo. Do ponto de vista fenomenológico, olhamos e descrevemos, analiticamente, todas as intencionalidades

⁸⁸ Ibid. (ID. *Totalidade e infinito*, p. 155).

particulares e seus correlatos, bem como a crença no mundo, com o mundo como seu correlato.⁸⁹

Um artigo em inglês retrata com precisão a peculiaridade do método fenomenológico. O título do artigo é “How to destroy the world without hurting anyone” (“Como destruir o mundo sem machucar ninguém”).⁹⁰ De um certo modo, a fenomenologia é uma “desconstrução” do “objeto”. Não é, contudo, uma desconstrução que aniquila o objeto, e sim que traz à superfície a essência do mesmo, pelo menos uma parte desta.

Robert John Sheffler Manning afirma que a filosofia levinasiana pertence à tradição fenomenológica iniciada por Husserl. A tradição fenomenológica husserliana foi “transmutada em ontologia fenomenológica por Heidegger”.⁹¹ Para Lévinas, a diferença basal entre Husserl e Heidegger reside no fato de que Heidegger inicia sua filosofia onde Husserl a concluiu: a fenomenologia como uma ontologia eidética universal.⁹² Husserl define Ser como sentido (*Sinn*).⁹³ O Ser é aquilo que está significativamente presente à consciência. Para Lévinas, então, a fenomenologia de Husserl é uma ontologia, ou o estudo do Ser.⁹⁴ Na perspectiva levinasiana, tanto Husserl quanto Heidegger elaboram fenomenologias diferentes, mas basicamente a fenomenologia heideggeriana está em linha de continuidade com a husserliana devido à centralidade que a ontologia ocupa no projeto filosófico dos dois autores.⁹⁵

⁸⁹ R. SOKOLOWSKI, *Introdução à fenomenologia*, p. 56.

⁹⁰ L. HARDY, *How to destroy the world without hurting anyone...*, p. 121-135.

⁹¹ Robert S. MANNING, *Interpreting otherwise than Heidegger*. Emmanuel Lévinas's ethics as first philosophy, p. 180. Cf. EDEHH, p. 81.

⁹² *Ibid.*, p. 25-26: O fundador da fenomenologia admite que “excluímos o mundo, mas ganhamos o todo do ser absoluto” apud E. HUSSERL, *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, 113. Manning comenta que quando Husserl e Heidegger escreveram um artigo para a *Encyclopedia Britannica*, Husserl sugeriu uma versão do artigo definindo a fenomenologia como “ontologia eidética universal”. Cf. Robert S. MANNING, *Interpreting otherwise...*, p. 25.

⁹³ TIH, p. 12: “Il faut avoir une vue anticipée du ‘sens’ de l’être qu’on aborde”.

⁹⁴ EDEHH, p. 14: “Husserl veut apporter une philosophie générale de l’être et de l’esprit”. Cf. Robert S. MANNING, *Interpreting otherwise than Heidegger...*, p. 25 e Adriaan T. PEPPERZAK, *Beyond the philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 40: “A new ontology of consciousness”.

⁹⁵ Robert S. MANNING, *Interpreting otherwise than Heidegger...*, p. 26-27. Cf. TIH, p. 21, 50, 189, 218; TEI, p. 15 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 32).

Contudo, a fenomenologia levinasiana está mais próxima daquela de Heidegger do que de Husserl.⁹⁶ O filósofo admite que começa em Husserl, mas o que diz “já não está em Husserl”.⁹⁷ Husserl concebe o pensamento voltado às coisas como aparecem à consciência, porém, Heidegger percebe o pensamento estando nas coisas ou nos entes como são no seu ser. O filósofo aclara em *Sein und Zeit*:

Enquanto a interpretação existencial não abrir mão de que o seu ente temático possui o modo de ser [do *Dasein*] e de que ele nunca pode ser um ente simplesmente dado, resultante da colagem de pedaços simplesmente dados, todos os seus passos devem-se deixar guiar, em conjunto, pela idéia de *existência*. (...) Trata-se, nada menos, de projetar esses fenômenos existenciais sobre as possibilidades existenciárias já delineadas e pensá-las, existencialmente ‘até o fim’. (...) Trata-se, pois, de liberar, numa interpretação, [o *Dasein*] para a sua possibilidade de existência mais extrema.⁹⁸

No que se segue, apresentam-se primeiramente alguns aspectos tais como a objetividade, o idealismo e a reflexão imanente, que distanciam o pensamento levinasiano de Husserl e, em segundo lugar, a proximidade de Lévinas a Heidegger na abordagem dos temas: *Dasein*⁹⁹ e passividade. Heidegger e Lévinas partem das experiências pré-filosóficas. Dentre estas estão a vida na sua concretude e a linguagem. Enquanto Heidegger descreve a vida como ela é, Lévinas a descreve como deve ser. A partir da linguagem, do rosto e da noção de passividade, Lévinas define a subjetividade como modalidade ética instaurada pela experiência de dizer “eis-me aqui” e no pronome reflexivo “se”. Há, por

⁹⁶ Ibid., p. 180. Cf. Emmanuel LÉVINAS, *Éthique et infini*, p. 33-34; TIH, p. 218: “Et nous nous croyons autorisé à nous inspirer de lui”, [M. Heidegger].

⁹⁷ Emmanuel LÉVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, p. 39-40 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 31).

⁹⁸ Robert S. MANNING, *Interpreting otherwise than Heidegger...*, p. 178 apud HEIDEGGER, *Being and Time*, § 61. Cf. a versão em português: M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, § 61, p. 94.

⁹⁹ Cf. E. WYSCHOGROD, *Emmanuel Levinas...*, p. 50: “Levinas accepts Heidegger’s view of *Dasein*’s historicity against Husserl’s ahistorical theory of consciousness”.

consequente, um laço indissolúvel entre ética e linguagem na filosofia de Lévinas.¹⁰⁰

3.1 O distanciamento de Husserl

O filósofo relembra os bons tempos quando era aluno de Husserl e ensinara francês à sua esposa em Friburgo.¹⁰¹ Lévinas afirma que “a grande contribuição da fenomenologia husserliana se deve à esta idéia de que a intencionalidade ou a relação com a alteridade não” se constitui na polarização “sujeito-objeto”.¹⁰² Todavia, segundo Peperzak, a tese doutoral de Lévinas, *Théorie de l’Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, comprova que, em seu modo de ver, a fenomenologia de Husserl se constrói na perspectiva objetivista da filosofia.¹⁰³ Isso porque, na interpretação levinasiana, o Ser, para Husserl, é um ente constituído “para e pela consciência”.¹⁰⁴ Para Lévinas, em Husserl, a modalidade de reflexão fenomenológica sobre a consciência e sua experiência vivida (*Erlebnisse*) é “adequadamente doada pela reflexão imanente”.¹⁰⁵ Lévinas comenta que a filosofia de Husserl é a da representação, ou seja, da objetividade (*Gegenständlichkeit*) segundo a qual o modo do ente é o “objetivo”: a base do conhecimento é, conseqüentemente, a objetificação.¹⁰⁶ A estrutura fundamental do mundo permanece dentro dos moldes da objetividade, mas não da experiência vivida, e sim dos atos objetivos. Tal concepção leva Lévinas a afirmar, por

¹⁰⁰ TEI, p. 188 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 190): “A linguagem é justiça”; AE, p. 8: “Le dire originel ou pré-originel – le propos de l’avant propos – noue une intrigue de responsabilité”. Cf. FERON, *De l’idée de transcendance à la question du langage*, p. 324: “L’indissoluble lien entre l’éthique et le langage qui préside à tout l’itinéraire de Levinas”.

¹⁰¹ EDEHH, p. 174, n. 1.

¹⁰² EDEHH, p. 191.

¹⁰³ TIH, p. 218: “Mais on ne peut pas douter qu’il ait vu ce point. ‘Was besagt dass Gegenständlichkeit sei’, est, d’après l’article de ‘Logos’, le problème essentiel posé par la phénoménologie de la conscience”. Cf. Adriaan T. PEPPERZAK, *Beyond the philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 41.

¹⁰⁴ Adriaan T. PEPPERZAK, *Beyond the philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 45.

¹⁰⁵ Ibid., p. 40.

¹⁰⁶ TIH, p. 184-185. Cf. Adriaan T. PEPPERZAK, *Beyond the philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 41.

consequente, que a fenomenologia regressa ao “ser absoluto, à fonte de todo ser que é a vida”.¹⁰⁷ Através da fenomenologia pode-se chegar ao sentido do ser.

Ao invés de depender da lógica pura para explicar os fenômenos visados pela consciência, Lévinas explica que Husserl se concentra nos “horizontes [*die Horizontstruktur*] onde estes objetos aparecem”.¹⁰⁸ A significação não provém das operações da lógica, mas parte da origem das coisas, e isso é que torna possível a compreensão verdadeira.¹⁰⁹ São as “intenções”, os “atos do pensamento” (*noese*)¹¹⁰ e as “evidências” que constituem a consciência, e não mais os conteúdos. O “realismo platônico de Husserl (...) resulta da reflexão sobre a intenção que visa o objeto ideal. Ele possui uma base fenomenológica. (...) Estabelecer-se-á a diferença entre a estrutura essencial do objeto ou seu *eidos* e seu conceito empírico onde o essencial e o acidental estão misturados”.¹¹¹ São as “intenções”, os “atos do pensamento”, a “intuição das essências” (o *a priori*)¹¹², a “sensibilidade”¹¹³, e as “evidências” que se encarregam de fazer a passagem da lógica formal do princípio de não-contradição e do rigor matemático à crítica do conhecimento, ou seja, à “lógica transcendental” ou à “fenomenologia da lógica”.¹¹⁴ Essa passagem é possível mediante uma “análise sistemática” consistindo de “leis analíticas” (“condições formais de todas as coisas”) e “leis sintéticas” (“condições materiais”).¹¹⁵ O objetivo de tal análise sendo o de chegar ao “sentido do ser” (*sens d'être, Seinssinn*).¹¹⁶ Para Husserl, a intencionalidade, a consciência e o sentido do ser não se separam.¹¹⁷

A consciência é o pressuposto sem o qual os entes não podem emergir.¹¹⁸ Num primeiro momento, Lévinas interpreta esta ênfase husserliana na

¹⁰⁷ TIH, p. 213.

¹⁰⁸ EDEHH, p. 23, 180.

¹⁰⁹ EDEHH, p. 23.

¹¹⁰ EDEHH, p. 26.

¹¹¹ EDEHH, p. 28.

¹¹² EDEHH, p. 30.

¹¹³ EDEHH, p. 166.

¹¹⁴ EDEHH, p. 23, 28.

¹¹⁵ EDEHH, p. 30.

¹¹⁶ EDEHH, p. 24.

¹¹⁷ Verifique E. HUSSERL, *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*, p. 114-117.

¹¹⁸ TIH, p. 184, 140-141, 184-185; EDEHH, p. 71. Cf. Adriaan T. PEPPERZAK, *Beyond the philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 41-42, 44- 45.

consciência como uma aproximação ao “idealismo ocidental”.¹¹⁹ Para Lévinas, o idealismo afirma “que o mundo exterior existe apenas através do pensamento”, e não reflete sobre os “dados da nossa experiência cotidiana”, mas “quis somente descobrir a significação”.¹²⁰ O filósofo afirma que pela redução fenomenológica o homem coincide consigo mesmo encontrando aí sua “dignidade”, sua “liberdade”; enfim, a significação por excelência.¹²¹ Lévinas define “redução fenomenológica” como “a operação” de “suspender” a “validade” das teses sobre “a existência” bem como os “julgamentos” sobre a mesma.¹²²

Por “redução fenomenológica”, Quentin define a expurgação (purificação) dos fenômenos psicológicos ou da interpretação naturalista dos mesmos. Sua tarefa é “expurgar os fenômenos psicológicos de suas características reais ou empíricas e levá-los para o plano da generalização essencial”. Essa seria a verdadeira “transformação dos fenômenos em essências”. A redução fenomenológica revela que a consciência é transcendental e não empírica, psicológica. A *epoché*, ou seja, esta primeira predisposição a conceber a existência enquanto transcendência, e, portanto, colocando a existência entre parênteses sem eliminá-la, é alcançada somente por meio da redução fenomenológica. A redução fenomenológica tornará possível intuir a essência do ser e das coisas porque suspende suas concretizações factuais tais como conteúdos, juízos, “psicologismos”, moralismos, e até mesmo os atos. As preocupações principais da redução fenomenológica são com o fenômeno da consciência em si mesmo e com o processo do surgimento da idéia, da “idealização”. Esse primeiro passo fenomenológico, o fenômeno da consciência em si mesmo e o processo de idealização, conduz a “uma intuição da essência mesma daquela consciência cujos dados devem ser a única fonte de informação na investigação de todo o ser”. A redução fenomenológica é inerente à

¹¹⁹ EDEHH, p. 14. Veja-se na mesma obra, p. 68: “L’idéalisme de Husserl essaie de définir le sujet en tant qu’origine, en tant que lieu où toute chose réponde d’elle même”.

¹²⁰ EDEHH, p. 135.

¹²¹ EDEHH, p. 70, 136.

¹²² EDEHH, p. 51-52, 54. Lévinas comenta que, para Husserl, a redução fenomenológica inverte a tendência dogmática do ser humano.

intencionalidade, pois a redução é o meio que assegura à intencionalidade não a intuição da “coisa-em-si”, mas a intuição das essências.¹²³

Para Lévinas, as fontes do idealismo são “platônicas e cartesianas” e o “argumento ontológico” é a “pedra angular do idealismo”.¹²⁴ Seguindo as orientações de Johannes Hessen¹²⁵, o objetivismo argumenta que o elemento decisivo na relação de conhecimento, sujeito-objeto, é o objeto. Para o subjetivismo, o centro de gravidade desta relação está no sujeito. Para o realismo, existem coisas reais independentes da consciência, ao passo que, para o idealismo, não há coisas reais independentes da consciência. O “fenomenalismo” (de *phainómenon*, fenômeno = aparência), por sua vez,

é a teoria segundo a qual não conhecemos as coisas como são, mas como nos aparecem. Certamente existem coisas reais, mas não somos capazes de conhecer sua essência. (...) Segundo o fenomenalismo, lidamos sempre com o mundo das aparências, com o mundo que aparece com base na organização *a priori* da consciência, e nunca com as coisas em si mesmas. Em outras palavras, o mundo no qual eu vivo é modelado por minha consciência. Jamais serei capaz de saber como é o mundo em si mesmo, à parte de minha consciência e de suas formas *a priori*, pois tão logo tento conhecer as coisas, já lhes imponho as formas de minha consciência. O que tenho diante de mim, portanto, não é mais a coisa-em-si, mas a aparência da coisa, a coisa tal como me aparece. (...) A coisa-em-si é incognoscível. Nosso conhecimento está limitado ao mundo fenomênico. Esse mundo surge em minha consciência porque ordenamos e processamos o material sensível segundo as formas *a priori* da intuição e do

¹²³ A definição de “redução fenomenológica” foi haurida de: Q. LAUER, *Phenomenology: its genesis and prospect*, p. 51, 60-61; Emmanuel LÉVINAS, Sur les ‘ideen’ de M. E. Husserl, p. 60: “Elle [l’époque phénoménologique] a quelque chose du doute cartésien sans coïncider avec lui totalement”; TIH, p. 140: “La *reduction* phénoménologique, sur laquelle nous reviendrons plus longuement, tout en étant *la purification de la vie concrète, de toute interprétation naturaliste de son existence*”. O autor faz referência à *Ideen* 4, 141-142. Veja-se, além disso, estas outras referências à fenomenologia, direta ou indiretamente, em: AE, p. 56, 69; EDEHH, p. 70, 72: “Jeu d’évidences”; TIH, p. 209; ID. *De l’existence à l’existant*, p. 64 (ID. *Da existência ao existente*, p. 46); DVI, p. 140, 232-233, 270 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 125, 204-205, 238).

¹²⁴ EDEHH, p. 136-137.

¹²⁵ J. HESSEN, *Teoria do conhecimento*, p. 69-88.

entendimento. (...) Somos capazes de conhecer a essência das coisas ou, falando como Kant, a coisa-em-si? Podemos chegar a um acordo a respeito das determinações objetivas das coisas ou devemos dar-nos por satisfeitos apreendendo o ser-aí, mas não o ser-assim das coisas, no sentido do fenomenalismo? A resposta a essa importante questão dependerá acima de tudo da concepção que tivermos sobre a essência do conhecimento humano.¹²⁶

Lévinas comenta que há na filosofia heideggeriana e na fenomenologia um justo desinteresse pela “razão”: “A fenomenologia é o paradoxo de um idealismo sem razão (...), mas contrariamente ao idealismo que possui os instrumentos necessários para o homem dominar a si mesmo, Heidegger coloca o homem como não podendo inteiramente se assumir. No seio do homem aparece um nó inextricável que transforma a consciência idealista em existência”.¹²⁷ Husserl, no entanto, evita priorizar o idealismo.

A categoria husserliana que tenta evadir o idealismo é a da intencionalidade. Lévinas diz: “Temos razão quando vemos na intencionalidade um protesto contra um idealismo que quer absorver as coisas na consciência”.¹²⁸ “Intencionalidade” é compreendida como visando um objeto exterior a ela e, ao mesmo tempo, “consistindo essencialmente em identificar pensar e existir”.¹²⁹ “Intencionalidade” designa, primeiramente, ter “consciência de alguma coisa” e, em segundo lugar, “sentir alguma coisa”, e, por último, a “descrição dos fenômenos”.¹³⁰ Tal descrição é sempre relacionada a um objeto – o objeto do sentimento é aquilo que é sentido, por exemplo.¹³¹ *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* reflete sobre a identificação entre pensar e existir

¹²⁶ Ibid., p. 86-92.

¹²⁷ EDEHH, p. 136-137.

¹²⁸ EDEHH, p. 72. Cf. E. WYSCHOGROD, *Emmanuel Levinas*, p. 48-49: “It is the primacy given to theoretical consciousness that leads Levinas to break decisively with Husserlian phenomenology. (...) Yet Levinas concedes that Husserl’s position is modified in *Ideen I* insofar as we find affirmed there the principle that nontheoretical acts can constitute nontheoretical acts. (...) But what is crucial for Levinas is that even if the constitution of these objects differs from that of theoretical objects, it is the constitution of theoretical objects that serves as the model for all objectifying acts”.

¹²⁹ EDEHH, p. 139.

¹³⁰ EDEHH, p. 31.

¹³¹ EDEHH, p. 33, 87.

evidenciando o caráter transitivo (pensar equivale a pensar em algo) e não estático (cartesiano: *cogito ergo sum*) do pensamento e do ser:

Dizer que o ato de pensar equivale, para o sujeito, ao ato de existir – e a concepção husserliana é precisa nesse ponto – é modificar a noção mesma do ser. O pensamento não é somente um atributo essencial do ser; ser é pensar. A estrutura transitiva do pensamento caracteriza o ato de ser. Como o pensamento é pensamento de alguma coisa, o verbo ser tem sempre um complemento direto: eu sou minha dor, eu sou meu passado, eu sou meu mundo.¹³²

Para Sokolowski, “intencionalidade” é

o ensinamento de que cada ato de consciência que nós realizamos, cada experiência que nós temos, é intencional: é essencialmente “consciência de” ou “uma experiência de” algo ou de outrem. (...) Cada ato de consciência, cada experiência é correlata com um objeto. (...) “Intencionar” ou “intenção” não pode ser confundido com “intenção”. (...) [O conceito fenomenológico da palavra] aplica-se primariamente à teoria do conhecimento, não à teoria da ação humana.¹³³

Para evadir mais claramente o idealismo, Lévinas acrescenta à intencionalidade este elemento: a corporeidade no seu âmbito cinestésico (“*kinesthétique*”), ou seja, do sentido da percepção do movimento do corpo¹³⁴. Assim sendo, Lévinas afirma: “A concepção da consciência como transitividade cinestésica marca talvez o fim do idealismo sem nos reconduzir ao realismo. (...) O idealismo identifica ser e objeto. (...) A aparição de um objeto, a representação, é sempre à medida da consciência. Ela é adequação entre o eu e o não-eu, entre o Mesmo e o Outro. Representado, o Outro iguala o Mesmo”.¹³⁵

¹³² EDEHH, p. 140.

¹³³ R. SOKOLOWSKI, *Introdução à fenomenologia*, p. 17.

¹³⁴ EDEHH, p. 196.

¹³⁵ EDEHH, p. 196-197.

Para Lévinas, a essência do conhecimento humano é transcendente, metafísica, e ética. Pensar que a “transcendência”, por exemplo, “se produz pela cinestesia” é propor a “intencionalidade como ato e transitividade, como união da alma com o corpo”, “como desigualdade entre eu e o outro”, e “significa a ultrapassagem radical da intencionalidade objetivante na qual vive o idealismo”.¹³⁶ “Transcendência”, para o filósofo, vai “contra o modelo greco-romano do Mesmo”.¹³⁷ Ao interpretar o conceito de “transcendência” em Lévinas, Moscato comenta que o termo significa a busca metafísica de se dirigir ao outro, ao absolutamente outro, sem retorno.¹³⁸ Lévinas questiona a tese de que a transcendência deva ser sempre interpretada sob o registro do “intelecto”.¹³⁹ “Intelecto” é definido como “função da representação teórica” e as “outras formas de intencionalidade onde se encontra a estrutura (...) noèse-noèma e que permanece aberta, mas visada”.¹⁴⁰

O autor defende o “caráter transcendente da sensibilidade”, mas não limita “a transcendência à intencionalidade”, e parte “da noção de proximidade”.¹⁴¹ Para Lévinas, a “relação de proximidade (...) é inconvertível” à “estrutura noético-noemática” e é aí nesta proximidade “onde se instala já toda transmissão de mensagens” pela “linguagem”: “A proximidade para além da intencionalidade é a relação com o Próximo no sentido moral do termo”.¹⁴²

Com a proximidade do próximo, para Lévinas, a intencionalidade passa a ser “bem mais complexa do que a relação de sujeito a objeto”,¹⁴³ haja vista que é determinada por uma não-dialética cujo processo se dá no “nível sensível” permanecendo, dessarte, “inatingível”, incalculável matematicamente, e sem finalidade última.¹⁴⁴ Para Husserl e Lévinas, não se trata de uma relação *à la* filosofia medieval onde a intencionalidade consistia “na maneira inferior de existência do objeto na consciência”: “Na presença de um objeto mental na

¹³⁶ EDEHH, p. 197.

¹³⁷ Emmanuel LÉVINAS, Tre note sulla positività e sulla trascendenza, p. 42.

¹³⁸ A. MOSCATO, Semantica della trascendenza: note critiche su E. Levinas, p. 47.

¹³⁹ EDEHH, p. 316.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² EDEHH, p. 319.

¹⁴³ EDEHH, p. 37.

¹⁴⁴ EDEHH, p. 41, 46.

consciência” (*ens in mente*).¹⁴⁵ A intencionalidade husserliana, para Lévinas, é ainda gerada numa dialética onde “toda intenção é sempre uma percepção, ou uma evidência modificada”, “um significado”.¹⁴⁶ Trata-se da interioridade conferindo um sentido às coisas e de uma exterioridade que “se faz presente em pessoa” na consciência mesmo estando “quase-ausente”, muito embora tal exterioridade é ainda visada pela consciência.¹⁴⁷ Portanto, está quase ausente mas ainda fazendo-se presente em pessoa na consciência; por isso, cada objeto possui “essencialmente um modo próprio” de se doar à visada do sujeito.¹⁴⁸ Lévinas estende este conceito de “quase-ausente” chegando à “ausência”, e buscando o modo próprio do rosto se manifestar na proximidade. A proximidade do próximo efetivada no rosto é vista “a partir da ausência onde se aproxima o Infinito; a partir do seu Não-Lugar (...), no traço de sua própria partida”.¹⁴⁹ “Traço” não é um signo, visto que a relação do signo ao significado pode ser tematizada, ao passo que a “proximidade não é a tematização de uma relação qualquer, mas esta relação mesma”.¹⁵⁰

No conceito de doação do objeto à visada do sujeito, porém, emergem diferenças entre a visão levinasiana e aquela de Husserl no tema da subjetividade e da função da linguagem. Lévinas se empenha em esclarecer que a subjetividade não é “um conteúdo da consciência”.¹⁵¹ A consciência não pode ser explicada pelo “psicologismo”¹⁵² e sim, segundo Husserl, pela *noese* – o ato de

¹⁴⁵ EDEHH, p. 43-44.

¹⁴⁶ EDEHH, p. 38.

¹⁴⁷ EDEHH, p. 21, 34, 37, 38.

¹⁴⁸ EDEHH, p. 40.

¹⁴⁹ EDEHH, p. 322.

¹⁵⁰ EDEHH, p. 327.

¹⁵¹ EDEHH, p. 16.

¹⁵² Psicologismo. In: S. BLACKBURN, *Dicionário Oxford de filosofia*, p. 325: “Na filosofia da lógica, o psicologismo é a perspectiva segundo a qual a lógica se baseia nas leis do pensamento (...). A lógica torna-se não tanto uma disciplina normativa, que estabelece normas de verdade com as quais o pensamento deve conformar-se, mas uma construção baseada nos padrões aos quais o nosso pensamento se conforma realmente. (...). O psicologismo é um aliado natural do naturalismo, por suspeitar em geral de qualquer domínio de proposições que estabeleçam relações lógicas intemporais. (...) O psicologismo ganhou outra vez popularidade com a redescoberta da epistemologia naturalizada e com as tentativas de Wittgenstein, na sua obra tardia, de encontrar uma maneira de basear a lógica e a matemática na história natural dos seres humanos”. Naturalismo. In: S. BLACKBURN, *Dicionário Oxford de filosofia*, p. 261: “Trata-se de uma simpatia pela perspectiva segundo a qual em última análise nada resiste às explicações obtidas através dos métodos característicos das ciências naturais”.

ponderar algo – que “pensa alguma unidade objetiva”.¹⁵³ A crítica husserliana principal ao psicologismo é que o mesmo distingue entre “o que é vivido e o que é pensado”.¹⁵⁴ Para Husserl, na relação sujeito-objeto, o objeto possui “um sentido”.¹⁵⁵ Ao ver o objeto, o mesmo se identifica ao sujeito. O ato de atribuir um sentido (*Sinngebung*) ao objeto significa pensar o objeto, e pensar o objeto é identificá-lo. Pensar, para Husserl, diz Lévinas, é “identificar” ou “representar”.¹⁵⁶

Para identificar ou representar, o primeiro passo consiste em visar o objeto. A “origem de toda consciência é” precisamente a “impressão primeira”¹⁵⁷, e “ver o objeto constitui já uma maneira de o compreender”.¹⁵⁸ Na perspectiva levinasiana, para Husserl, esta compreensão do objeto não se separa da palavra, pois “compreender o fato de que a palavra significa alguma coisa, é captar o movimento mesmo da intencionalidade”.¹⁵⁹ Em contraposição ao “movimento mesmo da intencionalidade”, para Lévinas, a “linguagem é a possibilidade de entrar em relação independentemente de todo sistema de signos comuns aos interlocutores. (...) A fraternidade com o próximo como essência da linguagem original”.¹⁶⁰

“Linguagem”, sob o prisma levinasiano, não designa somente a comunicação verbal e nem se reduz à comunicação através de palavras. Ela significa um “acontecimento positivo e anterior da comunicação que seria proximidade e contato do próximo”.¹⁶¹ Como a transcendência, “a proximidade não é uma intencionalidade”, e sim “esta reviravolta do dado em próximo e da representação em contato, do saber em ética (...). No contato sensorial ou verbal dormita a carícia, nela a proximidade significa”.¹⁶² Esta significação, contudo, deve ser compreendida em termos de uma “ausência desmedida” sem “correlativo”.¹⁶³ Sua significação é dada em termos de “infinito, e assim, num

¹⁵³ EDEHH, p. 16, 18.

¹⁵⁴ EDEHH, p. 21.

¹⁵⁵ EDEHH, p. 17.

¹⁵⁶ EDEHH, p. 32-33.

¹⁵⁷ EDEHH, p. 59.

¹⁵⁸ EDEHH, p. 30.

¹⁵⁹ EDEHH, p. 31.

¹⁶⁰ EDEHH, p. 324.

¹⁶¹ EDEHH, p. 328.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Ibid.

sentido absoluto (...), isto é, fora de toda intencionalidade. (...) O contato onde eu me aproximo do próximo não é manifestação nem saber, mas acontecimento ético da comunicação que toda transmissão de mensagens supõe. (...) A primeira palavra diz apenas o dizer mesmo antes de todo ser e todo pensamento onde se (...) reflete o ser”.¹⁶⁴

A “subjetividade”, portanto, “que entra em contato com uma singularidade exclui a identificação no ideal, excluindo a tematização e a representação, com uma singularidade absoluta e como tal irrepresentável. É a linguagem original (...) ponto preciso onde se faz e não se cessa de fazer esta mutação do intencional em ético, onde a aproximação trespassa a consciência – é pele e rosto humano. O contato é ternura e responsabilidade”.¹⁶⁵ A “proximidade (...) não é movimento intencional tendendo a um preenchimento”.¹⁶⁶

A proximidade é uma realização que se cumpre na vida cotidiana. Na vida cotidiana, a fenomenologia e a ética são possíveis pela linguagem. A exterioridade dos objetos é irreduzível a qualquer fórmula devido ao respeito absoluto “imputado à interioridade da sua constituição”.¹⁶⁷ Não obstante esta leitura levinasiana do respeito pela exterioridade dos objetos, há, contudo, em Husserl, para Lévinas, um contínuo voltar-se à coisa-em-si-mesma que tem por objetivo o retorno à consciência, que sendo consciência de alguma coisa, não deixa de ser, primordialmente, consciência. Diz o filósofo em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* que “o real – coisas e pensamentos – têm sentido apenas na consciência. A consciência é o modo mesmo da existência do sentido”.¹⁶⁸ A fenomenologia não é “a ciência dos fenômenos em si, e sim a ciência da consciência pura”.¹⁶⁹

¹⁶⁴ EDEHH, p. 329.

¹⁶⁵ EDEHH, p. 314.

¹⁶⁶ EDEHH, p. 321.

¹⁶⁷ EDEHH, p. 72.

¹⁶⁸ EDEHH, p. 70.

¹⁶⁹ Robert S. MANNING, *Interpreting otherwise than Heidegger...*, p. 175-176.

3.2 A aproximação a Heidegger

A fenomenologia husserliana se ocupa da descrição da consciência pura, ao passo que, para Heidegger, a tarefa da mesma consiste na compreensão do Ser.¹⁷⁰ A fenomenologia heideggeriana se tornou uma forma de arrancar dos entes o que está escondido e fechado, fazendo com que seu verdadeiro ser se manifeste. Não mais a separação entre sujeito e objeto e a dicotomia entre essência e existência, e sim mediante o *Dasein*, o Ser-aí, o Ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*).¹⁷¹ Conhecer o *Dasein* significa conhecer seu aspecto constitutivo ontológico onde a “qüididade”, sua essência, “coincide com sua existência” dispensando, a partir desta coincidência, distinções tais como sujeito e objeto, e interior e exterior.¹⁷² A proximidade de Lévinas a Heidegger se deve ao comum interesse pelo *Dasein*.¹⁷³ Lévinas explana que, para Heidegger, “a filosofia não se faz *in abstracto*, mas é somente possível como possibilidade concreta de uma existência. Fazer filosofia equivale, então, a um modo fundamental da existência do *Dasein*”.¹⁷⁴

A tentativa de Lévinas de se inserir à guisa de contraponto na tradição fenomenológica de Heidegger confirma-se em *Le temps et l'autre, De l'existence à l'existant* e *Totalité et Infini*.¹⁷⁵ Nestas obras, o método hermenêutico de Lévinas se inspira na seguinte pressuposição heideggeriana: a filosofia é uma prática específica e um modo de ser enraizados na existência concreta.¹⁷⁶ A fórmula aristotélica “primeiro viver, depois filosofar” é modificada, pois viver é existir e existir é já filosofar, visto que “todo pensamento supõe [uma] existência”.¹⁷⁷

Tanto Heidegger quanto Lévinas lançam mão do método da redução fenomenológica para analisar a vida concreta na sua dinamicidade, diferindo, desse modo, de Husserl. Diz Lévinas, o que acontece com a redução é uma

¹⁷⁰ Ibid., p. 177.

¹⁷¹ EDEHH, p. 71, 84.

¹⁷² EDEHH, p. 105, 117. Para a discussão referente às distinções entre sujeito e objeto e interior e exterior cf.: Robert S. MANNING, *Interpreting otherwise...*, p. 178-179.

¹⁷³ Robert S. MANNING, *Interpreting otherwise...*, p. 180.

¹⁷⁴ EDEHH, p. 103.

¹⁷⁵ Robert S. MANNING, *Interpreting otherwise...*, p. 178-179. Os dados completos sobre as obras de Lévinas aqui referidas estão nas referências bibliográficas.

¹⁷⁶ Adriaan T. PEPPERZAK, *Beyond the philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 44.

¹⁷⁷ EDEHH, p. 119, 134.

“neutralização” da vida.¹⁷⁸ Manning esclarece que a redução fenomenológica tende a levar em consideração a vida na sua concretude, porém é uma vida que não se vive mais.¹⁷⁹ Heidegger, pelo contrário, elabora uma fenomenologia que se ocupa com a concretude da vida. Similarmente, Lévinas argumenta que Heidegger, embora afirmando o primado da teoria em Husserl, argumentou a favor de buscar o lugar do ser na vida concreta.¹⁸⁰ Segundo Etienne Feron, o itinerário filosófico levinasiano percorre um caminho fenomenológico, “consiste numa descrição dos fenômenos vividos irredutíveis a uma reflexão abstrata” ou a uma “visada deste vivido”: é no sentido de ser “significante para o pensamento e não pura objetividade exterior”.¹⁸¹ Desse modo, diz Lévinas, para Heidegger, “compreender não é representar. Cada situação da existência humana constitui uma maneira diferente de compreender. Não há aí, entretanto, a apreensão objetiva”.¹⁸² Em vez de uma apreensão objetiva, ocorre uma compreensão do sentido. Esta compreensão alarga a noção husserliana de representação. Para Heidegger e para Lévinas, separa-se o objeto da representação do mesmo, conferindo a este uma determinação intrínseca existencial.¹⁸³

Há semelhanças entre Heidegger e Lévinas na interpretação da “representação”, porém existem também diferenças entre os dois filósofos. Para Lévinas, “a ontologia heideggeriana subordina a relação com o Outro à relação com o Neutro que é o Ser (...) anônimo, (...), eticamente indiferente e como uma liberdade heróica, estrangeira à toda culpabilidade em relação a Outrem”.¹⁸⁴ Segundo Manning, a diferença entre Heidegger e Lévinas é demarcada pelo ponto de partida do qual analisar o *Dasein*. Em Heidegger, *Dasein* constitui-se como *Mitsein* (Ser-com, *Being-with*). No entanto, para Lévinas “a relação ética, em Heidegger, o *Miteinandersein*, ser-com-outrem, não passa de um momento de nossa presença ao mundo. Ela não tem o lugar central. *Mit* é sempre estar ao lado de... não é acesso ao Rosto, é *zusammensein*, talvez

¹⁷⁸ TIH, p. 222.

¹⁷⁹ Robert S. MANNING, *Interpreting otherwise...*, p. 28.

¹⁸⁰ TIH, p. 223.

¹⁸¹ E. FERON, *De l'idée de transcendance à la question du langage...*, p. 325.

¹⁸² EDEHH, p. 73.

¹⁸³ EDEHH, p. 74-75.

¹⁸⁴ EDEHH, p. 236-237.

zusammenmarschieren".¹⁸⁵ Ou seja: "A relação fundamental do ser, em Heidegger, não é com outrem, mas com a morte".¹⁸⁶ Por conseguinte, a relação interpessoal é secundária.¹⁸⁷ A fenomenologia heideggeriana à qual Lévinas faz alusão se encontra no § 26 de *Sein und Zeit*.¹⁸⁸

No § 26 de *Sein und Zeit*, a fenomenologia "do modo de ser" é abordada com estas palavras: "O 'com' é uma determinação do [*Dasein*]"; "buscar a resposta à questão do quem da pre-sença cotidiana"; "a investigação orienta-se pelo ser-no-mundo"; "a 'descrição' do mundo circundante"; "os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *ninguém* se diferencia propriamente, entre os quais também se está"; "o ser-em é *ser-com* os outros"; "somente *num* ser-com e *para* um ser-com é que o outro pode *faltar*"; "o estar-só é um modo deficiente de ser-com e sua possibilidade é uma prova disso". O caráter ontológico constitutivo do *ser-com* e do *Dasein* consiste em "ocupar-se", no caráter da "preocupação", do "cuidado do outro, *substituindo-o*". Diz Heidegger que "a preocupação assume a ocupação que outro deve realizar. Este é deslocado de sua posição, retraindo-se, para posteriormente assumir a ocupação como algo disponível e já pronto ou então se dispensar totalmente dela".¹⁸⁹ Lévinas rebate este ponto de partida do *Dasein* como *Mitsein* e apresenta duas propostas diferentes.

A primeira proposta consiste na constituição ontológica do *Dasein* não como um Ser-com, mas como solidão do ente existente, isto é, sua separação de outrem. Em outras palavras, em Lévinas o *Dasein* não é o *Mitsein* do § 26 de *Sein und Zeit*, e sim um ser-separado.¹⁹⁰ Nas palavras de *Totalité et Infini*: "O ser separado está satisfeito, é autônomo e, no entanto, procura o outro numa procura que não é espicaçada pela falta da necessidade, nem pela recordação de um bem perdido; uma tal situação é linguagem".¹⁹¹ Nesta relação, a conversa e a fala

¹⁸⁵ EN, p. 126 (ID. *Entre nós...*, p. 158).

¹⁸⁶ Emmanuel LÉVINAS, *Étique et infini*, p. 59

¹⁸⁷ Robert S. MANNING, *Interpreting otherwise than Heidegger...*, p. 180-181.

¹⁸⁸ EN, p. 209 (ID. *Entre nós...*, p. 256).

¹⁸⁹ M. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, § 26, p. 168-178.

¹⁹⁰ TEI, p. 35 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 51): "A originalidade da separação pareceu-nos consistir na autonomia do ser separado".

¹⁹¹ TEI, p. 33 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 49).

permanecem voltadas e devotadas ao concreto, isto é, ao rosto do próximo.¹⁹² É um devotamento na proximidade, mas sem excluir a separação da distância. A distância da separação instaura o respeito ético e abre à ordem do Bem à guisa não de uma síntese, e sim da idéia do infinito e do conceito do Bem que se encontram fora do sujeito finito. Nas palavras de *Totalité et Infini*:

O Mesmo e o Outro ao mesmo tempo mantêm-se em relação e *dispensam-se* dessa relação, permanecendo absolutamente separados. A idéia do Infinito postula tal separação. A separação de fato, onde a metafísica começa, resultaria de uma ilusão ou de uma falta. Etapa que o ser separado percorre no caminho de regresso para a sua fonte metafísica, momento de uma história que se acabará pela união, a metafísica seria uma Odisséia e a sua inquietude, a nostalgia. (...) As posições que acabamos de resumir contradizem o antigo privilégio da unidade, que se afirma de Parmênides a Espinosa e Hegel.¹⁹³ (...) O Infinito abre a ordem do Bem.¹⁹⁴

A segunda proposta versa sobre a noção de ser-para-os-outros diferindo do conceito de *Mitsein*. *Mitsein* significa tanto ser-com os outros humanos quanto com as coisas. Heidegger também utiliza o termo “ser-para”, porém no contexto de um “ser para isso” e “um estar junto” e “estar com”. Considere, por exemplo, *Sein und Zeit* § 18: “A função significa um ser para, este um ser para isso, esse um estar junto em que se deixa e faz em conjunto, esse um estar com da conjuntura” (...). Essas ‘relações’(...) do ser-para, da função, do estar com de uma conjuntura, em seu conteúdo fenomenal, resistem a toda funcionalização matemática”; § 46: “Ser para essas possibilidades”; § 51: “Ser-para-a-morte”.¹⁹⁵ Para *Totalité et Infini*, o que torna o humano um ser autêntico é o ser-para-os-outros. O ser-separado é ser-para-os-outros na medida em que acolhe o

¹⁹² Cf. E. FERON, *De l'idée de transcendance à la question du langage...*, p. 329.

¹⁹³ TEI, p. 75-76 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 89-90).

¹⁹⁴ TEI, p. 77 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 91).

¹⁹⁵ M. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, § 18, p. 132-133; § 46, p. 15; § 51, p. 34.

próximo.¹⁹⁶ A fenomenologia levinasiana irá se encarregar, então, de descrever o contato ou a proximidade entre o sujeito separado e seu próximo. Segundo o filósofo, há no fenômeno da resposta do sujeito ao próximo uma obrigação, uma dívida, uma responsabilidade implícita. Todo lançar mão do recurso às palavras envolve uma obrigação ética, uma responsabilidade. Não se pode compreender o ser do próximo sem o envolvimento da questão da obrigação ética ao mesmo.¹⁹⁷ Esta é a “condição de possibilidade” para Lévinas.

Heidegger e Lévinas abrem possibilidades, para a aparição dos fenômenos, que vão bem além quer da constituição dos mesmos, quer da atividade intencional de um “eu”.¹⁹⁸ “Possibilidade” não remete à “possibilidade vazia” da ausência de contradição, explica Lévinas, mas “da possibilidade concreta e positiva”.¹⁹⁹ A questão não é ter possibilidades, e sim “ser suas possibilidades”.²⁰⁰ Para Lévinas, a questão principal se resume na possibilidade de ser-para-outrem. A originalidade dos dois autores consiste na abertura das possibilidades. Esta abertura é haurida por meio da redução fenomenológica. Uma das possibilidades é o estado de passividade do sujeito.

Os dois filósofos definem “eu” como “sujeito” enquanto permanecendo essencialmente num estado de passividade. Lévinas e Heidegger não adotam o conceito de um “eu puro”. A responsabilidade do sujeito, para Lévinas, é dada em termos de passividade do “eu”, e, em Heidegger, o sujeito se encontra lançado no mundo (*Geworfenheit* ou *thrownness*: estar-lançado-aí).²⁰¹ O sujeito na

¹⁹⁶ TEI, p. 188 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 191): “Mas junta-me a ele para servir, ordena-me como um Mestre”, p. 189 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 192): “No acolhimento do rosto (acolhimento que é já a minha responsabilidade a seu respeito e em que, por conseqüência, ele me aborda a partir de uma dimensão de altura e me domina)”; EN, p. 209-210 (ID. *Entre nós...*, p. 256-257); ID., *Dieu, la mort et le temps*, p. 54: “L’être-là se réfère en l’accueillant comme imminence”.

¹⁹⁷ AE, p. 56: “Subir l’emprise de l’être. Emprise que l’Ethique, elle-même, dans son *Dire* de responsabilité, exige”. Cf.: Robert S. MANNING, *Interpreting otherwise than Heidegger...*, p. 181; E. WYSCHOGROD, *Emmanuel Levinas...*, p. xxii: “It is a reorienting of thought’s direction from that of truth and being to ethics as a relation of the address to an addressee”.

¹⁹⁸ E. WYSCHOGROD, *Emmanuel Levinas...*, p. xxii: “As phenomenological description, philosophy solicits metaphor, seeks a language that would bring beings into the light of truth, and is thus a mode of illumination. Levinas’s phenomenological philosophy while remaining philosophy is, on occasion and of necessity, pictographic while at the same time resisting representation as a bringing into presence”.

¹⁹⁹ EDHH, p. 95.

²⁰⁰ EDHH, p. 97.

²⁰¹ AE, p. 63: “Le dire signifie, cette passivité, (...) exposition en réponse à (...), sans vêtement, sans cosse pour se protéger. (...) Dénudation au delà de la peau”; ID. *Le temps et l’autre*, p. 59: “Ce retournement de l’activité du sujet en passivité”. Compare com: M. HEIDEGGER, *Ser e tempo*,

passividade constitui os fenômenos passivamente, isto é, suportando, apoiando e recebendo sua aparição. O sujeito não tem tempo de gerar a possibilidade dos fenômenos a partir de si mesmo, da sua intencionalidade.²⁰² Para Lévinas, o encontro com outrem não representa somente um momento da atividade cognitiva, mas inclui um momento de passividade do “eu” no qual se deve responder a outrem. Outrem não é um adendo à questão do ser das coisas. A outra pessoa é o ente externo ao sujeito, um ente externo que é rosto. O conhecimento, desse modo, é interpessoal e ético.²⁰³

A ética concede um sentido de direção ao processo do conhecimento: não envolve somente a capacidade da mente, mas revela que a mente mesma está dirigida, orientada pelo sentido ético.²⁰⁴ A contribuição levinasiana consiste em apresentar a natureza do pensamento e conhecimento humano como acontecendo sempre no contexto da “relação interpessoal”.²⁰⁵ O filósofo permanece fiel à tradição fenomenológica, mas sua redução fenomenológica do sujeito não o conduz à subjetividade na forma da consciência pura ou da intencionalidade. O sujeito na ética de Lévinas é separado, mas não é um eu “puro” autônomo, dispensando, assim, a relação com outrem. A redução do sujeito leva ao reconhecimento da subjetividade inseparável da responsabilidade: a subjetividade está submetida à responsabilidade por outrem.²⁰⁶

Na avaliação de Jeffrey L. Kosky, Lévinas atribui à fenomenologia aquilo que lhe faltava: a dimensão ética.²⁰⁷ Kosky afirma: “A ética (...) cobre tudo o que é apropriado para fazer ou desejar em relação ao que se mostra. (...) Todo fenômeno requer [que eu] respeite seu modo de Ser e que eu responda a [este fenômeno] num modo [igualmente] apropriado. (...) Toda descrição que faz justiça

§ 44, p. 289: “O *estar-lançado* pertence à constituição ontológica [do *Dasein*] como constitutivo de sua abertura”; § 44, p. 299: “As idéias de um ‘eu puro’ e de uma ‘consciência em geral’ são tão pouco capazes de sustentar o *a priori* da subjetividade ‘real’ que elas passam por cima, ou seja, não vêm de forma alguma os caracteres ontológicos da facticidade e da constituição ontológica [do *Dasein*]. Cf.: Robert MANNING, S. *Interpreting otherwise than Heidegger...*, p. 183; Jeffrey L. KOSKY, *Levinas and the philosophy of religion*, p. 56-57.

²⁰² Jeffrey L. KOSKY, *Levinas and the philosophy of religion*, p. 56-57.

²⁰³ Robert S. MANNING, *Interpreting otherwise than Heidegger...*, p. 183, 185.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 182-183, 185.

²⁰⁵ Para descrever a relação entre o sujeito e o próximo, o filósofo prioriza o termo “interpessoal”, no lugar de “relação intersubjetiva”. Verifique TEI, p. 229: “Dans le langage inter-personnel”; p. 190: “Asymétrie de l’interpersonnel”; AE, p. 150: “Inter-personnel”.

²⁰⁶ Jeffrey L. KOSKY, *Levinas and the philosophy of religion*, p. 56.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 82.

ao fenômeno, toda fenomenologia concreta, é *ipso facto* ética”.²⁰⁸ Segundo Kosky, para Lévinas, então, o respeito e a responsabilidade impostos pela ética são o suplemento originário da redução fenomenológica.²⁰⁹

Similarmente, Márcio Luis Costa ressalta a ênfase do filósofo na perspectiva ética. Nas palavras de Márcio Luis Costa:

A leitura das obras filosóficas de Emmanuel Lévinas – começando por seu primeiro artigo *Sur les ideen de M. E. Husserl* (1929), passando por obras como *De l'évasion* (1935), *De l'existence à l'existant* (1947), *Totalité et Infini* (1961), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) e finalizando em *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) – permite sustentar que na arquitetura de seu pensamento a ética surge progressivamente como tema central, até ser definitivamente estabelecida como filosofia primeira, anterior a qualquer outra filosofia possível.²¹⁰

O pensamento do filósofo se manteve devotado a uma temática central: a ética como filosofia primeira.²¹¹ E, como filosofia primeira, a ética precede qualquer relação, e essa anterioridade é devida à responsabilidade infinita para com a outra pessoa.²¹² Uma vez que a filosofia levinasiana gira em torno de uma temática central, Silvano Petrosino conclui que não se pode aplicar à obra filosófica levinasiana o esquema “o primeiro Lévinas e o segundo Lévinas”.²¹³

²⁰⁸ AE, p. 155: “La phénoménologie peut suivre le retournement de la thématization en an-archie dans la description de l'approche: le langage éthique arrive à exprimer le paradoxe où se trouve brusquement jetée la phénoménologie, car l'éthique, par-delà le politique, est au niveau de ce retournement”. Cf.: Jeffrey L. KOSKY, *Levinas and the philosophy of religion*, p. 57 e 207 (n. 6): “Ethics (...) covers everything that is appropriate to do or desire in relation to what shows itself. (...) Every phenomenon requires that I respect its mode of Being and that I respond to it in an appropriate manner. (...) Every description which does justice to the phenomena, every concrete phenomenology, is *ipso facto* ethical”.

²⁰⁹ Cf. Jeffrey L. KOSKY, *Levinas and the philosophy of religion*, p. 57: “I will claim that ethics is added to Husserlian phenomenology as a sort of ‘originary supplement’: it is an addition from outside a strictly Husserlian phenomenology but an addition which Levinas shows to be constitutive of the phenomenological reduction and one which eventually substitutes itself for the thing it supplements”.

²¹⁰ Márcio L. COSTA, *Lévinas: uma introdução*, p. 19.

²¹¹ S. PETROSINO, *La fenomenologia dell'unico: le tesi di Lévinas*, p. XV.

²¹² S. CRITCHLEY; R. BERNASCONI, *The Cambridge companion to Levinas*, p. 6.

²¹³ S. PETROSINO, *La fenomenologia...*, p. XVI.

Seria, portanto, justo conduzir uma reflexão sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas nestes termos: as teses principais estão expostas em *Totalité et Infini* (1961) e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974).²¹⁴ Por esse caráter de constância na filosofia de Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* estão em estreita relação uma com a outra, como se a segunda fosse um suplemento para a primeira.²¹⁵

Segundo Etienne Feron, a seguinte reflexão em *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) revela a continuidade desta com as duas obras antecedentes (*Totalité et Infini* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*): “A questão por excelência, ou a primeira questão, não é ‘por que há ser em vez de nada?’, mas tenho direito de ser?’ Questão de sentido que não se volta para nenhuma finalidade natural, mas que se perpetua em nossos estranhos discursos humanos sobre o sentido da vida”.²¹⁶ Num estilo diverso daquele de *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) é uma coletânea de artigos. Por isso, a estrutura *De Dieu qui vient à l'idée* segue a mesma forma de *Humanisme de l'autre homme* (1972), *Hors sujet* (1987), *L'au-delà du verset: Lectures et discours talmudiques* (1982), *A l'heure des nations* (1988), *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l'autre* (1988).²¹⁷ A questão do sentido do ser exemplifica como o pensamento filosófico do autor defende sempre a mesma idéia de base: “A irredutibilidade e anterioridade da responsabilidade ética em relação a toda compreensão do ser”.²¹⁸ Esta é a *question par excellence* que orienta a filosofia de Lévinas como um todo, pois, nas palavras do autor, não se trata mais da “questão do sentido do ser: não o ontológico da compreensão deste verbo extraordinário, mas a ética da justiça do ser”.²¹⁹

Para Peperzak, a questão do sentido do ser situa a reflexão filosófica do autor como representativa de “uma expressão do clima espiritual de seu tempo”,

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Cf. R. BUCKS, *A Bíblia e a ética: a relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas*, p. 125; J. LLEWELYN, *Emmanuel Levinas: the genealogy of ethics*, p. 63.

²¹⁶ DVI, p. 257 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 226). Cf. M. HEIDEGGER, *Que é metafísica: a preleção*, p. 242: “Por que existe afinal ente e não antes Nada?”; E. FERON, *De l'idée de transcendance à la question du langage...*, p. 320.

²¹⁷ Adriaan T. PEPERZAK, *To the other...*, p. 239. Os dados bibliográficos das obras mencionadas se encontram nas referências bibliográficas.

²¹⁸ FERON, *De l'idée de transcendance à la question du langage...*, p. 321.

²¹⁹ DVI, p. 257 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 225).

ou seja, é parte do grupo de indivíduos “educados nas tradições grega e européia, e que passaram pela crise nietzscheana de nossa cultura, que sofreram as guerras e as perseguições do século XX”.²²⁰

Alguns preconceitos surgiram com relação à sua filosofia tida como “filosofia piedosa” ou “um tipo de teologia”.²²¹ No entanto, não se trata de pressupostos teológicos, e sim, diz Peperzak, o trabalho do filósofo deve ser lido como uma afirmação de que não existe filosofar livre de toda e qualquer experiência pré-filosófica.²²² *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* é inclusive uma resposta a algumas dessas críticas.²²³ Lévinas deixa claro mais de uma vez que ele está de fato fazendo filosofia.²²⁴ Peperzak aconselha os leitores a considerar a reflexão do filósofo como mais um espaço conquistado na filosofia contemporânea, de modo especial um espaço dentro da fenomenologia.²²⁵

4 A experiência pré-filosófica: linguagem e passividade

Peperzak comenta que é impossível entender a filosofia de Emmanuel Levinas isolada das experiências pré-filosóficas tais como a experiência vivida, a face, a linguagem, as convicções, os acontecimentos e a época em que viveu, pois é aí onde sua filosofia encontra “suas raízes”.²²⁶ À descrição fenomenológica do sujeito responsável, Lévinas adiciona, além do componente ético, o elemento pré-filosófico: o rosto do próximo. No âmago das experiências pré-filosóficas tais como a linguagem, a vida na sua concretude, o rosto do próximo, estão a

²²⁰ Adriaan T. PEPERZAK, *To the other...*, p. 210. Cf. AE, p. 10: “Il faut aller jusqu’au nihilisme de l’écriture poétique de Nietzsche, renversant le temps irréversible, en tourbillon – jusqu’au rire qui refuse le langage”.

²²¹ Ibid., p. 209.

²²² Ibid.

²²³ Ibid. Peperzak menciona as críticas de Jacques Derrida: J. DERRIDA, *L’écriture et la différence*, p. 117-228.

²²⁴ Ibid. Peperzak sugere a leitura do diálogo, “Questões e respostas”, entre o filósofo e os professores da Universidade de Leiden, na Holanda, em 1975. A esse respeito, veja-se: DVI, p. 128-157 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 115-139).

²²⁵ Ibid., p. 210.

²²⁶ Ibid., p. 209.

possibilidade da consciência do universal que é suscitada pela “responsabilidade por todos”, mais do que “pelo acordo de *todos* quanto a uma *verdade*”.²²⁷

Autrement qu’être ou au-delà de l’essence reitera que “nenhuma linguagem que não seja ética tem condições de igualar-se ao paradoxo onde entra a descrição fenomenológica” que parte “do desvelamento” do “rostro” do “próximo” e “do seu aparecer”, que é uma “diacronia” não susceptível à sincronização da “representação”.²²⁸

O filósofo admite em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* que sua filosofia “não está completamente livre das experiências pré-filosóficas”.²²⁹ Neste aspecto, sua filosofia se aproxima mais uma vez de Heidegger. A redução fenomenológica do sujeito é uma recondução, um retorno do sujeito ao seu estado e sentido originário e original – semelhante ao sujeito originário de Heidegger. O autor de *Sein und Zeit* recorre à experiência pré-filosófica, visto como descreve a vida na sua facticidade, dinamicidade, em seu movimento, na sua relação com o mundo circundante e com o fundamento dos entes que é a compreensão do Ser. A fenomenologia heideggeriana analisa a experiência pré-filosófica, isto é, a vida mesma como ela é. Entretanto, Lévinas examina a experiência pré-filosófica, a vida mesma, como ela deve ser vivida. Heidegger afirma: “O ser – e não o ente – só ‘se dá’ porque a verdade é. Ela só é na medida e enquanto a pre-sença é. Ser e verdade ‘são’, de modo igualmente originário. Só se pode questionar concretamente o que significa dizer o ser ‘é’ e de onde ele deve se distinguir de todos os entes, caso se esclareça o sentido de ser e a envergadura da compreensão ontológica”.²³⁰ Compare-se a citação de *Sein und Zeit* com esta de *De Dieu qui vient à l’idée*:

A fenomenologia nos ensinou, assim, a não explicitar um sentido pensado unicamente, ou principalmente, a partir de suas relações

²²⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendance et intelligibilité*, p. 52 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 40).

²²⁸ AE, p. 120, nota n. 35: “Aucun langage autre qu’éthique n’est à même d’égaliser le paradoxe où entre la description phénoménologique qui, partant du dévoilement du prochain, de son apparaître, le lit dans sa trace qui l’ordonne visage selon une diachronie non-synchronisable dans la représentation”.

²²⁹ AE, p. 24. Verifique-se, além disso, AE, p. 154.

²³⁰ M. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, § 44, p. 299

com outros sentidos objetivos, sob pena de relativizar todo sentido e de encerrar toda significação no *sistema* sem saída. A fenomenologia nos educou a explicitar ou a elucidar um sentido a partir do *psiquismo irreduzível* no qual ele é dado, a buscar, assim, o sentido na sua origem, a buscar o sentido originário.²³¹

O estado de volta ou recondução, após a redução fenomenológica, para Lévinas, adquire a modalidade da passividade de estar sob a “acusação” do próximo²³² sem poder se defender.²³³ O termo “modalidade” designa “uma *lexis* que não é nem afirmada nem negada, que exprime simplesmente uma relação entre dois termos”.²³⁴ É a passividade do sujeito que consente no sofrimento pelo próximo sem razão alguma.²³⁵ A subjetividade que emerge nesse estado de passividade é de “carne e sangue”,²³⁶ é a subjetividade da sensibilidade à flor da pele, da sinceridade ao próximo, do devotamento ao próximo, e capaz de sofrer por ele ou ela.²³⁷ Passividade que outorga ao sujeito uma atitude de sinceridade e capacidade de doação: “O Dizer é puro por Outrem, pura doação de sinal – puro ‘se-fazer-sinal’ – pura ex-pressão de si – pura sinceridade – pura passividade”.²³⁸

A responsabilidade pelo próximo é uma “passividade mais passiva que toda passividade”.²³⁹ Ela é exposição ao próximo, e isto instaura a “sinceridade e a veracidade do Dizer”.²⁴⁰ O ato “do dizer” é a suprema passividade da exposição a Outrem, pois que é precisamente a “responsabilidade pelas livres iniciativas do outro”.²⁴¹ Esta é toda a passividade do Dizer porque esta se passa como “sofrer

²³¹ DVI, p. 193 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 170).

²³² AE, p. 69.

²³³ AE, p. 155: “Le soi se dénude dans la persécution dont l'accusation ne se sépare pas, dans la passivité absolue de la créature”.

²³⁴ André LALANDE, *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, p. 691.

²³⁵ AE, p. 64: “Le sujet courait le risque de souffrir sans raison”.

²³⁶ AE, p. 181: “Subjectivité de l'homme de chair et de sang”.

²³⁷ AE, p. 18: “Sensibilité à fleur de peau”; p. 70: “La subjectivité de sujétion du Soi est la souffrance de la souffrance – l'ultime s'offrir ou la souffrance dans le s'offrir. La subjectivité est vulnérabilité, la subjectivité est sensibilité. La sensibilité, toute passivité du Dire”.

²³⁸ AE, p. 78.

²³⁹ AE, p. 18: “La responsabilité pour Autrui – (...) – est une passivité plus passive que toute passivité”.

²⁴⁰ Ibid. Cf. também AE, p. 182: “Cette passivité de la passivité de cette dédicace à l'Autre, cette sincérité est le Dire”.

²⁴¹ AE, p. 61.

sem reservas”.²⁴² O Dizer como passividade é proposto pelo filósofo com a finalidade de introduzir um sujeito passível de sofrimento – na passividade, na paciência –, e isso é possível quando o próximo se aproxima. Sua aproximação instaura a “de-posição” e a “de-situação” do “eu”.²⁴³ Em estilo “quase hagiográfico”, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* se encarrega de mostrar o Dizer implicando tanto um diversamente do “bedel apresentando essência e entes” quanto a “relação da subjetividade com outrem” onde ela é de-posta de sua soberania e atividade.²⁴⁴ A subjetividade é deposta até o ponto de se tornar refém do próximo.²⁴⁵

A passividade é a condição da responsabilidade ética pelos outros, da subjetividade como refém desta responsabilidade.²⁴⁶ Ela abre a relação do um-pelo-outro. Tal possibilidade é expressa, para o autor, na partícula *pelo* desta relação: esta é a significação do Dizer antes de se mostrar no Dito.²⁴⁷ A significação do Dizer se expressa no “eis-me aqui” e no “se” formando o reflexivo do sujeito, em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*.²⁴⁸ Para Peperzak, o “eis-me aqui” adquire seu significado no acusativo, ou seja, o acusativo rende à expressão a característica da passividade de um sujeito sobrecarregado por uma responsabilidade infinita, antes mesmo de decidir aceitá-la.²⁴⁹ A passividade adquire um sentido acusativo no pronome reflexivo “se” e na expressão “eis-me aqui”.²⁵⁰ Lévinas confere ao pronome “se” o caráter de um acusativo original; acusativo porque o sujeito se encontra ao se perder, isto é, ao se abrir à responsabilidade pelo próximo e pôr-se ao seu serviço ao proferir o “eis-me

²⁴² AE, p. 18: “Mais ce Dire demeure, dans son activité, dans son passivité; plus passif que toute passivité, car sacrifie sans réserve”.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Cf. AE, p. 59; 61; 70.

²⁴⁵ AE, p. 142: “Le sujet est otage”.

²⁴⁶ AE, p. 155: “La passivité (...) se décrit par les termes éthiques, accusation, persécution, responsabilité pour les autres”.

²⁴⁷ AE, p. 126.

²⁴⁸ AE, p. 190, nota n. 17: “Me voici, envoie-moi”; p. 132: “Le se du ‘se maintenir’ ou du ‘se perdre’ ou du ‘se retrouver’, n’est pas un résultat, mais la *matrice* même des relations ou des événements qu’expriment ces verbes pronominaux”.

²⁴⁹ Adriaan T. PEPERZAK, *Beyond the philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 15, 229.

²⁵⁰ AE, p. 28: “La subjectivité – lieu et non-lieu de cette rupture – se passe comme une passivité plus passive que toute passivité”; p. 180-181: “A ce commandement tendu sans relâche, ne peut répondre que ‘me voici’ où le pronom ‘je’ est à l’accusatif, décliné avant toute déclinaison, possédé par l’autre”.

aqui”.²⁵¹ É responsabilidade (ética) infinita (metafísica) devido ao fato de que é nela que o Infinito “se passa”. É aí, na “intriga da Ética e a linguagem” onde o Infinito se passa.²⁵²

O Infinito “se passa” na passividade de um “eu” no “se” reflexivo.²⁵³ O sujeito passa passivamente ao sentido acusativo na expressão “eis-me aqui”, e no pronome reflexivo “se”.²⁵⁴ Quando o sujeito diz “eis-me aqui”, esta expressão é “o lugar por onde o Infinito entra na linguagem sem que eu possa vê-lo”.²⁵⁵

Assim sendo, os pontos de partida levinasianos são pré-filosóficos: a linguagem, o questionamento ético emitido pelo rosto do próximo, e não a ontologia, nem a filosofia primeira da identificação, da liberdade e do poder. São pré-filosóficos não pelo seu caráter de deficiência, de carência ou necessidade, nem de pré-síntese, pré-acabamento na totalidade. São pré-filosóficos por apontarem para a metafísica e para a verdade, sem dialética, e com base no caráter originário da anterioridade: uma “relação original com o ser exterior”.²⁵⁶ Segundo o filósofo, esta relação original é de separação, de transcendência, de um sujeito aberto ao transcendente e capaz de ser responsável pelo próximo. Esta relação ética de respeito é possível através da linguagem: “A linguagem desempenha de fato uma relação de tal maneira que os termos não são limítrofes nessa relação, que o Outro, apesar da relação com o Mesmo, permanece transcendente ao Mesmo”.²⁵⁷

A linguagem, para Lévinas, é eminentemente fenomenológica – concede um sentido à essência e à presença dos entes e das coisas – e também metafísica, filosófica e ética. A ordem – o imperativo da linguagem – vem do próximo. A imediatidade e o caráter de urgência do encontro com o rosto se deve

²⁵¹ AE, p. 14: “Malgré moi, pour-un-autre – voilà la signification par excellence et le sens du soi-même, du se accusatif ne dérivant d’aucun nominatif – le fait même de se retrouver en se perdant”; p. 55.

²⁵² AE, p. 192: “Que la gloire de l’Infini ne se glorifie que par la signification de l’un-pour-l’autre, comme sincérité; que dans ma sincérité l’Infini passe le fini; que l’Infini s’y passe – voilà qui rend primordiale l’intrigue de l’Éthique et le langage”.

²⁵³ AE, p. 23. Cf. E. FERON, *De l’idée de transcendance...*, p. 243: “En un mot, l’Infini se passe dans la passivité du Se”.

²⁵⁴ AE, p. 145; 180-181; p. 10.

²⁵⁵ AE, p. 190. Cf. também: Emmanuel LÉVINAS, *Éthique et infini*, p. 112-113.

²⁵⁶ TEI, p. 38 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 53).

²⁵⁷ TEI, p. 9 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 27).

à “interpelação e, se assim se pode dizer, o imperativo da linguagem”.²⁵⁸ A ordem é o “puro um-para-o-outro”.²⁵⁹ A ética se situa na ordem da interpelação imperativa, ética, do Dizer e não do Dito ou da apofântica, pois a responsabilidade pelo próximo é anterior a toda e qualquer forma do Dito.²⁶⁰ *De Dieu qui vient à l'idée* é um exemplo da ênfase levinasiana no Dizer. Segundo Etienne Feron,²⁶¹ a questão da linguagem pode ser resumida nessa passagem de *Dieu qui vient à l'idée*:

Por que haveria aí dizer? Seria porque o pensante tem *algo* a dizer? Mas por que tê-lo-ia a *dizer*? Por que não lhe *bastaria* pensar este algo que ele pensa? Não diz ele o que pensa, precisamente porque vai além do que *lhe basta* e por que a *linguagem* carrega este movimento de fundo? Por trás da suficiência, na indiscrição do tuteamento e do vocativo significam ao mesmo tempo reivindicação de uma responsabilidade e obrigação.²⁶²

A ordem do um-para-o-outro ordena o sujeito a distâncias infinitas: ao a-Deus. O “a-Deus” é o ingresso, sem absorção, à idéia de Deus e à tomada de consciência da alteridade irreduzível do próximo. O movimento do a-Deus²⁶³ é o infinito do tempo. Segundo Jacques Derrida, a expressão a-Deus possui, em francês, três significados:

²⁵⁸ TEI, p. 23 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 38).

²⁵⁹ DVI, p. 127 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 113-114).

²⁶⁰ AE, p. 7. “Apofântica” significa “o enunciado que pode ser considerado verdadeiro ou falso”, e Aristóteles considerou-a como “o único objeto da lógica: da qual são excluídas as orações, as ordens, etc., cujo estudo pertence à retórica ou à poética”. A definição de “apofântica” se encontra em N. ABBAGNANO, *Dicionário de filosofia*, p. 73. Cf. Jeffrey L. KOSKY, *Levinas and the philosophy of religion*, p. 54.

²⁶¹ E. FERON, *De l'idée de transcendance à la question du langage...*, p. 322-323.

²⁶² DVI, p. 229 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 201).

²⁶³ A substituição realiza a unicidade do sujeito, pois é o fato de que ninguém pode responder em lugar do sujeito que o torna único. Veja: DVI, p. 255-256 (ID., *De Deus que vem à idéia*, p. 224): “A humanidade como eu, em seu a-Deus, significa, apesar de sua contingência ontológica de finitude e o enigma de sua mortalidade, uma primogenitura e, na responsabilidade incessível, a unicidade do eleito. Está aí a unicidade do eu”. Cf. AE, p. 177: “L'unicité de ce moi, de ce je, ne tient pas à un trait unique de sa nature ou de son caractère – rien n'est unique c'est-à-dire réfractaire au concept, sinon le je de la responsabilité. (...) Le Dire de la responsabilité est la seule façon dont l'un qui ne se cèle pas en soi, mais se dénude dans la récurrence se substituando, en deçà de son identité, à autrui, ne se multiplie pas dans cette relation, mais y accuse son unité”.

1) A saudação ou a bênção dada (antes de toda linguagem constativa, 'adeus' pode significar 'bom dia', 'vejo você', 'vejo que você está aí', falo com você antes de dizer qualquer coisa – e em francês, ocorre que em alguns lugares, se diz *adeus* no momento do encontro e não na separação). 2) A saudação ou a bênção dada no momento de se separar, e de se deixar por vezes para sempre (e não se pode jamais excluir essa possibilidade): sem retorno aqui em baixo, no momento da morte. 3) O a-deus (*à-dieu*), o para Deus ou o diante de Deus antes de tudo e em toda relação com o outro, em qualquer outro adeus. Toda relação com o outro seria, antes e depois de tudo, um adeus.²⁶⁴

O “a-Deus” é a modalidade do movimento para outrem, e é na substituição que a unicidade do “eu” emerge em seu caráter de “a-Deus”. Diz o autor em *De Dieu qui vient à l'idée* que “o mesmo movimento que conduz ao rosto de outrem abre o acesso à idéia de Deus”.²⁶⁵

Na experiência pré-filosófica dos entes que se dá com a linguagem jaz não o fundamento do Ser, mas o dever de responder ao próximo, de não ignorar sua presença, de não lhe ser indiferente.²⁶⁶ Com efeito, o cumprimento se dá no dirigir-se ao próximo, no frente-a-frente. É precisamente neste se dirigir ao próximo no frente-a-frente da linguagem que a ética é instaurada como responsabilidade. A proposta levinasiana, para Baccarini, é que se faça a passagem da ética da responsabilidade para a ética como responsabilidade.²⁶⁷ Eis algumas definições de ética nas palavras do filósofo.

Em primeiro lugar, procuro evitar a expressão ‘experiência moral’; esta supõe um sujeito que está aí, que antes de tudo é e que, em certo momento, faz uma experiência moral; ao passo que é na maneira pela qual ele está aí, pela qual vive, que aparece esta

²⁶⁴ J. DERRIDA, *Adeus a Emmanuel Lévinas*, p. 15, n. 1.

²⁶⁵ DVI, p. 227, 13: “Pour-l'autre homme et par là à-Dieu”; ID. *Éthique et infini*, p. 97: “Dans l'accès au visage, il y a certainement aussi un accès à l'idée de Dieu”.

²⁶⁶ TEI, p. 38 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 53).

²⁶⁷ E. BACCARINI, *Lévinas e l'ebraísmo*, p. 150-156.

ética; ou mais exatamente: o des-inter-essamento des-faz seu esse. A ética significa isso.²⁶⁸ (...) A ética, para além da visão e da certeza, desenha a estrutura da exterioridade como tal. A moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira.²⁶⁹ (...) É pela ética, pela ênfase de minha obrigação que eu sou eu.²⁷⁰ (...) A ética é não somente quando não tematizo o outro, mas quando outrem me *obsedia* ou me põe em questão. Pôr em questão não é esperar que eu responda; não se trata de dar uma resposta, mas de perceber-se responsável.²⁷¹ É o primado da ética definida como relação pessoa-a-pessoa na qual se apóiam todas as outras.²⁷² (...) A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta.²⁷³ Ser bom é déficit, enfraquecimento e loucura no ser; ser bom é excelência e altura além do ser – a ética não é um momento do ser – é outro modo e melhor que ser.²⁷⁴ (...) Descrevo a ética, é o humano, enquanto humano. (...) O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro.²⁷⁵ (...) A relação ética põe em questão o eu e essa impregnação do eu parte do outro.²⁷⁶

O peso da responsabilidade é enunciado nos termos que são próprios à sua linguagem filosófica. A linguagem filosófica atesta a possibilidade do sujeito ser transformado pelo peso da responsabilidade.²⁷⁷ É a partir da ética que o “eu” (*moi*) é definido como sendo obrigado. Citando sempre Dostoïevski, Lévinas irá dizer: “Nós somos todos culpados de tudo com relação a todos, e eu mais que todos os outros”.²⁷⁸ Manning conclui que, para Lévinas, a “obrigação ética não é o

²⁶⁸ DVI, p. 144 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 128).

²⁶⁹ TEI, p. 281 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 284).

²⁷⁰ DVI, p. 147 (ID. *De Deus que vem à Idéia*, p. 131).

²⁷¹ DVI, p. 156 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 139).

²⁷² TEI, p. 51 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 65).

²⁷³ TEI, p. 167 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 172).

²⁷⁴ DVI, p. 114 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 102-103).

²⁷⁵ EN, p. 119 (ID. *Entre nós*, p. 151).

²⁷⁶ TEI, p. 169 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 174).

²⁷⁷ Robert S. MANNING, *Interpreting otherwise than Heidegger...*, p. 188, 201.

²⁷⁸ S. MALKA, *Entretien avec Emmanuel Lévinas*, p. 112.

estado primordial do ser do existente, mas é o estado mais originário da relação intersubjetiva e dá direção e sentido (*sens*) a todo pensamento”.²⁷⁹ A ética – se pelo termo “ética” se entende relação com o próximo, o frente-a-frente – se atualiza na linguagem: na “impossibilidade de abordar outrem sem lhe falar”.²⁸⁰ Daí conclui-se que há um laço indissolúvel entre ética e linguagem na filosofia de Emmanuel Lévinas. Segundo Etienne Feron, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* dá continuidade à tese de *Totalité et Infini* unindo a ética e a linguagem, e assegurando a “coesão” entre “a transcendência e a justiça” através da palavra-chave “rosto”.²⁸¹

A ética – a relação frente-a-frente com o próximo – atualizada na linguagem faz com que o acontecimento seja sempre transcendente: passe do próximo ao sujeito e, por isso mesmo, não permaneça fechada no “eu”.²⁸² É verdade que a intriga inerente à linguagem pode ser um jogo, o jogo do ser ou não-ser²⁸³, do verdadeiro ou falso. Ela possui um sentido duplo – o binômio Dizer/Dito é ambivalente –, já que pode mascarar e dissimular a relação com o próximo representando um mero jogo de palavras, mas pode, por outro lado, também deixar emergir a ética na prática da transparência, do acolhimento e da sinceridade no encontro com o rosto do próximo.²⁸⁴ Deste modo, existe no movimento de dirigir-se ao próximo na linguagem a possibilidade de transcender eticamente.

Conclusão

Tomando como base quatro obras de Lévinas – *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*; *Totalité et Infini*; *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*; *De Dieu qui vient à l’idée* – este artigo apresentou as reflexões do filósofo sobre a fenomenologia, a metafísica, a ética e a alteridade. O artigo

²⁷⁹ Robert S. MANNING, *Interpreting otherwise than Heidegger...*, p. 181.

²⁸⁰ EN, p. 18-19 (ID. *Entre nós...*, p. 29).

²⁸¹ E. FERON, *De l’idée de transcendance à la question du langage...*, p. 226.

²⁸² TEI, p. 9 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 27).

²⁸³ AE, p. 17.

²⁸⁴ TEI, p. 182 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 185); AE, p. 6, 58, 62, 65; DVI, p. 121 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 109).

consistiu de duas partes. A primeira delas descreveu o estilo literário do autor, enquanto a segunda abordou o tema da fenomenologia, da linguagem e da ética.

O presente trabalho descreveu a expressão “pensar para além” se referindo ao Bem de Platão e a qualquer outra forma de compreensão que, à guisa do conceito platônico do Bem, é irreduzível à totalidade e à essência. O termo totalidade foi definido como “o reino do Mesmo”, enquanto o “Bem” se situa, para Lévinas, no âmbito da interrupção ética da essência. Esta interrupção vem de fora. Ela é transcendente. O sentido ético, para o autor, é fenomenológico e metafísico. O ético habita no sentido da transcendência. “Transcendência” designa uma passagem de fronteira: a passagem a outrem, passagem ao diferente do “eu”. Trata-se da passagem do “interessamento” ao “desinteressamento”. O para-além representa o “algo mais” que, tal qual a idéia do infinito, não se busca dentro do sujeito (na sua interioridade), e sim fora do Mesmo, ou seja, na exterioridade metafísica.

Em seguida, o presente trabalho apresentou o para-além como um pensar eticamente a alteridade. Aos poucos, o artigo foi introduzindo o leitor ao estilo literário do filósofo bem como às duas categorias primazes do filósofo, a saber, “rostro” e “alteridade”. Esta pesquisa caracterizou a linguagem filosófica levinasiana como ambígua, repetitiva, e evadindo o rigor do processo linear-dialético. Em contraposição a este processo, o filósofo dá preferência a uma espiral cujo movimento é de transitividade, imprevisibilidade e transcendência. O movimento espiral versa sobre a passagem do “eu” ao próximo e, portanto, à saída de si. Este movimento de passagem é efetuado pela linguagem do Dizer que é sinceridade e justiça. O movimento não conduz o sujeito a nenhum lugar, porém. O mais interessante não é o destino da viagem (a finalidade dialética), e sim o itinerário e o que se encontra pelo caminho. Em outras palavras, na filosofia de Lévinas, Ulisses jamais volta à casa, mas prefere permanecer aprendendo com o diferente.

O Dizer se opõe ao Dito que representa a tematização, a totalidade e a ontologia. Não se desfaz do Dito, mas também não se subordina o Dizer ao Dito. A relação entre o Dizer e o Dito é uma relação de separação sem absorção. O rosto se encarrega de possibilitar a realização de tal idéia de separação sem absorção. O rosto passa a ser comparado à idéia do infinito: é a face alheia que

devasta a consciência instaurando, pela devastação, a responsabilidade do Mesmo pelo Outro. O rosto alheio é o “mais no menos”. A “alteridade” é, por conseguinte, o próprio rosto. Pela linguagem é possível estar com outrem sem possuir esta pessoa. Estar com outrem é se encontrar com um rosto. Neste encontro não há captação; por isso, no encontro interpessoal efetuado pela linguagem, Lévinas entrevê a possibilidade da emergência ética na imediatidade, e sem referência ao infinito como um conteúdo ao qual o sujeito possa se juntar. Lévinas permanece, destarte, dentro da estrutura formal da idéia do infinito cartesiana, e por entre os meandros dos “limites da razão” kantiana. Em *Entre Nous*, Emmanuel Lévinas afirma que existem ecos da filosofia de Kant no seu pensamento.²⁸⁵

Rosto ou alteridade é o primeiro e último passo do movimento triádico, em *Totalité et Infini*. Comparando-se o movimento triádico levinasiano àquele de Aristóteles e Kierkegaard, concluiu-se que o passo fundamental é o segundo, pois é ele que determina quem é o ser humano em verdade. O ser humano é *Dasein*. Ele é existência concreta. Para Lévinas, contudo, o ser humano é mais existência concreta do que ser. O ser não necessariamente possui um rosto. Logo, Lévinas desenvolve sua filosofia de modo ambivalente e por meio de aproximações e distanciamentos de Husserl e Heidegger. Ao *Dasein*, Lévinas acrescenta a sensibilidade, o Desejo metafísico como um desejo insaciável e oposto à necessidade, e a responsabilidade pelo próximo distante como um Desejo despertado pelo próximo distante mesmo. O Desejo metafísico é haurido de Platão, Wahl e Dostoievski. No entanto, a ênfase levinasiana neste conceito se delinea a partir da separação sem união. Assim descrito, é possível a Lévinas conceber um Desejo no qual todo desejável sempre remete a uma fome interminável. Quando o sujeito pensa que seu Desejo atingiu o desejado, este desejado reenvia o Desejo ao mais indesejável ainda: ao próximo distante. O desejado envia o Desejo ao próximo distante das relações de consangüinidade, das relações com base na política, na etnia, na semelhança, ou nas preferências e caprichos do “eu” (*Self*).

²⁸⁵ EN, p. 19 (ID. *Entre nós...*, p. 29-30): “Se o termo religião deve contudo 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”.

Numa relação de aproximação e distanciamento da fenomenologia, o filósofo conclui que o Desejo não é absorvido na “adequação”; antes, o desejo é uma inadequação. Com a apresentação do conceito levinasiano de inadequação, a primeira parte do artigo introduz a segunda parte.

A segunda parte reflete sobre a incorporação do método fenomenológico da redução para dentro da filosofia levinasiana, porém sem se esquecer que Lévinas reinterpreta ao seu modo a “representação”, a “intencionalidade”, “a compreensão do Ser”, “a visada”, a “visão”, a “aparição” e o “sentido” (*Sinn*). Reconhecendo sua dívida para com a fenomenologia de Husserl e Heidegger, o filósofo aproxima a mesma da ética, da metafísica, haurindo sua reflexão da e reinterpretando esta tradição. Lévinas tem por objetivo evadir o idealismo, o realismo e o fenomenalismo. Por meio da redução fenomenológica, o filósofo reconduz a fenomenologia à exterioridade irreduzível do objeto. Visar um objeto é antes de tudo respeitá-lo. Visá-lo é respeitar sua exterioridade, sua alteridade, especialmente se o “objeto” for “rostos”, “pessoa humana”, “pessoa que sofre”, “Deus”. A comunicação com o “objeto” diferente e não-passível de captação pelo sujeito (“rostos”, “pessoa humana”, “pessoa que sofre”, “Deus”) é possível no encontro interpessoal. Esta possibilidade se concretiza na linguagem. Similarmente ao modelo heideggeriano, a linguagem levinasiana não parte da interpretação ativa cuja base é a razão, e sim parte da passividade do sujeito. Em vez de estar lançado-aí-para-a-morte, o sujeito levinasiano está lançado-aí-para-outrem. A condição do ser humano, para Lévinas, é de ser passivamente traumatizado pela “presença” (*Dasein*) de outrem. Esta presença, porém, não é o ser, apesar de Lévinas concordar com a indistinção entre essência e existência heideggeriana do *In-der-Welt-sein*. Dito de outro modo, não se pode escapar do fato (facticidade) heideggeriano de estar lançado no mundo, e a esta facticidade se acrescenta uma outra atribuindo a esta o mesmo peso. Trata-se da facticidade ética de ser obrigado a responder ao próximo. Ao abordar o sujeito, o próximo exige uma reação, e esta não é a indiferença.

A passividade do sujeito é o seu estar-lançado ao para-além. O sujeito, após as inúmeras reduções fenomenológicas levinasianas do Mesmo, se encontra num estado de passividade tendo de responder ao próximo que lhe fala. O rosto alheio fala e exige resposta. Tal exigência não admite qualquer resposta.

Para responder em verdade, o sujeito deve ouvir e ser ensinado pelo próximo distante. A passividade do estar-lançado-aí-para-outrem admite um “eis-me aqui” e um “se” reflexivo. Ao responder ao próximo, o sujeito “se” perde, ou seja, sua consciência perde a prioridade e se volta a outrem. Este voltar-se é dirigir-se ao para-além. Na atitude de voltar-se a outrem emerge a atitude de voltar-se à transcendência. A ética e a metafísica, portanto, não se separam, em Lévinas. Sem responder a outrem, isto é, sem a ética como relação do frente-a-frente na linguagem, é impossível, para Lévinas, chegar ao a-Deus. O filósofo descreve minuciosamente e analiticamente (como todo bom fenomenólogo) o *hic et nunc* do encontro interpessoal a partir da passividade do sujeito no “eis-me aqui” e no “se” do “se perder por outrem” desconhecido. O conhecimento passa a ser interpessoal e ético. Sem a experiência pré-filosófica da linguagem, seria impossível para Lévinas conceber uma anterioridade intrínseca ao encontro interpessoal. Há, destarte, na filosofia levinasiana, um laço indissolúvel entre linguagem e ética. Abordar outrem pela linguagem é lhe falar, é reconhecer em outrem a possibilidade de salvá-lo, ou seja, de se colocar na sua pele e morrer por ele ou ela se for preciso – isto significa a “substituição” – e de ser salvo da agorafobia do sujeito pela proximidade do próximo. E quanto mais distante dos laços familiares e étnicos este próximo estiver, mais próximo ele estará de devastar a consciência tranqüila de um “eu” enclausurado em si mesmo.

Quanto “mais” outrem tanto “menos” o “eu”, mas quanto “mais” outrem, por sua vez, “maior” será o “ensino”. A aparência da recorrência aos paradoxos da mística e da teologia negativa neste “mais” e neste “menos”, porém, é ilusória. Lévinas deixa claro que não está fazendo mística, mas recorre ao método fenomenológico da *via negationis*: O filósofo explica e justifica que a *via negationis* é um método necessário aos fenomenólogos. Este método descreve melhor a estrutura “da queda” no cotidiano e na tagarelice como parte essencial para a compreensão da “experiência vaga” da “vida cotidiana”.²⁸⁶ Na explicação de Lévinas, a descrição fenomenológica busca “a significação do finito no finito mesmo”; por isso, a fenomenologia não se contenta com a negação inclusa no conceito de “imperfeição”, “mas coloca esta negação como constitutiva do fenômeno. Se o sentimento é um fator obscuro da vida psicológica, a descrição

²⁸⁶ EDEHH, p. 103-104.

fenomenológica tomará esta obscuridade tal qual uma característica positiva do sentimento – ela não a pensará como uma claridade simplesmente diminuída”.²⁸⁷ O autor deixa claro que não se trata de uma “participação” mas de “seres separados”, e que “esta experiência, a idéia do infinito, se dá na relação com Outrem. A idéia do infinito é uma relação social”.²⁸⁸ O filósofo explana esta relação como consistindo numa aproximação “a um ser absolutamente exterior”, e é a face que melhor exprime esta recusa a se tornar um “conteúdo” ou um “tema”, visto que resiste aos “poderes” do eu: “A resistência ética é a presença do infinito”.²⁸⁹ Em se tratando de um “mais no menos, não se transforma numa relação onde, segundo os místicos, a borboleta atirada ao fogo se consome no fogo”.²⁹⁰

Quanto “mais” próximo do “distante”, “mais” distante da captação do Outro pelo Mesmo, mas também “mais” próximo das distâncias infinitas que conduzem ao a-Deus.

Referências bibliográficas

Obras de Emmanuel Lévinas:

A l'heure des nations. Paris: Minuit, 1988. [1988.]

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

Da existência ao existente. Campinas: Papirus, 1998.

De Deus que vem à idéia. Petrópolis: Vozes, 2002.

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

De l'existence à l'existant. Paris: Vrin, 1998. [1947.]

Dieu, la mort et le temps. Paris: Livre de Poche, 2002.

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

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

²⁸⁷ EDEHH, p. 158.

²⁸⁸ EDEHH, p. 239.

²⁸⁹ EDEHH, p. 239-241.

²⁹⁰ EDEHH, p. 239.

Entre Nós. Petrópolis: Vozes, 1997.

Éthique et Infini. Paris: Fayard, 1993.

Hors sujet. Paris: Livre de Poche, 1997. [1987.]

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

Humanismo do outro homem. Petrópolis: Vozes, 1993.

L'au-delà du verset. Paris: Minuit, 2002. [1982.]

Le temps et l'autre. Paris: Puf, 2001. [1979.]

Sur Les 'Ideen' de M. E. Husserl. In: *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994.

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

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

Totalidade e Infinito. Lisboa: Edições 70, 2000.

Transcendance et intelligibilité. Genève: Fides et Labor, 1996.

Tre note sulla positività e sulla trascendenza. In: MOSCATO, A. (org.) *Levinas, Filosofia e trascendenza*. Genova: Marietti, 1992.

Outras obras:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BACCARINI, Emilio. Lévinas e l'ebraísmo. In: *Lévinas: soggettività e infinito*. Roma: Edizioni Studium, 1985.

BIEMEL, Walter. Husserl's *Encyclopedia Britannica* Article and Heidegger's Remarks Thereon. In: ELLISTON, Frederick; McCORMICK, Peter (eds.) *Husserl: expositions and appraisals*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1977. p. 286-303.

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

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.

CHANTER, Tina. *Time, death, and the feminine*. Stanford: Stanford University, 2001.

COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 1998.

- CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert. *Cambridge companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University, 2002.
- DE SOUZA, Ricardo Timm. *Sujeito, ética e história: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.
- _____. *L'écriture et la différence*. Paris: Du Seuil, 1967.
- FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage: l'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- HARDY, Lee. How to destroy the world without hurting anyone: the existential import of Husserl's idealism. In: DE SOUZA, Ricardo Timm (ed.) *Fenomenologia hoje*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 121-135. Disponível em: <<http://www.calvin.edu/academic/philosophy/hardy/cv.htm>>. Acesso em: 20 nov. 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and time*. New York: Harper & Row, 1962.
- _____. Que é metafísica: a preleção. São Paulo: Abril, 1973. (Pensadores).
- _____. *Ser e tempo*. 3ª. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1993.
- HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. 2 vols. Trad. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.
- _____. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.
- JÚNIOR, Nilo Ribeiro. A gênese da ética e da teologia na filosofia de Emmanuel Levinas. Tese (doutorado em teologia), Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1999.
- KOSKY, Jeffrey L. *Levinas and the philosophy of religion*. Bloomington: Indiana University, 2001.
- KUIAVA, Evaldo Antônio. *Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Lévinas*. Porto Alegre: Educ, 2003.
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

- LAUER, Quentin. *Phenomenology: its genesis and prospect*. New York e Evanston: Harper Torchbooks, 1965.
- LLEWELYN, John. *Emmanuel Levinas: the genealogy of ethics*. London/New York: Routledge, 1995.
- MALKA, Salomon. Entretien avec Emmanuel Lévinas. In: MALKA, Salomon. *Lire Lévinas*. Paris: Cerf, 1989.
- MANNING, Robert John Sheffler. *Interpreting otherwise than Heidegger: Emmanuel Lévinas's ethics as first philosophy*. Pittsburgh: Duquesne University, 1993.
- MOSCATO, A. Semantica della trascendenza: note critiche su E. Levinas. In: MOSCATO, A. (org.) *Levinas, filosofia e trascendenza*. Genova: Marietti, 1992.
- PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- PEPERZAK, Adriaan Theodoor. *Beyond the philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston: Northwestern University, 1997.
- _____. *To the other: an introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette: Purdue University, 1993.
- PETROSINO, Silvano. La fenomenologia dell'unico: le tesi di Lévinas. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Totalità e infinito: Saggio Sull'Esteriorità*. Milano: Jaca Book, 2000.
- PLATÃO. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949. VI, 508 e 509b.
- _____. *Filebo*. In: GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *O banquete ou Do amor*. Trad. J. Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.
- SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2004.
- WESTPHAL, Merold. Levinas's Teleological suspension of the religious. In: PEPERZAK, Adriaan Theodoor. *Ethics as first philosophy: the significance of Emmanuel Levinas for philosophy, literature and religion*. New York/London: Routledge, 1995.
- WYSCHOGROD, Edith. *Emmanuel Levinas: the problem of ethical metaphysics*. New York: Fordham University, 2000.