

ADRIANO ANDRÉ MASLOWSKI

ROSTO E INTENCIONALIDADE:

SUPERAÇÃO OU RENOVAÇÃO DA FENOMENOLOGIA?



Adriano André Maslowski

**ROSTO E INTENCIONALIDADE:
SUPERAÇÃO OU RENOVAÇÃO DA
FENOMENOLOGIA?**

Editora Metrics
Santo Ângelo – Brasil
2021

Copyright © Editora Metrics

Diagramação: Editora Metrics

Imagens da capa: Freepik

Revisão: O autor

CATALOGAÇÃO NA FONTE

M397r Maslowski, Adriano André

Rosto e intencionalidade : superação ou renovação da fenomenologia? / Adriano André Maslowski. - Santo Ângelo : Metrics, 2021.

135 p. ; 21 cm

ISBN 978-65-993309-6-4

DOI: 10.46550/978-65-993309-6-4

1. Filosofia. 2. Levinas, Emmanuel, 1906-1995. 3. Fenomenologia. 4. Ética. I. Título

CDU: 165.6

Responsável pela catalogação: Fernanda Ribeiro Paz - CRB 10/ 1720

2021

Proibida a reprodução parcial ou total desta obra sem autorização da Editora Metrics

Todos os direitos desta edição reservados pela Editora Metrics

Rua Antunes Ribas, 2045, Sala 301, Centro, Santo Ângelo, CEP 98801-630

E-mail: editora.metrics@gmail.com

<https://editorametrics.com.br/>

Conselho Editorial

Dr ^a . Berenice Beatriz Rossner Wbatuba	URI, Santo Ângelo, RS, Brasil
Dr ^a . Célia Zeri de Oliveira	UFPA, Belém, PA, Brasil
Dr. Charley Teixeira Chaves	PUC Minas, Belo Horizonte, MG, Brasil
Dr. Douglas Verbicaro Soares	UFRR, Boa Vista, RR, Brasil
Dr. Eder John Scheid	UZH, Zurique, Suíça
Dr ^a . Egeslaine de Nez	UFMT, Araguaia, MT, Brasil
Dr. Fernando de Oliveira Leão	IFBA, Santo Antônio de Jesus, BA, Brasil
Dr. Glaucio Bezerra Brandão	UFRN, Natal, RN, Brasil
Dr. Gonzalo Salerno	UNCA, Catamarca, Argentina
Dr ^a . Helena Maria Ferreira	UFLA, Lavras, MG, Brasil
Dr. Jenerton Arlan Schütz	UNIJUÍ, Ijuí, RS, Brasil
Dr. Jorge Luis Ordelin Font	CIESS, Cidade do México, México
Dr. Luiz Augusto Passos	UFMT, Cuiabá, MT, Brasil
Dr. Manuel Becerra Ramirez	UNAM, Cidade do México, México
Dr. Marcio Doro	USJT, São Paulo, SP, Brasil
Dr. Marcio Flávio Ruaro	IFPR, Palmas, PR, Brasil
Dr ^a . Marta Carolina Gimenez Pereira	UFBA, Salvador, BH, Brasil
Dr ^a . Mércia Cardoso de Souza	ESEMEC, Fortaleza, CE, Brasil
Dr. Milton César Gerhardt	URI, Santo Ângelo, RS, Brasil
Dr. Muriel Figueredo Franco	UZH, Zurique, Suíça
Dr. Ramon de Freitas Santos	IFTO, Araguaína, TO, Brasil
Dr. Rafael J. Pérez Miranda	UAM, Cidade do México, México
Dr. Regilson Maciel Borges	UFLA, Lavras, MG, Brasil
Dr. Ricardo Luis dos Santos	IFRS, Vacaria, RS, Brasil
Dr. Rivetla Edipo Araujo Cruz	UFPA, Belém, PA, Brasil
Dr ^a . Rosângela Angelin	URI, Santo Ângelo, RS, Brasil
Dr ^a . Salete Oro Boff	IMED, Passo Fundo, RS, Brasil
Dr ^a . Vanessa Rocha Ferreira	CESUPA, Belém, PA, Brasil
Dr ^a . Waldimeiry Corrêa da Silva	ULOYOLA, Sevilha, Espanha

Este livro foi avaliado e aprovado por pareceristas *ad hoc*.

A noção de rosto [...], significa a anterioridade filosófica do entre sobre o ser, uma exterioridade que não se reduz, [...] à interioridade da recordação e que, entretanto, salvaguarda o eu que a acolhe; permite, enfim, descrever a noção do imediato.

O rosto em que outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto. Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto. Menos, porque o rosto me chama às minhas obrigações e me julga. O ser que nele se apresenta vem de uma dimensão de altura, dimensão da transcendência onde pode apresentar-se como estrangeiro, sem se opor a mim, como obstáculo ou inimigo. Mais, porque a minha posição de eu consiste em poder responder à miséria essencial de outrem, em encontrar recursos.

Outrem que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, em relação aos quais tenho obrigações.

(Totalidade e infinito - Emmanuel Lévinas)

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	13
INTRODUÇÃO	17
1 LEVINAS: FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA.....	23
1.1 Husserl e a fenomenologia.....	25
1.2 Levinas e a importância da intencionalidade.....	33
1.3 Levinas e a ontologia fundamental de Heidegger	36
1.4 Levinas e a crítica à ontologia de Heidegger.....	41
1.5 O método fenomenológico de Levinas	46
2 DESCIDA ORIGINÁRIA COMO CRÍTICA À FENOMENOLOGIA	61
2.1 Representação e pensamento	62
2.2 Da consciência intencional à fruição.....	64
2.3 Interioridade e a economia do ser	74
2.4 O Ser, o Mesmo e o Outro	80
2.5 O infinito como crítica à totalidade.....	84
3 FENOMENOLOGIA DO ROSTO.....	93
3.1 Intencionalidade e exterioridade.....	94
3.2 O rosto como ruptura da totalidade	100
3.3 Rosto e infinito	108
3.4 Epifania do rosto e ética	117
CONCLUSÃO	129
REFERÊNCIAS	133

PREFÁCIO

Emmanuel Levinas é considerado um dos pensadores mais importantes e influentes do mundo contemporâneo na filosofia e também nas outras áreas do saber. Isso porque seu pensamento filosófico além de estar totalmente consolidado, revolucionou profundamente a teoria e a prática filosófica. Assim, hoje ao pesquisar alguns temas ou problemas como, por exemplo, a ética, precisamos visitar a teoria levinasiana.

Levinas foi um exímio conhecedor da tradição filosófica, mas, sobretudo, dedicou muitos anos de estudo, análise e comentários à fenomenologia de Husserl e à filosofia (ontologia) de Heidegger, sem nunca abandonar o judaísmo que está presente no conjunto de sua obra. No entanto, o pensador desde a juventude, quando ainda produzia os primeiros trabalhos, já mostrava com muita clareza e nitidez o embrião de sua teoria que foi sendo aprofundada e evidenciada no seu percurso intelectual. Sendo assim, todos os seus trabalhos são importantes, embora, alguns deles tenham as suas particularidades, no entanto, ele não abandona sua tese inicial, ao contrário, consolida-a. Por isso para estudar seu pensamento, o pesquisador ou a pesquisadora necessitará de muita paciência, sabedoria e humildade.

A teoria de Levinas se mantém dentro da tradição, no entanto, é importante ressaltar que ele estava profundamente preocupado com o destino da humanidade. A filosofia de Levinas reflete sobre a história da filosofia, mas também realiza profundas reflexões sobre o momento crítico que a sociedade estava atravessando. Isso não significa que o seu pensamento deva ser reduzido a comentários críticos sobre o sistema. Mas, a exemplo do seu mestre Husserl, coloca a filosofia a serviço da humanidade, ou melhor, a filosofia precisa pensar sobre a crise e apontar caminhos, pois, a guerra o ódio, os genocídios e extermínios que estavam acontecendo deveriam ser investigados e erradicados. Isso significa que se a humanidade está em crise a responsabilidade é de todos e o pensamento filosófico não pode fugir dela. A ideia era buscar e decifrar quem conduzia ou traçava o destino da humanidade europeia. De modo que, Levinas emprega todo o esforço teórico

para compreender filosoficamente o momento, e assim ao fazer uma filosofia crítica, aponta caminhos, pois, acredita que a humanidade poderá superar as tragédias e edificar uma cultura de paz. Pode-se dizer que é uma filosofia de esperança. Isso demonstra o quanto a tradição filosófica foi profundamente impactada por sua teoria, pois propõe uma revisão no modo de pensar e agir.

Mantendo esse espírito de rigor teórico se encontra a excelente pesquisa realizada por Adriano André Maslowski. Nesse momento o leitor tem em suas mãos esse livro para apreciar e desfrutar. Adriano segue fielmente o legado deixado por Levinas e desde o primeiro capítulo percorre os primeiros extraordinários textos do pensador. Como já havia afirmado acima, é justamente aí que se encontra o embrião da sua teoria. Adriano levando a sério esse ponto, de imediato no primeiro capítulo mostra que esse será o caminho de seu trabalho e, assim o faz. Apresenta e desenvolve os principais conceitos que foram explorados por Levinas. Sem dúvida, nesses escritos encontramos uma forte ligação com a tradição fenomenológica e ontológica.

No segundo capítulo “*descida originária como crítica à fenomenologia*”; destaca-se que o autor do livro não abandona o que havia exposto no primeiro, digo o método fenomenológico, onde leu rosto como não intencionalidade. Mas, antes de falar da não intencionalidade é preciso descrever sobre a interioridade e como o indivíduo, o Si é pura subjetividade, separado do outro. Pois, não se compreende alteridade de Levinas se não tivermos presente alguns conceitos, como a separação. E esse ponto será essencial também para criticar a ontologia de Heidegger.

No último capítulo dessa obra consolida o que vinha sendo apresentado nos primeiros, a fenomenologia não intencional a partir do rosto. Talvez, esse seja um dos pontos mais atraentes e interessantes de Levinas quando fala do rosto. No entanto, Adriano em seu livro, sobretudo, no terceiro capítulo insiste positivamente alertando o leitor para que tenha cuidado, pois, o rosto não pode ser lido ou interpretado a partir da consciência intencional, ou seja, do ver intencional, porque se agisse desse modo o outro seria visto pelo Ego e reduzido ao um objeto. A proposição de Levinas caminha para uma alteridade e essa supera a objetivação. Eis as belas descrições que o autor faz no último

capítulo.

Parabenizo o autor Adriano André pela excelente pesquisa realizada e que nesse momento compartilha com os leitores e leitoras. É um livro muito importante para ser lido pelos estudiosos e também pelos iniciantes de filosofia, sobretudo, da área da fenomenologia e todos os que apreciam os estudos de Emmanuel Levinas, de modo especial o tema da ética, mas também para outras áreas de conhecimento. O livro é fruto de uma pesquisa acadêmica, por isso, sua linguagem é técnica e mostra a importância da pesquisa, afinal a reflexão teórica auxiliará na transformação dos sistemas constituídos. E a teoria de Levinas demonstra como a reflexão é importante para nos responsabilizarmos pelos outros infinitamente, e essa responsabilidade é sem retorno.

Por fim, desejo uma ótima leitura desta agradável obra e que ela possa ser uma fonte de inspiração para os leitores e leitoras. Aos que apreciam um bom livro, aqui temos uma excelente opção.

Silvetre Grzibowski

Professor no programa de graduação e pós-graduação no
departamento de filosofia da Universidade Federal de Santa
Maria (UFSM).

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa intitulada “*Rosto e Intencionalidade: superação ou renovação da fenomenologia?*”, tem por objetivo apresentar o pensamento de Emmanuel Levinas¹ tomando como fio

-
- 1 “Em 1906 nasceu Emmanuel Levinas em Kovno, na Lituânia. Estudou o hebraico e a Bíblia, mas recebeu igualmente uma educação clássica na qual a leitura de Shakespeare e dos escritores russos, tais como: Puchkine, Gogol ou Dostoievski, que têm uma grande importância. A sua família emigra para Carcove, na Ucrânia, durante a Primeira Guerra Mundial; aí será testemunha da Revolução Russa; 1923 – Levinas parte para a França para estudar Filosofia em Estaburgo e conhece Maurice Blanchot, que permanecerá seu amigo; 1928-1929 – Passa o ano acadêmico em Friburgo com Husserl, assiste ao seminário de Heidegger e participa no célebre encontro de Davos, entre Heidegger e Cassirer, sobre Kant; 1930 – Publica a sua tese de doutoramento *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, a seguir parte para Paris, onde segue os cursos de Brunschvicg e, por vezes, também os de Kojève, sobre Hegel. Participa nos encontros filosóficos organizados por Gabriel Marcel; 1936 – Publicação de *De L'évasion*. O seu pensamento é marcado pelo “pressentimento do horror nazi”; 1939 – Naturalizado francês desde 1930, E. Levinas é mobilizado. É feito prisioneiro em 1940 e passa toda a guerra na Alemanha num campo de prisioneiros para oficiais. Quase toda sua família, que ficara na Lituânia foi assassinada pelos nazis; 1947 – Publicação de *De l'existence à l'existant*, livro redigido em grande parte na prisão. Conferências no Collège philosophique dirigido por Jean Wahl, publicadas a seguir com o título *Le temps et l'autre*. Nesta época, estuda o Tamude, sob a direção de um mestre excepcional, Chouchani, que evocará frequentemente. É nomeado direto da École normale Israelita Oriental; 1949 – Publicação de *En décauvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, livro importante para a descoberta destes filósofos na França; 1957 – Começa a sua participação regular no Colóquio de intelectuais judeus de língua francesa, onde todos os anos dá uma lição talmúdica muito ansiada. Estas lições serão retomadas em *Quatre Lectures talmudiques* (1968), *Du sacré au saint*, *Cinq Nouvelles Lectures talmudiques* (1977), *Au-delà du verset* (1982) e *A l'heure des nations* (1988); 1961 – Publicação da tese de Doutorado em Letras, *Totalité et Infini*, e nomeação para um lugar de Professor na Universidade de Poitiers; 1963 – Publicação de *Difficile liberté*, uma recolha de ensaios sobre judaísmo a qual se seguirá, em 1976, uma segunda edição aumentada; 1967- Nomeação para um lugar de Professor na Universidade de Nanterre; 1973 – Nomeação para a Sorbonne (Paris IV) e publicação de *Humanisme de l'autre homme*; 1974 – Publicação de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, obra principal; 1975 – Publicação das obras *Noms propres*, livro consagrado a filósofos e escritores da modernidade, e *Sur Maurice Blanchot*; 1976- Saída para a reforma. Levinas ser nomeado Professor honorário; 1982 – Publicação de *De Dieu qui vient à l'idée*, livro que é uma recolha de diversos artigos fundamentais que abrem novas perspectivas no seu pensamento, e de *Éthique et Infini*, um livro de entrevistas; 1984 – Publicação de *Transcendance et Intelligibilité*, texto de uma Conferência pronunciada na Suíça, seguido de uma entrevista; 1987 – Publicação de *Hors sujet*, nova recolha de artigos (sobre Buber, Rosenzweig e, principalmente,

condutor dois registros que devem se complementar, a saber: a) sua leitura crítica, embora marcada por um reconhecimento respeitoso, da fenomenologia (isto é, de seus mestres Husserl e Heidegger); b) sua “fenomenologia” em *Totalidade e Infinito* (1961), que consiste numa radicalização desta corrente de pensamento, pois, como veremos, a situação originária (a significação primeira) não é, para Levinas, nem a doação de sentido, por parte de uma consciência, nem a compreensão de ser, por parte de um *ser-aí*, mas, é contramovimento intencional (ético), trazido por uma alteridade radical, isto é, por um rosto humano (origem de toda significação). Nesse sentido, é mister perguntar: em que medida a proposta do rosto como contramovimento intencional é ainda fenomenologia? É o que se pretende mostrar ao longo deste trabalho.

Tendo sido aluno de Husserl, grande mestre da fenomenologia, Levinas teve também oportunidade de acompanhar o pensamento fenomenológico existencial de Heidegger. A filosofia levinasiana realiza, no entanto, um balanço crítico de seus mestres Husserl e Heidegger, propondo recuperar a possibilidade mais elevada da fenomenologia, que não é a da descrição das coisas que aparecem, se mostram, mas a própria condição de possibilidade do aparecer o fenômeno.

Levinas, mesmo considerando a trajetória fenomenológica de seus mestres, pondera que a fenomenologia não foi levada a uma radicalização e, por essa razão irá mostrar um além da fenomenologia enquanto intencionalidade. A nossa problemática de pesquisa situa-se em analisar como Levinas irá propor uma superação ou renovação ao método fenomenológico quando propõe, radicalmente, o rosto como contramovimento da intencionalidade? E, partindo desta inquietação, quais elementos o autor apresentará para sustentar sua proposta de fenomenologia do rosto?

A partir destas questões norteadoras, trazemos como hipótese desta pesquisa, que Levinas não tinha o objetivo de romper com

Merleau-Ponty). Continua, além disso, a sua atividade de conferencista em França e no estrangeiro. Todos os sábados de manhã, desde há anos, dá uma lição sobre a passagem bíblica da semana na sinagoga da École normale Israélita Oriental (Enio); 1991 – Publicação de *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. (CHALIER, 1993, p. 187).

seus mestres, porém, identificava que o método fenomenológico não foi levado ao seu ponto originário². Portanto, Levinas em uma leitura sobre a intencionalidade husserliana irá perceber na própria intencionalidade, da qual Husserl a tinha como representativa a necessidade da existência, ou seja, existe um ser que representa os elementos da consciência. Assim sendo, nosso filósofo irá mostrar que a consciência se apresenta por meio de um movimento advindo do outro. Ou seja, é através da relação subjetiva com o rosto do outro que se descortina o discurso afirmado na relação face a face.

Defender-se-á como tese que Levinas observa na relação do face a face, que o método fenomenológico não levou em consideração o movimento que leva ao movimento anterior à consciência intencional. Heidegger, por sua vez, já tinha buscado levar a fenomenologia a sua radicalidade ao fundar o *Dasein*. Porém, na ótica de Heidegger a consciência intuitiva sempre irá partir do mesmo para o outro. Já, Levinas pressupõe este caminho de forma mais complexa firmando assim, a presença do Outro como determinante na relação. Esta relação, Levinas irá chamar de responsabilidade ética que advém do rosto de outrem.

Para melhor apresentar a pesquisa que tem como título “*Rosto e Intencionalidade: superação ou renovação da fenomenologia?*”, o trabalho foi estruturado em três capítulos, a saber: 1) Levinas: fenomenologia e ontologia; 2) Descida originária como crítica à fenomenologia; 3) Fenomenologia do rosto. Na sequência, apresentam-se, brevemente, elementos que serão descritos em cada capítulo desta pesquisa.

No primeiro capítulo ‘*Levinas: fenomenologia e ontologia*’, buscamos apresentar, de forma sintética, o desencadear do pensamento fenomenológico de Levinas, partindo de uma leitura sintética de Husserl e Heidegger. Assim sendo, mostra-se como o filósofo vai expressando, questionando o modo como seus mestres tratavam da fenomenologia. Levinas irá mostrar a necessidade de não permanecer a

2 “O originário e anterior à mundanização do âmbito em que se move o “eu-min-mesmo” se nega a este tipo de totalização e se evade, pela distância, desta universalização. O originário não é o mundo, nem o sentido, nem o significado, nem o “eu” (com seu ‘si’, com seu ‘mim’ e com seu ‘mesmo’). O originário é a alteridade, em termos zubirianos é o ‘o de seu do real’ – antes de ser mundo –, e o ‘o de seu’ da subjetividade, antes de ser ‘eu’”. (COSTA, M., 2000, p. 115).

um pensamento preso à “totalidade”, mas, recomenda um pensamento que seja levado à infinita responsabilidade por outrem.

Neste sentido, busca-se verificar a relação de Levinas com a fenomenologia e ontologia mostrando como o mesmo estudou e sinalizou a necessidade de um pensar, que estaria para além da intencionalidade, é claro, não desconsiderando o que está aquém. Ou seja, em sua relação com Husserl e Heidegger surge o modo de filosofar de Levinas. Por isso, é preciso mostrar que a crítica que este autor dirige é pontual à leitura fenomenológica que ele fazia de Husserl e Heidegger. Levinas considera que a fenomenologia precisa ir além, recuperar um “ponto” que a fenomenologia se abdicou em refletir.

No segundo capítulo, *‘Descida originária como crítica a fenomenologia’*, a pesquisa busca apresentar o movimento fenomenológico realizado por Levinas ao propor a interioridade como crítica à fenomenologia. Levinas procura mostrar que, a partir de um indivíduo bem estruturado interiormente, tem-se a possibilidade de uma relação de alteridade, uma vez que, o outro não será objetivado. Neste reconhecimento da alteridade apresenta-se uma crítica à ontologia.

A crítica à ontologia é possível mediante o movimento de separação, aspecto que se opõe à totalidade. Esta separação se expressa pelos elementos fenomenológicos, da fruição, gozo, economia, morada, posse, trabalho, que são para Levinas, os aspectos que irão possibilitar a abertura para a exterioridade. Nesse sentido, por meio da ruptura com a totalidade, o autor pretende reafirmar a subjetividade do indivíduo, não sendo esta subordinada ao ser.

O terceiro capítulo, *‘Fenomenologia do rosto’* busca apresentar a fenomenologia do rosto proposta por Levinas. A partir da interioridade vista pela fruição, pode-se perceber o movimento que o autor indica para além da consciência intencional, levando a fenomenologia a uma radicalidade, ou seja, apresentando o rosto do outro como movimento contraintencional. Para Levinas, a consciência intencional se apresenta mediante ao movimento anterior que é dado pela própria existência. Um primeiro aspecto da vida é o existir. Nesse sentido, a consciência, primeiro deve conceber-se como algo que existe, para depois, poder se refletir sobre a mesma. Assim, a fenomenologia do rosto abre a

possibilidade para reconhecimento do ser da consciência levando-a além da intencionalidade. A exterioridade do rosto é o que possibilita o movimento contraintencional. Portanto, o projeto fenomenológico de Levinas passa pela análise da intencionalidade, porém, firmando a necessidade de uma existência que é anterior a consciência.

A proposta fenomenológica de Levinas apresenta uma subjetividade que vai de embate à subjetividade moderna do eu cêntrico e total, buscará o Outro como construtor da subjetividade. Procurará clarear por que o Outro será a centralidade, o ponto zero para a relação ética. Assim, a proposta levinasiana vai costurando o conceito de responsabilidade como decorrência da inovação da fenomenologia colocando o rosto como contramovimento da intencionalidade.

É mister destacar que o objetivo desta pesquisa não buscará refletir se Levinas foi ou não fenomenólogo, e também não irá apresentar elementos filosóficos de críticos ao seu pensamento. Portanto, o trabalho buscou mostrar as proximidades e distâncias que Levinas tem com a fenomenologia, as quais não deixam de trazer e de serem uma possível renovação da fenomenologia. Isso significa que o "sentido" que move a consciência implica em um contramovimento intencional ético o qual é trazido pelo rosto.

Portanto, Levinas em suas reflexões apresenta uma nova forma de filosofar que se dirige para a responsabilidade ética, a partir da relação da epifania do rosto contrapondo com a questão da intencionalidade (fenomenologia) husserliana. Desse modo, é elementar explicitar o fenômeno do rosto como um contramovimento em relação ao ato intencional. A responsabilidade ética firma-se, a partir da fenomenologia do rosto proposta de Levinas que contrapõe à intencionalidade.

LEVINAS: FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA

Este capítulo apresenta elementos do pensamento filosófico de Emmanuel Levinas, sobretudo, no que se refere ao método fenomenológico. Para melhor elucidar esta questão faz-se necessário discorrer, mesmo que de modo breve, sobre a filosofia de Husserl e Heidegger nos quais é possível evidenciar algumas raízes da filosofia levinasiana. Esta inflexão de pensamento busca expor a fenomenologia na óptica de Levinas enfatizando a sua estratégia filosófica ao propor o rosto como movimento contraintencional, sendo este um movimento que reconhece a alteridade sem representá-la e objetivá-la.

A aproximação de Levinas com a fenomenologia transcendental e com a ontologia existencial aponta o início de seu pensamento fenomenológico. Levinas irá apresentar algumas críticas a Husserl no que se refere à intencionalidade e, também aos elementos heideggerianos no que diz respeito à tentativa de eliminar a categoria da subjetividade da ontologia em vista do fortalecimento do *Dasein*¹ com a compreensão do ser.

Portanto, é mister traçar o percurso filosófico de Levinas para anunciar a sua fenomenologia a partir de um movimento contraintencional, ou então, como uma evasão² do ser “necessidade

1 Para Levinas: “a existência do *Dasein* consiste em compreender o ser, - toda a riqueza da existência humana se encontrará desenvolvida, isto é, toda a estrutura da revelação do ser. Tratar-se-á de encontrar aí o homem na sua totalidade e de mostrar que essa compreensão do ser é o próprio tempo”. (1997, p. 77, grifo do autor).

2 Segundo Levinas: “a necessidade da evasão [...] conduz-nos ao coração da filosofia. Permite-nos renovar o antigo problema do ser enquanto ser. Ao definir assim o objeto de sua investigação e de toda a investigação filosófica, Levinas parece dizer muito – e calar, ou sobreentender, ainda mais! É possível, com efeito, aí ler estas linhas, que não soem ao ouvido aquelas pelas quais começava um livro publicado apenas dez anos antes e que encontrava precisamente a sua razão na necessidade ou na urgência de colocar de novo a pergunta do sentido do ser, *Sein und Zeit* – obra desde o princípio

profunda de sair do ser” (LEVINAS, 2001, p. 18) como determinante na reconstrução da alteridade. Assim sendo, para melhor sistematizar esta pesquisa, neste primeiro capítulo será apresentado a interpretação de Levinas a Husserl e a Heidegger, com o objetivo de discorrer, reflexivamente, sobre como Levinas, estrategicamente, irá apresentar o rosto como movimento contraintencional estruturante do seu pensar fenomenológico.

compreendida na sua dimensão essencial e propriamente revolucionária por um Levinas que, desde 1932, lhe consagrou o primeiro estudo substancial aparecido em língua francesa”. (2001, p. 16).

1.1 Husserl e a fenomenologia

A fenomenologia³ tem como seu principal expoente o filósofo Husserl. A descoberta central deste filósofo para o método fenomenológico é “a intencionalidade” (SEBBAH, 2009, p. 116). Nesse sentido, a pesquisa procura assimilar como a filosofia de Levinas irá ler a intencionalidade⁴ construída e estruturada por Husserl, ponderando a necessidade de uma evasão da consciência intencional, uma vez que, a intencionalidade husserliana firma-se na representação das coisas dadas na consciência intuitiva. Sendo assim, não é uma descrição de palavras, mas percepção e definição de fenômenos que se apresentam à consciência.

Pelo método fenomenológico, Husserl sustenta que não são somente as essências que residem na consciência, mas estas se dão como vivências de consciência. Assim, surge o princípio da intencionalidade. “A palavra *intencionalidade* nada significa senão essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência de alguma coisa, de portar, em sua qualidade de cogito, seu *cogitatum* nela mesma” (DEPRAZ, 2008, p. 35, grifo do autor). Desse modo, a consciência no entendimento de Husserl é sempre consciência de algo e está dirigida para um objeto. Este, por sua vez, só pode ser definido em sua relação com a consciência, pois ele é sempre objeto para um sujeito. O objeto só tem sentido de objeto para uma consciência.

A célebre proposição que ‘toda a consciência é consciência de alguma coisa’ ou, ainda, que a intencionalidade caracteriza essencialmente a consciência – resume a teoria husserliana da vida espiritual: toda a percepção é percepção de um apreendido, todo o juízo é juízo de um estado de coisas julgado, todo o desejo é

3 Para Husserl: “fenomenologia – designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo, e acima de tudo, fenomenologia designa um método e uma atitude intelectual: *a atitude intelectual* especificamente *filosófica*, o *método* especificamente *filosófico*. (2000, p. 46, grifo do autor).

4 Conforme Depraz, Levinas foi o “primeiro tradutor francês da obra de Husserl, definiu em sua precoce *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl* (1930) a fenomenologia do fundador como um “intuicionismo”. Ele quer assim manifestar o quanto a atividade de conhecer é, em última instância, regida por uma ‘intuição doadora originária’, esse ‘princípio dos princípios’”. (DEPRAZ, 2008, p. 28-29, grifo do autor)

desejo de um desejado. Não é uma correlação de palavras, mas uma *descrição* de fenômenos. Em todos os níveis da vida espiritual – seja no estado da sensação ou do pensamento matemático –, o pensamento é *desígnio* e intenção. (LEVINAS, 1997, p. 28-29, grifo do autor).

A tarefa da fenomenologia na perspectiva husserliana consiste em analisar as vivências intencionais da consciência. Desse modo, a correlação sujeito-objeto se dá na intuição originária da vivência de consciência. Nesse sentido, a função da intuição eidética⁵ é não se limitar a viver as experiências, mas distinguir seu sentido e sua significação, sendo um fato determinado por condições exteriores. Porém, no interior da experiência pode-se descobrir alguma coisa independente das condições de fatos que influenciaram sobre decisões, conduzindo a este concreto. O pensamento do sujeito e aquilo que ele pensa é chamado por Husserl de intencionalidade. Sabe-se que a intencionalidade⁶ é elemento fundamental na fenomenologia de Husserl.

Husserl propõe deixar emergir o mundo dos fenômenos. O seu esforço gira em torno de superar a dualidade sujeito-objeto como reflexo do pensamento. Para essa superação irá propor o método fenomenológico. Para Husserl, a consciência não é reduzida a uma realidade pura. Mas, ela possui sentidos. Assim sendo, o pensamento tem um sentido, isto é, pensar alguma coisa. “Compreende-se o sentido em que ele afirma que o mundo é constituído pelo sujeito, que ele é a *obra* da evidência ou que a evidência é operante ou actuante (*leinsteinde Evidenz*)” (LEVINAS, 1997, p. 33-34, grifo do autor).

5 Na filosofia de Husserl: “o eidético serve de hermenêutica mínima, onde se explicita em categorias descritivas os sentidos da experiência; a transcendentalidade imanente do sujeito encarnado constitui uma alternativa de peso a toda ontologia unificada do objeto ou do mundo”. (DEPRAZ, 2008, p. 89).

6 Para Levinas este é um dos elementos fundamentais da intencionalidade de Husserl: “ao visar directamente o objecto, ela resume uma obra espiritual considerável que é preciso revelar em todas as suas ramificações para descobrir o verdadeiro sentido desse objecto. Trata-se de o repor no conjunto da vida espiritual, em ‘todos os seus horizontes’, sem os quais ele não passa de uma pálida abstracção, frequentemente inexacta. Afirmar a existência do objecto não poderia marcar o termo da investigação filosófica. A existência ‘admite e exige uma análise fenomenológica ulterior’. A fenomenologia é chamada a esclarecer o sentido em que essa transcendência é entendida e aquilo que ela significa, em última análise”. (LEVINAS, 1997, p. 34).

Em Husserl, a intencionalidade “é, pois, bem mais profunda do que a ‘relação entre sujeito e objecto’ que aí encontra o seu lugar. A interioridade do pensamento e a exterioridade do objecto são abstrações tiradas do facto concreto da espiritualidade que o sentido constitui” (LEVINAS, 1997, p. 34). Portanto, a intencionalidade possibilita a redução. Esta, revela o objeto enquanto visado ou fenômeno. Neste caso, não se pode dizer que é consciência de nada, pois, este nada logo seria fenômeno do qual ela seria consciência. A consciência é sempre consciência de algo. A consciência é intencionalidade, é um visar e, igualmente, um dar sentido.

Na filosofia husserliana, o objeto da consciência não é um objeto em si, mas um objeto para a consciência, um objeto percebido, pensado, imaginado. Neste movimento, a consciência e o objeto não são duas entidades separadas na natureza que se colocaria em relação. A consciência humana não apenas conhece, mas, antes de tudo, é ser com estar-junto, é experiência vivida de presença. Por isso, a reflexão se limita a ser pensamento sobre algo que existe já antes dele, sobre a vida perspectiva e pré-reflexiva da consciência. Consciência e objeto se definem a partir dessa correlação. Fora dessa correlação não há objeto, nem consciência⁷. Assim, a fenomenologia se apresenta como ciência descritiva das essências da consciência e de seus atos. “A fenomenologia se revela, então, como uma ciência *eidética*, descritiva da consciência⁸” (LEVINAS, 2004, p. 174, tradução nossa).

Na filosofia de Husserl, todo o juízo se refere a uma experiência de presença, na qual a consciência é referência intencional à realidade e, em último lugar, referência intencional ao mundo. A relação primeira do sujeito com o objeto não é a relação de conhecimento, segundo a qual, o objeto sempre aparece como construído pelo sujeito, mas uma relação de ser, segundo a qual, o sujeito é, paradoxalmente, seu corpo,

7 Para Levinas, “O milagre da claridade é o próprio milagre do pensamento. A relação entre objecto e sujeito não é uma simples presença de um ao outro, mas a compreensão de um pelo outro, a intelecção; e esta intelecção é a evidência. A teoria da intencionalidade em Husserl, tão estreitamente ligada à sua teoria da evidência, consiste, no fim de contas, em identificar espírito e intelecção, e intelecção e luz” (1997, p. 32-33).

8 “La fenomenologia se revela entonces como una ciencia *eidética*, descriptiva, de la conciencia”. (LEVINAS, 2004, p. 174).

seu mundo e sua situação. Este mundo é o horizonte dos horizontes dentro do qual aparecem e adquirem sentido todos os objetos. “A relação com um mundo não é sinônimo de existência. Esta é anterior ao mundo. Na situação do fim do mundo, põe-se a relação primeira que nos liga ao ser” (LEVINAS, 1998, p. 21).

A filosofia husserliana não pretende reduzir a consciência e o sujeito a uma simples dinâmica de estruturas naturais. Antes de toda a concepção filosófica ou científica, o ser humano é, desde logo, ser-no-mundo. Neste ponto, a fenomenologia transcendental de Husserl, característica da última fase de seu pensamento, tende ao idealismo, pois o mundo procura ser absorvido pela consciência que o constitui.

Para Husserl, a intencionalidade⁹ da consciência apresenta-se como vida que experimenta o mundo (*Welterfahrendes Leben*). A consciência é essencial e, originariamente, abertura ao distinto da consciência. Para Levinas, o pensamento filosófico de Husserl está voltado ao saber, ou seja, ao fundamento último de toda a verdade. Nesse sentido, Levinas considera que a fenomenologia como Husserl sustenta, não passa de uma tomada de consciência de si pela subjetividade transcendental. A fenomenologia no interesse de Husserl consiste, na forma de como os fenômenos são apresentados e nas razões que levam a abordá-los dessa maneira. “Husserl quis apresentar uma filosofia geral do ser e do espírito. Nessa filosofia, o método fenomenológico não é um “processo” que descobre um certo número de proposições verdadeiras, mas a própria *existência* dessa filosofia” (LEVINAS, 1997, p. 14, grifo do autor).

Levinas considera que o modo de Husserl tratar os fenômenos se justifica por meio das razões que ele aborda os mesmos e, desse modo, o considerar as razões é ir além do próprio método. A leitura que Levinas faz de Husserl busca apresentar que o pensamento husserliano propõe uma filosofia do ser e do espírito. Portanto, o

9 Portanto, a concepção fenomenológica da intencionalidade em Husserl consiste, “essencialmente, em identificar pensar e existir. A consciência não tem o pensamento como atributo essencial de uma coisa que pensa, ela é, se assim se pode dizer, substancialmente pensada. A sua *obra de ser* consiste em pensar. [...] Quando Husserl nega que se possa dizer que a consciência existe em primeiro lugar e tende, em seguida, para o seu objecto – ele afirma, na realidade, que o próprio *existir* da consciência reside no pensar”. (LEVINAS, 1997, p. 121-122, grifo do autor).

método fenomenológico na perspectiva de Husserl não é constituído como um processo que visa descortinar proposições, mas como a própria existência da filosofia.

O método fenomenológico de Husserl, como modo filosófico da compreensão do sentido está para além de uma representação lógica, consiste ao modo subjetivo de pensá-los. O sentido emerge assim mediante os atos intencionais da consciência. Estes formam o caminho pelo qual o objeto aparece. Assim sendo, o sentido é inseparável da sua constituição no sujeito.

A fenomenologia husserliana permite na óptica de Levinas uma nova compreensão do que significa a interioridade¹⁰, ou seja, compreensão do movimento que é anterior a consciência intuitiva. Assim sendo, fazer fenomenologia consiste em “uma destruição da representação e do objecto teórico [...], é denunciar como ingênua a visão directa do objecto” (LEVINAS, 1997, p. 139).

Para Levinas, a ideia transcendental de Husserl não parte da realidade do objeto, mas da própria noção de sentido. Com isso, a realidade do objeto é dada pelo pensamento que tem um sentido. Contudo, a descoberta husserliana dos atos intencionais expressa o ser dos objetos, na medida em que os mesmos são pensados, ou seja, o próprio pensar é o ser. “Desvelar, no objecto abstracto, as suas formas de aparecer implicam, por um lado, uma correspondência essencial entre os objectos e os actos subjectivos necessários ao seu aparecimento” (LEVINAS, 1997, p. 141-142).

Na filosofia de Levinas, o descobrimento dos horizontes de sentidos atribui sentidos aos objetos possibilitando uma nova compreensão do domínio transcendental.

O horizonte implicado na intencionalidade não é, pois, o contexto ainda vagamente pensado do objecto, mas a *situação* do sujeito. Esta potencialidade essencial da intenção anuncia um sujeito em *situação* ou, como dirá Heidegger, no mundo. A presença junto das coisas, que a intencionalidade exprime, é uma transcendência que já tem como que uma história no mundo em que acaba de

10 Este ponto da interioridade (movimento anterior) será melhor abordado no segundo capítulo desta pesquisa. A título de informação, a interioridade é vista no contato com as coisas através do pensamento.

entrar. (LEVINAS, 1997, p. 160, grifo do autor).

A atividade transcendental recebe na fenomenologia essa nova orientação. O mundo já não é só constituído, como constituinte. O sujeito já não é o puro sujeito, o objeto já não é puro objeto. O fenômeno é, simultaneamente, aquilo que se revela e aquilo que revela ser acesso ao ser. O método fenomenológico para Levinas implica, portanto, em analisar o pensamento para além do seu conteúdo objetivo. Ou seja, o autor irá pensar a vida, a partir da relação com o outro, com a alteridade, sendo o rosto a dimensão infinita.

No método fenomenológico, a filosofia husserliana sustenta que há uma mudança de atitude diante dos objetos e da realidade. Esta mudança ele chamava de redução fenomenológica. Isso significa, o procedimento que possibilita colocar entre parenteses os atos intencionais dados pela consciência intencional representativa.

Para Levinas, a redução fenomenológica é fundamental quando origina elementos para descortinar a vida intencional. Já, em Husserl, a redução fenomenológica consiste na passagem do que não é conhecido por aquilo que é conhecido de forma evidente. A redução fenomenológica é

uma operação pela qual o espírito suspende a validade da tese natural da existência para estudar o seu sentido no pensamento que a constituiu e que, ele próprio, já não é uma parte do mundo, mas anterior ao mundo. Voltando, assim, às primeiras evidências, encontro simultaneamente a origem e o alcance de todo o meu saber e o verdadeiro sentido da minha presença no mundo. (LEVINAS, 1997, p. 48).

Levinas afirma que, a redução permite descobrir a vida intencional, assim para o autor, a redução possui grande importância, pois ele não prima pela busca da verdade do saber. Para ele, a redução fenomenológica apresenta-se como a possibilidade de estar livre perante o mundo, podendo assim, não tratar as coisas como um saber absoluto, mas, a partir da relação, da experiência vivencial dada no face a face.

É por isso que ‘pôr entre parênteses’ o mundo não é um processo provisório que permita, mais tarde, a reunião indubitável com a realidade, mas sim, uma atitude definitiva. A redução é mais

aqui uma revolução interior do que uma procura de certezas, uma maneira de o espírito existir em conformidade com a sua vocação e, em suma, de ser livre em relação ao mundo. A consciência de tudo – e onde o tudo figura enquanto *noema da noese*, de alguma forma entre parênteses-, eis o que resta depois da exclusão de tudo. Ela não tem uma existência do mesmo gênero que o ser excluído. ‘O sentido dessas noções está separado por um verdadeiro abismo’. O seu modo de existência não consiste em operar num mundo constituído e, em integrar-se nele, mas em ter consciência dele na evidência, isto é, na liberdade. (LEVINAS, 1997, 49-50, grifo do autor).

Tratando do método fenomenológico, a filosofia husserliana considera que, além da redução, o método consiste na descrição dos objetos. Isso significa suspender a validade do mundo através da *epoché*¹¹. Comumente, este processo consiste em colocar a realidade na sua estrutura última e, a partir daí, iniciar o processo de descrição, começando a descrever os fenômenos e as relações entre estes dados na consciência.

A descrição – e reside aí a pretensão excepcional pela qual ela reivindica a sua dignidade filosófica – não recorre a qualquer noção, previamente *separada* e que se intitularia necessária à descrição. [...] A descrição fenomenológica procura o significado do finito no próprio finito. Daí o estilo particular da descrição. (LEVINAS, 1997, p. 137-138, grifo do autor).

A redução fenomenológica, para Levinas, permite ao homem tomar consciência daquilo que está invisível no mundo, sendo uma reflexão profunda. Ainda é importante lembrar que a redução fenomenológica é marcada pelo concreto. Desse modo, sob a óptica de Levinas, pelos aspectos serem concretos, é possível que os fatos sejam acolhidos e descritos. “A redução fenomenológica não requer explicação. A redução é um ato pelo qual a filosofia reflete sobre si mesma e ‘neutraliza’ em si, por assim dizer, o homem que vive no mundo, o homem presente neste mundo como existente, o homem

11 A característica da *epoché* fenomenológica consiste em: “interromper o curso natural de nossos pensamentos habituais, de nossas ações as mais cotidianas, de modo a motivar uma possível conversão do olhar, ou ainda, uma variação eidética. Neste sentido, a *epoché* é o gesto redutivo de base: ele intervém desde o início, suscitando essa suspensão daquilo que, frequentemente, para nós é evidente [...]”. (DEPRAZ, 2008, p. 39, grifo do autor).

que toma parte deste mundo” (LEVINAS, 2004, p. 191, tradução nossa).

Os fatos concretos pelos quais a realidade é reconhecida são representados por atos da intuição sensível. Este aspecto é uma categoria fundamental na óptica da fenomenologia de Levinas, pois para ele é na percepção sensível que se estrutura a intuição categorial. “O conceito de intencionalidade permitiu o resgate da dimensão transcendental da sensibilidade. A intencionalidade remete à atividade constituinte da consciência” (FABRI, 2008, p. 265). Desse modo, a sensibilidade é outra marca da fenomenologia.

A sensibilidade não é, pois, simplesmente um conteúdo amorfo, um facto, no sentido da psicologia empirista. Ela é “intencionalidade”, uma vez que *situa* todo o conteúdo e se situa, não em relação aos objectos, mas em relação *a si*. Ela é o ponto *zero* da situação, a origem do próprio facto de se situar. As relações pré-predicativas ou vividas cumprem-se como atitudes iniciais tomadas a partir desse ponto zero. O sensível é a modificação da *urimpression*, a qual é, por excelência, o *aqui* e o *agora*. É difícil não ver nesta descrição da sensibilidade o sensível vivido ao nível do *corpo próprio*, cuja circunstância fundamental reside no facto de se *manter* – isto é, de se manter a si mesmo como o corpo que se mantém sobre as pernas. (LEVINAS, 1997, p. 145, grifo do autor).

A respeito deste aspecto, Levinas chama a atenção para esse primeiro ponto, o sentido do sensível, sustenta que este já é um primeiro significado. Isso denota que a própria intencionalidade indica doação. A sensibilidade nesse aspecto se situa mediante a subjetividade do conteúdo da consciência. A ênfase se refere que o sujeito sempre está diante de horizontes e possibilidades, sendo possível perceber o sentido da relação. Assim sendo, é por meio da sensibilidade que se dá a compreensão de sentidos.

Portanto, o método fenomenológico na interpretação levinasiana permite pensar a categoria da alteridade. Frequentemente, a fenomenologia de Husserl visa trazer presente a ligação entre os fenômenos aproximando-se do método transcendental procurando condições de possibilidade transcendentais do conhecimento. Com isso, firma-se uma postura do conhecimento visando à compreensão

do sujeito e do objeto, do subjetivo e do objetivo, ou seja, chegando a uma categoria inteligível do mundo como um todo. Por isso, o método fenomenológico da leitura de Levinas visava um novo olhar sobre o próprio método podendo assim, através deste, pensar a categoria da alteridade.

1.2 Levinas e a importância da intencionalidade

É importante considerar que as obras de Husserl e de Heidegger passam por um processo de interpretação realizado por Levinas. No método fenomenológico de Husserl encontra-se uma grande contribuição para o projeto ético de Levinas. Neste autor, a fenomenologia de Husserl irá passar por algumas críticas. Também as críticas de Levinas são tecidas no que se refere à tentativa heideggeriana de eliminar a categoria da subjetividade da ontologia fortificando o *Dasein* (ser-aí) como compreensão do ser. Por isso, as críticas levinasianas buscam a evasão¹² do ser como um passo para a reconstrução da subjetividade.

Levinas, leitor de Husserl deu sequência ao pensar fenomenológico. O filósofo, deu um passo para além da fenomenologia de seu mestre. Nesse sentido, a leitura de Levinas permite observar a sua ligação com método de Husserl e, posteriormente, o passo que ele dá para além da intencionalidade. Levinas aponta:

Foi com Husserl que descobri o sentido concreto da própria possibilidade de ‘trabalhar em filosofia’ sem, no seu conjunto, ficar fechado num sistema de dogmas, mas, ao mesmo tempo, sem correr o risco de avançar por intuições caóticas. Impressão, simultaneamente, de abertura e de método. (LEVINAS, 2010, p. 17).

A intencionalidade para Husserl é estrutura fundante da consciência. Levinas observa na intencionalidade um método de olhar a realidade por um viés teórico que permite questionar o que é. É a intencionalidade fenomenológica que descortina para Levinas um modo próprio de filosofar. O autor, por meio da intencionalidade

12 Para Levinas, a evasão consiste em uma “necessidade de sair de si mesmo, quer dizer, de romper o encadeamento mais radical e mais irremissível que é o facto de que o eu é si mesmo”. (2001, p. 64, grifo do autor).

percebe uma ruptura com o pensar moderno sujeito-objeto. Nesse sentido, irá descobrir por meio da intencionalidade um modo de recuperar o concreto das coisas, a partir da experiência. Para Levinas, “ir às próprias coisas significa, antes do mais, não se limitar às palavras que visam apenas um real ausente” (1997, p. 140).

O movimento de se colocar frente à realidade das coisas foi um elemento que levou o autor a visar um caminho no método fenomenológico. Conforme Levinas, “é necessário regressar aos actos onde se revela essa presença intuitiva dos objectos para pôr fim ao equívoco – isto é, à abstracção e à parcialidade da relação com o objecto. O regresso aos atos onde se revela a presença intuitiva das coisas é o verdadeiro regresso às coisas” (1997, p. 140). O retorno às próprias coisas permitiria um novo modo de ver a realidade.

O método fenomenológico husserliano, para Levinas, é importante para o processo filosófico suspender o juízo (*epoché*), para deixar emergir o mundo vivido. A força da fenomenologia é apresentada no processo de descrição daquilo que aparece. Essa descrição é denominada redução eidética, isto é, retirar elementos existenciais de fenômenos para desmistificar a sua essência. A intencionalidade é o que se denomina enquanto características fundamentais da consciência (*noese*) que vê os objetos (*noema*) dando sentido e significado aos fenômenos.

Esse novo modo de fazer filosofia evoca a capacidade para observar a revelação daquilo que só pode ser dado enquanto se revela. Ou seja, essa revelação só pode considerar sua própria essência na revelação. Por isso, na fenomenologia levinasiana não existe um espectador que fica de fora, que torna objeto as coisas para poder refletir. Portanto, na revelação dada face a face o espectador, observador torna-se um participante efetivo da revelação.

Por este caminho que o filosofar levinasiano irá descrever como ocorre a revelação daquilo que a experiência motivou. A realidade descrita será a partir de como ela irá ganhar ou receber significado. “Os problemas relativos à realidade consistem em descrever a forma como ela recebe um significado que a esclarece ou revela, ou a forma como esse significado lhe é atribuído” (LEVINAS, 1997, p. 142).

A fenomenologia apresenta-se como um elemento que quebra os impasses que separam os mundos de sujeito e objeto, torna assim, a leitura frente à experiência vivenciada na relação. Para Levinas, a fenomenologia pode ser vista “enquanto revelação dos seres é um método *da revelação da sua revelação*” (LEVINAS, 1997, p. 142, grifo do autor), ou então, como um elemento que “encontrando-se o ser dos objectos na sua revelação, a própria natureza dos problemas transforma-se em fenomenologia” (LEVINAS, 1997, p. 142).

Nesse sentido, na medida em que se descortina a atividade reflexiva dada pela relação sujeito-objeto surge um horizonte de possibilidades. A condição de possibilidade dada pela fenomenologia possibilita uma abertura, uma hermenêutica do visado. Nesse sentido,

a intencionalidade contém nela os inúmeros horizontes das suas implicações e pensa em muito mais ‘coisas’ do que no objecto em que se fixa. Afirmar a intencionalidade é perceber o pensamento como estando ligado ao implícito em que ela não cai acidentalmente, mas onde, por essência ela se mantém. Dessa forma, o pensamento já não é nem presente puro, nem pura representação. (LEVINAS, 1997, p. 158).

Para Levinas, um dos ensinamentos fundamentais do método fenomenológico é a intencionalidade. “A intencionalidade significa que toda a consciência é consciência de alguma coisa, mas, sobretudo, que *tudo o objecto apela e como que suscita a consciência pela qual o seu ser resplandece e, dessa forma, aparece*” (LEVINAS, 1997, p. 162, grifo do autor). A redução fenomenológica na perspectiva de Levinas, não está direcionada para o sentido da sua presença do sujeito no mundo.

Assim, a redução fenomenológica de Husserl, a famosa *epoché*, reencontra para nós sua significação. Ela reside na separação que ela marca entre o destino do homem, no qual há sempre objetos dados como seres e obras a cumprir, e a responsabilidade de suspender essa “tese da atitude natural”, de começar uma reflexão propriamente dita e em que o sentido da própria “atitude natural”, isto é, do mundo, pode ser reencontrado. Não é no mundo que podemos dizer o mundo. (LEVINAS, 1998, p. 46-47, grifo do autor).

Portanto, “a presença junto das coisas, que a intencionalidade exprime, é uma transcendência que já tem como que uma história

no mundo em que acaba de entrar” (LEVINAS, 1997, p. 160). Esta presença junto às coisas, aspecto da intencionalidade expressa uma transcendência na própria imanência, ou seja, o visado em sua imanência não pode ser tornado mesmo, ou então, objeto a ser compreendido, mas sim, só poderá ser entendido na medida em que eu me colocar frente a ele numa relação, eminentemente, relacional de passividade.

1.3 Levinas e a ontologia fundamental de Heidegger

Como já enunciado no início desta pesquisa, a filosofia heideggeriana também passa pelo crivo da leitura de Levinas. Para ele, a filosofia de Heidegger está vinculada a uma preocupação com delimitar aspectos lógicos do ser. Heidegger com sua filosofia visava o fundamento ontológico da verdade e da subjetividade. Concentrava-se na noção de ser e da existência, procurando o sentido para a relação de conhecimento diante dos objetos. Isso significa na linguagem de Levinas, “o abandono da noção tradicional da consciência como ponto de partida, com a decisão de procurar a base da própria consciência no acontecimento fundamental do ser – na existência do *Dasein*” (1997, p. 76, grifo do autor).

A filosofia de Heidegger não está preocupada com os entes. Sua filosofia se detém na investigação sobre o ser. “O ser para Heidegger é o próprio evento do ser de todos os entes; não é um substantivo como os entes, mas um verbo” (BUCKS, 1997, p. 73). A ontologia fixa-se na preocupação de manter de forma diferente o ser do ente, sempre separado do ente. Levinas observa que, na filosofia de Heidegger, o homem só possui interesse pelo acesso que lhe é possibilitado no ser. Desse modo, a relação que o homem mantém com o ser não é um mero apresentar-se, mas sim, é esta relação que o define enquanto homem. Neste sentido, a relação do homem com o ser, é a própria existência. Esta categoria, mediante aos questionamentos, irá ganhar uma nova dimensão a partir de uma proposta de conhecimento pela vertente da transitividade e da finitude. Estes elementos para Levinas, já podiam ser identificados na fenomenologia de Husserl, mas, por sua vez, quem as coloca em questionamento é Heidegger.

Trazendo presente a característica heideggeriana da transitividade, pode-se dizer que o pensamento se torna uma característica do ser e da existência. Isso significa que não se deve pensá-lo como uma estática imutável, mas sim, como um processo. No que se refere à existência, esta pode ser pensada como intenção.

Aí está, segundo nos parece, uma das ideias essenciais da filosofia heideggeriana: fora das relações práticas, teóricas e emocionais que podemos manter com as coisas e com as pessoas, nós mantemos, pelo próprio facto de existirmos, uma relação constante com o ser enquanto verbo. Inscrever-se na existência não é preencher o tempo dos nossos factos de consciência, dos nossos pensamentos, dos nossos actos e dos nossos sentimentos, é cumprir uma relação preliminar e irreduzível que é a ontologia. O verbo existir ganha aqui, de alguma forma, um sentido activo. Poder-se-ia talvez dizer que toda a filosofia de Heidegger consiste em considerar o verbo existir como um verbo transitivo. E é a descrição dessa transição – dessa transcendência – que é, em suma, consagrada toda a sua obra. (LEVINAS, 1997, p. 101).

Para o autor, a filosofia de Heidegger avança na compreensão da intencionalidade até o fim, ou seja, propõe a própria existência como intenção. Desse modo, a fenomenologia da intencionalidade que, em Husserl, visava à consciência para com o objeto, transcendendo-o, ganha em Heidegger uma nova dimensão, sendo a transcendência a própria existência, ou seja, o existir já significa transcender.

Levinas observa na filosofia de Husserl e de Heidegger que a existência heideggeriana só impôs a filosofia de Husserl o que a mesma tinha como consciência intencional, atribuindo o aspecto da existência como fundamento último da consciência intencional.

Segundo Levinas, a compreensão (*Verstehen*) é o pivô de toda filosofia heideggeriana. O conhecimento ôntico como acesso ao objeto deve estar referido ao conhecimento ontológico (conhecimento do ser da coisa). Compreensão é algo distinto da representação, pois não se refere a um objeto, e sim, ao projeto de um horizonte em que a coisa aparecerá. A condição de todo e qualquer conhecimento é uma ontologia, entendida como compreensão do ser. (FABRI, 1997, p. 28).

O autor, observa problemas diante da filosofia de Heidegger, a qual considera a compreensão como pano de fundo de todas as

relações, ou seja, a compreensão é determinante para se chegar ao real, porém, ignora a relação face a face. Desse modo, a partir da leitura de Levinas, a filosofia heideggeriana, pode-se perceber que ela se centraliza em expressar o horizonte necessário para a compreensão de qualquer objeto, do qual, para ele foca-se na compreensão do ser e do objeto. Portanto, o horizonte da compreensão é a apreensão do significado do ser em geral.

O *Dasein* existe de tal forma que compreende o ser. Ela também nos mostra como o aparecimento do mundo das coisas e dos utensílios tem a sua condição na existência do *Dasein* e é uma sua ocorrência. O acto de sair de si para ir aos objectos – essa relação do sujeito com o objecto que a filosofia moderna conhece – tem a sua razão num salto efectuado para além dos ‘entes’ compreendidos de uma maneira ôntica em direcção ao ser ontológico, salto que se efectua pela existência do *Dasein* e que é a própria ocorrência dessa existência e não um fenómeno que se lhe reúne. É a esse salto para lá do ente em direcção ao ser – e que é a própria ontologia, a compreensão do ser – que Heidegger atribui a palavra transcendência. Essa transcendência condiciona a transcendência do sujeito ao objecto – fenómeno derivado, de que parte a teoria do conhecimento. O problema da ontologia é para Heidegger transcendental e neste novo sentido. (LEVINAS, 1997, p. 84, grifo do autor).

Levinas acentua que, diferente da filosofia de Husserl, dada de modo contemplativo da consciência, a compreensão heideggeriana quer apreender as possibilidades, inquietando-se com a própria existência. Para Levinas “ser, para o *Dasein*, é compreender o ser. Compreender o ser é existir de tal forma que ‘o que está em jogo na existência é essa mesma existência’ – é ser-no-mundo ou ser-aí” (LEVINAS, 1997, p. 84, grifo do autor).

Na leitura levinasiana, a filosofia de Heidegger descreve que a concepção de existência em relação ao ser, consiste, por sua vez, em poder. Isso porque as possibilidades de compreensão significam para Heidegger a finitude da existência. Assim sendo, ser – no – mundo é ser as suas possibilidades: ser qualquer coisa que não passa de uma possibilidade.

Colocar a questão do ser já é buscar algo que possuímos, embora, para Heidegger, o sentido platônico desta afirmação deva ser

descartado. Ser é *ter-de-ser*, num movimento de conquista ou perda deste *poder de ser*. Existir é a nossa essência. Este existir comporta estados psicológicos, necessários para nossa relação com o poder-ser. Mediante esses estados compreendemos a existência. (FABRI, 1997, p. 28, grifo do autor).

Levinas compreende o *Dasein* como o elemento que se projeta no mundo para um horizonte de possibilidades. Porém, salienta que o problema deste horizonte de possibilidades é que, ele é estático, não contemplando as infinitas possibilidades. Isso ocorre porque o *Dasein* se lança a partir de um dado absoluto. Na leitura de Levinas, a estrutura ontológica do ser no mundo determina a finitude da existência e da compreensão que *Dasein* possa ter de si e do mundo. Neste sentido, para Heidegger o homem não consegue se assumir inteiro, por motivo da compreensão de um ser só ser dado, depois de já ter sido encontrado no círculo da existência.

A marca da compreensão do ser é dada pela finitude da existência, ou seja, pela morte. Heidegger defende que o ser-para-a-morte é a própria condição do *Dasein*. Na leitura de Levinas, a existência do *Dasein* é uma forma de precipitação de modo antecipado sobre as possibilidades. Heidegger entende que o *Dasein* existe, e este existir já é o seu fundamento, sendo assim compreendido a partir de suas próprias possibilidades.

A tese de Heidegger consiste em defender que longe de se juntar de fora ao *Dasein* compreendido como cuidado, a morte é a sua própria condição. Com efeito, que significa a existência relacionar-se com os seus poder-ser, que significa relacionar-se com uma possibilidade? Na vida quotidiana, estamos constantemente em relação com os empreendimentos possíveis. A relação consiste em realizá-los. Isto é, em destruir a própria possibilidade do possível para fazer dele uma realidade. A relação ontológica da existência com a sua possibilidade de existir não poderia, pois, ter esta estrutura, mesmo que existir seja compreender o possível enquanto possível e que existir um possível não seja a mesma coisa que torná-lo real. Qual é, então, o comportamento relativamente ao possível enquanto possível? Heidegger fixa-o pelo termo 'precipitar-se para o possível'. Mas a aproximação do objecto que esse movimento comporta será diferente da realização? Sim. Desde que, quando desta aproximação, o possível fique cada vez mais afastado da realização. Ora, esta possibilidade é a morte: ela não

passa da possibilidade da própria impossibilidade da existência. A morte enquanto possibilidade não dá ‘à realidade humana nada para realizar, nada que possa existir enquanto qualquer coisa real’. (LEVINAS, 1997, p. 107, grifo do autor).

Nesse sentido, a finitude da existência como ser-para-a-morte é entendida como compreensão última e finita, portanto, Heidegger não faz menção ao infinito. A fenomenologia, por sua vez, renuncia à ideia de infinito. O objetivo da fenomenologia consiste em descrever os elementos finitos. Husserl visa à descrição dos elementos pelo qual o sujeito remonta às condições e à origem da consciência. Assim, possui uma diferença a Heidegger, ou seja, a existência não pode voltar-se às suas condições pelo pensamento, não pode apreender a sua finitude.

Para Levinas, um dos pontos elementares da filosofia heideggeriana da existência consiste, por sua vez, no poder que caracteriza a relação do homem com a existência. Outra característica da qual Levinas irá analisar em Heidegger é configurada pela noção de tempo¹³ e sua relação com o ser. O tempo encontra-se na estrutura do *Dasein*. A relação do *Dasein* com o ser é dada por meio do tempo. O dinamismo dado nesta relação é constituído pela temporalização, isso significa “o impulso pelo qual o homem se inscreve no ser, pelo qual o assume. No facto de existir, Heidegger percebe uma tensão interna: a inquietação que o existente sente da existência a que está voltado e que assume. É essa tensão que é a temporalização” (LEVINAS, 1997, p. 110).

A finitude marca em todos os aspectos a compreensão da sua existência. Para Levinas, em Heidegger o pensamento teórico é fundamentado com base aos acontecimentos, onde o pensamento se funda em base à existência, isto é, marcado pela relação do ser como elemento último do horizonte de sentido.

13 Conforme Levinas em Heidegger: “A análise do tempo tirada do ser para a morte leva à tese de que o tempo é finito. O infinito do tempo dos relógios não passa de um modo da temporalização do tempo original, que é finito. Só a finitude tem aqui um novo sentido. Não se trata da finitude de um *continuum*, a finitude ontológica não tem qualquer significado quantitativo. Ela significa, em suma, que ao inscrevermo-nos no ser inscrevemo-nos no nada. A finitude está no plano da relação do ser que nós somos com o ser enquanto verbo. É a finitude que é a condição da nossa transcendência”. (LEVINAS, 1997, p. 110-111).

Para Heidegger, o elo entre a existência e a filosofia é, pois, dos mais estreitos. A filosofia é a condição da vida, ela é o seu acontecimento mais íntimo. “A vida concreta, fonte de existência no mundo, não é somente teoria¹⁴” (LEVINAS, 2004, p. 73, tradução nossa). Assim sendo, nota-se uma estrita relação entre filosofia e existência. É a partir desta ponte entre filosofia e vida que Levinas irá se propor a traçar seu próprio caminho fenomenológico, a saber: buscar compreender a filosofia com relação ao outro.

Levinas chama atenção à noção de existência dada pelo pensamento heideggeriano. A análise levinasiana referente aos fatos originais, cuja descrição fenomenológica deve captar o sentido não são fatos dados na percepção sensível, mas, são elementos, sobretudo, compreendidos pela disposição afetiva.

O *Dasein* está colado às suas possibilidades, na medida em que o seu *aquí em baixo* se impõe a ele inextricavelmente. Sua característica é o abandono, sendo esta *Geworfenheit* a fonte ou o fundamento da afetividade. O ser-aí, sempre além de si mesmo, lança-se para frente, projetando-se em direção às suas próprias possibilidades. (FABRI, 1997, p. 30, grifo do autor).

Destarte, para Levinas o ser indica aprisionamento de si. Sendo assim, o autor irá propor uma evasão do ser, para ele a evasão nos permite renovar o problema tradicional do ser enquanto ser. “Trata-se de sair do ser por uma nova via correndo o risco de inverter algumas noções que ao sentido comum e à sabedoria das nações lhes parecem as mais evidentes” (LEVINAS, 2001, p. 43). Levinas está preocupado com a plenitude do ser. Este é um dos pontos elementares de sua filosofia que será desenvolvido nos capítulos seguintes.

1.4 Levinas e a crítica à ontologia de Heidegger

Levinas, na obra “Totalidade e Infinito” apresenta a temática do Outro como estruturante da sua proposta fenomenológica na busca da evasão do ser. Para ele, o tema da alteridade não entra na discussão na filosofia de Husserl e de Heidegger. Já Levinas, pela alteridade

14 “La vida concreta, fuente de la existencia del mundo, no es puramente *teoría*”. (LEVINAS, 2004, p. 73).

irá propor uma novidade ao método fenomenológico, apresentando assim, uma crítica aos seus mestres.

A fenomenologia é um método filosófico, mas a fenomenologia – compreensão através da iluminação – não constitui o acontecimento último do próprio ser. A relação entre o Mesmo e o Outro nem sempre se reduz ao conhecimento do Outro pelo Mesmo, nem sequer à *revelação* do Outro ao Mesmo, já fundamentalmente diferente do desvelamento. (LEVINAS, 2013, p. 14, grifo do autor).

Para Levinas, o absolutamente Outro é Outrem. É preciso considerar que, para o autor o Outro e o Mesmo não fazem parte de uma totalidade porque não se identificam pela oposição. “O Mesmo produz-se como egoísmo, mas pode romper com esta situação na medida em que se abre ao Outro, numa relação sem mediação” (FABRI, 1997, p. 81). Esta consiste em,

uma relação cujos termos não formam uma totalidade só pode, pois, produzir-se na economia geral do ser como indo de Mim para o Outro, como *frente a frente*, como desenhando uma distância em profundidade – a do discurso, da bondade, do Desejo – irreduzível à estabelecida pela actividade sintética do entendimento entre os termos diversos – diferentes uns em relação aos outros – que se oferecem à sua operação sinóptica. (LEVINAS, 2013, p. 26, grifo do autor).

O Mesmo e o Outro não se dão mediante a representação em um pensamento. Para Levinas, é o pensamento que possibilita a produção da transcendência ou da alteridade no ser. Ou seja, para a filosofia levinasiana só se identifica o Outro e o Mesmo mediante a relação. Nesse sentido, “a alteridade só é possível a partir de *mim*” (LEVINAS, 2013, p. 26, grifo do autor).

O que se pode observar aqui é que Levinas vai pontuando uma crítica à filosofia ocidental, na qual o Outro só pode valer na medida em que é desvelado manifestando o ser. A filosofia de Levinas caracteriza o pensamento de seus mestres, focado na busca pela autonomia, sendo todo movimento de consciência representado pelo retorno.

Com a ideia de Infinito pode-se pensar para além da consciência, ou seja, fazendo um transbordamento da mesma, para além de sua capacidade natural. Levinas pensa o Outro nessa dimensão

do infinito. Isso significa que o Outro não se dá pelo conhecimento, mas como Desejo. Este Desejo para Levinas é Desejo do Infinito.

O movimento dado para o Outro coloca o ser em questão. Este movimento é uma transcendência absoluta. O Outro por sua infinidade permanece transcendente e independente em relação ao eu. É uma independência dada pelo Infinito. Em Levinas não há suprassunção do Outro pelo Mesmo. O desejo comumente nasce do objeto e revela-se, a partir dele. Este Desejo é pensamento que está para além do que é abarcado no pensamento. Para Levinas, o Outro e o Mesmo não são abarcados por um pensamento totalizante.

Mas dizer que o Outro pode permanecer absolutamente Outro, que não entra na relação do discurso, é dizer que a própria história – identificação do Mesmo – não pode ter a pretensão de totalizar o Mesmo e o Outro. O absolutamente Outro – cuja alteridade, no plano pretensamente comum da história, a filosofia da imanência sobrepuja – conserva a sua transcendência no seio da história. O Mesmo é essencialmente identificação no diverso, ou história, ou sistema. Não sou eu que me recuso ao sistema, como pensava Kierkegaard, é o Outro. (LEVINAS, 2013, p. 27).

Na obra “Totalidade e Infinito” Levinas apresenta uma reflexão visando mostrar que a linguagem se dá na relação entre o Mesmo e o Outro. Estes, por mais que se relacionam são separados um do outro. O Outro, para Levinas é sempre transcendente em relação ao Mesmo. “O eu não é uma formação contingente graças à qual o Mesmo e o Outro – determinações lógicas do ser – possam, além disso, reflectir-se *num pensamento*. É para que a alteridade se produza *no ser* que é necessário um “pensamento” e, que é preciso um Eu” (LEVINAS, 2013, p. 26, grifo do autor).

A relação para-o-outro é determinante no pensamento de Emmanuel Levinas. A alteridade assim é conduzida para a unicidade da subjetividade.

A alteridade só é possível a partir de *mim* [...] A ruptura da totalidade não é uma operação de pensamento, obtida por simples distinção entre termos que se atraem ou, pelo menos, se alinham. O vazio que a rompe só pode manter-se contra um pensamento, fatalmente totalizante e sinóptico, se o pensamento se encontrar em face de um Outro, refractário à categoria. Em

vez de constituir com ele, como com um objecto, um total, o *pensamento consiste em falar*. Propomos que se chame religião ao laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade. (LEVINAS, 2013, p 27, grifo do autor).

Para Levinas, na linguagem os interlocutores não se unem numa esfera comum. Isso possibilita que o primado da ética conduza a relação com o outro. A linguagem em Levinas é “força do Dizer na ex-posição, confirmação do si mesmo na responsabilidade pelo Outro” (FABRI, 1997, p. 91). Nesse sentido, “a subjetividade é *recusa* à participação, é responsabilidade que se torna possível unicamente por essa recusa. Romper com a participação em um todo e no jogo do Mesmo é, para nós quebrar o predomínio da ontologia” (FABRI, 1997, p. 91-92, grifo do autor).

Em Heidegger o ser é, de certa forma, mítico, pois é dado no jogo da repetição e da instauração, assim, a linguagem sempre retorna ao Mesmo. Para Levinas, o que é fundamental não é o retorno ou a participação, mas sim, a evasão. Onde predomina o ser não existe linguagem, mas absorção dos indivíduos em uma totalidade. Nesse sentido, urge a necessidade filosófica de rebuscar a subjetividade. A subjetividade para Levinas pressupõe um sujeito que encontrou a liberdade, na medida em que se entrega e responde ao Outro.

A relação da linguagem supõe a transcendência, a separação radical, a estranheza dos interlocutores, a revelação do Outro a mim. Por outras palavras, a linguagem fala onde falta a comunidade entre os termos de relação, onde falta ou tem apenas de constituir-se o plano comum. Ela se coloca nesta transcendência. O Discurso é assim experiência de alguma coisa de absolutamente estranho, ‘conhecimento’ ou ‘experiência’ *pura, traumatismo do espanto*. (FABRI, 1997, p. 94, grifo do autor).

Neste caso, essa manifestação do Outro em sua presença viva – rosto – é uma racionalidade maior do que a redução do Outro pelo Mesmo, ou ainda, pela representação.

A *experiência absoluta não é desvelamento*, mas revelação: coincidência do expresso e daquele que exprime, manifestação, por isso mesmo privilegiada de Outrem, manifestação de um rosto para além da forma. A forma que trai incessantemente a sua manifestação – congelando-se em forma plástica, porque

adequada ao Mesmo, aliena a exterioridade do Outro. O rosto é uma presença viva, é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso. (LEVINAS, 2013, p. 54, grifo do autor).

A presença da exterioridade é a significação por excelência, independentemente de qualquer relação com as estruturas formais da sensibilidade e do entendimento. Trata-se de uma relação em que o Mesmo se encontra diante do Outro numa situação de face a face, que coloca no Eu a ideia de Infinito¹⁵.

Contudo, entende-se aos poucos por que Levinas acaba subordinando a ontologia à relação ética. Esta possibilita que os conceitos escapem do formalismo reinado pelo Mesmo. Nesse sentido, pode-se compreender que a ética de Levinas supõe a subjetividade a um impacto dado pela dimensão infinita. Ou seja, encontro com o absolutamente Outro.

A ideia do Infinito, o impacto da alteridade por si só não basta para o desencantamento e para a produção do sentido ético. Ideia do infinito em nós, isso já implica em acolher outrem, negar sua presença pelo egoísmo da fruição ou assumir papéis que não escolhemos. A ética coloca o eu na esfera da responsabilidade, isto é, desperta-o. Sem uma subjetividade atea, não se poderia receber a ideia do infinito. A relação com o outro não se resolve em um simbolismo e nem se explica por uma instância simbólica ou poética. A relação ética é sempre caracterizada pela economia. A relação econômica é uma relação com o Outro enquanto irredutível a uma totalidade, seja ela divina ou humana. (FABRI, 1997, p. 98-99).

Na obra “Totalidade e Infinito”, a linguagem é descrita como

15 Na filosofia levinasiana: “Referir-se ao absoluto como ateu é acolher o absoluto depurado da violência do sagrado. Na dimensão de altura em que se apresenta a sua santidade – ou seja, a sua separação – o infinito não queima os olhos que a ele se dirigem. Fala, não tem o formato mítico impossível de enfrentar e que manteria o eu preso dentro das suas redes invisíveis. Não é o numinoso: o eu que o aborda não é nem aniquilado ao seu contato, nem transportado para fora de si, mas permanece separado e conserva a sua autonomia. Só um ser ateu pode relacionar-se com o Outro e *dispensar-se* já dessa relação. A transcendência distingue-se de uma união com o transcendente, por participação”. (LEVINAS, TI, p. 66, grifo do autor).

relação entre o Mesmo e o Outro. Este permanece como transcendente e não pode ser representado a partir do Mesmo. Assim sendo, “a relação do Mesmo e do Outro – ou metafísica – processa-se originariamente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de ‘eu’ – de ente particular único e autóctone – sai de si” (LEVINAS, 2013, p. 26).

Nesse sentido, a ética de Levinas é mediada pela relação dada no face a face. O rosto assim abre-nos uma dimensão do divino como possibilidade ética. A presença do outro é, portanto, exigência de responsabilidade para além do saber. Em Levinas, a ética é uma ótica espiritual, a qual não pode ser representada por um pensamento objetivante. O Infinito jamais pode ser abarcado numa totalidade, ele é transcendência. A ética na perspectiva de Levinas vai se apresentando como uma filosofia, um discurso em favor da vida.

1.5 O método fenomenológico de Levinas

Tendo presente alguns elementos estruturantes da fenomenologia e da ontologia torna-se possível traçar o caminho estratégico da filosofia levinasiana. Sabe-se que os textos de Levinas trazem centelhas do pensamento filosófico de seus mestres. Contudo, nestas faíscas que ligam os autores encontram-se proximidades e críticas. A centralidade desta inflexão de pensamento entre os filósofos está acentuada na pergunta sobre o ser e pela sua objetivação e representação. Ou seja, Levinas quer discurrir pelo método fenomenológico possibilidades de um pensar que não aprisione o ser pela objetivação e representação, mas que seja alavancado pela alteridade.

Devo antes de tudo a Husserl – mas também a Heidegger – os princípios de tais análises, os exemplos e os modelos que me ensinaram como reencontrar estes horizontes e como é preciso procurá-los. É aí que está, para mim, a contribuição essencial da fenomenologia, à qual se acresce o grande princípio do qual tudo depende: o pensado – objeto, tema, sentido – faz apelo ao pensamento que o pensa, mas determina também a articulação subjetiva do seu aparecer: o ser determina seus fenômenos. (LEVINAS, 2010a, p. 149).

O método filosófico percorrido por Levinas busca resgatar o

sentido dado pela relação subjetiva no seu aparecer, isso ele faz por meio da análise intencional. Ou seja, o movimento fenomenológico de Levinas não se coloca aquém do pensamento filosófico de seus mestres, mas propõe um além. Isso implica em um pensar estratégico que não objetive o outro, mas que pela sua apresentação dada pela exposição do rosto, busque resgatar o sentido subjetivo que está subjugado na relação entre o eu e o outro.

Por esse movimento, percebe-se que o autor busca resgatar o sentido em que a relação se estabelece, firmando assim, atenção aos horizontes que são deslembados pelo pensamento tradicional de totalidade. Levinas propõe recuperar os elementos fenomenológicos que foram abdicados por seus mestres. Isso implica em um transbordamento da visada seguindo na direção do infinito. Para Levinas, análise intencional husserliana deixa-se guiar por uma objetivação dos horizontes dados na relação.

Levinas, contudo, pretende ultrapassar o modo de pensar dado por Husserl. Assim, quer levar a análise intencional além do modo como Husserl a percebia, propondo-se a descortinar os horizontes que condicionam ou possibilitam o sentido dado na relação. Assim, leva a sério o campo em que se desvendam os sentidos originários fornecidos na relação. Esses sentidos que o autor está mencionando se dão no interior da experiência. Assim sendo, a obra “Totalidade e Infinito” procura mostrar como se articula o movimento para além da consciência intencional e da experiência objetiva. “Este ‘além’ da totalidade e da experiência objectiva não se descreve, entretanto, de um modo puramente negativo. Reflecte-se no *interior* da totalidade e da história, no *interior* da experiência” (LEVINAS, 2013, p. 9, grifo do autor).

O autor quer propor esta leitura da experiência original interior para reestruturar o que é oculto na relação intersubjetiva. Para ele, o movimento fenomenológico possibilita buscar este primado da relação pela redução *epoché*¹⁶.

16 “O ato filosófico marca um ‘recluo’ em relação a todo universo familiar de sentido, pondo ‘entre parênteses’ a nossa íntima ligação ao mundo”. (FABRI, 2007, p. 51).

Assim, a redução fenomenológica de Husserl, a famosa *epoché*, reencontra para nós sua significação. Ela reside na separação que ela marca entre o destino do homem, no qual há sempre objetos dados como seres e obras a cumprir, e a responsabilidade de suspender essa “tese da atitude natural”, de começar uma reflexão propriamente dita e, em que o sentido da própria “atitude natural”, isto é, do mundo, pode ser reencontrado. Não é no mundo que podemos dizer o mundo. (LEVINAS, 1998, p. 46-47, grifo do autor).

Levinas observa que, pelo movimento fenomenológico da redução é possível falar das experiências concretas e primárias. Ou seja, aquilo que é reduzido é, em primeiro lugar, elemento do pensamento formal. Nessa redução, a relação que a consciência mantém com o mundo é o resultado do que é pensado e como este se relaciona com o pensamento. Levinas quer ir além desta compreensão de mundo, o que já foi pensado por Heidegger. Portanto, a filosofia levinasiana quer visualizar o movimento anterior da compreensão do ser na relação com o outro, o que implica numa redefinição da subjetividade.

A fenomenologia levinasiana exige a *epoché* como interrupção radical e consiste integralmente no testemunho dessa interrupção. A fenomenologia levinasiana é o fenomenológico e sua necessária interrupção que não pode, de modo algum, constituir um ponto final. A filosofia levinasiana apoia-se em “descontinuações” entre fases fenomenológicas e fases de interrupção do fenomenológico de tal maneira que nenhum desses dois tipos de fases possa ser definitivo: excluem-se reciprocamente e um depende totalmente do outro. (SEBBAH, 2009, p. 134, grifo do autor).

O movimento filosófico levinasiano exige a *epoché*¹⁷ como interrupção radical, apoiada pela descontinuação da categoria clássica de compreensão. Assim, a redução apontada pelo autor leva em conta a relação para além da consciência e do ser. Para o autor, seus mestres Husserl e Heidegger não elevaram a redução a sua radicalidade, pois ocultaram o interior da experiência que se apresenta na relação. Portanto, a fenomenologia enquanto método, deve ir além do Mundo e do aparecer fazendo assim surgir a significação primária anterior ao ato intencional da representação.

17 “La *epoché* fenomenológica se llama también reduccion fenomenológica”. (LEVINAS, 2006, p. 56).

“Em Levinas, a consciência não se iguala ao ser através da representação (*eidōs*). A consciência busca ultrapassar o jogo de luzes em que a verdade é englobamento ou redução do Outro ao Mesmo” (FABRI, 1997, p. 81). Portanto, para o autor, a suspensão da relação com o mundo e do aparecer a um ponto extremo, ou seja, movimento em que a redução fenomenológica desvela o fracasso da experiência objetiva no que tange ao sentido e o seu significar pela consciência intencional.

As situações que se podem evidenciar os sentidos, para Levinas, não se dão pelo meio ontológico, como compreensão do ser, mas são dados pelas experiências concretas. O autor vê nesse aspecto a possibilidade de, pela linguagem descrever fielmente as experiências originárias do campo vivido. Em Husserl, esse aspecto da descrição faz parte do método fenomenológico, ou seja, na descrição torna-se mostrável os fenômenos, o ser enquanto característica do aparecer. Em Heidegger, seguindo este mesmo aspecto, a linguagem é necessária para o aparecer, sendo base do aparecer. Ou seja, o conhecimento que faz aparecer o que aparece. Levinas vê problemas nestes elementos, visto que, a dinâmica do aparecer não faz menção às experiências vividas pelo movimento originário¹⁸.

Levinas chama atenção para o aspecto da descrição e da linguagem como aspectos que trazem consigo a significação primeira, “essa antecipação é que, precisamente, faz seu *sentido*” (SEBBAH, 2009, p. 117, grifo do autor). O filósofo irá defender por este movimento anterior enquanto doador de sentido, a ética, observando os aspectos da sensibilidade e da percepção.

O autor propõe rebuscar diante do método fenomenológico os significados que se encontram ocultos, isso implica num movimento

18 Para Sebbah: “A acentuação levinasiana, inversamente às de Husserl e de Heidegger, terá consistido, sobretudo, em mostrar que o aparecer depende totalmente do Outro, que o ser depende totalmente de sua interrupção (mas, por consequência, em menor grau, ela terá mantido sempre também, a recíproca). A quem anatematiza a prática levinasiana da fenomenologia em nome da fenomenologia “pura”, convirá dizer o seguinte: certamente, a obra filosófica de Emmanuel Levinas – que, às vezes, reivindica a denominação de metafísica (por exemplo, no início de *Totalité et Infini*) e exige a ética – interrompe a fenomenologia; no entanto, ela nos ensina, sobretudo, que tal interrupção continua sendo fenomenologia, talvez mais do que nunca”. (2009, p. 134).

descritivo que expresse as noções ocultas do aparecer dando-os seus respectivos significados. Levinas propõe uma filosofia que institua o primado ético. Este, tem sua concretude na experiência que é dada pelos sujeitos frente à relação. O que se pode perceber é que Levinas vai além da consciência intencional. Ou seja, na vivência experimental muitos elementos ficam sem serem compreendidos pelo saber teórico, é sobre este que o autor articula seu pensar fenomenológico.

Trata-se [...] de voltar “às coisas mesmas”, mas isso não significa, para ele, retorno para o que se dá, subentendido em um horizonte de visibilidade, tendo o Mundo em segundo plano – recondução que reconduz, finalmente, para esse aparecer que faz aparecer o que se dá. [...] Convém “fluidificar” as positivities que encontramos na ingenuidade da atitude natural, aproximar-nos do “como” da doação dessas positivities ao desenredar o fio de seu ‘horizonte, ao reinscrevê-las em um horizonte intencional’. (SEBBAH, 2009, p. 139-140).

A fenomenologia levinasiana propõe a consciência não intencional. Isto implica em um saber interior, obscuro à realidade posta as amarras da ontologia. Trata-se de um saber da realidade que não esteja dito de modo universal. Mas, é um saber dado pela vivência sensitiva que poderá se ter um conhecimento para além da luminosidade da razão.

Para Levinas, a consciência deve possuir uma nova estrutura ao visar a realidade, trata-se de uma consciência que possua uma estrutura passiva, que não tenha mera abstração de querer legitimar tudo de forma clara e distinta. Essa consciência é apresentada como:

Consciência confusa, consciência implícita que precede toda intenção - ou duração retornada de toda intenção – ela não é ato, mas passividade pura [...] ‘consciência’ que antes de significar um saber de si é apagamento ou discrição da presença. Má consciência: sem intenções, sem visada, sem máscara protetora do personagem contemplando-se no espelho do mundo, seguro e a se posicionar. Sem nome, sem situação e sem títulos. Presença que teme a presença, nua de todo atributo. Nudez outra que a do desvelamento, outra que a do pôr a descoberto da verdade. Na sua não intencionalidade, aquém de todo querer, antes de toda a falta, na sua identificação não intencional, a identidade recuar diante de sua afirmação, diante do que o retorno a si da identificação

pode comportar de insistência. (LEVINAS, 2010, p. 155).

A consciência deve levar em conta a presença que pressupõe a passividade. Destarte, se pararmos para observar a consciência passiva veremos que ela é diferente da consciência intencional. O movimento fenomenológico não intencional implica em considerar a presença, a indiferença, a alteridade.

Para Levinas, “a alteridade mostra-se no *rosto*, [...] abre uma dimensão de altura e de infinição impossível de englobamento” (FABRI, 1997, p. 83, grifo do autor). Nesse sentido, o autor propõe uma filosofia que não esteja aprisionada às amarras do pensamento objetivo, ou então, representativo. Ou seja, Levinas observa que o rosto abre a possibilidade ética como transbordamento da consciência. Assim, “a *Ideia de Infinito*, colocada em mim, a partir do encontro com a alteridade – relação ética – provoca uma espécie de transbordamento da consciência” (FABRI, 1997, p. 83, grifo do autor).

Lévinas foi criticado por ter perdido de vista a radicalidade da intencionalidade como “transcendência imanente”, se o Outro se oferece como um interlocutor da consciência intencional, como se viesse a seu encontro a partir de um exterior, como o próprio exterior, a exterioridade. A invenção decisiva de Husserl não teria consistido em neutralizar a distinção entre o dentro e o fora, o interior e o exterior, na ideia da intencionalidade, em reenviá-la à sua dimensão simplesmente ôntica? Não haverá, portanto, uma regressão que nos reconduziria à oposição clássica entre sujeito e objeto? Em certo nível de descrição, essa objeção é plenamente legítima (desde que ela não venha a caricaturar-se no contrassenso de transformar o Outro levinasiano em uma hipótese substancial). (SEBBAH, 2009, p. 137).

A racionalidade moderna visa o projeto de chegar a plenitude da compreensão. Levinas, por sua vez, mostra o quanto este pensamento possui sua limitação, não leva nem a compreensão de si nem do outro. Saindo das amarras ontológicas, emergem novas possibilidades de significação que Levinas expressa, a partir da novidade da alteridade, sendo capaz de fazer emergir a “significação ética”. Esta, que por sua vez é inquietude, é disposição, que muito mais do que simplesmente ser é capaz de infinitamente se relacionar com o outro e desejar-lhe o bem. A significação ética que exige disposição é um serviço gratuito,

generoso e de total cuidado para com o outro.

Assim, pelo fato de que o rosto, como vestígio, ao pressupor a fenomenalidade, procura mais que nunca desestabilizá-la e evitá-la, a ética levinasiana pressupõe a fenomenologia de tal maneira que romper com o fenomenológico equivale a apegar-se a ele, a preocupar-se com ele. Lévinas nos ensina que a ética é interrupção da fenomenologia; no entanto, pelo mesmo impulso, ele nos ensina também que essa interrupção constitui, por assim dizer, o cerne do fenomenológico como tal – e não seu além definitivo. (SEBBAH, 2009, p. 147).

Levinas, ao observar toda a historicidade filosófica propõe uma consciência capaz de acolher a novidade de outrem para além do ser e do saber. Indica assim, uma consciência que pela alteridade possui um sentido originário. Assim sendo, a responsabilidade como resposta à interpelação do outro, sem a possibilidade de recusar, desenha o novo modo da subjetividade.

Entretanto, do ponto de vista da acentuação levinasiana da fenomenologia, a abordagem husserliana da intencionalidade é que careceria de radicalidade *fenomenológica* (insistimos sobre a ideia de que, para Lévinas, trata-se de ser fiel ao próprio imperativo fenomenológico), no sentido em que ela mantém, apesar de tudo – apesar da reformulação da consciência em termos dinâmicos –, a igualdade a si e a presença a si da consciência como ser, até mesmo como o ser por excelência, que ignora qualquer exterior, qualquer exterioridade em sua absolutidade, para a qual, portanto, não há exterioridade ao ser (a consciência é designada, efetivamente, por Husserl como *Urregion*, região originária e absoluta do ser). Por conseguinte, o Outro levinasiano – a respeito do qual, aliás, nunca ficará suficientemente sublinhado o fato de que ele nada tem de substancial – só é um interlocutor da consciência intencional desde que, ao radicalizar a exterioridade, ele faça explodir a própria partilha – cujo modelo continua sendo mundano – entre interioridade e exterioridade. (SEBBAH, 2009, p. 137-138, grifo do autor).

Na filosofia levinasiana a consciência se manifesta a partir de atos concretos, estando no mundo como consciência que transcende o mundo. Por isso, ter consciência é assumir o ser, como possibilidade de evadir-se dele. A consciência é um modo de ser em si mesmo. Assim, o autor mostra que a anterioridade metafísica não se encerra na questão

do ser no mundo e da sua relação com a existência. Mas, ela possui sua expressão significativa na

consciência originária do sujeito que reconhece seu existir no mundo e sua transcendência ao mundo. As coisas do mundo, da realidade são apenas coisas e a relação com elas se institui como compreensão: deixam surpreender-se a partir do ser, a partir da totalidade que lhes empresta significação. (COSTA J. A, 2013 p. 104).

Na obra “Totalidade e Infinito” Levinas propõe uma pergunta fundamental, ou seja, como surge a significação do ser? Ou então, como pode se falar do Outro sem objetivá-lo/representá-lo? No entendimento deste autor, essas questões não foram respondidas pela filosofia que pensou o ser enquanto totalidade. Levinas chama atenção para essa totalidade, uma vez que, considera que a relação com o Outro requer abertura infinita. Assim, a relação não é uma relação conforme a tradição clássica de sujeito-objeto, mas uma relação assimétrica. Para Levinas, a transcendência possibilita que o sujeito se descubra como sujeito, a partir da exterioridade do Outro. A relação ética vai além, faz a experiência da transcendência, do infinitamente Outro que, ao se aproximar coloca em questão mostrando os limites da objetivação. O Outro é presença antes de ser objeto, é uma revelação antes de ser invocação. Assim, surgem questionamentos ao movimento de objetivação e totalização, pois neste movimento existem dados que escapam da compreensão. Portanto, é nesta impossibilidade de compreender na totalidade que surgem questionamentos, pois surge a exterioridade.

A fenomenologia é chamada a esclarecer o sentido em que essa transcendência é entendida e aquilo que ela significa, em última análise. A intencionalidade é, pois, bem mais profunda do que a ‘relação entre sujeito e objecto’ que aí encontra o seu lugar. A interioridade do pensamento e a exterioridade do objecto são abstracções tiradas do facto concreto da espiritualidade que o sentido constitui. (LEVINAS, 1997, p. 34).

Levinas em sua filosofia¹⁹ busca, constantemente, distanciar-se

19 É importante salientar que para Levinas, “o filosofar pode ser comparado a um despertar, isto é, a uma espécie de insônia pela qual o psiquismo humano reconhece a prioridade do *outro* sobre o *mesmo*. Filósofo, portanto, é aquele que desconfia de si. Sem o encontro com o outro, não há pensar”. (FABRI, 2007, p. 19, grifo do autor).

da totalidade apresentada pela ontologia heideggeriana. Esta crítica acentuada à totalidade é fundamental na filosofia levinasiana, pois a mesma busca constituir, fenomenologicamente, a subjetividade do indivíduo não sendo esta dependente da representação, nem da ontologia. Assim sendo, a filosofia de Levinas busca entender a subjetividade não subordinada ao ser. Quando se fala em Eu e, em Outro, é preciso ter presente que este é dado por meio de um processo de separação do ser.

Este movimento de separação apresenta-se além da totalidade. “A separação deve delinear-se fora do formalismo, como acontecimento que não equivale, a partir do momento em que se produz, ao seu contrário. Separar-se não é permanecer solidário a uma totalidade” (LEVINAS, 2013, p. 169). A separação é um movimento que não impede a relação do Eu e do Outro. O Outro é por solicitude o transcendente, fato primeiro que se opõe à totalização produzida pela representação husserliana e pela objetivação heideggeriana. O Outro levinasiano busca não cair nas amaras do Mesmo, o que seria a total desconsideração da alteridade. A totalidade é uma relação do Mesmo com o Outro que destrói a identidade do Eu e a alteridade do Outro. A totalidade assim objetiva, representa a face que se apresenta no Outro. A separação do Eu busca afirmar que este não é fixo ao ser, que sua identidade não advém deste formalismo do ser.

O enraizamento, uma pré-ligação original, manteria a participação, como uma das categorias soberanas do ser, ao passo que a noção de verdade marca o fim desse reino. Participar é uma maneira de se referir ao Outro: manter e desenvolver o seu ser, sem nunca perder contacto com ele em ponto algum. Destruir a participação é, sem dúvida, manter o contacto, mas não mais extrair o seu ser desse contacto: ver sem ser visto [...]. É preciso para tal, que um ser, ainda que parte de um todo, tenha o seu ser a partir de si e não das suas fronteiras – não da sua definição -, exista, independentemente, não dependa nem das relações que indicam o seu lugar no ser, nem do reconhecimento que Outrem lhe traria. [...] A vida interior, o eu e a separação são o próprio desenraizamento, a não-participação e, por conseguinte, a possibilidade ambivalente do erro e da verdade. (LEVINAS, 2013, p. 49).

Levinas buscava constituir uma filosofia que levasse em conta

a alteridade. A grande questão era sair do formalismo do ser, pois o autor percebia que a filosofia de Heidegger e Husserl eram vinculadas a este formalismo, e assim, não haveria possibilidades de considerar a própria relação como um processo filosófico. A filosofia levinasiana diferente do movimento formal apresentado pelos seus mestres, quer expressar que na relação face a face não caberia ter objetivação e representação, pois a própria vida deveria ser um convite ao filosofar²⁰. Portanto, o outro não pode ser tornado o mesmo. Este processo de não tornar o outro o mesmo, Levinas irá chamar de separação²¹.

Para nosso filósofo sair da representação e objetivação, trata-se de um processo fenomenológico que liberta os indivíduos de um formalismo oferecido pela totalidade. O autor, chama atenção ao egoísmo como característica do processo de separação do Eu, do Mesmo e do Outro. Para ele, o egoísmo possibilita este retorno à interioridade, processo que rompe com o ser na hipótese do ente. “O egoísmo é vida, vida de..., ou fruição” (LEVINAS, 2013, p. 169).

Na filosofia levinasiana, um dos primeiros movimentos para concepção da alteridade se apresenta a partir do processo de identificação e constituição do Eu. Neste sentido, o Eu é um ponto de partida para a relação. “O eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar sua identidade através de tudo o que lhe acontece. É a identidade por excelência, a obra original da identificação” (LEVINAS, 2013, p. 22).

Levinas retoma o processo de constituir a identidade, considerando que, por meio deste movimento em que se dá a identificação e constituição do Eu se tem o risco de considerar, de modo universal, a própria identidade não reconhecendo os diferentes e nem que o indivíduo está relacionado com o mundo e com os

20 Conforme Benedito Cintra, Levinas descreve em seu livro ‘Da evasão’ que “filosofar é decifrar num palimpsesto uma escritura escondida”. (CINTRA, 2009, p. 9).

21 Para Levinas, separar-se é: “positivamente estar *algures*, na casa, estar economicamente. O ‘algures’ e a casa explicitam o egoísmo, maneira de ser original onde se produz a separação. O egoísmo é um acontecimento ontológico, uma dilaceração efectiva e não um sonho que decorre à superfície do ser e que se poderia negligenciar como uma sombra. O desmembramento de uma totalidade só pode produzir-se pelo estremecimento do egoísmo, nem ilusório nem subordinado no que quer que seja à totalidade que ele rasga.” (LEVINAS, 2013, p. 169).

outros. Esta relação com o mundo e com os outros, possibilita que identidade se constitua por meio das relações. “O eu que pensa dá por si a pensar ou espanta-se com as suas profundidades e, em si, é um outro” (LEVINAS, 2013, p. 23). Para Levinas,

a possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a *maneira* do Mesmo. No mundo estou em minha casa, porque ele se oferece ou se recusa à posse. [...] É preciso tomar a sério o reviramento da alteridade do mundo na identificação de si. Os ‘momentos’ dessa identificação – o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia – não devem figurar como dados empíricos e contingentes, chapeados sobre uma ossatura formal do Mesmo; são as articulações dessa estrutura. A identificação do Mesmo não é o vazio de uma tautologia, nem uma oposição dialéctica ao Outro, mas o concreto do egoísmo. (2013, p. 24, grifo do autor).

A identificação do Outro pelo Mesmo constitui-se a partir da interioridade, não são características exteriores que a identificam, nem mesmo um pensamento formal. O Eu assim identifica-se pelo Mesmo numa espécie de desformalização produzida a partir de elementos concretos com os quais se relacionam. O concreto constituído nessa relação, para Levinas, é caracterizado como sensibilidade. Nesse sentido, o concreto não é oferecido por um método formal, mas pela relação.

Para Levinas, a significação do Eu a partir de si mesmo, e do seu modo concreto de ser é que caracteriza a separação, assim o Eu não entra na esfera da totalidade. O Eu assim é absoluto, podendo ser o Mesmo diante de alguém que é absolutamente Outro, que é transcendente. Levinas defende assim na sua obra “Totalidade e Infinito” que as relações são produzidas no mundo, constituindo assim a alteridade, sendo o Eu capaz de abdicar a posse do Outro identificando-se com ele.

Na filosofia de Levinas, o Outro está separado em relação ao Mesmo. Sendo assim, existe uma alteridade para além da alteridade do mundo, não podendo, portanto, transformar o Outro no Mesmo, ou então, em categoria formal. Existe então, uma alteridade mais radical, absoluta.

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da alteridade,

nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente o Outro: pela comunidade da fronteira, seria dentro do sistema, ainda o Mesmo. (LEVINAS, 2013, p. 25).

O Outro como o Mesmo na filosofia levinasiana deveriam ser definidos a partir deles mesmos, de modo interior, não são características estruturais e teóricas que os fundamentariam. Para o autor, a alteridade germina do interior, não sendo oferecida como algo formal, mas como conteúdo.

A alteridade como conteúdo implica em acolher a alteridade do Outro, do modo como ela se revela, não apenas formalmente, mas na relação. Assim sendo, diferente da tradição filosófica, Levinas propõe uma assimetria e irreversibilidade entre o Mesmo e o Outro. Para ele, o Outro é transcendência. A alteridade é transcendência sendo esta possível, somente a partir da separação do Eu e do Outro. Levinas irá propor essa separação do Eu e do Outro como contraponto à totalidade. Sendo assim, de modo separado, o Eu pode-se definir a partir de si e não a partir de um todo universal.

A relação com Outrem não anula a separação. Não surge no âmbito de uma totalidade e não a instaura integrando nela Eu e o Outro. A conjuntura do frente a frente já não pressupõe a existência de verdades universais, onde a subjectividade possa incorporar-se e que bastaria contemplar para que Eu e o Outro entrem numa relação de comunhão. (LEVINAS, 2013, p. 249).

Contudo, a filosofia de Levinas percebe que é mediante a possibilidade real de relacionar-se com o mundo que se abre no ser a dimensão da interioridade.

A interioridade instaura uma ordem diferente do tempo histórico em que a totalidade se constitui, uma ordem diferente do tempo histórico em que a totalidade se constitui, uma ordem em que tudo é *durante*, em que se mantém sempre possível aquilo que, historicamente, já não é possível. O nascimento de um ser separado que deve provir do nada, o começo absoluto, é um acontecimento historicamente absurdo. De igual modo, a actividade saída de uma vontade que, na continuidade histórica,

marca, a todo instante, a ponta de uma nova origem. Estes paradoxos ultrapassam-se pelo psiquismo. (LEVINAS, 2013, p. 43, grifo do autor).

Desse modo, a própria separação do Eu constitui a possibilidade de não partir da totalidade, mas partir de si. Este fato de partir de si, para Levinas, equivale a abrir-se para a transcendência do Outro, que se apresenta como diferença absoluta. A alteridade do Outro se apresenta, por sua vez, também na recusa de se tornar totalidade. A alteridade assim constitui-se como movimento que rompe com a totalidade definindo o Outro como aquele que não se deixa tornar objeto. A totalidade é entendida como dimensão finita e, para Levinas, o Outro não entra nos moldes da finitude, pois o Outro é infinitamente Outro, transcendente, é o Infinito. “O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma ideia em nós; está infinitamente afastado da sua ideia – quer dizer, exterior – porque é infinito” (LEVINAS, 2013, p. 36, grifo do autor).

Para Levinas, a transcendência, ou então, a revelação da transcendência só será possível a partir do Eu que é ponto de partida e surgindo da sua interioridade, em relação ao Outro. Nesse sentido, a ruptura da totalidade se dá por meio da relação entre o Eu e do Outro. Sendo assim, a interioridade do Eu se define mediante a relação com o mundo e com o Outro. O Mesmo e o Outro são caracterizados como entes absolutos, não podendo serem igualados.

O Outro é absoluto e originário, não pode e nem precisa de justificação. Assim, o processo de identificação do Eu, a partir da relação com o mundo é uma suspensão do Outro. Para Levinas, a suspensão é *epoché*, vista como método. A *epoché* permite chegar a intencionalidade do movimento que pode ser visto da relação do Eu com o Outro, dado na força que movimenta em direção ao outro voltando-se para si mesmo, suspendendo sua alteridade.

Este movimento dado em relação ao mundo possibilita, a partir da separação, o nascimento da interioridade no ser. Mas, este movimento dado nesta relação muda quando se trata do Outro. Isso pode ser visto, a partir de um movimento fenomenológico. Visto que, a relação para com o Outro é relação que clama pela acolhida, dado por um movimento espontâneo do ser que orientado suspende seu

poder de posse diante do outro, acolhendo-o na alteridade, uma vez que, o movimento volta-se para si mesmo.

A separação do Mesmo²² em relação ao Outro exige a transcendência. Esta, corresponde “a ideia do Infinito supõe a separação do Mesmo em relação ao Outro. Mas tal separação não pode assentar numa oposição ao Outro [...]. Uma transcendência absoluta deve produzir-se como inintegrável” (LEVINAS, 2013, p. 40). Nesse sentido, a separação não pode ser dada na oposição do Mesmo pelo Outro, caso assim fosse, seria integrada à categoria da totalidade.

Para Levinas, a interioridade instaura uma ordem diferente do tempo histórico. Contudo, essa temporalidade é instaurada pela vida psíquica do sujeito. A temporalidade se apresenta como ruptura e descontinuidade diante da morte. A morte, nesse sentido, permite o estabelecimento da temporalidade. A morte, por sua vez, perturba e coloca em questionamento o poder do eu. Isso faz com que o Eu saia da sua solidão para entrar em relação com o Outro.

Desse modo, a existência da temporalidade interior se apresenta em uma perspectiva diferente do tempo da história. A temporalidade interior não tem relação com o tempo absoluto. Isso significa, que o fenômeno da separação só acontece na medida em que cada ser tiver seu tempo não podendo assim cair nas amarras de um tempo universal.

Portanto, o processo de individuação aquém da presença em si, permite que o tempo seja capaz de acolher Outrem na experiência heterônoma. Levinas, quer assegurar que a individualidade seja a abertura para o Outro, o absolutamente Outro, estabelecendo, a partir da constituição do eu a possibilidade de receber de fora o imprevisível. Na sequência, apresenta-se o movimento originário que o autor irá expor para criticar a fenomenologia.

22 Para Levinas: “A separação do Mesmo produz-se sob a forma de uma vida interior, de um psiquismo. O psiquismo constitui um *acontecimento* no ser, concretiza uma conjuntura de termos que não se definiam de chofre pelo psiquismo e cuja formulação abstracta esconde um paradoxo. O papel original do psiquismo não consiste de facto em *reflectir* apenas o ser. É já *uma maneira de ser*, a resistência à totalidade. O pensamento ou o psiquismo abre a dimensão que essa *maneira* requer. A dimensão do psiquismo abre-se sob o impulso da resistência que um ser opõe à sua totalização, é efeito da separação radical”. (2013, p. 41, grifo do autor).

DESCIDA ORIGINÁRIA COMO CRÍTICA À FENOMENOLOGIA

Este capítulo tem por objetivo apresentar elementos fenomenológicos de Levinas, ou seja, por esta inflexão de pensamento busca observar o movimento levinasiano da interioridade como crítica à fenomenologia. Para Levinas é a partir de um indivíduo interiormente bem estruturado em suas relações com os outros e com o mundo que é possível defender que não se pode objetivar o Outro. A descida originária torna possível o movimento de abertura para a exterioridade, sendo possível expressar a edificação da subjetividade na relação com o outro enquanto rosto.

A fenomenologia levinasiana apresenta pela alteridade uma crítica à ontologia. Essa crítica se estrutura mediante o processo de separação, movimento que se opõe à totalidade. Pelo movimento de separação é possível visar as relações do sujeito frente ao outro sujeito, bem como diante da realidade. A separação possibilita para Levinas a abertura para a exterioridade. Desse modo, surgem elementos filosóficos como fruição, gozo, economia, morada, posse, trabalho, movimentos que expressam a descida originária da qual Levinas defende como constituinte de sua fenomenologia.

Portanto, a filosofia de Levinas pelo método fenomenológico pretende romper com a totalidade do pensamento ontológico. Para o autor, é a partir desta ruptura que emerge a subjetividade do indivíduo. Levinas não quer em sua filosofia pensar a subjetividade subordinada ao ser e, por isso, irá propor um novo modo de pensar que não esteja amarrado ao pensamento clássico sujeito-objeto. Assim sendo, buscamos entender este movimento de descida originária enquanto crítica à fenomenologia husserliana visualizando em meio a essa circulação filosófica a leitura fenomenológica na óptica de Levinas.

2.1 Representação e pensamento

Para Levinas, “a intencionalidade é um momento necessário do acontecimento da separação em si, [...] que se articula a partir da fruição na permanência e na posse” (2013, p. 113-114). Como pode-se perceber, o movimento de separação demanda o fechamento do Eu sobre si mesmo diante da dependência que este tem para com o mundo. Porém, este Eu é ainda apresentado como Mesmo. Ou seja, este Eu ainda é objeto de pensamento, intencionalidade¹. “A representação parece orientar-se num sentido oposto ao da fruição e permitir-nos-á mostrar, por oposição, o delineamento ‘intencional’ da fruição e da sensibilidade” (LEVINAS, 2013, p. 114). Nesse sentido,

a representação ocupa assim, na obra da intencionalidade, o lugar de um acontecimento privilegiado. A relação intencional da representação distingue-se de toda a relação – causalidade mecânica, ou relação analítica ou sintética do formalismo lógico, de uma intencionalidade inteiramente diferente da representativa – no seguinte: o Mesmo está nela em relação com o Outro, mas de tal maneira que o Outro não determina nela o Mesmo e é sempre o Mesmo que determina o Outro. Sem dúvida, a representação é foco de verdade: o movimento próprio da verdade consiste em que o objecto que se apresenta ao pensante, determina o pensante. Mas, determina-o sem o tocar, sem pesar sobre ele; de tal maneira que o pensante que se sujeita ao pensado o faz de ‘boa vontade’, como se o objecto tivesse sido antecipado pelo sujeito, mesmo nas surpresas que reserva ao conhecimento. (LEVINAS, 2013, p. 115).

Para Levinas, o pensamento representativo não expressa a relação dada do Mesmo ao Outro. Para ele, a representação se apresenta

1 Conforme Levinas: “La intencionalidad se presenta como la esencia misma de la conciencia. El concepto de intencionalidad, comprendido de este modo amplio e indeterminado con el que la hemos concebido, realiza un concepto primero y fundamental para el comienzo de la fenomenología. El hecho general al que se refiere puede parecer, antes de un examen exhaustivo, demasiado vago. Puede producirse en un vasto número de contextos esencialmente distintos. Puede resultar muy difícil hacer aparecer su esencia pura a través de un riguroso y claro análisis que mostrase cuáles de los componentes de los contextos concretos poseen dicha esencia y cuáles no. Sin embargo, la vida concreta aparece bajo una luz en extremo interesante cuando reconocemos su intencionalidad y cuando afirmamos que se trata de una conciencia de algo”. (2004, p. 75).

como um movimento posterior. “A interioridade aparecerá, por sua vez, como uma presença em sua casa, o que quer dizer habitação e economia. O psiquismo e as perspectivas que ele abre mantêm a distância que separa o metafísico do Metafísico e a sua resistência à totalização” (LEVINAS, 2013, p. 100). O autor entende que a relação face a face não se caracteriza pela representação. “Representar-se é esvaziar-se da sua substância subjectiva e insensibilizar a fruição” (LEVINAS, 2013, p. 110). Para ele, a representação é confundida com elementos da fruição. Este se apresenta como um saber que retorna a própria origem do eu. Assim sendo, “a teoria onde surge a verdade é a atitude de um ser que desconfia de si próprio. O saber só torna-se saber de um facto se, ao mesmo tempo, for crítico, se se puser em questão, se remontar além da sua origem” (LEVINAS, 2013, p. 72).

Levinas apresenta um momento crítico na constituição da hipóstase no ser, assim “a consciência do fracasso é já teórica” (LEVINAS, 2013, p. 73). Nesse sentido, diferente do pensamento ontológico que não considera as facetas presentes na relação face a face, Levinas sinaliza um saber que é excedente² a ontologia. O autor irá atribuir uma crítica à ontologia uma vez que esta compreende o Outro partindo e igualando ao Mesmo.

Levinas coloca em questionamento a totalidade, a forma representativa em que se compreende o Outro, dado pela tematização, não permitindo que centelhas de conhecimento se deem na própria relação. Destarte a relação não objetivada permite que os fenômenos possam se manifestar. Para o autor, existe no conhecimento, a limitação da finitude. Pela fenomenologia levinasiana³ abrem-se horizontes e

2 Para Levinas: “a existência em realidade não está condenada à liberdade, mas é *investida* como liberdade. A liberdade não está nua. Filosofar é remontar aquém da liberdade, descobrir a investidura que liberta a liberdade do arbitrário. O saber como crítica, como subida aquém da liberdade, só pode surgir num ser que tem uma origem aquém da sua origem, que é criado. A crítica ou a filosofia é a essência do saber. [...] O seu privilégio consiste em poder pôr-se em questão, em penetrar aquém da sua própria condição”. (2013, p. 74, grifo do autor).

3 Segundo Hernandez: “A los ojos de Levinas, la fenomenología suponía, principalmente, la ‘aportación a la filosofía de un método’ cuya aplicación permitía, en primer lugar, ‘descubrir los horizontes insospechados donde se sitúa lo real’ mostrando, en segundo lugar, ‘que la conciencia y el ser representado emergen de un ‘cotexto’ no representativo’”. (2005, p. 77).

caminhos do qual, pelo movimento ontológico não são possíveis.

Como se pode perceber, a filosofia de Levinas vai se distanciando do pensamento de Husserl e de Heidegger. Levinas quer indicar a possibilidade original da vida interior, como diferente do ser. “Se trata de um conhecimento em que o objeto não é unicamente visto ou significado, mas sim, presente e dado originariamente”⁴ (HERNANDEZ, 2005, p. 79, Tradução nossa).

Levinas propõe uma vida aberta, uma relação face a face que se dispensa do aprisionamento do ser. “Graças à dimensão da interioridade, o ser recusa-se ao conceito e resiste à totalização” (2013, p. 45). Assim, a abordagem feita por Levinas no que se refere à interioridade do ser, pode ser melhor fundamentada e compreendida, a partir de algumas categorias que ele apresenta na secção II de sua obra “Totalidade e Infinito”, a saber: a fruição, a felicidade, o gozo, a necessidade, o corpo, o trabalho, a casa, a posse, o feminino e a economia, elementos que iremos abordar na sequência deste trabalho.

2.2 Da consciência intencional à fruição

Para Levinas, a primeira relação que o Eu tem com o mundo se dá por meio da relação de independência do ser e, na sua relação com o próprio ser, o que o autor irá denominar de fruição. “A fruição, na relação com o alimento que é o *outro* da vida, é uma independência *sui generis*, a independência da felicidade. A vida é afectividade e sentimento. Viver é fruir da vida. Desesperar da vida só tem sentido porque a vida é, originalmente, felicidade” (LEVINAS, 2013, p. 105, grifo do autor). A fruição que consiste em a existência ser a vivência da própria vida, a alegria, felicidade. Estes movimentos se articulam de modo relacional a partir da separação e da interioridade. Assim sendo, considera que é pela fruição na sua relação com o mundo que se dá o surgimento do Eu. Para Levinas,

Vivemos de ‘boa sopa’, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc. Não se trata de objectos de representações.

⁴ “Se trata de un conocimiento en el que el objeto no es únicamente visto o significado, sino dado ‘en persona’ (*selbst-gegeben*) o dado originariamente”. (HERNANDEZ, 2005, p. 79).

Vivemos disso. Aquilo de que vivemos também não é ‘meio de vida’, como a pena é meio em relação à carta que permite escrever; nem uma finalidade da vida, como a comunicação é finalidade da carta. As coisas de que vivemos não são ferramentas, nem mesmo utensílios, no sentido heideggeriano do termo. A sua existência não se esgota pelo esquematismo utilitário que os desenha, como a existência dos martelos, das agulhas ou das máquinas. (2013, p. 100).

Portanto, a primeira relação com o mundo se articula sob a forma de fruição. O mundo assim, não é dado pelo conhecimento, por dados objetivos. Nesse sentido, viver consiste em “viver de...”⁵ (LEVINAS, 2013, p. 121), a transcendência se dá nesta perspectiva. “A vitalidade da vida não pode ser reduzida a uma adequação da consciência. [...]. O campo possível de pré-reflexão não é equivalente a uma mera pré-objetivação de um caminho ao saber explícito”⁶ (LEVINAS, 2004, p. 219, tradução nossa).

Nosso filósofo apresenta o movimento de fruição como primeiro em relação ao ser. Assim, o existir significa viver a vida. Os conteúdos que se apresentam devem ser o alimento da vida, sendo alegria e felicidade, sendo o que se vive. Levinas assim apresenta o ser como encarnado nos conteúdos. Para ele, “se o viver de..., a fruição, consiste, igualmente, em pôr-se em relação com outra coisa, tal relação não se desenha no plano do *puro ser*. O próprio acto que se desdobra no plano do ser, entra, além disso, na nossa felicidade” (LEVINAS, 2013, p. 103, grifo do autor).

Este viver para Levinas é fruição, elemento que na vida se coloca acima do ser. Desse modo, a fruição é mais do que ser.

5 Viver de... para Levinas consiste em: “Viver no mundo é viver *do* mundo, extraindo dele não apenas o necessário para viver, mas o próprio *elá* – ou a graça – da vida. Antes que objetos de representação, e mais do que meios de vida, as coisas com as quais lidamos se oferecem ao nosso prazer: dão gosto à vida, fazem viver. E de tudo se vive: de pão e de água, mas também de ideias, paisagens e espetáculos; das coisas – pão e paisagens – e dos atos – comer, passear – pelos quais são vividas”. (SANTOS, 2009, p. 68)

6 “La vitalidad de la vida no puede reducirse a la deslumbrante adecuación de la conciencia. [...]. El campo nutricional de lo pre-reflexivo no es equivalente a una mera pre-objetivación de camino al saber explícito. (LEVINAS, 2004, p. 219).

A fruição é feita da recordação da sede, é saciedade. É acto que se recorda da sua 'potência'. Não exprime, como pretendia Heidegger, o modo da minha implantação – minha *disposição* – no ser, o tónus da minha conservação. Não é a minha manutenção no ser, mas já a ultrapassagem do ser; o próprio ser 'chega' àquele que pode procurar a felicidade, como uma glória nova acima da substancialidade; o próprio ser é um conteúdo que faz a felicidade ou a infelicidade de quem não realiza apenas a sua natureza, mas procura no ser um triunfo inconcebível na ordem das substâncias. (LEVINAS, 2013, p. 103-104, grifo do autor).

A fruição, como movimento acima do ser, é a distância do eu em relação ao ser. Para Levinas, esta distância está na felicidade, por isso, para ele, viver significa suprir as necessidades. As necessidades estão para além das categorias do ser. A razão de estarem para além das categorias do ser é por se darem por elementos mundanos sendo supridas na fruição, assim, a necessidade circunscreve um distanciamento entre o eu e o mundo.

A distância que se intercala entre o homem e o mundo de ele depende – é que constitui a essência da necessidade. Um ser desligou-se do mundo do qual, no entanto, se alimenta! A parte do ser que se separou do todo em que estavam as suas raízes dispõe do seu ser e a sua relação com o mundo não é agora mais do que necessidade. Ele liberta-se de todo o peso do mundo, dos contactos imediatos e incessantes, está à distância. Tal distância pode converter-se em tempo e subordinar um mundo ao ser liberto, mas necessitado. Há aqui uma ambiguidade, de que o corpo é a própria articulação. A necessidade animal está liberta da dependência vegetal, mas essa libertação é dependência e incerteza. A necessidade de uma fera é inseparável da luta e do medo. O mundo exterior de que se libertou continua a ser uma ameaça. Mas, a necessidade é também o tempo do trabalho: relação com um outro que franquia a sua alteridade. (LEVINAS, 2013, p. 107).

As necessidades antes de estarem como poder, posse e trabalho se apresentam como corpo. Ou seja, as necessidades se apresentam, primeiramente, como corpo em relação com o Outro. O distanciamento dado nesta relação se converte em tempo. Assim, na fruição o eu apresenta-se separado somente para si, isso significaria um movimento de voltar-se para si.

Na relação das coisas com o mundo se dá a fruição. Nestas relações o Eu reconhece nas coisas mundanas uma energia diversa e, tendo bebido destas, transmuta-os em Mesmo. “A fruição, consiste igualmente em pôr-se em relação com outra coisa, tal relação não se desenha no plano do *puro ser*” (LEVINAS, 2013, p. 103, grifo do autor). Nesse sentido, a fruição se dá como este movimento que fundamenta o sentido diverso da vida. Sendo alimento que consiste em uma satisfação gratuita. Portanto, “o ser humano compraz-se nas suas necessidades, é feliz com as suas necessidades” (LEVINAS, 2013, p. 105).

A fruição apresenta-se como “contracorrente do Mesmo, não é ignorância do outro, mas a sua exploração” (LEVINAS, 2013, p. 106). Pode-se perceber que “a intencionalidade da fruição pode descrever-se por oposição à intencionalidade da representação” (LEVINAS, 2013, p. 119). Assim sendo, a subjetividade tem sua origem na fruição, ela é ato primeiro em relação ao ser. Portanto, “a felicidade é a condição da actividade, se actividade significa começo na duração contínua. [...]. A fruição realiza a independência em relação à continuidade, dentro dessa continuidade: cada felicidade chega pela primeira vez” (LEVINAS, 2013, p. 104). Desse modo, “a subjectividade tem a sua origem na independência e na soberania da fruição” (LEVINAS, 2013, p. 104).

Como pode-se perceber, a fruição se apresenta como felicidade, olhar, tocar, alimentar-se. Os conteúdos do mundo se tornam conteúdos da vida. A vida manifestada ao nível da felicidade está para além da ontologia.

A vida é *amor da vida*, relação com conteúdos que não são o meu ser, mas mais caros que o meu ser: pensar, comer, dormir, ler, trabalhar, aquecer-se ao sol. Distintos da minha substância, mas constituindo-a, esses conteúdos constituem o preço da minha vida. Reduzida à pura e nua existência, como a existência das sombras que nos infernos visita Ulisses, a vida dissolve-se em sombra. A vida é uma existência que não precede a sua essência. Esta faz o seu preço; e o valor, aqui, constitui o ser. A realidade da vida está já ao nível da felicidade e, neste sentido, para além da ontologia. A felicidade não é um acidente do ser, pois o ser arrisca-se pela felicidade. (LEVINAS, 2013, p. 102 – 103, grifo do autor).

A vida nesse sentido é afetividade e sentimento. Portanto, em Levinas o Eu depende do mundo que o satisfaz, não depende de conteúdos estáticos, mas por meio da intencionalidade que retorna para si reafirmando a alteridade em relação aos meios que se dão intencionalmente através do movimento da interioridade. “Vivemos de actos – e do próprio acto de ser – tal como vivemos de ideias e de sentimentos. Aquilo que faço e aquilo que sou é, ao mesmo tempo, aquilo *de que vivo*. [...] . A relação última é fruição, *felicidade*” (LEVINAS, 2013, p. 103, grifo do autor).

Na filosofia de Levinas, a necessidade “atesta o vazio e a falta no necessitado, a sua dependência em relação ao exterior, a insuficiência do ser necessitado, precisamente, porque não possui de todo o seu ser e, por conseguinte, não está *separado*, em rigor de termos” (LEVINAS, 2013, p. 93, grifo do autor). Destarte, a distância que existe entre o homem e o mundo equivale a interioridade do sujeito.

Levinas observa que as necessidades que surgem são materiais e, por isso, podem ser buscadas e satisfeitas. Por outro lado, a necessidade marca uma independência que se coloca mediante a distância e separação do mundo e afirmação do Mesmo. Mas, por outro caminho, afirma-se como incerteza.

Ter frio, fome, sede, estar nu, procurar abrigo – todas estas dependências em relação ao mundo, tornadas necessidades, arrancam o ser instintivo às anónimas ameaças para construir um ser independente do mundo, verdadeiro *sujeito* capaz de assegurar a satisfação das suas necessidades, reconhecidas como materiais, isto é, susceptíveis de satisfação. As necessidades estão em meu poder, constituem-me enquanto Mesmo e não enquanto dependente do Outro. O meu corpo não é, para o sujeito, apenas uma maneira de se reduzir à escravidão, de depender daquilo que não é ele; mas uma maneira de possuir e de trabalhar, de ter tempo, de superar a própria alteridade daquilo de que eu devo viver. (LEVINAS, 2013, p. 107, grifo do autor).

Levinas explica que, na fenomenologia de Husserl, sobretudo, no que se refere à representação, o objeto perde sua característica de resistência diante do sujeito. O outro assim é identificado pelo Mesmo por ser reduzido a consciência intencional. Levinas, considera a necessidade de ter presente um outro fator que é a intencionalidade da

fruição. Ou seja, é preciso considerar o sujeito que, frente ao mundo e ao contemplar as coisas mundanas, age pela intencionalidade da fruição, do prazer, da alteridade.

O movimento fenomenológico da fruição, é justamente o que Levinas chama de intencionalidade do “viver de...” (LEVINAS, 2013, p. 101). Este como movimento intencional da fruição expõe a individualidade para além das características dadas de forma plástica pela representação, sendo assim, impossível de ser objetivada. Levinas observa no movimento da fruição um movimento anterior que ele irá denominar como sensibilidade. Para ele, a sensibilidade se apresenta antes da razão, antes da consciência intencional, antes da possibilidade de compreender.

Levinas tem uma tarefa difícil ao apresentar o movimento de fruição. Pois, para ele este movimento diz respeito a uma abertura na própria filosofia em descrever caminhos do existir⁷, e da possibilidade do explorar a existência de uma forma diferente da ontologia. Assim sendo, a fruição busca o existir de forma simples e imediata na sensibilidade.

Levinas visa retornar à exterioridade, ou seja, busca rebuscar um universo que é diferente do eu, visando assim, encontrar o próprio sentido do mundo na sua alteridade. A fruição é um movimento diferente do movimento ontológico, ela é realizada em uma independência em relação a ele, pondo-se acima do movimento do ser. Levinas pretende afirmar essa exaltação acima do ser com a fruição, como exaltação de que o ente não está mais nas amarras da compreensão ontológica do ser, mas uma exaltação do ente antes do que do ser.

O surgimento de si-mesmo a partir da fruição e onde a substancialidade do eu é percebida não como sujeito do

7 Conforme Levinas: “*Existir*, em todo o idealismo ocidental, refere-se a esse movimento intencional de um interior para o exterior. O ser é o que é pensado, visto, agido, querido, sentido, o objeto. Por isso a existência no mundo tem sempre um centro; ela nunca é anônima. A noção de alma, de um interior envolvido, é constitutiva da existência do mundo. O realismo não a evita, não mais do que o idealismo busca evita-la. O mundo é o que nos é dado. A expressão é admiravelmente precisa: o dado, certamente, não vem de nós; nós o recebemos. Já tem uma face pela qual ele é o termo de uma intenção”. (LEVINAS, 1998, p. 43, grifo do autor).

verbo ser, mas como implicada na felicidade – não tendo a ver com a ontologia, mas com a axiologia – é a exaltação do *ente*, sem mais. O ente não estaria, portanto, sujeito à jurisdição da ‘compreensão do ser’ ou da ontologia. Tornamo-nos sujeitos do ser, não assumindo o ser, mas gozando da felicidade, pela interiorização da fruição, que é também uma exaltação, um ‘acima do ser’. O ente é ‘autônomo’ em relação ao ser. Não indica uma participação no ser, mas a felicidade. O ente por excelência é o homem. (LEVINAS, 2013, p. 110).

Pela fruição acontece o movimento de contração de si, ou seja, movimento de interioridade que se dá, a partir da separação do resto do ser, sendo esta interioridade o Eu. Assim, na filosofia levinasiana a fruição se apresenta como movimento primeiro na origem da subjetividade, uma vez que, a fruição é separação em relação ao ser.

A fruição apresenta-se como movimento de ser, assim surge a subjetividade que nasce do ser, porém, a subjetividade não é ontológica sendo compreensão do ser. Para Levinas a intencionalidade da subjetividade é original, é fruição, não se apresenta pela intencionalidade da representação. Diferente da representação, a fruição tem uma relação diferente com o exterior sendo o próprio corpo que se põe como inversão da representação.

O processo de fruição representa um ponto de grande importância para a constituição do sujeito. Em Levinas, o ponto constituinte dos sujeitos se dá pela fruição. Por esse movimento, articula-se a separação da intencionalidade da fruição e da intencionalidade da representação.

A tese husserliana sobre o primado do ato objetivante [...] leva a filosofia transcendental à afirmação [...] de que o objeto da consciência, distinto da consciência, é quase um produto da consciência, como ‘sentido’ emprestado por ela, como resultado da *Sinngebung*. O objeto da representação distingue-se do acto da representação. (LEVINAS, 2013, p 114, grifo do autor).

Assim, “a intencionalidade que visa o exterior muda de sentido no seu próprio visar, tornando-se interior à exterioridade que constitui, vem de algum modo do ponto para onde vai, reconhecendo-se passada no seu futuro, vive do que pensa” (LEVINAS, 2013, p. 121).

Para Levinas, a fruição se profere nas relações intencionais de

afetividade e sensibilidade. Esta é inocente e sem questionamento, é afecção. “Ser eu é existir de tal maneira que se esteja já para além do ser na felicidade. Para o eu, ser não significa nem se opor, nem se representar alguma coisa, nem se servir de alguma coisa, nem aspirar à alguma coisa, mas desfrutar dela” (LEVINAS, 2013, p. 111).

A sensibilidade se articula com aquilo que está no interior, por isso, sentir é estar dentro de, onde se vive as qualidades daquilo que nos rodeia. “A sensibilidade é fruição. O ser sensível, o corpo, concretiza a *maneira de ser* que consiste em encontrar uma condição naquilo que, por outro lado, pode aparecer como objecto de pensamento, como simples constituído” (LEVINAS, 2013, p. 128, grifo do autor).

O corpo como permanente contestação à consciência, emprega sentido às coisas. Pelo corpo, a intencionalidade da fruição se torna diferente da intencionalidade da representação, sobretudo, porque não consegue descrever a transcendentalidade de forma representativa à concretude da fruição. “A fruição é *relação última* com o mundo. [...] A própria *consciência da consciência* em que vivemos não é originariamente saber, mas prazer de viver: dar-se conta de que se está vivo é comprazer-se em estar vivo, antes de qualquer reflexão” (SANTOS, 2009, p. 75, grifo do autor).

O sentido remete para um significante. [...] O significado nunca é presença completa; sempre signo por seu turno, não se apresenta numa recta franqueza. O significante, aquele que emite o sinal, está *de frente*, apesar da mediação do sinal, sem se propor como tema. [...] Outrem, o significante, manifesta-se na palavra ao falar do mundo e não de si, manifesta-se propondo o mundo, *tematizando-o*. A tematização manifesta Outrem porque a proposição que o mundo apresenta [...] promete uma resposta ao que recebe essa proposição e se dirige para Outrem, pois recebe, na sua proposição, a possibilidade de questionar. A questão não se explica somente pelo espanto, mas pela presença daquele a quem ela se dirige. A proposição mantém-se no campo tenso das perguntas e das respostas. (LEVINAS, 2013, p. 87, grifo do autor).

O movimento de fruição não é pensado, mas é sentido. A fruição apresenta-se, portanto, como sensibilidade. Assim, o sentir é colocar-se dentro do elemento sem que esta vivência se finde em

pensamento.

Sentir é estar dentro, sem que o carácter condicionado – e, consequentemente, inconsistente em si dessa ambiência que inquieta o pensamento racional – esteja de alguma forma envolvido na sensação. A sensibilidade essencialmente ingênua basta-se num mundo insuficiente para o pensamento. Os objectos do mundo que, para o pensamento, se mantêm vazio, estendem-se para a sensibilidade – ou para a vida – num horizonte que esconde inteiramente esse vazio. A sensibilidade toca o avesso sem se interrogar sobre o direito – o que acontece precisamente no contentamento. (LEVINAS, 2013, p. 127-128).

Levinas sinaliza que há uma ingenuidade do eu irrefletido, a qual se apresenta como uma consciência que separa a sensibilidade da participação instintiva no ser. A fruição e seu egoísmo são vivenciadas pelo eu como insegurança do futuro. O filósofo denomina a esta insegurança do futuro a presença do elemento mítico. Este distingue-se radicalmente do Infinito que se revela como rosto⁸.

Para Levinas, embora a fruição se apresente como primeiro consentimento à vida, “o amor da vida”, movimento que acontece anterior ao acolhimento ou a recusa do outro, sendo como uma consciência irrefletida. Assim, a separação que se apresenta como fruição se põe como exaltação do ente que está acima do ser. Este movimento pode ser considerado um movimento de libertação do ser, uma vez que, pelo movimento ontológico ele se encontra sufocado. A fruição assim se coloca, como anterioridade filosófica, a qual Levinas irá chamar de rosto.

A noção de rosto [...], significa a anterioridade filosófica do entre sobre o ser, uma exterioridade que não faz apelo nem ao poder nem à posse, uma exterioridade que não se reduz, [...] à interioridade da recordação e que, entretanto, salvaguarda o eu que a acolhe; permite, enfim, descrever a noção do imediato. (LEVINAS, 2013, p. 39).

8 Para Levinas: “o rosto não é uma modalidade da quididade, uma resposta a uma pergunta, mas o correlativo do que é anterior a toda pergunta. O que é anterior a toda pergunta não é, por sua vez, uma pergunta, nem um conhecimento possuído *a priori*, mas Desejo. O *quem* correlativo do Desejo, o *quem* ao qual a pergunta se faz é, em metafísica, uma ‘noção’ tão fundamental e tão universal como a quididade, o ser, o ente e as categorias”. (2013, p. 171, grifo do autor).

Levinas descreve que a fruição é anterior a representação. É um movimento que consiste em compreendermos como e de onde se dão os elementos com os quais fruímos. Assim, a fruição é relação com a materialidade do ser. O mundo da fruição não é pensado, mas sim, vivido. Para o autor, as coisas que são representadas se referem ao infinito e, as coisas do movimento de fruição ao indeterminado do elemento, o qual “tapa de algum modo o infinito em relação ao qual teria sido necessário pensá-lo e, relativamente, ao qual o situa, de facto, o pensamento científico, que recebeu de outro lado, a ideia do infinito. O elemento separa-nos do infinito” (LEVINAS, 2013, p. 124).

O sentido é o rosto de outrem e todo recurso à palavra se coloca já no interior do face a face original, supondo significação e sentido antes de se deixar interpretar como ‘consciência de’, é sociedade e obrigação. Na filosofia levinasiana, o pensamento da origem não é pensamento do ser, mas é o outro que dá sentido de possibilitar a relação primeira.

Este movimento original não é acessível pela consciência intuitiva, mas, deve ser visto sob óptica daquilo que dá significado. Assim sendo, o Outro, o Infinito é, por sua vez, a origem. E o acesso ao Outro está permeado pela relação moral que mediará o pensamento e o saber dos dados na relação. Na filosofia levinasiana, o saber sempre deve se colocar para além da teoria, devendo ir à origem, para tanto, urge a necessidade de ser crítico.

A evidência do *cogito* [...] não pode satisfazer a exigência crítica, porque o começo do *cogito* lhe é anterior. É verdade que ele marca o início, porque é o despertar de uma experiência que se apodera da sua própria condição. Mas, este despertar vem de Outrem. Antes do *cogito*, a existência sonha-se a si própria, como se permanecesse estranha a si. É porque suspeita que se sonha que ela desperta. A dúvida fá-la procurar a certeza. Mas a suspeita, a consciência da dúvida, supõe a ideia do Perfeito. O saber do *cogito* remete assim para uma relação com o Mestre – para a ideia do infinito ou do Perfeito. (LEVINAS, 2013, p. 75, grifo do autor).

Levinas percebe que o movimento de fruição se articula por meio da relação do homem para com o mundo, a qual vislumbra a estranheza, a insegurança, a inquietação. Para ele, estes elementos

surgem da alteridade. Este elemento fará com que o homem se abra para um contexto em que a relação com o ser não será mais tratada como um evento elementar, mas sim, a partir de um outro sentido, o de “viver de...” (LEVINAS, 2013, p. 101).

2.3 Interioridade e a economia do ser

Para Levinas, o pensamento e a representação se dão mediante a relação com o Outro com o Rosto o que permite a separação primeira. Além da fruição existe no Mesmo um outro movimento que já se transforma em fruição, sendo um movimento num outro nível. Isso significa a relação da posse com o ser, a qual fundamenta o novo modo de ser, que Levinas chama de morada. Nesse sentido, pela fruição, o homem se mantém no mundo sendo este de sua familiaridade que se denomina de forma privada da interioridade, sendo morada ou casa. A partir da casa, o ser pode ser visto em duas dimensões, uma interior e outra exterior.

Nesse sentido, a morada apresenta-se como uma distância em relação à fruição, uma vez que se tem uma nova liberdade do eu. Levinas irá considerar que o eu, não se dá sozinho à liberdade em relação à fruição, mas sim, na relação com o Outro. Aqui, o movimento de relação com o outro não se manifesta na sua transcendência absoluta, mas, como um movimento de retirada do ser, desfalecendo o ser, o que seria um retirar-se para acolher. Para ele, é a relação com o feminino esta presença que se manifesta de forma acolhedora possibilitando assim fazer morada.

A morada constitui-se pelo movimento frutivo, onde o homem tem relação com o mundo. A morada, no entanto, possibilita o retorno à interioridade. É por meio da morada que o ser pode se perceber, de modo mais concreto.

O homem está no mundo como se estivesse em sua morada. No mundo, o homem é obrigado e colocado frente a coisas familiares e exteriores. A morada é uma nova relação com o ser possibilitando o recolhimento na intimidade, sendo esta, distante da relação à fruição.

A casa que fundamenta a posse não é posse no mesmo sentido que as coisas móveis, que ela pode recolher e guardar. É possuída,

porque é desde logo hospitaleira para o seu proprietário; o que nos remete para a sua interioridade essencial e para o habitante que a habita antes de qualquer outro habitante, para o acolhedor por excelência, para o acolhedor em si – para o ser feminino. (LEVINAS, 2013, p. 150).

A casa apresenta-se de modo hospitaleiro, o que nos remete para a interioridade antes de qualquer objetivação se apresentando pelo feminino sendo como o corpo sensibilidade. O corpo, caracteriza-se como o modo material de ser da interioridade no mundo. Assim, o corpo não é apenas um objeto dentro de objetos, mas, é uma existência. O corpo na filosofia de Levinas se apresenta como dependência e, ao mesmo tempo, como independência. “A morada, ultrapassando a insegurança da vida, é um perpétuo adiamento do prazo em que a vida corre o risco de soçobrar. [...]. A fruição como corpo que trabalha mantém-se nesse adiamento primeiro, o que abre a própria dimensão do tempo” (LEVINAS, 2013, p. 158).

A partir da presença enquanto morada, o eu concretiza-se, a partir de um movimento para si, o qual apanha coisas trazendo-as para seu interior. Assim, o trabalho desperta as coisas enquanto coisas, suspendendo a materialidade do ser, provoca insegurança do futuro ao eu que frui.

O futuro incerto coloca no homem pela fruição um novo movimento, a saber: o trabalho. Para Levinas, a incerteza do amanhã joga o Eu para o trabalho, uma vez que há a insegurança do futuro. O trabalho, por sua vez, apresenta-se como movimento distinto com condições de separação. De acordo com o autor, é através do trabalho que leva a perda da independência e a suspensão de imprevisibilidade. O trabalho apresenta-se sem rosto, inaugurando uma nova relação do eu com o mundo, a vida econômica.

Para Levinas, o trabalho “domina o futuro e apazigua o murmúrio anônimo do *há*, a barafunda incontrollável do elemental, inquietante até ao âmago da própria fruição” (2013, p. 153, grifo do autor). O trabalho⁹ apresenta-se como ação e como domínio. Nesse

9 Segundo Levinas: “O trabalho suspende no elemento que exalta, mas arrebatou o eu que frui, a independência do elemento: o seu ser. A coisa atesta essa tomada ou compreensão – essa ontologia. A posse neutraliza esse ser: a coisa, enquanto ter é um

sentido, o trabalho não se dá por meio da fruição, mas sim, como uma ação dada como poder sobre aquilo que não tem dono.

A posse das coisas a partir da casa que se faz pelo trabalho distingue-se da relação imediata com o não-eu na fruição, da posse sem aquisição de que goza a sensibilidade que mergulha no elemento, que ‘possui’ sem apanhar. Na fruição, o eu não assume nada. De chofre, ele vive de... A posse pela fruição confunde-se com a fruição. Nenhuma actividade precede a sensibilidade. Mas, em contrapartida, possuir fruindo é também ser possuído e ser entregue à profundidade insondável, isto é, ao inquietante futuro do elemento. (LEVINAS, 2013, p. 151).

O trabalho não é sensibilidade como fruição, é poder, ação, dominação. O trabalho realiza posse¹⁰ através do corpo que, por sua vez, toca e descobre os contornos das coisas podendo-as dominar. Assim, as coisas tornam-se substâncias permanecendo estáveis.

Para Levinas, na medida em que o ser independente das coisas captadas é neutralizado na posse, as coisas ganham um sentido fenomenal, o que para Levinas não se apresenta mais como o ser em si. O primeiro movimento de separação é dado pela fruição, o qual envolve o elemento e o seu domínio, sendo pelo corpo e por suas necessidades materiais. Portanto, a separação tem sua dimensão concreta na morada, ou seja, o eu recolhe-se em sua casa e se distancia do outro. Porém, este movimento é o mesmo realizado pelo corpo. Levinas salienta que no corpo se dão movimentos opostos, isso significa que o corpo se apresenta, por vezes, como independência e outras por dependência. A insegurança é fundada na fruição. A fruição enquanto

ente que perdeu o seu ser. Mas, assim, por meio dessa suspensão, a posse compreende o ser do ente e desse modo apenas faz surgir a coisa. A ontologia que capta o ser do ente – a ontologia, relação com as coisas e que manifesta as coisas – é uma tarefa espontânea e pré-teórica de todo o habitante da terra”. (2013, p. 151).

- 10 Para Levinas: “A posse capta no objecto o ser, mas apanha-o, quer dizer, contesta-o de imediato. Situando-o na minha casa como haver, confere-lhe um ser de pura aparência, um ser fenomenal. A coisa minha ou de outro não é em si. Só a posse toca na substância, as outras relações com a coisa só atingem os atributos. A função de utensílio, tal como o valor que as coisas mostram, não se impõe à consciência espontânea como a substância, mas como um dos atributos dos seres. O acesso aos valores e o uso, a manipulação e a manufatura assentam na posse, na mão que agarra, que adquire, que leva para sua casa. A substancialidade da coisa, correlativa da posse, não consiste, para a coisa, em apresentar-se absolutamente. Na sua apresentação as coisas adquirem-se dão-se”. (2013, p. 155).

corpo que trabalha adia, suspende a insegurança da vida.

Levinas apresenta o futuro da morte, a partir desse movimento de adiamento o que se concretiza em tempo. Para o autor, o tempo é produzido pelo trabalho, o qual funda sua morada. Porém, quando se trata do tempo enquanto conceito novo, não é a real abertura da qual Levinas está nos propondo quando irá falar em abertura para o Outro, para o rosto.

O rosto que acolho faz-me passar do fenómeno ao ser num outro sentido: no discurso, exponho-me à interrogação de Outrem e essa urgência da resposta – ponta aguda do presente – gera-me para a responsabilidade; como responsável, encontro-me reconduzido à minha realidade última. Esta atenção extrema não actualiza o que foi em potência, porque não é concebível sem o Outro. Estar atento significa um acréscimo de consciência que supõe o apelo do Outro. Estar atento é reconhecer o domínio do outro, receber a sua ordem ou, mais exactamente, receber dele a ordem de mandar. A minha existência, como ‘coisa em si’, começa com a presença em mim da ideia do Infinito, quando me procuro na minha realidade última. Mas tal relação consiste já em servir Outrem. (LEVINAS, 2013, p. 173).

Desse modo, Levinas fala sobre a consciência do corpo que se dá pelo querer. Isso manifesta a liberdade como construção de um mundo onde se possa ser livre, significa, contudo, que não se trata de uma liberdade finita. Esse movimento de consciência se forma por meio da separação do eu com o não eu, o que se produz no Mesmo, o qual está em relação com o outro, volta-se a si. Assim, a fruição como identificação situa este primeiro movimento pelo egoísmo.

Ser consciência é ser arrancado ao *há*, já que a existência de uma consciência constitui uma subjetividade, uma vez que ela é sujeito de existência, isto é, numa certa medida, senhora do ser, já nome, no anonimato da noite. O horror é, de algum modo, um movimento que vai despojar a consciência de sua própria “subjetividade”. Não a apaziguando no inconsciente, mas precipitando-a numa *vigilância impessoal*, numa *participação*. (LEVINAS, 1998, p. 70, grifo do autor).

A subjetividade dada com o Mesmo apresenta-se mediante a descrição da sua finitude. A separação emerge aqui como ponto que marca a finitude do ser, uma vez que a separação se dá mediante

ao Eu em relação com o mundo. Este movimento de finitude, cuja a intencionalidade é para si, é caracterizado por Levinas como sensibilidade.

Para Levinas, o ser no Mesmo é fenomenal e isso pode ser visto mediante a distinção entre fenômeno e ser. Nesse sentido, considera que a suficiência do Mesmo só é rompida na medida em que tem o encontro com o rosto, fenômeno que expressa a exterioridade do ser. Contudo, emerge o movimento originário da existência, cuja intencionalidade é para o Outro.

O vestígio¹¹ do infinito se apresenta como abertura ao Outro, “consiste em significar sem fazer aparecer” (LEVINAS, 1997, 241). Esta abertura para com o Outro se dá por meio da relação com o rosto, o qual “é por si mesmo visitaçaõ e transcendência” (LEVINAS, 1997, 245). Nesse sentido,

o acolhimento do rosto, de imediato pacífico porque correspondente ao Desejo inextinguível do Infinito e de que a própria guerra é apenas uma possibilidade – de que ela não é de modo algum a condição -, ocorre de uma maneira original na doçura do rosto feminino, onde o ser separado pode recolher-se e graças à qual ele *habita*, e na sua morada leva a cabo a separação. A habitação e a intimidade da morada que torna possível a separação do ser humano supõe assim uma primeira revelação de Outrem. (LEVINAS, 2013, p. 143-144, grifo do autor).

O Outro, contudo, não se apresenta em sua transcendência absoluta, mas como um mover-se do ser. “Para que a intimidade do recolhimento possa produzir-se na ecumenia do ser é preciso que a presença de Outrem não se revele apenas no rosto que desvenda a sua própria imagem plástica, mas que se revele [...] com essa presença, na sua retirada e na sua ausência” (LEVINAS, 2013, p. 147). Assim, no desfalecimento do ser realiza-se o acolhimento hospitaleiro revelando a intimidade.

E o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência

11 A temática do ‘vestígio’ é um elemento importante na filosofia de Levinas. Para um estudo mais aprofundado recomendamos a obra de Levinas “Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger, p. 227-245).

que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação. [...]. Outrem que acolhe na intimidade não é o *vós* do rosto que se revela numa dimensão de altura – mas, precisamente o *tu* da familiaridade: linguagem sem ensino, linguagem silenciosa, entendimento sem palavras, expressão no segredo. (LEVINAS, 2013, p. 147-148, grifo do autor).

Portanto, a habitação e a intimidade da morada dimensionam a possibilidade da separação do ser humano. A primeira suposição acontece por meio da manifestação de Outrem na sua alteridade. Com isso, Levinas propõe a ideia do infinito, à qual é apresentada e revelada pelo rosto, que exige a separação. Esta apresenta-se como morada e habitação.

A separação constitui-se como morada e habitação. Existir significa a partir daí morar. Morar não é precisamente o simples facto da realidade anónima de um ser lançado na existência como uma pedra que se atira para trás de si. É um recolhimento, uma vinda a si, uma retirada para sua casa como para uma terra de asilo, que responde a uma hospitalidade, a uma expectativa, a um acolhimento humano, em que a linguagem que se cala continua a ser uma possibilidade essencial. As idas e vindas silenciosas do ser feminino, que faz ecoar com os seus passos as espessuras secretas do ser, não constituem o turvo mistério da presença animal e felina, cuja estranha ambiguidade Baudelaire se compraz em evocar. (LEVINAS, 2013, p. 148).

O existir consiste em morar sendo um recolhimento, uma vida em si que acolhe de modo hospitaleiro. A separação não pode se afirmar por uma ideia de oposição ou negação, mas pela dimensão do feminino. O acolher dado pela casa a presença do feminino dá-se pela intimidade enquanto carícia sensível. Contudo, a intimidade se dá por meio de linguagem silenciosa. Esta linguagem é uma linguagem sem ensinamento, sem entendimento e sem palavras. Assim, a linguagem é relação com o rosto permitindo, portanto, a abertura à sociabilidade. Surge deste modo, nesta abertura, a ruptura do egoísmo e o surgimento da responsabilidade para com o rosto.

Outrem – absolutamente outro – paralisa a posse que contesta pela epifania no rosto. Só pode contestar a minha posse porque me aborda, não a partir de fora, mas de cima. O Mesmo não

poderia apoderar-se do Outro sem o suprimir. Mas o infinito intransponível da negação do assassinio anuncia-se precisamente por essa dimensão de altura onde Outrem se aproxima de mim, concretamente na impossibilidade ética de cometer esse assassinio. Acolho outrem que se apresenta em minha casa, franqueando-lhe a minha casa. (LEVINAS, 2013, p. 164-165).

Destarte, no que se refere à ‘condição econômica’ do ser é dado mediante a relação do Eu que se recolhe na sua interioridade e acolhe de forma hospitaleira Outrem. Aqui a sensibilidade se apresenta mediante a exposição passiva, a qual, seria um deixar afetar-se por aquilo que é externo. A relação econômica é constituída mediante a uma dependência do Eu que vai ao mundo para adquiri-lo, domesticá-lo. Assim, o homem, na relação econômica continua diante do paradoxo da relação de separação. Por um lado, tratando o mundo como exterior, por outro lado, tendo o mesmo como dependência.

Para Levinas, a consciência se caracteriza no âmbito da economia como consciência de poder ter um tempo. Este, tem condição imediata e futura. Ou seja, é um agora que começa a agir se colocando diante de um futuro. Assim, a liberdade e a vontade assumem uma nova forma. A liberdade ganha uma nova compreensão não sendo mais entendida como felicidade da fruição, mas como liberdade de trabalhar para ser livre. A vontade apresenta-se como poder levando assim, a agir integrado com o amanhã permitindo a continuidade.

2.4 O Ser, o Mesmo e o Outro

Levinas em sua filosofia apresenta um elemento radical ao considerar o ser, a partir do Outro. Para o autor, esta radicalidade filosófica é o caminho para superar o primado da ontologia. Assim, o autor leva a descobrir diferentes possibilidades de abordar o ser. “Trata-se de sair do ser por uma nova via correndo o risco de inverter algumas noções que, ao sentido comum e à sabedoria das nações lhes parecem mais evidentes” (LEVINAS, 2001, p. 85). Isso iremos observar a partir do movimento filosófico realizado pelo autor ao trabalhar a distinção entre o Mesmo e o Outro na sua obra “Totalidade e Infinito”.

Para Levinas, o ser é caracterizado como movimentação apresentado por meio de uma intencionalidade onde o Eu apresenta

dois sentidos possíveis de ser, os quais podem ser vistos em Levinas, pela dimensão da totalidade e do infinito. Estas duas dimensões, contudo, apresentam a discussão do ser em relação do Eu com o Outro, o que para Levinas não podem ser consideradas a mesma coisa, uma vez que, o ser pode ser visto pela interioridade e exterioridade.

Contudo, pode-se observar neste capítulo que a discussão presente na obra “Totalidade e Infinito” como já sinalizado, traz o assunto do ser em questão, primando por uma ideia que leva a evasão do ser. “A evasão que encaramos deve aparecer-nos como a estrutura interna daquele facto se colocar” (LEVINAS, 2001, p. 66). A busca pela saída do ser se dá por meio da crítica à totalidade. “É uma tentativa de sair sem saber para onde se vai, e esta ignorância qualifica a essência mesma de tal tentativa” (LEVINAS, 2001, p. 69). Levinas apresentará o ser, a partir do movimento que este tem para com a interioridade e exterioridade do mundo e com o Outro.

Evasão em si, constituição de um sujeito ou de um eu susceptível de evadir-se em si, [...] esta saída do horror do *há* [anunciar-se-á] na satisfação do gozo”. [...] Alguém se torna sujeito do ser, não ao assumir, mas ao gozar da felicidade, mediante a interiorização do gozo, que é também uma exaltação, um ‘por cima do ser’ [...] Ser eu é existir de tal maneira que alguém esteja mais além do ser na Felicidade. (LEVINAS, 2001, p. 44).

Desse modo, para esta discussão Levinas salienta que é importante a distinção entre o Eu e o Outro no ser. A noção do que é o Eu, o Mesmo é definida a partir da identificação. “Ser eu é, para além de toda a individualização que se pode ter de um sistema de referências, possuir identidade como conteúdo” (LEVINAS, 2013, p. 22).

Na filosofia levinasiana a identificação, a qual se caracteriza como Mesmo possui duas dimensões, a saber: em um primeiro momento por sinalizar que o Mesmo se apresenta por um pensamento universal, por outro lado, a identidade universal do Eu sinaliza a sua radical diferença apresentada na sua interioridade. Apesar disso, a identidade não deve partir da representação, mas sim, da relação que o eu tem com o mundo.

Para Levinas, o mundo apresenta-se como o outro do Eu. Desse

modo, o sujeito se apresenta como poder de posse perante o mundo. Para o autor ser, no momento, portanto, é poder e possuir, elementos que se dão pelo gozo, trabalho que são meios de o Eu ser o Mesmo, que se dão por meio da identificação.

A identificação do Eu dada pelo processo de interioridade, é a identificação do Eu que se dá a partir dele mesmo e não a partir de fora, ou então, por um pensamento formal. A identificação se apresenta no processo de desformalização. O que Levinas está trazendo em questão, são os elementos concretos que se dão por meio da relação. Ou seja, está atento à sensibilidade dada da relação face a face.

Para Levinas, a concretização não se apresenta apenas por meio de um método, mas por considerar o Eu, a partir dele mesmo. Isso implica no Eu partir do seu modo concreto de ser. Assim sendo, um Eu que não cai nas amarras da totalidade tornando-se Mesmo, ou então, absoluto diante de alguém que é absolutamente Outro.

Levinas traz presente esta relação dado com o Outro, a partir da transcendência, ou então, do infinito. Portanto, o Mesmo está separado do Outro, isso significa que existe uma alteridade radical da qual nosso autor defende.

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso, o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. (LEVINAS, 2013, p. 25).

Assim como o Mesmo deve ser visto a partir de si mesmo, o Outro também deveria ser definido a partir dele. Isso significa que o Outro deve ser visto a partir dele e não por alguma referência do Mesmo. Levinas insiste na alteridade radical, não sendo esta formal, nem vista como conteúdo. Se a alteridade for formal, a relação com o outro se daria por meio de um mero descrever e falar do outro. Diferente desta lógica, Levinas cita em sua filosofia o Outro, a partir da diferença como transcendente.

Essa transcendência em que o Outro se apresenta na sua alteridade só é possível a partir do Eu separado. O Eu é o ponto de partida para a transcendência. Ou seja, “a alteridade, heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente outro em relação a um termo, cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de *entrada* na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente” (LEVINAS, 2013, p. 22, grifo do autor). Contudo, isso significa que reconhecer o Outro implica a alteridade, isso se dá por meio da revelação ao Eu.

Nesse sentido, a separação como elemento estruturante da relação de alteridade pode ser mais bem compreendida, a partir do conceito de totalidade. A totalidade é a relação entre o Mesmo e o Outro que destrói, por sua vez, a identidade do Eu. De tal modo, a alteridade do Outro não é reconhecida, uma vez que, se parte do Mesmo. Para Levinas, a totalidade é o que leva a violência à injustiça, uma vez que, não se reconhece o Outro como diferente.

Para Levinas, na relação que o Eu tem com o mundo pode se abrir a dimensão de interioridade, a partir de momentos concretos do corpo, casa, trabalho. Assim sendo, não se pode caracterizar a relação que o Eu tem com o mundo pela totalidade. A separação nesse sentido se apresenta como um ponto fundante para a ruptura da totalidade.

O Outro apresenta-se pela alteridade e não pode ser colocado em uma categoria da totalidade. O Outro é ruptura da totalidade¹² e, por isso, não pode ser posto diante de uma conjunção fechada. A totalidade se apresenta de modo finito, o Outro para Levinas é apresentado na sua dimensão de transcendência, o Outro é infinito. A transcendência é possível a partir de um Eu que se apresenta como ponto de partida em relação ao Outro.

Uma relação cujos termos não formam uma totalidade só pode, pois produzir-se na economia geral do ser como indo de Mim para o Outro, como *frente a frente*, como desenhando

12 “A ruptura da totalidade não é uma operação de pensamento, obtida por simples distinção entre termos que se atraem ou, pelo menos, se alinham. O vazio que a rompe só pode manter-se contra um pensamento, fatalmente totalizante e sinóptico, se o pensamento se encontrar em face de um Outro, refractário à categoria. Em vez constituir com ele, como com um objeto, um total, *o pensamento consiste em falar.*” (LEVINAS, 2013, p. 26-27, grifo do autor).

uma distância em profundidade – a do discurso, da bondade, do Desejo [...] diferentes uns em relação aos outros – que se oferecem à sua operação sinóptica. O eu não é uma formatação contingente graças à qual o Mesmo e o Outro – determinações lógicas do ser – possam além disso reflectir-se *num pensamento*. É para que a alteridade se produza *no ser* que é necessário um ‘pensamento’ e que é preciso um Eu. A irreversibilidade da relação só pode produzir-se se a relação se completar, por um dos termos da relação, como o próprio movimento da transcendência, como o *percurso* dessa distância e não como um registro ou a invenção psicológica desse movimento. O ‘pensamento’, ‘a interioridade’, são a própria fractura do ser e a produção (não o reflexo) da transcendência. Só conhecemos essa relação – por isso mesmo notável – na medida em que a efectuamos. A alteridade só é possível a partir de *mim*. (LEVINAS, 2013, p. 26, grifo do autor).

Para nosso autor, Outro é sentido primeiro, orientação primeira como abertura da razão, não necessita de justificação nem de compreensão do ser. Comumente o Mesmo e o Outro são irredutíveis um ao outro, porém, Levinas os define a partir do Eu dado a partir dele mesmo em relação ao Mesmo e o Outro. Este movimento é apresentado pela suspensão ou *epoché* que é considerada metódica, por consistir em descrever a intencionalidade do movimento espontâneo do ser do Eu, como força que vai em direção ao outro e volta em direção de si mesmo. Mas, quando se trata desta relação com o Outro, a suspensão da alteridade torna-se relação com o Outro. Esta relação sendo respeitada como movimento espontâneo do ser, muda de sentido, quando se refere a volta para si mesmo.

2.5 O infinito como crítica à totalidade

A separação na filosofia de Levinas apresenta-se como movimento fenomenal do ser no Mesmo. Mas, esse movimento não contempla plenamente o sentido. Para ele, a fruição e posse, no que se refere a economia, o Outro é desconhecido na sua alteridade. A separação deve ser vista na relação dada entre o Mesmo e o Outro. No entanto, o Outro se apresenta ao Mesmo como Outro, como transcendente, como alteridade. Levinas chama a atenção para o movimento da separação, o qual para ele pode ser superado pelo

pensamento, permitindo que se produza a transcendência no ser.

A separação se opõe à totalidade, ou seja, rompe com as possibilidades de representação e objetivação do Outro pelo Mesmo o que seria a ruptura e desconsideração com a alteridade. Na filosofia de Levinas, a representação apresenta-se também como movimento de oposição na relação imediata com o ser. Levinas procura uma saída para a crise da razão. A crítica seguida se dá a objetivação, uma vez que, para o autor esta é oposta à participação, sendo esta que conduz a relação originária do pensamento com a transcendência. Para ele, a relação com o ser não se apresenta mediante a representação.

O enraizamento, uma pré-ligação original, manteria a participação, como uma das categorias soberanas do ser [...]. Participar é uma maneira de se referir ao Outro: manter e desenvolver o seu ser, sem nunca perder o contacto com ele em ponto algum. Destruir a participação é, sem dúvida, manter o contacto, mas não mais extrair o seu ser deste contacto [...]. É preciso para tal que um ser, ainda que parte de um todo, tenha o seu ser a partir de si e não das suas fronteiras – não da sua definição –, exista independentemente, não dependa nem das relações que indicam o seu lugar no ser, nem do reconhecimento que Outrem lhe traria. [...] A vida interior, o eu e a separação são o próprio desenraizamento, a não-participação [...]. (LEVINAS, 2013, p. 49).

Para Levinas, existe um movimento anterior ao pensamento. “Trata-se de apreender esse evento de nascimento nos fenômenos anteriores à reflexão” (LEVINAS, 1998, p. 24). Assim sendo, a interioridade do Mesmo na fruição e na posse deve ser posta em questionamento, uma vez que, não é pensamento. Levinas faz um esforço para apresentar esse movimento que acontece na relação com o Outro. Apresenta esse movimento tentando mostrar que a interioridade do Mesmo não se dá mediante a oposição à exterioridade com o Outro. Essa relação com o Outro é infinita. “Para Levinas a exterioridade é de “outrem”, e é para este que se reporta a ideia do infinito” (GRZIBOWSKI, 2010, p. 47-48).

Levinas, por sua vez, propõe o pensamento enquanto transcendência, ou então, como ideia de infinito. Acentua sua concepção a partir da crítica que faz à filosofia ocidental, uma vez que esta tratou a relação com o transcendente de uma forma teórica

voltada para o Mesmo e o Outro. Levinas salienta por sua crítica que, na leitura de Husserl e Heidegger a relação do Mesmo com o Outro se expressa por um movimento de redução do Outro ao Mesmo, o que torna a alteridade nula. Assim, de forma teórica, a relação anula as possibilidades de manifestação, sendo tornado conceito formal. Desse modo, as individualidades tornam-se conceitos representados.

Para nosso filósofo, “a fenomenologia no seu conjunto é, desde Husserl, a promoção da ideia do *horizonte* que, para ela, desempenha um papel equivalente ao do *conceito* no idealismo clássico; o ente surge num fundo que o ultrapassa, como o indivíduo a partir do conceito” (LEVINAS, 2013, p. 32, grifo do autor). Levinas afirma que existe uma anterioridade que pode ser vista na própria intencionalidade, isso significa que existe uma relação e adequação entre o pensamento e o pensado.

Assim sendo, o processo de representação apresenta-se como um exercício da liberdade que se apresenta no Mesmo, o qual se funda no movimento anterior a ela própria o que por sua vez não constitui. Assim, no momento em que a representação se dá, a anterioridade é reduzida pelo pensamento e emerge o sentido. Com isso, Levinas expressa na relação do Mesmo com o Outro a uma relação em que o Outro perde sua transcendência.

Levinas entende que o processo de representação do Outro se apresenta por um movimento dado pela relação de posse que acontece com os objetos. Assim, o Mesmo é entendido por um Eu que pensa e representa o Outro sem se deixar questionar por este Outro. Portanto, a relação do Mesmo com o Outro é uma relação de totalidade. Para Levinas, o Outro coloca em questionamento a representação, mostrando a ingenuidade quando o Mesmo tende a apreender o Outro como um mero objeto.

O movimento ontológico de Heidegger, mesmo que faça críticas ao movimento fenomenológico de Husserl, não ultrapassa este domínio do Mesmo sobre o Outro. Isso significa que não foi colocado em questionamento a alteridade. Heidegger na sua filosofia tornou menos polêmica a relação do Mesmo com o Outro descrevendo a diferença entre o Mesmo e o Outro como ser do ente. Também traz o

Outro como a luz¹³ em que os entes se tornam inteligíveis.

A mediação fenomenológica serve-se de uma outra via em que o ‘imperialismo ontológico’ é ainda o mais visível. É o ser do ente que é o *médium* da verdade. A verdade que concerne ao ente supõe a abertura prévia do ser. Dizer que a verdade do ente tem a ver com a abertura do ser é dizer, em todo o caso, que a sua inteligibilidade não está ligada à nossa coincidência com ele, mas à nossa não coincidência. O ente compreende-se na medida em que o pensamento o transcende, para o medir com o horizonte em que ele se perfila. [...] Mas, o que impõe a não coincidência do ente e do pensamento – o ser do ente que garante a independência e a estranheza do ente – é uma fosforescência, uma luminosidade, um desabrochar generoso. O existir do existente transforma-se em inteligibilidade, a sua independência é uma rendição por irradiação. Abordar o ente a partir do ser é, ao mesmo tempo, deixá-lo ser e compreendê-lo. É pelo vazio e pelo nada do existir – inteiramente luz e fosforescência – que a razão se apropria do existente. A partir do ser, a partir do horizonte luminoso em que o ente tem uma silhueta, mas perdeu o seu rosto, ele é o próprio apelo dirigido à inteligência. *Sein und Zeit* talvez tenha defendido uma só tese: o ser é inseparável da compreensão do ser (que se desenrola como tempo), o ser é já apelo à subjetividade. (LEVINAS, 2013, p. 31-32, grifo do autor).

Na leitura de Levinas, Heidegger ao descrever sobre o modo de ser, aspecto que assegura a distância do Outro em relação ao Eu e a sua alteridade, torna o ente em um aspecto de compreensão. Na óptica de Heidegger, o ser é o processo da manifestação dos entes, aspecto que implica a subjetividade na qual existe manifestação. Levinas considera que a ontologia, a compreensão do ser é um movimento de posse do Outro pelo Mesmo.

Levinas diante da ontologia irá propor um questionamento à inteligibilidade tendo o cuidado para não condenar o pensamento,

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

uma vez que, é a partir do pensamento que será possível pensar a transcendência. Porém, este pensamento não pode ser objetivado tornando-se mero conceito formal. O pensamento de transcendência expressa a distância existente entre o Mesmo e o Outro, esta distância traz a ideia do Infinito. Esta, descreve a extensão infinita que existe no que é pensando com a sua ideia, mostrando a transcendência do infinito em relação ao Eu que pensa. Para nosso filósofo, o Eu pensa o Infinito, este “é a característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma ideia em nós; está infinitamente afastado da sua ideia – quer dizer, exterior – porque é infinito” (LEVINAS, 2013, p. 36, grifo do autor).

Portanto, a ideia de infinito,

revela-se, no sentido forte do termo. Não há religião natural. Mas, esse conhecimento excepcional já não é por isso mesmo objectivo. O infinito não é ‘objecto’ de um conhecimento – o que o reduziria à medida do olhar que contempla – mas o desejável, o que suscita o Desejo, isto é, o que é abordável por um pensamento que a todo o instante *pensa mais do que pensa*. O infinito não é por isso um objecto imenso, que ultrapassa os horizontes do olhar. É o Desejo que mede a infinidade do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida. A desmedida medida pelo Desejo é rosto. (LEVINAS, 2013, p. 50, grifo do autor).

Dessa maneira, o infinito marca o contexto em que se quebra a estrutura do saber e poder confundindo as duas. Isso proporciona uma nova leitura sobre a objetividade e a transcendência. Pois, para Levinas o pensamento emerge como a capacidade de pensar, não se fixa em conteúdo, mas sim, vislumbra a presença e distância que se manifesta mediante a relação.

A ideia do infinito não é uma noção que uma subjectividade forje casualmente para reflectir uma entidade que não encontra fora de si nada que a limite, que ultrapassa todo o limite e, por isso, infinita. A produção da entidade infinita não pode separar-se da ideia do infinito, porque é precisamente na desproporção entre a ideia do infinito de que ela é ideia que se produz a ultrapassagem dos limites. A ideia do infinito é o modo de ser – a *inifinição* do infinito. O infinito não existe antes para se revelar *depois*. A sua inifinição produz-se como uma revelação, como colocação

em *mim* da sua ideia. Produz-se no facto inverosímil em que um ser separado fixado na sua identidade, o Mesmo, o *Eu* contém, no entanto, em si – o que não pode nem conter, nem receber apenas por força da sua identidade. A subjectividade realiza essas exigências impossíveis: o facto surpreendente de conter mais do que é possível conter”. (LEVINAS, 2013, p. 13, grifo do autor).

Para Levinas, pensar o infinito corresponde a separação entre o Mesmo e o Outro. Isso significa que a separação entre o Mesmo e o Outro é vista pela ideia do Infinito. A separação é realizada mediante o movimento de interioridade do Eu. Nesse sentido, o movimento do ser no Mesmo apresenta-se como um movimento que resiste à totalidade. A ideia do Infinito em Levinas também pode ser caracterizada mediante a relação entre o Eu e o Outro, na medida em que, o Outro se apresenta como transcendente à sua ideia no Eu.

Desse modo, a intencionalidade da ideia de Infinito não se apresenta pela intencionalidade da representação, ou então, pelo modo objetivante, doador de sentido como Husserl pretendia. Para Levinas, ela se apresenta como desejo metafísico. Este apresenta-se como fonte insaciável. Isso implica numa dimensão que, em vez de satisfazer, desperta. Nesse sentido, a ideia do infinito enquanto desejo metafísico,

tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente contemplá-lo. É como a bondade – o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite. [...] O Desejo é desejo do absolutamente Outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se paziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia. Desejo sem satisfação que, precisamente, *entende* o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro. (LEVINAS, 2013, p. 20-21).

Em Levinas, o desejo metafísico diante do movimento despertado pelo Outro num eu, suscita na interioridade uma abertura para a exterioridade. Esse movimento se apresenta como dimensão que vai para além da relação com as coisas, sendo esse movimento uma ruptura com as satisfações ingênuas, provocando questionamentos em que a fruição ou posse não podem saciar. Esse questionamento se dá

como uma abertura do Mesmo pelo infinitamente Outro sendo um despertar da consciência, uma relação com o infinito.

Mas o Desejo e a bondade supõem concretamente uma relação em que o Desejável detém a 'negatividade' do Eu que se exerce no Mesmo, no poder, na dominação. O que, positivamente, se produz como posse de um mundo que eu posso ofertar a Outrem, ou seja, como uma presença em face de um rosto. 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. Esta relação por cima das coisas doravante possivelmente comuns, isto é, susceptíveis de serem ditas – é a relação de discurso. (LEVINAS, 2013, p. 38).

Desse modo, o infinito enquanto ideia se apresenta por meio de um esquema formal dado pela relação do Eu e o Outro. A partir desta relação que é possibilitada pela alteridade do Outro, pelo Infinito que provoca no Mesmo o desejo, despertando-o para alteridade. Nesse movimento, o Mesmo altera seu modo de ser. Isso significa que o Mesmo não se dá por meio da sua existência, mas apresenta-se pela fenomenalidade do ser.

Levinas define o outro como rosto. Para ele a ideia do infinito é erigida a partir da experiência que se tem com o rosto do Outro. Esta relação faz com que os horizontes de compreensão sejam transbordados, uma vez que, a relação não se dá mediante ao pensamento tradicional, mas sim, pela experiência. Esta relação com o rosto dada pela experiência não é representada mediante a uma relação com o perfeito, mas é nesta experiência com o rosto que sou colocado em questionamento sendo responsável. Ou seja, mediante a epifania do rosto do outro sou eminentemente responsável.

Na relação que se tem com o rosto o ensinamento se desvenda anterior ao dito. É um movimento revelador que se manifesta de forma silenciosa convocando a responder. Assim, o desejo irá representar, nesse sentido, a ruptura da totalidade emergindo a possibilidade de sentido, o que para Levinas faz com que a subjetividade se apresente por um contexto ético.

Portanto, diante do percurso realizado até aqui podemos perceber que Levinas propõe uma filosofia que não objetiva o outro,

o que faz com que possamos pensar pelo seu pensamento em uma alteridade absoluta. Levinas apresenta um contexto que é anterior a aspectos cognitivos que são anteriores à dinâmica do ser e do não-ser, sendo, portanto, movimento que é concreto na experiência com o Outro. “A experiência que nos revela a presença do ser, enquanto tal, a pura existência do ser, é uma experiência da sua impotência, a fonte de toda a necessidade” (LEVINAS, 2001, p. 80).

Percebe-se diante da filosofia levinasiana o distanciamento de separação em que é dado entre o Mesmo e o Outro, na qual se mantém a transcendência e a diferença absoluta de outrem. Levinas em sua filosofia faz o esforço de mostrar a experiência através da relação com o Outro, o que é um movimento anterior ao conhecimento. Sendo assim, Levinas propõe uma novidade filosófica, pensar o Outro em sua alteridade absoluta a partir do rosto que convoca a experiência responsável.

Levinas na sua leitura de Husserl e de Heidegger busca colher elementos sobre a exterioridade e interioridade como centelhas fundamentais para o pensamento. Comumente no pensamento fenomenológico não é possível pensar com sentido uma exterioridade absoluta que esteja desamarrada do interior. Portanto, o ser se revela na relação entre o Eu e o Outro. Esta relação entre o eu e o outro é possibilitada pelo rosto porque este rompe com o horizonte de visão que o busca tornar Mesmo.

O rosto onde se apresenta o Outro – absolutamente outro – não nega o Mesmo, não o violenta como a opinião ou a autoridade ou o sobrenatural taumatúrgico. Fica à medida de quem o acolhe, mantém-se terrestre. Essa apresentação é a não-violência por excelência, porque em vez de ferir a minha liberdade, chama-a à responsabilidade e implanta-a. Não violência, ela mantém, no entanto, a pluralidade do Mesmo e do Outro. É paz. A relação com o Outro – absolutamente outro -, que não tem fronteira com o Mesmo, não se expõe à alergia que aflige o Mesmo numa totalidade e na qual a dialética hegeliana assenta. O Outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialético, mas o primeiro ensino racional, a condição de todo o ensino. (LEVINAS, 2013, p. 198).

Nosso autor, aqui está defendendo um “além’ da totalidade

e da experiência objectiva (...) reflecte-se no *interior* da totalidade e da história, no *interior* da experiência” (LEVINAS, 2013, p. 9, grifo do autor). Portanto, o ser não é um movimento neutro, mas está presente na relação do face a face. O rosto do outro busca-se desfazer do compreensível, mas, permanece na relação com o infinito, uma relação que se assegura entre ser e o além do ser. Portanto, abordar o outro enquanto rosto é abordar o vestígio, isso se difere do modo de abordagem do ente no seu ser.

Para isso haverá que pensar o sujeito como, em si mesmo ou na subjectividade como tal, já ‘evadido’ – *porque já está expulso*. Para isso, não bastará já pôr o sujeito como Mesmo e, se é possível dizê-lo, como mensageiro do Mesmo; haverá que pensá-lo como o *Outro-no-Mesmo* e, deste modo, já como o nó de uma in-quietude que não o deixa regressar a si para pôr-se numa identidade estável e, desse modo, como o lugar duma expulsão: expulsão mediante o Outro que se instalada pode golpeá-lo no coração do Mesmo e expulsão para o Outro que exige mais além do possível e que marca assim a identidade de maneira indelével. (LEVINAS, 2001, p. 45, grifo do autor).

A interioridade do Eu, embora necessária para o encontro face a face, não caracteriza o ser, mas apenas a fenomenalidade. Portanto, a relação com o ser consiste na exterioridade. Isso visa que o ser se produz como uma inversão do Mesmo, tornando-se subjectividade na relação com o Outro. Essa relação implica a saída de si, a evasão da interioridade surge como ponto de partida. “Também a evasão é a necessidade de sair de si mesmo, quer dizer do *romper o encadeamento mais radical e mais irremissível que é o facto de que o eu é si mesmo*” (LEVINAS, 2001, p. 64, grifo do autor). A exterioridade é interligada ao subjetivo, e as relações intersubjetivas se dão como movimento que interliga a relação de alteridade. Assim sendo, o ser se manifesta de modo subjetivo, espaço onde toda a visada objetiva é desformada. Este aspecto subjetivo, os filósofos Husserl e Heidegger não levaram em consideração. Levinas, por sua vez, busca no subjetivo mostrar que a separação do Eu em relação ao Outro é o que assegura a alteridade do Outro como exterioridade.

FENOMENOLOGIA DO ROSTO

Este capítulo tem por objetivo apresentar, sinteticamente, a fenomenologia¹ do rosto proposta por Levinas. Ao apresentar a interioridade, a partir da fruição como para além da consciência intencional, Levinas irá levar a fenomenologia a uma radicalidade, da qual, ele considera que a filosofia ocidental se abdicou em refletir, ou então, não saiu do paradoxo da relação sujeito e objeto. O autor traz para a discussão filosófica o Outro, a alteridade. Sendo este, expresso de modo radical pela exterioridade do rosto.

Para Levinas, a consciência se caracteriza por este movimento anterior que é dado na própria existência. Em um primeiro momento a vida existe, e não depende da reflexão para existir. Assim sendo, a consciência deve conceber-se, como algo que existe previamente, e de maneira absoluta antes de fazermos qualquer reflexão sobre ela. Esta característica da filosofia levinasiana expressa, por sua vez, a tarefa primeira da fenomenologia² que consiste em emitir sentido à consciência, isso, para ele implica no reconhecimento da exterioridade.

Portanto, o foco deste capítulo irá apresentar a proposta de Levinas enquanto fenomenologia do rosto. Esta reflexão se dará por meio da apresentação dos elementos de alteridade³ e exterioridade.

1 Para Levinas, a fenomenologia: “não consiste em erigir os fenômenos em coisas em si, mas em conduzir as coisas *em si* ao horizonte de seu aparecer, de sua fenomenalidade, consiste em fazer aparecer o próprio aparecer por trás da quididade que aparece, mesmo que este aparecer não incruste suas modalidades no sentido que ele libera ao olhar. Eis o que permanece, mesmo quando a intencionalidade não é mais considerada como teórica, quando não é mais considerada ato. A partir da tematização do humano, abrem-se dimensões novas, essenciais ao sentido pensado. Todos aqueles que pensam assim e procuram estas dimensões para encontrar este sentido fazem fenomenologia”. (2008, p. 125).

2 Levinas, na obra “*Entre Nós*” salienta: “a contribuição essencial da fenomenologia [...] acresce o grande princípio do qual depende: o pensado – objeto, tema, sentido – faz apelo ao pensamento que pensa, mas determina seus fenômenos” (2010, p. 149).

3 “Alteridade – a compreensão do Outro em Levinas exige que o Outro continue sendo sempre o Outro e não “outro eu”. O Outro como alteridade não pode ser

Contudo, aqui poderá se perceber uma fenomenologia levinasiana própria, para além da proposta de seus mestres. Assim sendo, salienta-se a necessidade de sempre termos presente que esta reflexão perpassa a análise levinasiana sobre a intencionalidade, firmando a necessidade de uma existência.

3.1 Intencionalidade e exterioridade

Para Levinas é preciso levar em conta o mundo exterior à consciência, mesmo que este mundo exterior também implique em um modo de consciência. “A relação com um mundo não é sinônimo de existência. Esta é anterior ao mundo. Na situação do fim do mundo, põe-se a relação primeira que nos liga ao ser” (LEVINAS, 1998, p. 21). O que nosso filósofo está colocando em questão na fenomenologia husserliana é o primado da consciência, sendo este, diferentemente de Husserl, advindo do mundo exterior. Levinas não está colocando o seu método fenomenológico para aquém do método husserliano, mas, está expressando este, além da consciência intencional salientando a necessidade de levar em conta a existência.

A consciência não é somente uma consciência intencional, mas sim, consciência de algo sempre tendo relação com algo. Levinas, para entender esta consciência sempre parte da relação com este algo que ele chama de vivência. Para o autor “a ideia da intencionalidade⁴ comprometeu a ideia da sensação ao retirar o carácter de dado concreto a esse estado que se pretende puramente qualitativo e subjectivo, estranho a toda objectivação” (LEVINAS, 2013, p. 181). Aqui a referência levinasiana está acentuada na obscuridade em que a intencionalidade trouxe, sobretudo, para a sensação. “Na concepção levinasiana a sensibilidade existe antes da razão, sendo a própria ingenuidade do eu irrefletido. A sensação jamais necessita referir-se a

conceituado, mas permanece concreto. O Outro permanece sempre o outro metafísico do qual o Eu necessita. O outro é o absolutamente outro – Outrem. O Outro não é absolutamente minha representação; é o caminho do infinito que, essencialmente, me escapa”. (MARTINS, 2014, p. 6).

- 4 “La intencionalidad no puede ser tenuta simplemente como mera *propriedad* de la conciencia, es decir, como una característica indiferente del modo de existir de la conciencia es justamente este modo de existencia mismo el que la noción de intencionalidad pretende caracteriza”. (HERNANDEZ, 2005, p. 188).

uma totalidade na qual poderia fechar-se” (FABRI, 1997, p. 75).

Para Levinas, a “crítica da sensação desconhece o plano em que a vida sensível se vive como fruição. O modo de vida não deveria interpretar-se em função da objetivação” (LEVINAS, 2013, p. 181). A sensibilidade⁵, portanto, não é uma objectificação que deverá ser procurada. Comumente, “a fruição, satisfeita por essência, caracteriza todas as sensações, [...]”. A própria distinção entre conteúdo representativo e afectivo equivale a reconhecer a fruição como dotada de um dinamismo muito diferente do da percepção” (LEVINAS, 2013, p. 182).

Na filosofia levinasiana, a sensação permite com que uma realidade se apresente. Nesse sentido, “em vez de tomar as sensações como conteúdos que devem preencher formas *a priori* da objectividade, é preciso reconhecer-lhes uma função transcendental *sui generis* (e para cada especificidade qualitativa à sua maneira); estruturas formais *a priori* do não-eu não são, necessariamente, estruturas da objectividade (LEVINAS, 2013, p. 182, grifo do autor).

Esta objectividade não implica em levar em conta as sensações que se apresentam de modo subjetivo na experiência⁶. Como se pode perceber, Levinas leva a fenomenologia a reconhecer o movimento primeiro dado na sensibilidade⁷ a partir da relação face a face.

Uma fenomenologia da sensação como fruição, um estudo do que se poderia chamar a sua função transcendental que não desemboca necessariamente no objecto, nem na especificação qualitativa de um objecto, e como tal simplesmente visto, impor-se-ia. [...] Uma fenomenologia transcendental da sensação justificaria o regresso ao termo sensação, que caracteriza a função

5 “A sensibilidade significa a separação do eu, sua independência, sua vida interior no contentamento e na sua casa. Assim: A descrição da fruição [...] não traduz por certo o homem concreto. Na realidade, o homem tem já a ideia do infinito, isto é, vive em sociedade e representa as coisas para si próprio”. (FABRI, 1997, p. 75).

6 “A relação ente os entes humanos não é ontológica (constituição, posse, objetivação, exploração, etc.), mas ética. A ética, mais que relação, é experiência: experimentar na transcendência a vergonha e a culpabilidade de uma ingênua liberdade individual e egoísta que tudo pretende agarrar, objetivar e fazer seu para explorar; experimentar “em mim a ideia do infinito que é o Outro”. (COSTA, M., 2000, p. 139).

7 Para mais elementos sobre a sensibilidade em Levinas recomenda-se a obra de: (FABRI, 1997, p. 73-78).

transcendental da qualidade que lhe corresponderia – função que a antiga concepção da sensação, em que intervinha, no entanto, a afectação de um sujeito por um objecto, evocava melhor do que a linguagem ingenuamente realista dos modernos. (LEVINAS, 2013, p. 183).

A fruição não entra no esquema da objetivação e da visão, não esgota o seu sentido na visão e na objetivação. A representação não é sustentada pelo olhar, mas sim, pela linguagem. Porém, “para distinguir olhar e linguagem, ou seja, olhar e acolhimento do rosto que a linguagem pressupõe, é preciso analisar mais de perto o privilégio da visão” (LEVINAS, 2013, p. 183). Esta visão se apresenta como:

uma relação com um ‘qualquer coisa’ que se estabelece no âmbito de uma relação com o que não é um ‘qualquer coisa’. Estamos na luz na medida em que encontramos a coisa no nada. A luz faz aparecer a coisa afastando as trevas, esvazia o espaço. Faz surgir precisamente o espaço como um vazio. [...]. A vinda a partir do vazio é assim a sua vinda a partir da sua origem – essa ‘abertura’ da experiência ou a experiência da abertura – explica o privilégio da objectividade e a sua pretensão de coincidir com o próprio ser dos *entes*. (LEVINAS, 2013, p. 183-184, grifo do autor).

A relação face a face pode ser caracterizada como um movimento de inteligibilidade. “A inteligência do ente consiste em ir para além do ente, precisamente, na abertura. Compreender o ser particular é captá-lo, a partir de um lugar iluminado que ele não preenche” (LEVINAS, 2013, p. 184). A crítica de Levinas aos seus mestres busca argumentar contra a possibilidade de o conhecimento do ser sustentar o sentido do ser, ou seja, expressando a compreensão do ser. Nosso filósofo sustenta que, toda relação com o outro foge de todos os parâmetros em que a ontologia o colocaria. Sendo esta relação já uma linguagem primeira, convocando a escuta e ao julgamento.

A linguagem⁸, neste movimento originário, apresenta-se mediante a tematização do mundo, como doação do mundo ao Outro. Esta dimensão concretiza o acolhimento do Outro na consciência. Na relação face a face, a subjetividade⁹ é posta em questionamento como

8 Para mais elementos sobre a linguagem em Levinas recomenda-se a obra de: (FABRI, 1997, p. 95-104).

9 Para melhor entender subjetividade em Levinas recomenda-se a obra: (FABRI, 1997,

acontecimento primeiro que propõe o sentido original da consciência. A consciência teórica apresenta-se como um movimento secundário.

A aspiração à exterioridade radical, chamada por tal motivo metafísica, o respeito dessa exterioridade metafísica que é preciso, acima de tudo, ‘deixar ser’ – constitui a verdade. Ela anima este trabalho e atesta a sua fidelidade ao intelectualismo da razão. Mas, o pensamento teórico, guiado pelo ideal da objectividade, não esgota tal aspiração. Fica aquém das suas ambições. Se as relações éticas devem levar – como este livro mostrará – a transcendência ao seu termo, é porque o essencial da ética está na sua *intenção transcendente* [...] A ética, já *por si mesma*, é uma ‘óptica’. [...] A oposição tradicional entre teoria e prática desvanecer-se-á a partir da transcendência metafísica em que se estabelece uma relação com o absolutamente outro ou a verdade, e da qual a ética é a via real. [...] Correndo o risco de parecer confundir teoria e prática, tratamos uma e outra como modos da transcendência metafísica. A confusão aparente é desejada e constitui uma das teses deste livro. (LEVINAS, 2013, p. 15-16, grifo do autor).

Nosso filósofo busca sustentar, ao longo de sua filosofia, que há um movimento fenomenológico primeiro que é anterior a consciência, o qual ele irá dizer que é uma relação original com a transcendência. A partir desta proposta, vai sustentar a filosofia como primeira, a qual deve remontar do dado a sua origem e, se isso passa pelo crivo moral, então é ética, dever-se-á ser a filosofia primeira.

Para Levinas, “o vazio do espaço não é o intervalo absoluto a partir do qual pode surgir o ser absolutamente exterior. É uma modalidade da fruição e da separação” (LEVINAS, 2013, p. 185). A visão se transforma em apreensão sendo esta, um horizonte pelo qual se dá o contato na relação. “O espaço vazio é a condição dessa relação, não é uma abertura do horizonte. A visão não é uma transcendência, mas empresta um significado pela *relação* que torna possível” (LEVINAS, 2013, p. 185, grifo do autor). Nota-se aqui, que a consciência intuitiva não se opõe ao pensamento das relações, mas ela por si só, já é relação.

Ver é, pois, ver sempre no horizonte. A visão que apreende no horizonte não encontra um ser a partir do além de todo o ser. A

visão como esquecimento do *há* é devida à satisfação essencial, à satisfação da sensibilidade, fruição, contentamento do finito sem preocupação do infinito. A consciência regressa a si própria, desaparecendo na visão. (LEVINAS, 2013, p. 186).

A visão, enquanto este movimento de reconhecimento da sensibilidade, da fruição faz percorrer o caminho do infinito do transcendente ultrapassando as regras da consciência representativa. “Trata-se de uma relação em que o Mesmo se encontra diante do Outro numa situação de face a face, que coloca no Eu a Ideia de infinito” (FABRI, 1997, p. 95). Para Levinas, é no encontro com o Outro que permite uma relação com o transcendente, com o infinito. A dimensão do infinito e do transcendente são possíveis, a partir do rosto que surge como movimento fenomenológico que rompe com a totalidade do ser.

“O ser é exterioridade” (LEVINAS, 2013, p. 296). Esta radicalidade fenomenológica da exterioridade em Levinas provém do rosto enquanto movimento contra intencional. Assim sendo, o ser se revela na sua essência, na relação do Eu e o Outro, a qual é possibilitada pelo rosto. Este, rompe com as possibilidades da relação entre o Eu e o Outro se tornarem Mesmo, ou então, totalidade. Para Levinas, o movimento que leva a romper as possibilidades de totalidade é movimento interior “além da totalidade e da experiência objectiva [...] reflecte-se no *interior* da totalidade e da história, no *interior* da experiência” (LEVINAS, 2013, p. 9, grifo do autor).

O ser é exterioridade: o próprio exercício do seu ser consiste na exterioridade, e nenhum pensamento poderia obedecer melhor ao ser do que deixando-se dominar pela exterioridade. A exterioridade é verdadeira, não num aspecto lateral que a capta na sua oposição à interioridade, mas num frente a frente que já não é inteiramente visão, mas vai mais longe do que a visão; o frente a frente estabelece-se a partir de um ponto, separado da exterioridade tão radicalmente que se aguenta por si próprio, é eu; de maneira que qualquer outra relação que não partisse desse ponto separado e, conseqüentemente, arbitrário [...] falharia o campo – necessariamente subjectivo – da verdade. (LEVINAS, 2013, p. 286-287)

A interioridade é fundamental para o encontro de relação apresentando-se como fenômeno na relação com o Outro. Bem como, o próprio exercício de relação consiste nesta abertura para com a exterioridade. Nesse sentido, o ser é produzido a partir da abertura do Mesmo em relação ao Outro, sendo esta abertura o abandono da interioridade, como um movimento de evasão de si, sendo então, o ponto de partida.

O infinito¹⁰ é ensinado ao eu pelo rosto do outro, exterioridade radical, da qual nenhum pensamento pode abarcar. Esta relação se dá por meio da linguagem enquanto ensinamento, palavra sendo origem e significação. A ética deriva desta relação com o outro na dimensão do infinito, manifestando-se no discurso com a alteridade. O discurso é relação com o rosto do outro, o qual impulsionado pelo desejo do infinito. Portanto,

a ideia do infinito na consciência é um transbordamento dessa consciência, cuja encarnação oferece poderes novos a uma alma que já não é parálítica, poderes de acolhimento, de dom, de mãos cheias, de hospitalidade. Mas, a encarnação tomada como facto primeiro da linguagem, sem indicação da estrutura ontológica que ela realiza, assimilaria a linguagem à actividade, ao prolongamento do pensamento em corporeidade, do *eu penso em eu posso*, que tinha, certamente, servido de protótipo à categoria do corpo próprio ou do pensamento encarnado, que domina uma parte da filosofia contemporânea. (LEVINAS, 2013, p. 200, grifo do autor).

A fenomenologia de levinasiana busca este transbordamento da consciência, cuja dimensão para além da representação se dá por meio da corporeidade sensível. “Corporeidade que sempre implica a fome, a fruição e a sensibilidade” (FABRI, 1997, p. 104). Levinas propõe

10 “A ideia do infinito em mim, que implica um conteúdo que transborda o continente, rompe com o preconceito da maiêutica sem romper com o racionalismo, dado que a ideia do infinito, longe de violar o espírito, condiciona a própria não-violência, ou seja, implanta a ética. O Outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialéctico, mas o primeiro ensinamento. Um ser *que recebe* a ideia do Infinito – *que recebe*, pois, não a pode ter de si – é um ser ensinado de uma maneira não maiêutica, um ser cujo existir consiste na incessante recepção do ensino, no incessante transbordamento de si (ou tempo). Pensar é ter a ideia do infinito ou ser ensinado. O pensamento racional refere-se a esse ensino”. (LEVINAS, 2013, p. 198-199, grifo do autor).

um movimento que não permaneça na consciência representativa, mas que transcenda este pensamento dando-se na relação subjetiva, passando do eu penso, para o eu posso.

Como percebe-se ao longo desta pesquisa, a pauta levinasiana de seu movimento fenomenológico coloca-se a partir do questionamento da totalidade. Esta inquietação filosófica origina-se no movimento que visa o sentido do ser, sendo este possível a contar de um movimento anterior a consciência representativa e a compreensão do ser.

A apresentação do rosto – a expressão – não desvela um mundo interior, previamente fechado; acrescentando assim uma nova região a compreender ou a captar. Chama-me, pelo contrário, acima do dado que a palavra põe já em comum entre nós. O que se dá, o que se toma, reduz-se ao fenômeno, descoberto e oferecido à captação, arrastando uma existência que se suspende na posse. Em contrapartida, a apresentação do rosto põe-me em relação com o ser. (LEVINAS, 2013, p. 207-208).

Portanto, é frente a exterioridade que se abre a possibilidade de uma abertura fenomenológica. O movimento de interioridade e de exterioridade coloca em questionamento o ser, mas a exterioridade vai além buscando reconhecer e questionar o egoísmo do Eu. Portanto, a exterioridade concretiza a separação possibilitando a manifestação da alteridade.

3.2 O rosto como ruptura da totalidade

Levinas, logo no início da seção III da obra “Totalidade e Infinito” que tem como subtítulo ‘O rosto e a exterioridade’ irá chamar a atenção para duas questões, as quais permitirão aqui neste trabalho compreendermos como ele irá sustentar uma fenomenologia do rosto, a saber: “O rosto não será dado à visão? Em que é que a epifania como rosto marcará uma relação diferente da que caracteriza toda a nossa experiência sensível?” (LEVINAS, 2013, p. 181). Para Levinas, o rosto apresenta-se, fenomenologicamente, como contramovimento à intencionalidade não sendo visão determinante na relação, mas sim, na experiência.

Em Levinas, a intencionalidade é interpretada como abertura para o outro. Tal passagem ao estrangeiro é a marca de uma relação

que preserva o segredo dos seres e, portanto, que não culmina com o poder e o domínio presentes na ontologia. Na perspectiva levinasiana, o sentido fundamental do pensar não se encontra numa pergunta sobre a essência do ser, mas sim, na possibilidade humana do *falar* (ao outro). [...]. O outro, enquanto rosto, é uma realidade estrangeira que perfura a consciência, questionando a liberdade irrestrita de um eu transcendental. Uma tal relação marca a passagem do intencional ao ético. (FABRI, 2007, p. 67-69, grifo do autor).

O rosto apresenta-se na sua dimensão de clamor, de fala. Isso faz com que ele se torne diferente das coisas objetivas, ou seja, na sua manifestação ele expressa seu significado. “O *rosto* pode ser tratado como *significância*, uma inteligibilidade dinâmica como o próprio ato de significar-se, e que se coloca para além da significação” (RIBEIRO, 2005, p. 270, grifo do autor). Assim sendo, o rosto, enquanto movimento fenomenológico expressa a sua dimensão para além da imagem¹¹ plástica que dele fazemos. A presença do rosto rompe com a ideia de rosto do modo representativo, mas se expressa mediante a dimensão infinita.

O Outro, na sua alteridade apresenta-se como rosto. Este se dá por meio de uma presença sensível, que pode ser visualizada, mas que, ao mesmo tempo, possui sua dimensão para além da consciência intuitiva. Levinas busca na sensibilidade o ponto originário que reconheça o rosto a partir da vivência, não o tornando mesmo, mas deixando-o outro. Pois, a visada do rosto já é palavra, é expressão. “O rosto fala. Ele revela o infinito” (FABRI, 1997, p. 102). O autor procura em sua fenomenologia assegurar a identidade de um rosto que se apresenta em sua nudez, sendo assim, o rosto não possui forma e nem conteúdo, ele é experiência.

O rosto apresenta-se como linguagem que se coloca como interlocutora que interpela o Mesmo colocando-o em questionamento. Trata-se da interpelação que o rosto propõe sendo esta dimensão um

11 A crítica da fenomenologia da imagem possibilita para Levinas nascimento da responsabilidade por Outrem. Para mais elementos referentes a crítica levinasiana da imagem e o surgimento de sua filosofia recomendamos o artigo: “A crítica da fenomenologia da imagem por Levinas e o nascimento da responsabilidade” de Paulo Sérgio de Jesus Costa. Disponível em: http://sites.unifra.br/Portals/1/Numero10/Costa_03.pdf

apelo que convoca eminentemente a responsabilidade. A interpelação do rosto do Outro rompe com as possibilidades de representação que dele poderia se fazer, não sendo possível, portanto, reduzir o rosto a um conteúdo.

Levinas vê a possibilidade de levar a fenomenologia ao seu grau mais elevado onde a expressão, manifestação do rosto consiste em ensino e significado. Destarte, os fenômenos apresentam-se como luz do ser, que se dão no horizonte pelo qual a consciência os capta dando-lhes sentido.

O rosto não é fenômeno porque ele não se apresenta na forma que o fenômeno representa. O rosto está exposto não podendo ser enquadrado em imagem representativa. O rosto, por sua vez, significa, sendo a revelação do ente. Para Levinas o ente está presente, expressando-se por si, sendo presença não apenas no que se manifesta, mas é dimensão que traz auxílio a sua manifestação, rompendo com as formas que o tornam objeto. A significação do ente não provém do Mesmo, mas surge no face a face com o outro. Portanto, o outro coloca-se nesta dimensão de ensino como algo novo em relação ao Eu.

O rosto é presença viva, é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso. [...] A maneira de desfazer a forma adequada ao Mesmo para se apresentar como Outro é significar ou ter um sentido. Apresentar-se, significando, é falar. Essa presença, afirmada na presença da imagem como a ponta do olhar que vos fixa, é dita. A significação não é uma essência ideal ou uma relação oferecida à intuição intelectual, análoga ainda nisto à sensação oferecida ao olho. Ela é, por excelência, a presença da exterioridade. [...]. O sentido não se produz como uma essência ideal – é dito e ensinado pela presença – e o ensino não se reduz à intuição sensível ou intelectual, que é o pensamento do Mesmo. (LEVINAS, 2013, p. 54-55).

O rosto caracteriza-se como presença viva, sendo transbordamento do ser, ruptura da totalidade. “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” (LEVINAS, 2013, p.

187). Portanto, o rosto não se apresenta mediante a compreensão do ser, mas é transcendência, exterioridade.

Comumente, a relação do Outro enquanto rosto não é de objetivação, mas é uma relação com o ente em si, ente que brota dele próprio, sem precisar do ser como horizonte que guia a relação. Levinas aqui está se referindo a uma análise que ele faz pela história da filosofia partindo de Platão até Heidegger. Porém, ele menciona que,

a visão, como disse Platão, supõe além do olho e da coisa, a luz. O Olho não vê a luz, mas o objecto na luz. A visão é, portanto, uma relação com ‘qualquer coisa’ que se estabelece no âmbito de uma relação com o que não é um ‘qualquer coisa’. Estamos na luz na medida em que encontramos a coisa no nada. A luz faz aparecer a coisa afastando as trevas, esvazia o espaço. Faz surgir precisamente o espaço como um vazio. Na medida em que o movimento da mão que toca atravessa o ‘nada’ do espaço, o tacto assemelha-se à visão. A visão tem, no entanto, sobre o tacto o privilégio de manter o objecto no vazio e de o receber sempre a partir desse nada como que a partir de uma origem, ao passo que o nada no tacto se manifesta no livre movimento da apalpação. Assim, para a visão e para o tacto, um ser vem como que do nada e aí reside o seu prestígio filosófico tradicional. A vinda a partir do vazio é assim a sua vinda a partir da sua origem – essa ‘abertura’ da experiência ou a experiência da abertura – explica o privilégio da objectividade e a sua pretensão de coincidir com o próprio ser dos entes. (LEVINAS, 2013, p. 183-184, grifo do autor).

Levinas por este movimento caracteriza a originalidade dos objetos possível de serem visados a partir da relação da luz com os mesmos. Esta relação permite observamos que existe um espaço, um vazio. O autor irá chamar atenção para este espaço vazio. Este vazio não é o nada absoluto, mas sim, o começo da relação é o há¹². Para Levinas, o *Há* é “o fenómeno do ser impessoal” (LEVINAS, 2010, p. 33). Nesse sentido,

Se o vazio que a luz faz no espaço de que ela afasta as trevas não equivale ao nada, mesmo na ausência de todo e qualquer objecto particular, *há lá* esse mesmo vazio. Ele não existe por força de

12 Para melhor compreensão sobre o que se refere ao *Il y a (Há)* levinasiano recomenda-se: (FABRI, 1997, p. 40 – 47).

um jogo das palavras. A negação de toda a coisa qualificável deixa ressurgir o impessoal *há* que, por detrás de toda a negação, regressa intacto e indiferente ao grau da negação. (LEVINAS, 2013, p. 185, grifo do autor).

A aparição do ente na qual a ontologia se apoia, não sustenta uma relação original com o ente e, portanto, não permite o pensamento. Levinas pontua a necessidade de levar em conta que a relação com o ente dependa de uma relação de transcendência, além do puro ser. Assim ele sustenta: “é necessária uma relação com aquilo que num outro sentido vem absolutamente dele mesmo – para tornar possível a consciência da exterioridade radical. É preciso uma luz para ver a luz” (LEVINAS, 2013, p.186). Esta luz fenomenológica provém do encontro com o rosto.

Levinas dá ênfase ao rosto como aparição sensível e faz com que vejamos este rosto a partir do movimento anterior a representação que dele fazemos. O outro que se apresenta no rosto não é uma ideia que dele faço, mas é uma relação concreta que, ao me visar estabelecerá uma relação comigo. O rosto é em relação mas absolve-se da relação, esta relação é possível porque o rosto apresenta-se na forma sensível. Se o rosto não possuísse a característica da sensibilidade, e se não se apresentaria na face, ele estaria fora do mundo, e seria um outro que nunca viria a luz. Mas o rosto advém sendo uma alteridade que conclama uma resposta.

O rosto abre a dimensão do infinito. E esta possibilidade do infinito abre no ser uma dimensão para além do ser, uma possibilidade que está para além do concreto que se apresenta na face. O rosto é um modo de dizer o infinito no finito é o modo como o Infinito chega no concreto do outro. Desse modo, o infinito rompe com a totalidade¹³, sendo exterior, transcendendo.

Para Levinas, o rosto apresenta-se como produção do Outro no sensível, sendo o Outro que inaugura o pensamento. Isto implica na diferença entre o Outro e o ser para além da diferença assegurada pela

13 “A ruptura da totalidade não é uma operação de pensamento, obtida por simples distinção entre termos que se atraem ou, pelo menos, se alinham. O vazio que a rompe só pode manter-se contra um pensamento, fatalmente totalizante e sinóptico, se o pensamento se encontrar em face de um Outro, refratário à categoria”. (FABRI, 1997, p. 86-87).

dimensão ontológica. Esta diferença se refere à anterioridade do Outro em relação ao ser, que é difícil de ser pensada. Esta anterioridade não pode ser pensada como um significar que o Outro existe antes de se revelar no ser. Mas, a anterioridade assegura no ser uma abertura que permite pensar o além do ser, permitindo o significar.

Nesse movimento, o Outro, apresentado no rosto coloca o Eu e a sua consciência em questionamento. O ser, para Levinas, está relacionado ao pensamento, ao Eu. Porém, é pelo Outro que o Eu vem ao ser podendo significar infinito. Levinas aqui mostra um indicativo de sua fenomenologia que transcende a fenomenologia de seus mestres colocando uma novidade que é a mudança no ser, uma mudança que acontece na passagem do fenômeno ao ser. Esta mudança fenomenológica não pode ser compreendida pelo ser porque ela é anterior ao ser.

Portanto, o rosto abre uma nova dimensão no mundo do Eu, a partir da sensibilidade. O rosto em sua sensibilidade, fraqueza, coloca o Eu em questionamento. De tal modo,

o rosto no limite da santidade e da caricatura oferece-se, portanto, ainda num sentido a poderes. Num sentido apenas: a profundidade que se abre na sensibilidade modifica a própria natureza do poder que não pode a partir daí apanhar mais, mas pode matar. O assassinio visa ainda um dado sensível e, entretanto, encontra-se perante um dado, cujo ser não poderá *suspender-se* por uma apropriação. Encontra-se perante um dado absolutamente não neutralizável. [...] Nem a destruição das coisas, nem a caça, nem o extermínio de seres vivos visam o rosto, que não é do mundo. [...] Só o assassinio aspira à negação total. [...] Matar não é dominar mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. O assassinio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível. A alteridade que se exprime no rosto fornece a única 'matéria' possível à negação total. Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. Outrem é o único ser que eu posso querer matar. (LEVINAS, 2013, p. 192-193, grifo do autor).

A dimensão do rosto abre-se no acolhimento, na sensibilidade,

na transcendência. O rosto revela a violência predita no Eu que visa tudo, todo o exterior, apresenta-se como outro, infinito que não pode ser reduzido ao Eu. A presença do rosto, por sua vez, já é proibição de matar, é resistência ética. “Esse infinito, mais forte do que o assassinio resiste-nos já no seu rosto, é o seu rosto, é a *expressão* original, é a primeira palavra: ‘não cometerás assassinio¹⁴’” (LEVINAS, 2013, p. 193).

Levinas considera o Outro na sua dimensão transcendente sendo este presente não apenas na exterioridade, mas também na altura. Assim sendo, o Outro é o que ordena e o Eu deve ser submetido a esta dimensão de altura manifestada por Outrem. Por conseguinte,

a dimensão de *altura* em que Outrem se coloca é como que a inflexão primeira do ser a que está ligado o privilégio de Outrem, o desnivelamento da transcendência. Outrem é metafísico. Outrem não é transcendente porque seria livre como eu. A sua liberdade, pelo contrário, é uma superioridade que vem da sua própria transcendência. (LEVINAS, 2013, p. 76, grifo do autor).

A dimensão de altura do outro desordena o movimento do ser. O encontro com o rosto é a afeição do Eu pelo Outro, movimento este que conclama a resposta, a qual não se pode escapar, sendo esta relação do face a face enquanto resposta anterior ao movimento de consciência teórica ou, até mesmo, de tematização do outro. É experiência que se dá por meio da relação face a face. Com este movimento da experiência podemos perceber que o rosto possibilita a inteligibilidade embora permaneça exterior às dimensões conceituais que o Eu pode fazer dele. “A ideia de totalidade e a ideia de infinito difere precisamente por isso: a primeira é puramente teórica, a outra é moral” (LEVINAS, 2013, p. 73). É, dessa forma, que a totalidade é rompida, ou seja, não podendo objetivar o rosto, uma vez que o Outro permanece exterior à consciência teórica.

14 Levinas por sua vez condena o assassinato, a morte. “Desaprova veemente a liberdade de um tirar a vida do outro ser humano. De modo que, tu não matarás significa eticamente *tu não matarás e ponto final*, sem uma justificativa, ou seja, não abre nenhuma possibilidade para o assassinato, para a morte. Por isso, para o nosso autor, a filosofia ética será, sobretudo, sempre uma filosofia da defesa da vida, uma filosofia que requer a justiça social, como vem a afirmar. Ver um rosto, é já entender, o tu não matarás. E entender o tu não matarás é entender a justiça social”. (GRZIBOWSKI, 2010, p. 84, grifo do autor).

Como é que o docente está fora da consciência que ele ensina? Não lhe é exterior como o conteúdo pensado é exterior ao pensamento que o pensa. A exterioridade do conteúdo pensado, em relação ao pensamento que o pensa é assumida pelo pensamento e, nesse sentido, não *ultrapassa* a consciência. Nada do que toca o pensamento a pode ultrapassar, tudo se assume livremente. *Nada, a não ser o juiz que julga a própria liberdade do pensamento.* A presença do Mestre, que dá pela sua palavra um sentido aos fenómenos e permite tematizá-los, não se oferece a um saber objectivo; está pela sua presença em sociedade comigo. A presença do ser no fenómeno que quebra o encanto do mundo enfeitado, que profere o *sim* de que o eu é incapaz, que traz a positividade por excelência de Outrem, é *ipso facto* associação. Mas a referência ao começo não é saber do começo. Muito pelo contrário, toda a objectivação se refere já a essa referência. A associação, como experiência por excelência do ser, não desvela. Podemos dizer que ela é desvelamento do que é revelado – experiência de um rosto – mas escamoteia-se assim a originalidade de tal desvendamento. (LEVINAS, 2013, p. 91, grifo do autor).

Na filosofia de Levinas, a primeira consciência não é a consciência teórica, mas é a consciência moral¹⁵. Esta implica acolhimento e responsabilidade por Outrem¹⁶. Este acolhimento significa acolher o Outro na sua dimensão infinita, e acolher o infinito é romper com a totalidade, rompendo com a consciência teórica permitindo a

15 “Se chamamos consciência moral a uma situação em que a minha liberdade é posta em questão, associação ou acolhimento de Outrem é a consciência moral. A originalidade desta situação não está apenas na sua antítese formal em relação à consciência cognitiva. A impugnação de si é tanto mais severa quanto o si se controla já com todo o rigor. Esse afastamento do objectivo à medida que dele nos aproximamos é a vida da consciência moral. O aumento de exigências que eu tenho em relação a mim próprio agrava o juízo que incide sobre mim, aumenta a minha responsabilidade. É neste sentido muito concreto que o juízo que se faz sobre mim nunca é assumido por mim. Essa impossibilidade de assumir é a própria vida – a essência – da consciência moral. A minha liberdade não tem a última palavra, não estou sozinho. E, a partir daí diremos que só a consciência moral sai de si própria. Dito ainda de outra maneira, na consciência moral, faço uma experiência que não entra em nenhum quando *a priori* – uma experiência sem conceito. Toda a outra experiência é conceptual, ou seja, torna-se minha ou diz respeito à minha liberdade”. (LEVINAS, 2013, p. 91-92).

16 Para Lévinas: “A responsabilidade por outrem – na sua anterioridade em relação à minha liberdade – na sua anterioridade em relação ao presente e à representação –, é uma passividade mais passiva que toda passividade – exposição ao outro sem assunção, desta mesma exposição, exposição sem reserva, exposição da exposição, expressão. (L.EVINAS, 2003, p. 36).

manifestação da consciência moral. Nesse sentido, o Outro na sua dimensão infinita que me julga, afeta-me de modo infinito fazendo com que eu responda a esta afecção de modo responsável.

A consciência moral e o desejo não são elementos entre outros da consciência, mas são a sua própria condição. Nesse sentido, a liberdade enquanto consciência moral se manifesta no outro e precisa de justificação. Para Levinas é o outro que pode justificar a liberdade, uma vez que, é ele quem julga. A liberdade se apresenta numa dimensão infinita de exigências. Esta exigência conclama a uma resposta do Eu a Outrem.

A exaltação da singularidade no juízo produz-se precisamente na responsabilidade infinita da vontade que o julgamento suscita. O juízo incide sobre mim na medida em que me intima a responder. A verdade faz-se na resposta à intimação. A intimação exalta a singularidade precisamente porque se dirige a uma responsabilidade infinita. *O infinito da responsabilidade não traduz a sua imensidade actual, mas um aumento da responsabilidade, à medida que ela se assume*; os deveres alargam-se à medida que se cumprem. [...] O eu que na fruição vimos surgir como ser separado tendo à parte, em si, o centro em volta do qual gravita a sua existência – confirma-se na sua singularidade esvaziando-se dessa gravitação, que não cessa de se esvaziar e que se confirma precisamente no incessante esforço de se esvaziar. [...] Chama-se a isso bondade. (LEVINAS, 2013, p. 243, grifo do autor).

A ruptura da totalidade no ser realiza-se como transformação do Eu em subjetividade infinitamente responsável pelo Outro. Levinas propõe uma nova noção do ser. Para ele, o modo de ser se dá mediante o relacionar-se com o outro. Em Levinas é a ética, portanto, que exprime o sentido do ser, é a filosofia primeira. Isso não quer dizer que a ética é fundamento da ontologia, mas que a significação primeira é ética, ou seja, responsabilidade pelo outro. Assim sendo, em Levinas o sentido do ser é ético.

3.3 Rosto e infinito

Para Levinas o rosto é a manifestação do Outro, do transcendente que, por se apresentar na dimensão do infinito não pode ser caracterizado pela compreensão como se objeto fosse. O

rosto é apreendido na sua afecção sensitiva diferente da relação que se tem com os objetos em geral não podendo ser representado de forma plástica. O rosto dado pela experiência transcende a representação objetiva e, além de ser transcendente ele possibilita a origem da ideia do infinito. “O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado” (LEVINAS, 2013, p. 188).

O rosto é movimento contraintencional, manifesta-se de modo que se opõe as possibilidades objetivas de representação. Assim sendo, o rosto é diferente das coisas mundanas, ele fala, expressa-se possibilitando ser completamente exterior ao Eu. O rosto por se expressar, falar, questionar ele se revela, colocando seu significado, dizendo sua identidade diante do eu expressando seu próprio conteúdo.

Na dimensão do rosto enquanto transcendente ele revela sua presença, de modo que, rompe com a possibilidade de um Eu poder aprisioná-lo e representá-lo. O Outro enquanto rosto, é apresentado por um dado sensível que pode ser visto pela face, pelo corpo, mas para Levinas é apresentado para além dessa presença sensível, para além daquilo que pode ser visto e representado. No olhar o Outro enquanto rosto já expressa sua palavra¹⁷ colocando-me em questionamento. Para Levinas, o ser apresenta-se mediante o rosto colocando o eu em questionamento, sendo o eu aprisionado por outro, de modo que não pode deixar oculto o apelo feito pelo outro. Nesse sentido, o outro se apresenta mediante ao rosto do qual não provém por intermédios, mas se apresenta como pessoa.

O rosto assim apresenta-se mediante a sua nudez. Isso significa que o rosto se manifesta mediante a impossibilidade de se tornar conteúdo objetivado. Por essa via, a alteridade manifestada pelo rosto revela o absoluto e permanece de forma infinita e transcendente, impossibilitada de ser identificada, ou então, objetivada.

17 “Sua primeira palavra é uma obrigação porque resiste à interpretação subjetiva. O ‘mandamento’ do *rosto* rompe com o gozo frutivo do sujeito no mundo, desestabiliza a sensibilidade do sujeito libertando-o da alegria do Ser. Ao mesmo tempo afeta a sensibilidade promovendo a abertura e a entrada para a ordem da relação humana. Nessa abertura se constituirá a subjetividade ética”. (RIBEIRO, 2015, p. 67, grifo do autor).

Para Levinas, o rosto não pode ser compreendido como fenômeno. Uma vez que os fenômenos se manifestam a partir do horizonte da consciência que os apreende, atribuindo-lhes sentido. O rosto é revelação, onde o ente se presentifica, expressa-se por si, mediante a sua presença. Nesse sentido,

contrariamente a todas as condições da visibilidade de objectos, o ser não se coloca à luz de um outro, mas apresenta-se ele próprio na manifestação que deve apenas anunciá-lo, está presente como quem dirige essa mesma manifestação – presente antes da manifestação, que somente o manifesta. *A experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação*: coincidência do expresso e daquele que exprime, manifestação, por isso mesmo privilegia a Outrem, manifestação de um rosto para além da forma. A forma que trai incessantemente a sua manifestação – congelando-se em forma plástica porque adequada ao Mesmo, aliena a exterioridade do Outro. (LEVINAS, 2013, p. 54, grifo do autor).

O rosto, para Levinas possui um transbordamento da imagem sensível simplesmente pelo aspecto de olhar a mim. O rosto institui uma presença que é direcionada para o futuro, ou seja, possui um futuro imprevisível o que propõe a própria palavra ser posta em questionamento, podendo se estabelecer um discurso. Levinas compreende estes aspectos dentro da ética em que o rosto se apresenta, excedendo o ser, fazendo uma ruptura no ser, produzindo transcendência e exterioridade.

Para Levinas, o rosto se apresenta mediante a uma aparição sensível, pois o Outro como rosto não é uma ideia do Outro, mas o Outro é concreto, sendo este que estabelece a relação. Assim, o ser que se apresenta pelo rosto de modo que eu não posso ocultar seu apelo. O rosto então, é presença imediata. A palavra expressa ensinamento, e este, por sua vez, traz a alteridade. Este ensinamento leva o eu para uma vivência ética, onde a vida clama pela responsabilidade e, Levinas apresenta o rosto como vestígio do infinito, o qual, questiona, convida para a relação de responsabilidade. A ordem de responsabilidade é a significação ética da alteridade.

Levinas apresenta o rosto como elemento do qual pode se expressar o finito e o infinito, ou então, o finito em relação ao infinito. Este é o modo que chega até mim no concreto do outro

homem. O infinito possibilita rompimento da totalidade, sendo “a ideia de infinito, o infinitamente mais contido no menos, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto. E só a ideia do infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo, não obstante tal relação” (LEVINAS, 2013, p. 190).

Fenomenologicamente, o rosto se apresenta por meio de uma relação dada pelo Outro enquanto Infinito. O rosto parece apresentar-se de modo ambíguo, porém, é neste ponto que ele tem força e sentido. Para Levinas essa relação que se tem com o rosto humano abre-se mediante a relação com o divino.

A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano. Uma relação com o Transcendente – livre, no entanto, de toda a dominação do Transcendente – é uma relação social. É aí que o Transcendente, infinitamente Outro, nos solicita e apela para nós. A proximidade de Outrem, a proximidade do próximo, é no ser um momento inelutável da revelação, de uma presença absoluta (isto é, liberta de toda a relação) que se exprime. A sua própria epifania consiste em solicitar-nos pela sua miséria no rosto do Estrangeiro, da viúva e do órfão. (LEVINAS, 2013, p.67).

O rosto revela a possibilidade da ética que se apresenta como resistência ética sendo ele presença do infinito. Esta resistência ética dada pelo rosto enquanto epifania é estabelecida na relação com o outro. Nesse sentido, a relação com o rosto se dá mediante a exposição do outro. Esta relação pode ser dada pela percepção, mas não pode ser reduzida a uma mera representação, pois para Levinas, o rosto implica em cuidado com a vida, o rosto não se pode matar. Para o autor, a epifania do rosto consiste em dizer “tu não matarás”.

No que se refere à possibilidade e busca de dominação do Outro pelo Mesmo, Levinas salienta que isso é um homicídio sendo um fracasso, uma vez que o Outro se apresenta como infinito. O Outro permanecendo Outro enquanto rosto é o ponto inicial para a ética. O rosto está exposto sendo ele ameaçado ao mesmo tempo que clama pela responsabilidade com ele. Nesse sentido, não se pode fugir da exposição do rosto, é preciso relacionar-se com ele, sendo responsável por ele.

Para Levinas, o rosto do Outro revela a impossibilidade da

irresponsabilidade para com o mesmo, sendo que ele se apresenta pela sua significação ética do não assassinato, conforme Levinas “não comerás assassínio” (LEVINAS, 2013, p. 193). Este convite de responsabilidade pelo outro revela a infinitude do rosto do outro, a epifania¹⁸ do rosto assim, apresenta uma atitude pedagógica comprometendo e ensinando.

O infinito dado pelo rosto do outro é o primeiro movimento do qual se apresenta a resistência ética, sendo esta anterior a qualquer ação do Mesmo e, por ser ética rompe com o movimento violento dado pela consciência representativa. A resistência em que o rosto propõe é anterior a consciência intuitiva, sendo esta resistência proximidade. Para Levinas,

o infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria. A compreensão dessa miséria e dessa fome instaura a própria proximidade do Outro. Mas é assim que a epifania do infinito é expressão e discurso. (2013, p. 194).

Levinas apresenta uma inversão do sentido de subjetividade, mostrando que esta possui dependência do Outro. A subjetividade, portanto, não é mais a força que rege sobre os seus interesses e sua própria liberdade, mas sempre consiste em responder ao clamor do Outro. Nesse sentido, a subjetividade apresenta-se como segunda em relação ao Outro, sendo assim, depende da relação com o Outro.

O Outro enquanto alteridade possui uma dimensão que é capaz de ensinar e inspirar. A alteridade se manifesta no encontro com o rosto do outro sendo nudez e fragilidade por um lado, mas por outro é altura que ensina e clama a responsabilidade.

O ser que se exprime impõe-se, mas, precisamente apelando para mim da sua miséria e da sua nudez – da sua fome – sem que eu possa ser surdo ao seu apelo. De maneira que, na expressão, o ser que

18 “Diante da desnudes do rosto do outro, que aparece como epifania, Levinas está convencido de que, a fenomenologia fracassa por não conseguir desvelar a sua aparição; o seu modo de mostrar-se é algo que não se deixa catalisar, que excede a aparição. A manifestação do rosto sempre apresenta uma novidade, nunca é a mesma, não existe repetição, existe a novidade. De modo que o rosto conduz ao infinito”. (GRZIBOWSKI, 2010, p. 83).

se impõe não limita, mas promove a minha liberdade, suscitando minha bondade [...] O inelutável não tem a inumanidade do fatal, mas a seriedade severa da bondade. (LEVINAS, 2013, p. 195).

A alteridade corresponde a uma dimensão de altura e, por outro lado, de fragilidade, elementos que, pedagogicamente, ensinam a ética como responsabilidade para com o Outro. Sendo esta atitude capaz de compreender a significação da altura e da fragilidade como elementos que não levam ao mesmo, mas acolhem o Outro.

Levinas chama a atenção ao que se refere à justiça, sendo esta voltada para o outro como bondade e sem interesse. A epifania do rosto “quando me olha e me acusa no rosto de Outrem – cuja a epifania é ela mesma feita dessa ofensa suportada, desse estatuto de estrangeiro, de viúva e de órfão. A vontade está sob o juízo de Deus, quando o seu medo da morte se inverte em medo de cometer assassinio” (LEVINAS, 2013, p. 243).

Outrem não é outro de uma alteridade relativa como, numa comparação, as espécies, ainda que fossem últimas, que se excluem reciprocamente, mas que se colocam ainda na comunidade de um gênero, excluindo-se pela sua definição, mas apelando umas para as outras mediante a exclusão através da comunidade do seu gênero. A alteridade de Outrem não depende de um qualquer qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade de gênero, que anula já a alteridade. (LEVINAS, 2013, p. 188).

O rosto fala, convoca a uma relação que exige resposta. “Falar é, antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura” (LEVINAS, 2012, p. 51). Desse modo, a miséria e a nudez apresentada pelo rosto do Outro, conduzem a uma relação de alteridade de modo que a responsabilidade é infinita. Levinas afirma que o Eu se constitui mediante uma responsabilidade infinita advinda das necessidades e exigências infinitas dadas pelo Outro. Isso representa, portanto, que o rosto do outro envolve a subjetividade como um todo sendo esta responsável às manifestações dadas pela alteridade.

O rosto do Outro, alteridade absoluta não trata o Mesmo

com violência, caracteriza-se por uma relação de reciprocidade e responsabilidade. Levinas, apresenta por sua filosofia um modo de aliviar o peso da ontologia, isso significa que subjetividade não precisa prestar contas sobre o ser, pois a subjetividade constitui-se pela responsabilidade infinita para com o Outro, sendo assim, essa responsabilidade absoluta até pelas responsabilidades do Outro.

Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros [...]; mas porque sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade. O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os Outros. (LEVINAS, 2010, p. 82).

A relação entre Outrem e eu desenvolve elementos expressivos dos quais não se desembocam em conceito ou número. O outro se apresenta de modo que não pode ser objeto representado, ele “permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas o seu rosto, onde se dá a sua epifania e que apela para mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa *natureza* e que desenvolvemos também na nossa existência” (LEVINAS, 2013, p. 188).

A dimensão infinita do outro possibilita chegarmos a própria existência, não como uma característica ontológica, mas sim, pelo viés da alteridade sendo o outro que determina a minha existência. Levinas procura na sua fenomenologia não tornar a relação objeto de conhecimento, conteúdo, mas permitindo nesta relação a dimensão de infinito, a qual, o outro me convoca, sendo assim um discurso que convida eminentemente a relação responsiva. Nesse sentido, a relação com Outrem não se estabelece por meio do conhecimento representativo. Conforme Levinas,

no conhecimento ou na visão, o objecto visto pode ser dúvida determinar um acto, mas um acto que se apropria de uma certa maneira do ‘visto’, integra-o num mundo emprestando-lhe uma significação e, no fim de contas, constitui-o. [...]. Assim, a estrutura formal da linguagem anuncia a inviolabilidade ética de Outrem e, sem qualquer bafio de ‘numinoso’, a sua ‘santidade’. (LEVINAS, 2013, p. 189).

Levinas defende a existência do ato, a partir da sensibilidade expressa que nessa relação surge uma significação ética, a qual, não se reduz ao conhecimento, mas se estabelece por meio da relação de proximidade. Esta já apresenta sentido que, para Levinas corresponde a um sentido de vida, experiência originária. Assim sendo, a significação é constituinte da ética na relação com Outrem. “Outrem, como outrem, não é somente um *alter* ego. Ele é o que eu não sou: ele é o fraco enquanto sou o forte; ele é o pobre; ele é ‘a viúva e o órfão’ (LEVINAS, 1998, p. 113, grifo do autor). Levinas assegura na sua fenomenologia que a relação se estabelece mediante a passividade, a qual, defende que deve ser mais passiva que a recepção, permitindo que a epifania do rosto se expresse.

Levinas, pela fenomenologia do rosto apresenta um humanismo aberto ao infinito, à transcendência, à responsabilidade pelo Outro. Esta relação com o outro não se estabelece a partir do Mesmo, mas permanece no absoluto da relação. “A relação ética que está na base do discurso não é, de facto, uma variedade da consciência, cuja emanção parte do Eu. Põe em questão o eu e essa impregnação do eu parte do outro” (LEVINAS, 2013, p. 189). Por isso, o projeto levinasiano transcende dimensões do conhecimento objetivo, sendo experiência da relação, na qual se estabelecem o discurso, a palavra rompendo com a visão ou representação.

A presença de um ser que não entra na esfera do Mesmo, presença que a extravasa, fixa o seu ‘estatuto’ de infinito. [...]. Esse movimento parte do Outro. A ideia do Infinito, o infinitamente mais contido no menos, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto. E só a ideia do infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo, não obstante tal relação. (LEVINAS, 2013, p. 190).

A presença de um ser não se torna mero objeto entrando na esfera do Mesmo. Mas, a presença, por sua vez, já emite sentido, quando se apresenta na dimensão do infinito. Esse movimento parte do outro que se expressa pela dimensão infinita do rosto a exterioridade como determinante na relação. Ou seja, a exterioridade se dá mediante ao Outro em relação ao Mesmo. A relação de exterioridade inscreve na sua essência, não se articulando por um mero raciocínio, mas dando-

se na epifania do rosto.

De maneira que se produz aqui uma articulação análoga ao argumento ontológico: neste caso, a exterioridade de um ser inscreve-se na sua essência. Só que assim não se articula um raciocínio, mas a epifania como rosto. O desejo metafísico do absolutamente outro que anima o intelectualismo (ou o empirismo radical, que confia no ensino da exterioridade) desenvolve a sua *en-ergia* na visão do rosto ou na ideia do infinito. A ideia do infinito ultrapassa os meus poderes – não quantitativamente, mas pondo-os em questão, [...]. Não vem do nosso fundamento *a priori* e, assim, ela é a experiência por excelência. (LEVINAS, 2013, p. 190, grifo do autor).

A ideia de infinito é buscada por nosso filósofo na filosofia de René Descartes¹⁹. Levinas afirma que a existência se dá por causa do reconhecimento do outro, pois este chega sempre antes do eu, ou seja, porque não é viável reduzir o outro ao eu dentro de uma proposta ética. A partir deste fato, nota-se que a única lei possível no pensamento de Levinas é a da alteridade, pois é ela condição para a existência da humanização do ser. Trata-se do voltar-se para o outro que exige o sair do eu cartesiano. É neste propósito que a filosofia de Levinas tem sua origem, no vislumbre do rosto de outrem. “Mas o Outro, absolutamente Outro – Outrem – não limita a liberdade do Mesmo. Chamando-o à responsabilidade, implanta-a e justifica-a. A relação com o outro enquanto rosto cura da alergia, é desejo, ensinamento recebido e oposição pacífica do discurso” (LEVINAS, 2013, p. 191).

Para Levinas, não são as provas da existência de Deus apresentadas por Descartes que lhe interessam. O que importa é justamente a ideia do Infinito em nós, porque o infinito extravasa o pensamento que o pensa. Quer dizer, a ideia do infinito, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo, efetua a relação do pensamento que ultrapassa a sua capacidade o que denominamos acolhimento do rosto. “O rosto é a evidência que torna possível a evidência, tal como a veracidade divina que fundamenta o racionalismo cartesiano” (LEVINAS, 2013, p. 199).

A filosofia de Levinas retoma a noção cartesiana do infinito.

19 Levinas faz referência a ideia de infinito buscada na obra de Descartes na obra *Totalidade e Infinito* na página 191.

Para ele, este movimento se apresenta em uma dimensão anterior ao pensamento finito, sendo exterior em relação ao finito. “A ideia do infinito, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo, efectua a relação do pensamento com o que ultrapassa a sua capacidade, com o que a todo o momento ele apreende sem ser chocado. Eis a situação que denominamos acolhimento do rosto” (LEVINAS, 2013, p. 191). Nesse sentido,

a relação com o rosto, com o outro absolutamente outro que eu não poderia conter, com o outro, nesse sentido, infinito, é no entanto a minha Ideia, um comércio. Mas a relação mantém-se sem violência – na paz com essa alteridade absoluta. A ‘resistência’ do Outro não me faz violência, não age negativamente, tem uma estrutura positiva: ética. A primeira revelação do outro, suposta em todas as outras relações com ele, não consiste em apanhá-lo na sua resistência negativa e em cercá-lo pela manha. Não luto com um deus sem rosto, mas responde à sua expressão, à sua revelação. (LEVINAS, 2013, p. 191).

O que Levinas quer com a ideia de Infinito em nós, é apresentar uma possibilidade de pensar o transcendente a partir da óptica da alteridade, não mais na perspectiva ontológica. Nesse sentido, ao propor uma outra relação com o Transcendente, a relação ética, Levinas contrapõe ao pensamento ontológico. Portanto, o método fenomenológico de Levinas tendo o rosto como contramovimento, a intencionalidade visa valorizar a alteridade na sua transcendência, sendo responsabilidade ética pelo outro.

3.4 Epifania do rosto e ética

“A epifania do rosto como rosto abre a humanidade” (LEVINAS, 2013, p. 208). Levinas apresenta o rosto como sentido primeiro, movimento originário, isto implica em reconhecer o rosto como exterioridade radical. Nesse sentido, Levinas configura a ética advinda do rosto como filosofia primeira. Esta é a radicalidade de sua fenomenologia.

O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro; mas essa pobreza e esse exílio que apelam para os meus poderes visam-me, não se entregam a tais poderes como

dados, permanecem expressão de rosto. [...]. Outrem já seve. *Junta-se* a mim. Mas junta-me a ele para servir, ordena-me como um Mestre. Ordem que só pode dizer-me respeito na medida em que eu próprio sou mestre, ordem, por conseguinte, que me ordena que mande. [...] A presença do rosto – infinito do Outro – é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande. Por isso, a relação com outrem ou discurso é não apenas o pôr em questão da minha liberdade, o apelo que vem do Outro para me chamar a responsabilidade, não apenas a palavra pela qual me despojo da posse que me encerra, ao enunciar um mundo objectivo e comum, mas também a pregação, a exortação, a palavra profética. (LEVINAS, 2013, p. 208, grifo nosso).

Para Levinas, “o rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão. Esta mutação só é possível pela abertura de uma dimensão nova” (LEVINAS, 2013, p. 192). Nesse sentido, o movimento fenomenológico de Levinas propõe o rosto em sua dimensão sensível como movimento contraintencional.

A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder. O rosto, ainda coisa entre as coisas, atravessa a forma que, entretanto, o delimita. O que quer dizer concretamente: o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento. [...]. A nova dimensão abre-se na aparência sensível do rosto. (LEVINAS, 2013, p. 192).

A epifania do rosto coloca em questão as dimensões de poder da qual o pensamento ontológico buscava se firmar. O rosto em sua dimensão sensível expressa-se convocando a uma relação sem domínio, sem posse, mas uma relação que se dá por meio da fruição, sendo esta manifestada na experiência sensitiva. Comumente, esta nova dimensão filosófica abre-se na sensibilidade do rosto, o qual pela fruição estabelece a sua experiência originária.

A profundidade que se abre na sensibilidade modifica a própria natureza do poder que não pode a partir daí apanhar, mas, mas pode matar. [...]. O rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível. A alteridade que se exprime no rosto fornece a única ‘matéria’ possível à negação total. (LEVINAS, 2013, p. 192-193).

Diante da dimensão do Infinito que se expressa no rosto humano, a relação que se estabelece não é do tipo instrumental. O encontro com o Infinito não se dá mediante o modelo epistemológico de uma razão totalitária. A proximidade que se dá enquanto sensibilidade e abertura para o outro, de modo especial no pobre, se expressa como hospitalidade e acolhida não alérgica.

Esse infinito, mais forte do que o assassínio, resiste-nos já no seu rosto, é o seu rosto, é a *expressão* original, é a primeira palavra: ‘não cometerás assassínio’. O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassínio que, duro e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente. (LEVINAS, 2013, p. 193, grifo do autor).

Levinas pretende reconstituir a relação com o transcendente para além da dinâmica do ser. Trata-se de pensar a transcendência a partir de um outro lugar que não passe pela ontologia. E, este novo lugar é a ética, a partir da alteridade. “Pensar o infinito, o transcendente, o estrangeiro, não é, pois, pensar um objecto. Mas pensar o que não tem os traços do objeto é na realidade fazer mais ou melhor do que pensar” (LEVINAS, 2013, p. 36). Essa característica da experiência vivida no face a face é determinante para a ética da alteridade. Isso implica no cuidar o outro, uma vez que ele se expõe conclamando a uma responsabilidade.

A epifania do rosto suscita a possibilidade de medir o infinito da tentação do assassínio, não como uma tentação de destruição total, mas como impossibilidade – puramente ética – dessa tentação e tentativa. Se a resistência ao assassínio não fosse ética, mas real, teríamos uma *percepção* dela com tudo aquilo que na percepção redundava em subjectivo. (LEVINAS, 2013, p. 193-194, grifo do autor).

O rosto é tudo o que não pode se manifestar apenas no eu, mas é algo exterior. O rosto é traído pelo que revela, pois ultrapassa ao dado perceptivo, conhecido. O rosto do outro não é uma abstração, mas será positivamente e concretamente outro. E, por este outro sou responsável. Não posso fugir da responsabilidade diante do rosto do outro, devo manifestar-lhe resposta. Mesmo que seja na tentativa de fechar os ouvidos ao clamor que brota desse outro, essa negação já é

uma resposta. No encontro com o próximo não é possível ser neutro.

“A epifania do rosto é ética. A luta de que o rosto pode ser a ameaça *pressupõe* a transcendência da expressão. O rosto ameaça de luta como de uma eventualidade, sem que tal ameaça esgote a epifania do infinito, sem que dela formule a primeira palavra” (LEVINAS, 2013, p. 194, grifo do autor). Nesse sentido, “o infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria. A compreensão dessa miséria e dessa fome instaura a própria proximidade do Outro” (LEVINAS, 2013, p. 194). Deste modo, a epifania do infinito se apresenta como expressão e discurso. Nesta expressão o ser apresenta-se em si mesmo, manifestando-se assiste a sua própria manifestação. Para Levinas,

manifestar-se como rosto é *impor-se* para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irreduzível à manifestação, como a própria rectidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome. No *Desejo*, confundem-se os movimentos que vão para a Altura e Humildade de Outrem. (2013, p. 194, grifo do autor).

O encontro de um rosto²⁰ é a escuta de um pedido e uma ordem. O rosto, portanto, contém uma exterioridade que não é possível ser abordada de modo ontológico. O rosto é o que transporta o ser para além de si, leva-o frente ao outro para relacionar-se com o rosto do outro, cuja relação é, em um primeiro momento, ética e, por ser assim, conduz à responsabilidade.

A responsabilidade irá exigir que se vá para além daquilo que se faz. A razão de ir além é porque, em geral, nas atitudes que se têm, já se pressupõe responsabilidade. Esta, vai além do rosto que torna o sujeito expressamente responsável pelo outro, é uma extensão, saída do meu mundo ontológico, formalizando a responsabilidade ética para alteridade.

20 “O encontro do rosto constitui um choque que nada, no contexto ou nas palavras trocadas no instante precedente, prepara. Ele não se anuncia, advém. O que incita Levinas a descrevê-lo como uma ‘epifania’ ou como uma ‘revelação’, quer dizer, como um acontecimento que surpreende necessariamente o sujeito [...]”. (CHALIER, 1993, p. 113).

O rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma ‘interioridade’ permite evitar. Discurso que obriga a entrar no discurso, começo do discurso que o racionalismo exige com os seus votos, ‘força’ que convence mesmo ‘as pessoas que não querem ouvir e fundamenta assim a verdadeira universalidade da razão’. (LEVINAS, 2013, p. 195).

O rosto irá se apresentar por este movimento primeiro sendo discurso, palavra que nenhum movimento que leva para o Mesmo pode evitar. Este discurso já é relação, e esta convida à responsabilidade. Nesta relação não se trata de tornar o outro objeto e dele poder falar e se relacionar partindo do mesmo, mas é um movimento que permite que se tenha uma relação para além do ser, sendo o outro apresentado na sua epifania.

O que chamamos rosto é precisamente a excepcional apresentação do si por si, sem paralelo com a apresentação de realidades simplesmente dadas sempre suspeitas de algum logro, sempre possivelmente sonhadas. Para procurar a verdade, já mantive uma relação com um rosto que pode garantir-se a si próprio, cuja epifania também é, de algum modo, uma palavra de honra. Toda linguagem, como troca de signos verbais, se refere já à palavra de honra original. O signo verbal coloca-se onde alguém significa alguma coisa a algum outro. Supõe já uma autentificação do significante. (LEVINAS, 2013, p. 197).

A relação ética, dada na relação face a face vem caracterizar a originalidade da relação impedindo que esta se torne representativa ou então, objetivada. Esta relação por si apresenta originalidade, vestígios que enriquecem “a univocidade original da expressão, onde o discurso se torna encantamento como oração que se torna rito e liturgia, onde os interlocutores dão por si a desempenhar um papel num drama que começou fora deles. Aí reside o carácter racional da relação ética e da linguagem” (LEVINAS, 2013, p. 197).

A linguagem não se apresenta a partir do mesmo, não se dá no interior de uma consciência, mas vem de outrem e repercute-se na consciência, colocando-a em questão, o que para Levinas, caracteriza-se como um movimento que coloca em questão aquilo que é dado no interior de uma consciência, sendo assim, um movimento que se coloca para além das amarras de um pensamento que visa objetificar.

Levinas, busca assinalar os elementos de uma relação dada pela linguagem na esfera original, sendo esta linguagem significativa pela condição sensível do sujeito. Portanto, “um mundo significativo é um mundo em que há Outrem pelo qual o mundo da minha fruição se torna tema com uma significação. As coisas adquirem uma significação racional e não apenas de simples uso, porque um Outro está associado às minhas relações com elas” (LEVINAS, 2013, p. 204). No entanto,

é a minha responsabilidade em face de um rosto que me olha como absolutamente estranho [...] – que constitui o facto original da fraternidade. [...] No acolhimento do rosto (acolhimento que é já a minha responsabilidade a seu respeito e em que, por consequência, ele me aborda a partir de uma dimensão de altura e me domina), instaura-se a igualdade. Ou a igualdade produz-se onde o Outro comanda o Mesmo e se lhe revela na responsabilidade; ou a igualdade não é mais do que uma ideia abstracta e uma palavra. Não se pode separar do acolhimento do rosto de que ela é um momento. (LEVINAS, 2013, p. 209-210).

O rosto é apresentação de uma radical exterioridade da qual não encontramos referências dadas em nosso mundo. A relação com o rosto é linguagem, sendo esta apresentada na palavra que propõe bondade, justiça e desejo. É preciso antes de qualquer especulação, propor-se a relação primeira, cujo carácter verdadeiro e ético origina-se na primeira palavra dada pela relação com a alteridade.

A presença do rosto que vem de além do mundo, mas que me empenha na fraternidade humana, não me esmaga como uma essência numinosa, que faz tremer e se faz temer. Estar em relação dispensando-se dessa relação equivale a falar. Outrem *não aparece* apenas no seu rosto – como um fenómeno sujeito à acção e à dominação de uma liberdade. Infinitamente afastado da própria relação em que entra, apresenta-se aí de chofre como absoluto. O Eu desprende-se da relação, mas no âmbito da relação com um ser absolutamente separado. O rosto em que outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto. Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto. Menos, porque o rosto me chama às minhas obrigações e me julga. O ser que nele se apresenta vem de uma dimensão de altura, dimensão da transcendência onde pode apresentar-se como

estrangeiro, sem se opor a mim, como obstáculo ou inimigo. Mais, porque a minha posição de *eu* consiste em poder responder à miséria essencial de outrem, em encontrar recursos. Outrem que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, em relação aos quais tenho obrigações. (LEVINAS, 2013, p. 210-211).

A presença do rosto²¹ nos remete para além do mundo. Acolher o outro como outro, diz respeito a acolher o outro em sua alteridade, na qual se cumpre a reciprocidade independente de quaisquer elementos que possam vir se apresentar. Somente por meio de uma relação de infinitude se tem as condições de possibilidade de uma relação ética para com a alteridade.

A presença do outro exige uma resposta ética. Esta apresentação do outro se dá por meio do rosto que me interpela a ser, ser sobretudo, bom. “A apresentação do rosto põe-me em relação com o ser. *O existir do ser* – irreduzível à fenomenalidade, compreendida como realidade sem realidade – efectua-se na inadiável urgência com que ele exige uma resposta” (LEVINAS, 2013, p. 208, grifo do autor). O rosto do outro que me coloca em questão em relação ao ser. O existir do ser é a existência do Eu que é convocado a ser o outro, conclamando a orientar o seu ser para o outro.

“Também a evasão é a necessidade de sair de si mesmo, quer dizer de *romper o encadeamento mais radical e mais irremissível que é o facto de que o eu é si mesmo*” (LEVINAS, 2001, p. 64, grifo do autor). Na filosofia de Levinas este movimento do ser em sua diferença ao fenômeno é a exigência ética, movimento que implica o sair de si, uma evasão do Eu em direção ao Outro. Sendo esta relação de diaconia, servindo o outro oferecendo-lhe o próprio ser. Portanto, o ser como exterioridade, estende-se mediante a uma relação ética entre o Eu e o Outro, ou seja, é um movimento de transcendência do Eu para o Outro.

O regresso ao ser exterior, ao ser em sentido unívoco – sentido

21 “A relação com o rosto dá início à comunidade intersubjetiva, ao mundo comum, à civilização como espaço simétrico das relações. No interior dessa vida “civilizada” ou comum pode-se descrever a relação que jamais se deixa absorver pela inteligibilidade anônima da vida cultural e social: a transcendência de outrem se faz palavra educadora – rosto”. (FABRI, 2013, p.117).

que não esconde nenhum outro sentido – é entrar na rectidão do frente a frente. Não é um jogo de espelhos, mas a minha responsabilidade, ou seja, uma existência já empenhada. Coloca o centro da gravitação de um ser fora desse ser. A ultrapassagem da existência fenomenal ou interior não consiste em receber o reconhecimento de Outrem, mas oferecer-lhe o seu ser. Ser em si é exprimir-se quer dizer, servir já outrem. O fundo da expressão é a bondade. Ser [...] é ser bom. (LEVINAS, 2013, p. 177).

A filosofia levinasiana consiste em um movimento que remete o ser ao Bem, movimento que se estabelece para além do ser. Este movimento consiste no infinito que está além do ser, e que faz emergir a subjetividade, uma vez que, é a partir de um ser separado e voltado para ele que se produz a abertura para o além, para o infinito. Portanto, o Bem adquire sentido apenas a partir da subjetividade enquanto abertura para o infinito, isso implica em um Eu responsável pelo Outro.

O Lugar do Bem acima de toda a essência é o ensinamento mais profundo – o ensinamento definitivo – não da teologia, mas da filosofia. O paradoxo de um Infinito que admite um ser fora de si, que ele não engloba – e que realiza, graças à proximidade de um ser separado, a sua própria infinitude [...]. (LEVINAS, 2013, p. 94).

Levinas, propõe um movimento que inverte a relação tradicional entre o ser e o Bem. Portanto, não é o ser que fundamenta o Bem, mas sim, o bem que estabelece o fundamento do ser. “O ‘melhor que ser’ é o Bem além do ser, o infinito do Bem além da finitude irremissível, a perfeição do Bem diversa da perfeição da facticidade do ser. O Bem [...], que não é novo ser ou outro ser, é concretamente *o outro* que vem a mim, que me visita e se revela” (SUZIN, 1984, p. 196, grifo do autor).

A exterioridade se dá por meio das relações intersubjetivas²².

22 “A intersubjetividade não é simplesmente a aplicação da categoria da multiplicidade no domínio do espírito. Ela nos é fornecida pelo *eros* em que, na proximidade de outrem, é integralmente mantida a distância, cujo patético é feito, ao mesmo tempo, dessa proximidade e dessa dualidade dos seres. Aquilo que é apresentado como o fracasso da comunicação no amor constitui precisamente a positividade da relação. Essa ausência do outro é precisamente sua presença como outro. O outro é o próximo – mas proximidade não é uma degradação ou uma etapa da fusão.

Nesse sentido, a exterioridade do ser está na exigência ética, a qual suscita na interioridade do sujeito. O movimento do rosto enquanto revelação da verdade apresenta-se como ensino e discurso.

A verdade faz-se na resposta a intimação. A intimação exalta a singularidade precisamente porque se dirige a uma responsabilidade infinita. *O infinito da responsabilidade não traduz a sua imensidade actual, mas um aumento da responsabilidade, à medida que ela se assume*; os deveres alargam-se à medida que se cumprem. (LEVINAS, 2013, p. 243, grifo do autor).

Como pode-se perceber existe, na verdade, uma dimensão de revelação, cuja relação não depende do Eu, mas do Outro que é o que expressa a primeira palavra, o primeiro ensino dando significação à relação e assim, urge a manifestação da verdade no ser, que expressa a resposta subjetiva ao clamor ético proferido pelo outro. Nesse sentido, a verdade é movimento metafísico, exterior ao ser.

A verdade do ser não é a *imagem* do ser, não é a *ideia* da sua natureza, mas o ser situado no campo subjetivo que *deforma* a visão, mas permite precisamente assim à exterioridade exprimir-se, toda ela mandamento e autoridade: toda ela superioridade. Esta inflexão do espaço intersubjetivo converte a distância em elevação, não desfigura o ser, mas apenas torna possível a sua verdade. (LEVINAS, 2013, p. 287, grifo do autor).

A verdade se expressa na exterioridade, no rosto. “O homem enquanto Outrem chega-nos de fora, separado – ou santo: rosto. A sua exterioridade – quer dizer, o seu apelo a mim – é a sua verdade. A minha resposta não se junta a um ‘núcleo’ da sua objetividade como

Na reciprocidade das relações, característica da civilização, a assimetria da relação intersubjetiva é esquecida. A reciprocidade da civilização – o reino dos fins no qual cada um é ao mesmo tempo meio e fim, pessoa e pessoal – é um nivelamento da ideia de fraternidade, que é um ponto de chegada e não um ponto de partida, e que remete a todas as implicações do *eros*. Com efeito, para se colocar na fraternidade e, para ser si mesmo o pobre, o fraco e o objeto de compaixão, é necessária intermediação do pai e, para postular o pai – que não é simplesmente uma causa ou um gênero -, é preciso a heterogeneidade do eu e de outrem. Esta heterogeneidade e esta relação entre os gêneros – a partir das quais a sociedade e o tempo devem ser entendidos – levam-nos ao limiar de uma outra obra. Ao cosmos, que é o mundo de Platão, opõe-se o mundo do espírito, onde as implicações do *eros* não se reduzem à lógica do gênero, onde o eu se substitui ao *mesmo* e o outrem ao *outro*”. (LEVINAS, 1998, p. 113-114, grifo do autor).

um acidente, mas *produz* apenas a sua verdade [...]” (LEVINAS, 2013, p. 287, grifo do autor). A presença do outro apresenta-se por meio do corpo, o qual revela pelo rosto sua dimensão infinita, transcendente.

A corporeidade é o modo de existência de um ser cuja presença se adia na altura exacta da sua presença. Uma tal distensão na tensão do instante só pode vir de uma dimensão infinita que me separa do outro, ao mesmo tempo presente e ainda por vir, dimensão que o rosto de outrem abre. (LEVINAS, 2013, p. 221).

Em Husserl, todas as vivências são conscientes. Porém, as vivências não são somente conscientes quando emitimos reflexão sobre elas, elas já se fazem presente, estão ali de modo irreflexivo, prestes a serem percebidas na relação face a face. Aqui faz-se necessário entender a forma correta desta existência que implica em uma vivência que é anterior a toda reflexão que podemos fazer sobre ela. Por isso, é preciso ter em conta a própria constituição da consciência como dependente do tempo. Levinas aqui chama atenção para o que Husserl denominava que a consciência do tempo funciona como uma consciência perceptiva. Portanto, na ótica de Levinas não é o refletir interno que coloca em questão as vivências de modo objetivo, mas em um primeiro momento às apreendendo como existentes.

Ser consciente é ter tempo. Não extravasar o presente, antecipando e apressando o futuro, mas ter uma distância em relação ao presente: relacionar-se com o presente como com o ser que há-de vir, manter uma distância em relação ao ser, suportando já ao mesmo tempo o seu amplexo. Ser livre é ter tempo para antecipar-se à sua própria queda sob a ameaça da violência. Graças ao tempo, o ser definido, ou seja, idêntico pelo seu lugar no todo, (porque nascimento descreve precisamente a entrada num todo que preexiste e sobrevive) não chega ainda ao seu termo, permanece a distância de si, ainda preparatória, no vestibulo do ser, ainda aquém da fatalidade do nascimento não escolhido, não se completa ainda. Neste sentido, o ser definido pelo nascimento pode tomar uma posição em relação à natureza [...], permanece anterior à sua definição ou à sua natureza. Um instante não se liga ao outro para formar um presente. A identidade do presente fracciona-se numa inesgotável multiplicidade de possíveis que suspendem o instante. (LEVINAS, 2013, p. 235).

A pluralidade na filosofia levinasiana consiste no movimento

que é estruturante da subjetividade. Isso implica em uma passagem do fenômeno ao ser, como diaconia para uma responsabilidade infinita por Outrem.

Para Levinas, a verdade se apresenta como testemunha da subjetividade, sendo uma dimensão invisível para objetivação, porém, não pode renunciar para sempre a visibilidade, uma vez que exige uma manifestação responsável e única. Esta relação para Levinas é dada pelo tempo infinito sendo este, transcendência. O tempo infinito possibilita que a verdade da subjetividade se manifeste.

A transcendência é tempo e vai para Outrem. Mas Outrem não é termo: não para o movimento do Desejo. O outro que o Desejo deseja é ainda Desejo, a transcendência transcende em direção àquele que transcende – eis a verdadeira aventura da paternidade da transsubstanciação, que permite ultrapassar a simples renovação do possível na inevitável senescência do sujeito. A transcendência – o para outrem – a bondade correlativa do rosto, estabelece uma relação mais profunda: a bondade da bondade. (LEVINAS, 2013, p. 268).

Para nosso autor, o tempo infinito garante que a verdade seja dita. Este tempo infinito significa justamente a exterioridade em relação à totalidade, em relação ao tempo histórico, o qual se reflete no interior do tempo e da totalidade.

Portanto, a fenomenologia do rosto instiga a responsabilidade para com o outro, sendo uma filosofia da paz. Assim, a proposta de Levinas resulta na defesa da vida do próximo que se aproxima conclamando uma resposta ética. Essa é a inovação fenomenológica de Levinas quando coloca o rosto como movimento contraintencional.

CONCLUSÃO

Nesta pesquisa buscou-se investigar na obra “Totalidade e Infinito” o desencadear do pensamento fenomenológico de Levinas. Nosso objetivo foi de mostrar que nesta obra o filósofo propõe um método para além da proposta de seus mestres Husserl e Heidegger. Nesse sentido, Levinas leva a fenomenologia a uma radicalidade ao considerar o movimento anterior a consciência, ou seja, o autor propõe o rosto como contramovimento à intencionalidade, o qual não entra nas categorias da representação e da totalidade, pois ele se apresenta na sua dimensão infinita. Assim sendo, por meio da responsabilidade ética para com outrem, como relação primeira, nosso autor propõe uma renovação ao método fenomenológico.

A fenomenologia de Levinas apresenta-se como novidade radical, sendo permeada pelo rosto. Este, para o filósofo não se apresenta mediante ao conhecimento, mas sim, pela epifania, sendo revelação. Levinas se coloca para além do método de Husserl que diz que o Outro é concebido como um *alter ego* e também conhecido como constituinte da consciência. Nosso filósofo também rompe com Heidegger, o qual sustenta que a relação com o Outro repousa em definitiva sobre a compreensão, isso quer dizer sobre a ontologia.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a filosofia de Levinas vai além da categoria determinante da ontologia e da fenomenologia tradicional. Nosso autor coloca em questão o movimento que é anterior ao pensamento, o qual para ele se apresenta pelo rosto, sendo anterioridade que exige responsabilidade ética. Buscando saciar a inquietação desta reflexão em que nos perguntávamos até que ponto este modo de fazer filosofia de Levinas é ainda fenomenologia e, em que, portanto, consiste a superação ou renovação levinasiana à fenomenologia nosso trabalho apresentou-se em três capítulos:

1) *Levinas: fenomenologia e ontologia*: este capítulo buscou apresentar elementos filosóficos de onde Levinas parte para fundamentar o seu pensamento. Nosso autor realiza um estudo de modo respeitoso, mas também de modo crítico de seus mestres Husserl e Heidegger. A leitura levinasiana permite perceber uma crítica contundente aos seus

mestres, onde ele mostrou que a fenomenologia não foi levada a uma certa radicalidade por não considerar o Outro. Levinas justamente trará para a sua fenomenologia o Outro enquanto alteridade não sendo este passível de representação. O autor mostra ainda que, antes da intencionalidade e de uma compreensão do ser temos um sujeito que existe e que não pode ser abarcado pela categoria ontológica. Pois o Outro se apresenta e se manifesta na sua dimensão infinita;

2) *Descida originária como crítica a fenomenologia*: neste capítulo tivemos o objetivo de apresentar o movimento realizado por Levinas para configurar um além do ser e da consciência intencional. Por meio da descida originária nosso autor expressa a fruição como movimento anterior. Levinas procura expressar diante da fenomenologia e ontologia o existente, ou seja, além dos fenômenos e além da compreensão existe um sujeito. Para Levinas, este sujeito não pode ser compreendido se partirmos do Mesmo, pois para ele o Outro é infinito. Para melhor expressar este movimento, nosso autor propõe a separação, a qual ele mostra pelo viés da interioridade. Aqui o autor nos mostra o movimento anterior ao pensado, sendo este movimento a fruição que se revela na dimensão de subjetividade e sensibilidade. Para nosso autor, “vivemos de...”, isso configura que, para além da intencionalidade é preciso reconhecermos o existente, o sujeito que se expressa na sensibilidade do rosto. Para Levinas, o outro que se apresenta no rosto ultrapassa a possibilidade de ser configurado pela compreensão e representação. O filósofo busca, portanto, romper com a totalidade firmando o Outro na sua dimensão transcendente e infinita;

3) *Fenomenologia do rosto*: diante da interioridade, a qual manifesta a fruição sendo sensibilidade, o autor coloca esta em relação com a exterioridade do rosto. Assim sendo, o rosto manifesta-se na dimensão do infinito não sendo possível de objetivação ou representação. A epifania do rosto é discurso, é fala. O rosto conclama a responsabilidade ética, é relação primeira, não se enquadra nas categorias ontológicas. “Há assim no fundo de mim uma suspeição pré-originária, uma passividade anterior a toda e qualquer receptividade – [...]. Passividade que transcende os limites do meu tempo, e anterioridade anterior a toda e qualquer anterioridade representável” (LEVINAS, 2012a, p. 206). O rosto como passividade, relação primeira coloca em questionamento a intencionalidade, pois ele é

revelação, epifania, expressa como contramovimento à intencionalidade. O rosto para Levinas é ética, é filosofia primeira, a qual convoca para a responsabilidade. Levinas expressa diante da fenomenologia uma passividade originária, que ele irá mencionar como consciência confusa, má-consciência justamente por não ser consciência de algo teórico, mas ser experiência passiva que acolhe o outro em sua alteridade de modo ético. Segundo Levinas (2013, p. 100), “vivemos na consciência da consciência, mas esta consciência da consciência não é reflexão. Não é saber, mas prazer [...], o próprio egoísmo da vida”.

Levinas mostra que a intencionalidade husserliana é momento segundo, pois esta não reconhece a vivência passiva. Esta é “uma passividade à margem de toda passividade, que se define em termos totalmente diferentes dos da intencionalidade em que o sofrer também é sempre um assumir, isto é, uma experiência sempre adiantada e consentida, uma experiência que já é a origem e o *archê*” (COSTA, 2000, p. 175, grifo do autor). O outro, para nosso filósofo não é englobado na intencionalidade, ele rompe com a totalidade. O Outro que se apresenta no rosto é transcendência é infinito. O rosto como contramovimento intencional apresenta-se como renovação levinasiana à fenomenologia. Comumente, é importante mencionar que Levinas ao propor o rosto como movimento ético e originário se coloca para além de seus mestres, mas não aquém, pois permanece no âmbito da fenomenologia a levando a uma radicalidade por caracterizar a significação primeira.

Levinas ao fazer filosofia expressa-se como alguém ligado ao pensar fenomenológico. Depraz no livro “Compreender Husserl” revela que Levinas por sua tese “La teoria fenomenológica de la intuición” fez chegar na França o pensamento fenomenológico. Porém, mesmo sendo alguém que expressa apreço pelo método de seus mestres, não temeu em fazer críticas, as quais resultaram na sua renovação a este método.

Aqui, é importante ainda expressar que Levinas, além de sua formação fenomenológica possui influências da tradição judaica, era leitor do Talmude¹ e também tinha conhecimento da literatura russa,

1 “Depois da Bíblia, é o mais famoso livro dos judeus. Etimologicamente significa “estudo”. É uma abreviatura da expressão Talmude Torá (estudo da Torá)”.

sobretudo, no seu apreço por Dostoievsky. Nossa pesquisa não buscou trazer presente estes elementos para responder à questão norteadora da pesquisa, uma vez que, o mote era verificar centelhas fenomenológicas presentes na obra “Totalidade e Infinito”.

Entretanto, é mister frisar que esta discussão fenomenológica do rosto, enquanto ética da alteridade terá continuidade nas obras posteriores de Levinas. Fica assim, alguns questionamentos: Levinas dará sequência ao pensar fenomenológico em suas obras posteriores ou irá romper propondo sua filosofia por outro viés? Se nosso autor seguir com este método seguirá com a fenomenologia do rosto apresentado em “Totalidade e Infinito” ou ainda, levará para além desta proposta? Levinas, seguindo no viés fenomenológico, a tendência é romper radicalmente com seus mestres ou irá propor sinalizar um possível diálogo com aproximações e distanciamento ao pensamento de Husserl e Heidegger? Essa radicalidade que Levinas propõe do rosto enquanto contramovimento intencional será por ele ter influência de outras vertentes, ou será uma crítica pontual à filosofia de seus mestres?

Nesse sentido, é importante considerar a caminhada desta pesquisa, a qual nos permitiu olhar para Levinas enquanto fenomenólogo, o qual levou a intencionalidade ao prisma do originário da fruição em detrimento da evasão do ser propondo o Outro. Esta característica é própria de nosso filósofo, o que permite sustentar a inovação ao método fenomenológico quando apresenta o rosto como contramovimento da intencionalidade. O rosto é movimento ético e originário, é movimento contraintencional. Assim sendo, por meio do movimento originário, sentido primeiro, significação primeira, apresenta-se a renovação levinasiana da fenomenologia.

Por fim, cabe destacar que Levinas apresenta sua filosofia buscando apontar caminhos para nossa humanidade. Faz uma filosofia que aponta caminhos para a vida, ou seja, de uma vivência responsável e ética para com Outrem. Sendo assim, de tudo que podemos aprender deste processo de estudo fica, para além do mérito do tema, o compromisso com humanidade através da pesquisa como tarefa aberta e permanente.

REFERÊNCIAS

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

CERBONE, D. R. **Fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2012.

CINTRA, Benedito E. Leite. **Pensar com Emmanuel Levinas**. São Paulo: Paulus, 2009.

COSTA, José André da. Ética e política em **Levinas**: alteridade, responsabilidade e justiça. Passo Fundo: IFIBE, 2013.

COSTA, Márcio Luis. **Lévinas**: uma introdução. Petrópolis: Vozes, 2000.

COSTA, Paulo Sérgio de Jesus. A crítica da fenomenologia da imagem por Levinas e o nascimento da responsabilidade. **Thaumazein**, Santa Maria, Ano V, n. 10, p. 28-42. dez. 2012.

CHALIER, Catherine. **Levinas: a utopia do humano**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

DEPRAZ, N. **Compreender Husserl**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

FABRI, Marcelo. **Fenomenologia e cultura**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

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

FABRI, Marcelo. **Levinas entre nós**. Sandro Cozza Sayão (organizador). Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

GRZIBOWSKI, Silvestre. **Transcendência e ética**: um estudo a partir de Emmanuel Lévinas. São Leopoldo: Oikos, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERNÁNDEZ, F.J.H. **De Husserl a Lévinas**. Um camino en la fenomenología. Salamanca: Universidad Pontificia Salamanca, 2005.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2000.

LEÃO, Júlia Maria Pinto de. **Lévinas e a fenomenologia**: o rosto como facticidade de outrem. Campo das letras, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. 3. ed. Lisboa: Portugal. Edições 70, 2013.

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger**. Piaget, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. **Da evasão**. Gaia: Estratégias Criativas, 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Campinas: Papirus, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre alteridade. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010a.

LÉVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo**. Lisboa: Portugal. Edições 70, 2012a.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

LÉVINAS, Emmanuel. **La teoria fenomenológica de la intuición**. Tradução de Tania Checchi. México: Epidermes, 2004; Salamanca, Espanha: Sígueme, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser o más allá de la esencia**. Tradução Antonio de Pintor Ramos. 4. ed. Salamanca, Espanha: Sígueme, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. **Os imprevistos de la historia**. Tradução Tania Checchi. Salamanca: Sígueme, 2006.

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

MARTINS, Rogério Jolins. **Introdução a Levinas**: pensar a ética no século XXI. São Paulo: Paulus, 2014.

RIBEIRO JR, Nilo. **Sabedoria de amar**: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2005.

RIBEIRO, Luciane Martins. **A subjetividade e o outro**: ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

SANTOS, Luciano Costa. **O sujeito encarnado**: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Lévinas. Ijuí: Unijuí, 2009.

SEBBAH, François-David. **Lévinas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SEBBAH, F. D. CALIN, R. **Le vocabulaire de Lévinas**. Paris: Ellipses Édition Marketin, 2002.

SOUZA, Ricardo Timm; FARIAS, André Brayner; FABRI, Marcelo (org.). **Alteridade e ética**: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

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

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.