

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**CARLOS EDUARDO SANTOS NASCIMENTO**

**O APELO ÉTICO DO ROSTO EM EMMANUEL LEVINAS**

**GOIÂNIA**  
**2022**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE FILOSOFIA

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

### E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

#### 1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação     Tese     Outro\*: \_\_\_\_\_

\*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

**Exemplos:** Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

#### 2. Nome completo do autor

Carlos Eduardo Santos Nascimento

#### 3. Título do trabalho

"O apelo ético do Rosto em Emmanuel Lévinas"

#### 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

**[1]** Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

**a)** consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

**b)** novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**

Documento assinado eletronicamente por **CARLOS EDUARDO SANTOS NASCIMENTO, Discente**, em 07/09/2022, às 11:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do



[Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.](#)

---



Documento assinado eletronicamente por **Martina Korelc, Professor do Magistério Superior**, em 04/10/2022, às 09:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.](#)

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **3171732** e o código CRC **BE6503C2**.

---

CARLOS EDUARDO SANTOS NASCIMENTO

**O APELO ÉTICO DO ROSTO EM EMMANUEL LEVINAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientador/a: Prof.<sup>a</sup> Dra. Martina Korelc

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Nascimento, Carlos Eduardo Santos  
O apelo ético do Rosto em Emmanuel Levinas [manuscrito] /  
Carlos Eduardo Santos Nascimento. - 2022.  
CXXXVI, 136 f.

Orientador: Profa. Dra. Martina Korelc.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Goiânia, 2022.

Bibliografia.  
Inclui abreviaturas.

1. Rosto. 2. Alteridade. 3. Ética. 4. Responsabilidade. 5. Levinas. I.  
Korelc, Martina, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

**ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**

Ata nº 20/2022 da sessão de Defesa de Dissertação de Carlos Eduardo Santos Nascimento, que confere o título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós Graduação em Filosofia, na área de concentração em Filosofia.

Aos cinco dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e dois, a partir das 14:30 horas, na sala de defesas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFG, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada "O apelo ético do Rosto em Emmanuel Levinas". Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Professora Doutora Martina Korelc (FAFIL-UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora Helena Esser dos Reis (FAFIL-UFG), membro titular interno; Professor Doutor Marcelo Fabri (UFSM), membro titular externo. Foi dada a palavra ao mestrando para expor as principais teses e argumentos da dissertação, durante 15 min. A seguir, procedeu-se com a arguição dos membros da banca e as respostas do mestrando. No fim, a Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus membros. Proclamados os resultados pela Professora Doutora Martina Korelc, Presidenta da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada.

**TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA**

Documento assinado eletronicamente por **Martina Korelc, Professor do Magistério Superior**, em 07/09/2022, às 11:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcelo Fabri, Usuário Externo**, em 07/09/2022, às 14:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Helena Esser Dos Reis, Professora do Magistério Superior**, em 07/09/2022, às 16:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **3171731** e o código CRC **531146CA**.

**Referência:** Processo nº 23070.045641/2022-89

SEI nº 3171731

## AGRADECIMENTOS

Expresso minha imensa gratidão a Jesus-Amigo, por sua ótica e sua ética como inspiração de vida.

Minha imensa gratidão à minha mãe Lúcia Helena por me ensinar a bondade, a hospitalidade e a misericórdia como um jeito de ser. Ao meu pai João Batista, cuja memória permanece viva em tudo que aprendi na convivência com seu jeito único de ser no mundo. Aos meus irmãos e a toda minha família por proporcionarem que as ideias dessa dissertação sejam uma realidade diária na busca por alteridade, fraternidade e comunhão. Sem o apoio da família esse trabalho não teria acontecido.

Registro minha eterna gratidão à professora Martina Korelc por cancelar o tema do Rosto nesta pesquisa, e orientar-me com maestria e precisão durante as aulas ministradas, pelas ricas contribuições nas orientações, pelas observações, correções aos meus textos e pela perspicácia do olhar atento aos detalhes do percurso. Também deixo registrada minha imensa gratidão aos professores Marcelo Fabri e Helena Esser dos Reis, por colaborarem com ricas e preciosas orientações, enriquecendo imensamente, nossa pesquisa.

Agradeço à UFG, cujo comprometimento social constatamos em várias frentes. Também manifesto minha gratidão à FAFIL. Gratidão aos funcionários, aos professores pela excelência do ensino em Filosofia, aos colegas com suas incríveis pesquisas e ao CNPq pela bolsa de estudos, permitindo uma dedicação com mais exclusividade à pesquisa num contexto de tantos desafios em nosso país.

Aos Professores e amigos Lúcio Packter, Will Goya e Glaucia Tittanegro, que me aproximaram da filosofia de Levinas por meio da metodologia ética e terapêutica da Filosofia Clínica, onde a alteridade é a razão primeira de todo nosso trabalho.

Minha gratidão aos companheiros do movimento *Fraternidade dos Amigos de Jesus* de tantas partes do Brasil e do mundo pela amizade, pela prece e pela afinidade no propósito, que temos comum: construirmos, por meio da espiritualidade, da ética e da amizade, um mundo onde as pessoas queiram viver, possam viver e conviver.

*“A ideia do infinito (...) produz-se concretamente sob  
as espécies de uma relação com o Rosto”*  
(E. Levinas – Totalidade e Infinito, p. 170)

*“A epifania do Rosto é a ética”*  
(E. Levinas – Totalidade e Infinito, p. 178)

*“Mostra-me o Teu Rosto”*  
(Livro dos Cantares 2, 14)

*Dedico este trabalho a todos os Rostos conhecidos e desconhecidos nossos,  
vítimas da Pandemia da Covid-19 no Brasil e no mundo,  
período em que esta pesquisa foi elaborada.*

## RESUMO

O presente estudo procura investigar a questão da alteridade, por meio do conceito de Rosto na obra *Totalidade e Infinito*, de Emmanuel Levinas. O Rosto é considerado a chave de leitura para a compreensão da proposta ética de Levinas, uma vez que, no signo do Rosto, o Outro se revela na sua mais absoluta alteridade. Com ênfase no apelo ético do Rosto humano, a pesquisa dedica-se a explorar como Levinas, a partir de uma crítica contundente à totalidade, conceito que perpassa toda história da filosofia e da cultura Ocidental, compreenderá a alteridade em sua condição de infinito. Com aproximações e distanciamentos do método fenomenológico em sua análise do Rosto, sobretudo nas seções I e III da obra *Totalidade e Infinito*, a presente dissertação busca compreender e descrever como a subjetividade passa a ser constituída como responsabilidade a Outrem, como resposta ao apelo ético do Rosto, princípio fundador da socialidade, verdadeiro sentido do humano em Levinas.

**Palavras-chave:** Rosto; Alteridade; Ética; Responsabilidade; Levinas.

## ABSTRACT

This study was done to investigate the question of alterity through the concept of Face into the original *Totality and Infinity* written by Emmanuel Levinas. The Face is the reading key to understand Levinas' ethical proposal, since in that Face, the Other is presented in its most absolute otherness. Emphasizing the human Face's ethical appeal, our research explores how, from a scathing critique to the totality which permeates the entire philosophy history and Western culture, Levinas understands alterity in its infinite condition. With approximations and distances from the phenomenological method in his analysis of the Face, especially in sections 1st and 3rd in the work *Totality and Infinity*, this dissertation tries to understand and describe how subjectivity becomes responsibility to the Other, as a response to the ethical appeal of the Face, this founding principle of sociality, true human sense in Levinas.

**Keywords:** Face; Alterity; Ethic; Responsibility; Levinas.

## LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE LEVINAS

<b>AE</b>	<i>Autrement qu'être ou Au-delà de l'Essence (De Outro Modo que Ser).</i>
<b>DMT</b>	<i>Deus, a Morte e o Tempo</i>
<b>DVI</b>	<i>De Deus que vem a ideia</i>
<b>DEHH</b>	<i>En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger (Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger)</i>
<b>EE</b>	<i>Da existência ao existente</i>
<b>EV</b>	<i>De l'Évasion (Da Evasão)</i>
<b>EI</b>	<i>Ética e infinito</i>
<b>EN</b>	<i>Entre nós</i>
<b>HOH</b>	<i>Humanismo do outro homem</i>
<b>TI</b>	<i>Totalidade e Infinito</i>
<b>TA</b>	<i>Le Temps et l'Autre (El Tiempo y el Otro)</i>
<b>TRI</b>	<i>Transcendência e inteligibilidade</i>

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I O PROJETO FILOSÓFICO DE LEVINAS .....</b>	<b>17</b>
1.1 A fenomenologia de Husserl.....	18
1.2 A fenomenologia de Husserl nas raízes da filosofia e do método de Levinas.....	23
1.3 A ontologia de Heidegger na filosofia levinasiana .....	37
1.4 A influência da filosofia de Levinas na ampliação da fenomenologia .....	41
<b>CAPÍTULO II A QUESTÃO DA ALTERIDADE EM <i>TOTALIDADE E INFINITO</i> .....</b>	<b>49</b>
2.1 O Mesmo e o Outro, a Separação e o desejo metafísico.....	50
2.2 Interioridade: fruição, necessidade e felicidade na economia do ser.....	54
2.3 O trabalho, a posse e a morada .....	57
2.4 Alteridade, Exterioridade, Infinito e Transcendência .....	60
<b>CAPÍTULO III O ROSTO COMO ALTERIDADE.....</b>	<b>66</b>
3.1 O rosto em Totalidade e infinito .....	69
3.2 Rosto como infinito e sensibilidade.....	75
3.3 Rosto e Razão .....	78
3.4 Rosto, vulnerabilidade e pobreza.....	80
3.5 O enigma do Rosto, vestígio do infinito e transcendência.....	85
<b>CAPÍTULO VI O APELO ÉTICO DO ROSTO.....</b>	<b>92</b>
4.1 A resistência ética do Rosto.....	95
4.2 “Não matarás” .....	99
4.3 A violência ao Rosto.....	104
4.4 Rosto e responsabilidade.....	110
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>123</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>130</b>

## INTRODUÇÃO

A questão da alteridade<sup>1</sup> é a motivação da nossa pesquisa e seu fio condutor. A temática do Outro é uma reflexão recente, na história da Filosofia, e que ainda se encontra em curso. Pensar o Outro numa cultura que colocou o sujeito, o ego, como a principal categoria e como um pressuposto óbvio é um tanto desafiador, exigindo um profundo esforço reflexivo e ético. Nossa civilização ainda vive a primazia e os privilégios do Eu como centro da existência, da moral, da cultura e da socialidade.

A partir do século XX, as categorias da subjetividade e da ética passaram a ser refletidas em torno da questão do Outro, algo inédito na história da Filosofia<sup>2</sup>. Essa nova perspectiva, segundo Leopoldo e Silva (2012, p. 30-31), “não apenas provoca uma significativa inversão, questionando a prerrogativa do Eu na modernidade, como também modifica profundamente o teor da relação que era visto como a mais importante”<sup>3</sup>.

O presente estudo pretende investigar a questão da alteridade por meio do conceito de Rosto na obra *Totalidade e Infinito*, de Emmanuel Levinas, enfatizando a fenomenologia do apelo ético manifestado no Rosto. Nossa pesquisa se dedica a explorar como Levinas fez uso do método fenomenológico, em sua análise do Rosto e, em segundo lugar, como um desdobramento, averiguar o modo como a subjetividade passa a ser constituída como responsabilidade, como resposta ao apelo ético contido no Rosto<sup>4</sup>, princípio fundador da socialidade, verdadeiro sentido do humano em Levinas.

---

<sup>1</sup> A origem latina do termo é *Alter*, que literalmente significa *Outro*. Em língua portuguesa pode-se fazer uso do termo *outridade*. Neste trabalho, no entanto, optamos pelo uso do termo *alteridade*, que é mais recorrente nas traduções das obras de Levinas, assim como em seus comentadores.

<sup>2</sup> A questão da alteridade sendo refletida, em nossos dias, com certa centralidade, testemunha que a Filosofia não deve ser vista como um exercício teórico separado do mundo. Acompanhando o Professor Leopoldo e Silva (2012, p. 35), perguntamo-nos: como seria uma ética em que o princípio da moralidade fosse o Outro e não o Sujeito? Essas perguntas ainda estão em elaboração e Emmanuel Levinas destaca-se no horizonte de pensadores, que contribuíram com a inserção da questão da alteridade na discussão filosófica.

<sup>3</sup> O ponto de partida, entretanto, pode ser pensado de outra maneira. “A segurança que o sujeito oferece deriva de que a certeza acerca de si seria a mais imediata, porque, por mais problemático que seja o vínculo com as coisas exteriores, a coincidência de cada sujeito com ele mesmo parece óbvia. No entanto, se abandonarmos a busca desse tipo de certeza e concedermos prioridade à relação com o Outro, tomando-a como ponto de partida, a presença do Outro assume o caráter primordial que antes se atribuía a si mesmo. Parto, então, do fato de estar sempre em presença do Outro, e isso é originário e inevitável: o Outro está sempre diante de mim, e essa presença é tão forte que me constitui. O Outro está antes do Eu” (LEOPOLDO E SILVA, 2012, p. 30).

<sup>4</sup> Mais do que uma questão de diletantismo, preferimos colocar o vocábulo “Rosto” em maiúsculo com o intuito de destacar sua importância e centralidade no presente estudo, assim como os termos “Eu”, “Mesmo”, “Outro” e “Outrem”, a fim de evidenciar o mesmo sentido. Optamos também por manter os aspectos peculiares do português de Portugal, donde extraímos a maior parte das traduções das obras de Levinas, especialmente nas citações diretas.

A violência não foi apenas um tema desenvolvido por Emmanuel Levinas, em sua filosofia, mas uma experiência frequente de trauma e de testemunho<sup>5</sup>. Para o filósofo, a ontologia tem como desdobramento máximo a guerra e a violência da qual ninguém escapa, destruindo a identidade e a alteridade. A totalidade ontológica domina e subjuga a singularidade e a multiplicidade, como aprofundaremos na presente dissertação<sup>6</sup>. Nas palavras do próprio Levinas:

Não seria preciso remeter à *Shoah* para mostrar como a razão pode se aliar à violência, mas vale apontar o significado desse evento como alarme de um século marcado pela negação do humano: século que, em trinta anos, conheceu duas guerras mundiais, os totalitarismos de direita e de esquerda, hitlerismo e stalinismo, Hiroshima, os *gulags*, os genocídios de Auschwitz e do Camboja. Século que finda na obsessão do retorno de tudo o que estes nomes bárbaros significam. Sofrimento e mal impostos de maneira deliberada, mas que nenhuma razão limitava na exasperação da razão tornada política e desligada de toda a ética (EN, p. 136).

Emmanuel Levinas deixou uma vasta obra. Sem desconsiderar os livros, artigos e conferências, que marcaram todo o percurso do primeiro período de sua produção, tomaremos como base de pesquisa a obra *Totalidade e Infinito*, que é considerada a primeira grande síntese da trajetória filosófica de Levinas (COSTA, 2000, p. 95). Nessa obra, constatamos o esforço imensurável do filósofo lituano em descrever a relação de alteridade que não pode, jamais, em

---

<sup>5</sup> Emmanuel Levinas nasceu na Lituânia, no ano de 1906. Recebeu profunda influência da tradição judaica na educação recebida por seus pais, assim como teve influências em seu desenvolvimento intelectual e cultural da literatura russa e da filosofia grega. Mudou-se, em 1923 para Strasbourg na França, onde passou a cursar Filosofia. Cinco anos mais tarde, Levinas passa a residir em Freiburg, onde assiste aos cursos de Husserl e Heidegger. Em 1930, publica sua tese de doutorado do terceiro ciclo de estudos, sob o título *Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*. Estudou rigorosamente a fenomenologia de Husserl, com quem se identificou inicialmente, de tal modo, que se tornou o tradutor da fenomenologia em língua francesa, além de se dedicar aos estudos da ontologia de Heidegger. No período em que foi prisioneiro de guerra, Levinas começa a escrever *Da Existência ao Existente*, que só foi publicado no ano de 1940. A obra *O Tempo e o Outro* é a reunião de quatro conferências, que nosso filósofo proferiu logo após a guerra. Em 1957, ele começa a participar de conferências abordando os escritos talmúdicos por ocasião do Colóquio de intelectuais de origem judaica na França. Sua primeira grande obra é *Totalidade e Infinito*, publicada em 1961. Com essa tese de doutorado em Letras, Levinas foi designado professor na Universidade de Poitiers e, dois anos depois, foi publicado o texto *Difícil Liberdade*, com comentários sobre o pensamento judaico. Em 1967, foi Levinas designado professor da Universidade de Nanterre e, no ano de 1973, foi nomeado professor na Sorbonne. No ano seguinte, ele lança a obra *De Outro Modo que ser ou para além da Essência* e, em 1982, publica *De Deus que vem à ideia*. Nosso filósofo veio a falecer em 1995. Ele experienciou pessoalmente os dramas de revoluções, de duas Guerras mundiais, os horrores do hitlerismo e o surgimento de totalitarismos nas Américas, África e Oceania. Todas essas experiências somadas à sua erudição literária e filosófica, conduziram Levinas a conceber uma filosofia da alteridade que considerou o papel determinante do Outro na Filosofia e na subjetividade humana (POIRIÉ, 2007, 153-156). Para maiores detalhes de sua biopistemografia, recomendamos a leitura integral da entrevista concedida a Philippe Nemo, *Ética e Infinito*, em 1982.

<sup>6</sup> Na perspectiva levinasiana, a ontologia não é considerada um tratado inofensivo sobre os entes, uma vez que se caracteriza por uma violência e por uma mobilização. A ontologia manifesta-se como verbalidade pura e neutra por meio da noção de totalidade. Há uma face do ser que se revela na guerra, indexando-se no conceito de totalidade, que predominou na Filosofia ocidental, impedindo a revelação do Outro, suspendendo a Moral e destruindo a identidade do Mesmo. (COSTA, 2000, p. 96-97). E se houver moral, ela é uma farsa, pois na guerra a moral é irrisória (TI, p. 47).

sua condição de infinito, ser reduzida, compreendida e totalizada. Muitos temas são abordados por Levinas em *Totalidade e Infinito*. Nossa pesquisa pretende focar na relação intersubjetiva, princípio fundante da socialidade como um dos principais temas da obra. Segundo o argumento do próprio Levinas, ao contrário do paradigma hobbesiano que considera o homem como lobo do próprio homem, a sociedade “resulta da limitação do princípio de que o homem é *para* o homem” (EI, p. 65, grifo do autor).

A partir da terrível experiência de des-razão e de absurdidade do nazismo, Levinas passa a colocar em questão certa periculosidade da absolutização racionalidade instrumental<sup>7</sup>. Na evolução de sua reflexão filosófica, seja de modo positivo, seja de modo crítico, Husserl e Heidegger foram sempre a maior inspiração para Levinas, e os principais parâmetros de seu projeto filosófico (TI, p. 296). Segundo Sebbah (2009, p. 28), alguns comentadores observaram que o tema do Outro surgiu nas obras de Levinas depois da Segunda Guerra Mundial. Outros, no entanto, insistem no fato de que as primeiras obras, dedicadas à evasão do existente fora do ser, já preocupavam Levinas sobre a questão da subjetividade, sendo mais original que a preocupação por Outrem. Nesse sentido, a Filosofia permanece como um constante retorno ao Mesmo, como o filósofo explicita na obra *Humanismo do outro homem*:

A filosofia se produz como uma forma sob a qual se manifesta a recusa do engajamento no Outro, a espera em detrimento da ação, a indiferença com relação aos outros, *alergia* universal da primeira infância dos filósofos. O itinerário da filosofia continua sendo o de Ulisses, cuja aventura no mundo não passou de um retorno à sua terra natal - uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do Outro (HOH, p. 40, grifo nosso)<sup>8</sup>.

Para avançarmos na análise da fenomenologia do Rosto e de seu apelo ético, é importante situarmo-nos, ainda que brevemente, considerando a cronologia do evoluir histórico da reflexão levinasiana. Podemos constatar uma organicidade e um itinerário que vai progredindo nos conceitos e temas.

É característica do exercício filosófico a elaboração da reflexão, mediante a um diálogo, seja ele uma aproximação ou distanciamento, crítico ou não-crítico, especialmente com

---

<sup>7</sup> Claramente, o século XX, vivido por Levinas, foi marcado pelo ódio do homem ao outro homem. Desde as experiências cotidianas de preconceito, racismo, assassinatos até o nível de grandes guerras e a ameaça de uma guerra nuclear. O século XXI foi marcado pelo terrorismo, crises migratórias e a sombra de uma guerra nuclear voltam a ocupar os noticiários. Para Chalier (1993, p. 9-10), o anti-humanismo contemporâneo encontra sua origem numa espécie de satisfação conceitual que visa compreender o mundo, confrontando os espiritualismos. Levinas, não cede, segundo a autora, nem ao niilismo, nem ao anti-humanismo. Sem distração, o filósofo encontra-se na tarefa de pensar o sentido do humano num século de profunda desordem.

<sup>8</sup> A filosofia de Levinas causa um desconforto na tradição filosófica, pois coloca em evidência uma fraqueza do movimento cognitivo que acentua no Ser e na subjetividade, como epicentro do mundo, um saber que, muitas vezes, foi amalgamado ao poder.

a tradição de pensadores que precedem uma determinada escola ou filósofo. Emmanuel Levinas é um exemplo claro desse movimento intelectual ao manter uma conversação com a tradição filosófica desde os pré-socráticos, como Parmênides e Heráclito, passando por Sócrates, Platão, Aristóteles e, posteriormente, dialogando com as filosofias de Descartes, Espinosa, Hegel e outros, até àqueles que exerceram influência decisiva em sua filosofia, como Heidegger e Husserl, seus interlocutores mais próximos. Autores como Franz Rosenzweig, Blanchot e Bergson também inspiraram Levinas e são fundamentais para compreendermos a trajetória de elaboração de sua filosofia. É preciso constatar, no entanto, um limite, pois o estudo de tais autores ultrapassaria as fronteiras da nossa proposta, tendo em vista a opção fenomenológica assumida na presente pesquisa, que se propõe a compreender o método filosófico de Levinas como ponto de partida.

Toda reflexão levinasiana foi construída num profundo diálogo com a tradição filosófica que se centrou numa ontologia<sup>9</sup>. A crítica a ela, especialmente à ontologia de Heidegger, pode ser considerada uma das bases do pensamento de Levinas. No presente trabalho, buscaremos demonstrar a preocupação de Levinas em recuperar o sentido último da vida humana como dialogicidade, como relação na intersubjetividade do *face a face*, ocultada na história da Filosofia. Para tal empreendimento, Levinas precisará enfrentar a tradição filosófica ocidental, que concebeu a ideia de humanidade como intimidade dobrada sobre si mesma e desdobrada sobre seus objetos (COSTA, 2000, p. 186).

Levinas conduziu seus primeiros trabalhos, ainda circunscritos na fenomenologia husserliana e no uso de uma linguagem ontológica<sup>10</sup>. Seus primeiros contatos com a fenomenologia o motivaram. Os primeiros comentários interpretativos da fenomenologia de

<sup>9</sup> Mais adiante, explicitaremos que todo diálogo de Levinas com a tradição filosófica do Ocidente não visa tematizar o Ser, mas uma saída do Ser, uma evasão do Ser, especialmente em seus primeiros textos. Podemos acenar, desde já, que, nas obras mais maduras, o tema da ética é apresentado num nível mais profundo da condição humana e a subjetividade e a intersubjetividade são constituídas como acolhimento e responsabilidade.

<sup>10</sup> Importante destacar que não se pode ler os textos de Levinas como se lê os de Descartes ou Outros textos de filosofia. Em sintonia com outros filósofos contemporâneos, que se preocupam em libertar a condição humana de categorias rígidas, o próprio Levinas aborda a questão em *De l'Évasion*, que “filosofar é decifrar, num palimpsesto, uma escritura escondida” (EV, p. 13), o que significa que “ler os textos de Emmanuel Levinas desafia a inteligenciada linguagem” (CINTRA, 2009, p. 89). A ausência de linguagem não conceitual, clara e linear, no entanto, é estratégica. Verifica-se o permanente esforço de Levinas em se distanciar de uma linguagem marcada pela conceituação e definição, ou seja, de uma linguagem ontológica. Segundo Sybil Douek (2011, p. 114-115), não apenas o estilo da escrita de Levinas, mas a maneira como desenvolve os temas, não segue uma linearidade cartesiana. Isso pode ser visto, especialmente, nas últimas obras, a partir de *Totalidade e Infinito*. No texto mais maduro de *Autrement qu'être*, a linguagem é ainda menos ontológica. Seu grande esforço foi elaborar, nessa obra, uma linguagem mais ética que ontológica, onde o uso de paradoxos, hipérboles, metáforas, analogias e o excesso de superlativos possibilitasse uma compreensão, mas sem dissolver uma espécie de névoa, que impedisse a clareza e a evidência típicas da reflexão iluminista. A concepção de Rostko, que aprofundamos na presente pesquisa, é um exemplo deste estilo não ontológico de linguagem, que busca romper com uma filosofia do Neutro (TI, p. 295). Assumimos o desafio de tentar explicitar, ao máximo possível, os conceitos mais herméticos que dificultam a compreensão dos textos levinasianos.

Husserl, podem ser encontrados em sua tese doutoral, defendida em 1930. Nela, Levinas faz uma interpretação a partir da perspectiva ontológica da fenomenologia de Husserl, especialmente sobre a intencionalidade. Posteriormente, o filósofo foi amadurecendo suas intuições e o consolidando seu projeto filosófico. Sempre em diálogo com a fenomenologia, Levinas começa a elaborar uma ultrapassagem do método. Precisou da fenomenologia para ir além da fenomenologia, a partir da perspectiva ética da relação com o Outro, obtendo no signo do Rosto, que vai ocupando cada vez mais lugar de centralidade no grau de importância em sua obra. Hoje, podemos afirmar que é inviável abordar a obra levinasiana sem abordar, em algum momento, o tema do Rosto. Levinas revisa o entendimento de intencionalidade, principalmente sobre a questão da consciência teórica. Segundo o filósofo, há uma antecedência, na dinâmica cognitiva. Em sua obra, ele se esforça para destacar o importante espaço da dimensão pré-teórica da consciência, que é a consciência não-intencional, como veremos no primeiro momento do nosso estudo.

A obra *Totalidade e Infinito* pode ser considerada uma divisora de águas nesse itinerário epistemológico de Levinas. A partir dessa publicação, inaugura-se um período caracterizado pela defesa categórica da primazia ética e sua anterioridade, na interface com a ontologia (COSTA, 2000, p. 25). Considerando o texto de Levinas no contexto de um panorama histórico do pensamento moderno, podemos afirmar que a filosofia levinasiana pode ser compreendida como um corte na tradição da ética filosófica<sup>11</sup>. Os últimos séculos foram intrinsecamente marcados pela supervalorização do Eu. A subjetividade, desde Descartes, tornou-se a centralidade de todas as áreas do conhecimento, da moral e das relações sociais e a razão instrumental passou a colonizar os espaços da vida para além de sua ambientação.

Na filosofia ocidental, Levinas tem ganhado destaque ao diagnosticar esse domínio do sujeito sobre o Outro e ao pensar em uma filosofia que reconsidere a metafísica a partir do Outro pelo signo do “Rosto”, colocando em foco uma questão, até então, desconsiderada na história da Filosofia. Pensar o Outro como novo eixo de compreensão metafísica e prioritariamente ética pode ser considerado não apenas uma revolução copernicana no pensamento contemporâneo, mas até uma saída moral, segundo Levinas, para nossa civilização.

O Rosto do Outro não é objeto de um pensamento, de um conhecimento que pode ser absolutizado, pois sua natureza não é capturável pelo entendimento do sujeito (EI, p. 83). O

---

<sup>11</sup> Segundo Etelvina Nunes (1993, p. 37-38), Levinas apresenta uma proposta de categoria sem tradição filosófica. Ele não é um homem sem tradição, mas, pela sua originalidade, sua filosofia e o seu primeiro princípio aparecem desligados de qualquer tradição, pois sua estrada é de tal amplitude, que ultrapassa as próprias origens e mestres. Nutre-se, simultaneamente, do pensamento antigo e moderno para deles se afastar.

Rosto tem significado por si e em si mesmo, impõe-se para além de seu contexto. O Outro se impõe e afirma-se por si próprio. Para Levinas, o Rosto do Outro desfaz o que tenho em mente sobre ele, é uma realidade metafísica, que nos visita como apelo a uma exigência ética.

Durante muito tempo, tivemos a impressão de que se podia falar do essencial do pensamento de Levinas sem evocar o tema do Rosto; além disso, que se fazia justiça à reflexão levinasiana ao mostrar que se tratava de um pensamento rigoroso no qual, por exemplo, as noções de há, subjetividade, mundo, fruição, desejo, etc., se encadeavam estritamente em uma rede complexa e tinham dignidade filosófica semelhante à noção do Outro (...) Nesse sentido, ‘Rosto’ é um emblema filosófico, o que designa o aspecto mais genuíno e a intensidade do pensamento levinasiano, o ponto em que se comprime, de forma tensionada, toda a extensão do que é pensado por ele (SEBBAH, 2009, p. 43).

Para Susin, “onde o humano perde a significação, cresce a violência” (SUSIN, 1984, p. 11). Segundo esse autor, nossa época vive, provavelmente, a maior ameaça ao humano e ao seu *Ethos* (casa comum), como jamais se viu antes na história. Considerando os inúmeros desafios contemporâneos herdados do Século XX, podemos, de antemão, afirmar que Emmanuel Levinas tem muito a contribuir com uma filosofia alicerçada na ética da alteridade e da responsabilidade.

O estatuto originário da alteridade foi ocupando lugar de centralidade na reflexão levinasiana ao longo do desenvolvimento de suas obras e alcançou, no tema do apelo ético do Rosto, o seu ápice – tema esse que é o foco da presente pesquisa, investigando como essa abertura ao Outro se apresenta como precedência ética em relação ao teórico<sup>12</sup>. Na reflexão circunscrita em torno do tema do Rosto, nosso autor apresenta-o como epifania do infinito. Em sua linguagem, há uma comunicação como apelo ético que exige do sujeito uma resposta.

A presente dissertação considera como ponto de partida a descrição de alguns dos principais aspectos do método fenomenológico de Levinas, evidenciando, em seguida, a temática do Rosto e de seu apelo ético, bem como a configuração da subjetividade revestida de responsabilidade pelo Outro<sup>13</sup>. Nossa investigação traçará um recorte, sobretudo nas seções I e

<sup>12</sup> Pretendemos, portanto, refletir a questão do Outro a partir de uma abordagem ético-ontológica através do tema do Rosto de Outrem, assinalando a evidência ética da Filosofia de Levinas, sem a superação, ou mesmo a exclusão da ontologia, porém colocando ao seu lado a ética, enquanto reflexão, uma vez que, diante do Outro, a ética torna-se a filosofia primeira e a ontologia uma reflexão marcada pela precariedade e insuficiência. Importante também esclarecer que o termo “Outrem”, que aparecerá em muitos momentos da presente dissertação é apresentado em *Totalidade e Infinito* como uma desordem conceitual, que não é nem substantivo, nem adjetivo, que não aceita plural ou artigo, como explica Derrida em *Violência e Metafísica*. Aparece como um recurso para nomear alguém sem totalizá-lo numa linguagem ontológica, reduzido a conceito.

<sup>13</sup> Seguiremos o desenvolvimento dos temas elegidos por meio de uma leitura seguida de *Totalidade e Infinito*, ora linear, ora mais circular – como é o estilo do autor. Buscaremos intercalar, na medida em que as problematizações forem surgindo, conversações com comentadores levinasianos para qualificar nossa reflexão.

III da obra *Totalidade e Infinito*, a fim de facilitar a localização e a compreensão da originalidade irreduzível da alteridade no Rosto, a questão de sua transcendência e seu apelo ético.

O primeiro capítulo do trabalho buscará aprofundar a influência husserliana no método filosófico de Emmanuel Levinas, passando, sobretudo, pelo entendimento da intencionalidade, do desenvolvimento epistemológico da reflexão levinasiana, destacando os principais temas refletidos e o estilo literário de Levinas, a fim de compor o terreno que permitirá a compreensão do Rosto humano como contraintencionalidade, cuja manifestação evoca o primado da ética.

O segundo capítulo abordará alguns temas fundamentais da obra *Totalidade e Infinito*, requisitos conceituais para adentrarmos na questão da alteridade relacionada ao conceito de Rosto. Para Levinas, as relações do sujeito com o mundo da vida, o modo como ele se constitui e interage com o real, começa pela compreensão de um psiquismo constituído como interioridade, como ser separado, o que possibilitará uma abertura para o surgimento da exterioridade em seu horizonte. Descreveremos as noções levinasianas de fruição, gozo, economia, morada, posse e trabalho como realidades deste Eu presente no mundo. A relação entre o Eu, como Mesmo, e o Outro, será desenvolvida através da interface de temas como interioridade e exterioridade, totalidade e infinito, que começam a ser analisados a partir da economia do ser.

O terceiro capítulo se concentra na apresentação da alteridade a partir da concepção da categoria do Rosto, que se manifesta no horizonte do Mesmo. Depois de trabalhados os temas de totalidade e interioridade, evidencia-se, nesse capítulo, três concepções levinasianas presentes no Rosto e que se encontram interligadas indissolúvelmente: infinito, transcendência e exterioridade – fundamentando toda a ética de Levinas.

O último capítulo continua a trabalhar o tema do Rosto, evidenciando a questão do apelo ético. Assim, serão destacadas as implicações metafísicas e éticas presentes no conceito de Rosto, que alteram a constituição da subjetividade humana, agora implicada, pelo próprio Rosto, na responsabilidade indeclinável pelo outro humano, princípio fundante da socialidade. Ao se apresentar em sua fragilidade e precariedade, o Rosto exige do sujeito interlocutor uma resposta. O presente trabalho tem como tarefa descrever o despertar para o apelo ético contido no Rosto humano na obra *Totalidade e Infinito*, como também explicitar como se desenvolve o intercâmbio relacional do apelo e da resposta na intersubjetividade: o apelo de um Rosto e a resposta de um sujeito que é constituído ao responder.

## CAPÍTULO I O PROJETO FILOSÓFICO DE LEVINAS

Antes de abordarmos a questão do Rosto, é necessário um breve aprofundamento sobre o projeto filosófico de Levinas, sobretudo a influência do método fenomenológico em sua pesquisa, tendo em vista o aprofundamento e a compreensão do conceito do Rosto à maneira do filósofo. O tema da alteridade para Levinas assume uma posição central para a compreensão geral de sua filosofia, especialmente na obra *Totalidade e Infinito*, elegida para nosso estudo. Justamente por essa escolha, faz-se necessário compreender a estratégia filosófica de Levinas, começando pela concepção da fenomenologia como método e apontando aproximações e divergências, às vezes críticas, em relação ao mestre Husserl – em uma atitude que podemos considerar uma espécie de transgressão da fenomenologia. Com Heidegger, Levinas esforça-se em desenvolver uma interrupção da ontologia, tendo em vista o propósito de consolidar a primazia da ética como filosofia primeira, como veremos neste capítulo.

O estudo da fenomenologia busca elucidar a correlação entre o sujeito que conhece e os objetos. A metodologia fenomenológica de Husserl busca, num primeiro momento, ganhar acesso ao objeto, onde se dá o processo de constituição das coisas. Num segundo momento, a fenomenologia intenciona descrever o objeto que se manifesta à consciência. Levinas segue o método husserliano, todavia não faz a *epoché* do mesmo modo que Husserl, uma vez que não pretende chegar ao campo transcendental da consciência.

Segundo Sebbah (2009, p. 112), em relação à fenomenologia, Heidegger e Husserl são efetivamente os mestres de Levinas, por assim dizer, um no outro. Os estudiosos de Levinas não são unânimes em afirmar se a filosofia levinasiana é caracterizada como fenomenologia. Se considerarmos os elementos da fenomenologia e o modo como se dá a leitura de Levinas, entenderemos que o autor apresenta um movimento fenomenológico que ultrapassa a intencionalidade husserliana, como veremos a seguir. O método fenomenológico de Levinas sugere uma espécie de evasão de uma razão, que busca colonizar a realidade, deslocando o entendimento da intencionalidade para a fruição e o desenvolvimento de uma consciência não-intencional.

Neste capítulo, faremos um breve comentário histórico da proposta original da fundação da fenomenologia na Alemanha e sua recepção na Europa a partir da França. Nosso foco encontra-se, sobretudo, em compreender o método fenomenológico desenvolvido por Levinas, buscando entender o modo pelo qual o filósofo desenvolveu sua pesquisa como ultrapassagem da intencionalidade a partir do Rosto. Ademais, é proposto um breve comentário

do influxo levinasiano sobre a fenomenologia francesa, introduzindo alguns elementos que nos auxiliem na análise a qual nos propusemos: a compreensão do Rosto e do seu apelo ético.

Na obra *Transcendência e Inteligibilidade*, Emmanuel Levinas confirma sua relação com o método fenomenológico do mestre, como já nos referimos anteriormente: “(...) começo com Husserl ou em Husserl, mas o que digo já não está em Husserl” (TRI, p. 31). Não obstante, procurará, aos poucos, em vista do anseio do Outro sobre o Mesmo, e da transcendência para além da objetividade, uma relação com o Outro em que este não seja reduzido e tematizado como simples objeto (PELIZZOLI, 1994, p. 66).

As bases fenomenológicas do projeto levinasiano constituem o enfoque do que abordaremos no presente capítulo. Pretende-se, nesse segmento, preparar o terreno para o que será desenvolvido nos capítulos posteriores, visto que os temas a serem discutidos em torno do Rosto e do apelo ético requerem a compreensão de uma *fenomenologia contraintencional*<sup>14</sup>, uma vez que essa visa ultrapassar a hegemonização do ser como Mesmo. Levinas indicará no Rosto humano um limite para a fenomenologia, apresentando uma novidade radical sobre o acesso ao Outro: a relação ética.

## 1.1 A fenomenologia de Husserl

Antes de compreendermos a novidade proposta pela fenomenologia de Husserl, é importante observarmos brevemente como ela vinha sendo desenvolvida pelas três vertentes modernas das teorias do conhecimento. Sabemos que o início grego da Filosofia levanta a questão da realidade, do ser e do sentido. O que é a realidade? Na modernidade, sobretudo com os empiristas e racionalistas, acontece um recuo: é possível conhecer a realidade? O conhecimento é posto em questão. O que permeia a filosofia moderna passa a ser a correlação entre sujeito e objeto.

De um lado, os filósofos que sustentavam o primado do objeto por meio da apreensão sensível. Segundo a escola realista, a representação dos objetos encontra-se subordinada às coisas em si mesmas. Do outro lado, os filósofos da escola idealista colocaram a primazia do sujeito e do conhecimento. Para eles, é a mente que constitui ideias e esse é o ponto de partida para estabelecer um acordo, uma coerência entre o objeto e o sujeito. Essa correspondência entre as coisas e o objeto no intelecto é a tese dos idealistas. Posteriormente, Kant foi diligente em buscar superar tal impasse entre realistas e idealistas, propondo como solução um meio

---

<sup>14</sup> Abordaremos a compreensão de contra-intencionalidade no próximo tópico do presente capítulo.

termo, redistribuindo as faculdades do conhecimento entre as coisas e o intelecto humano, deixando de privilegiar uma ou outra faculdade do conhecimento através de operações conjuntas, numa espécie de síntese entre o intelecto e os objetos. Os objetos não se constituem sem o sujeito na teoria kantiana, assim, todo conhecimento é sempre relativo ao sujeito. A ideia kantiana de fenômeno está vinculada a uma concepção de realidade tal e qual nos aparece, mas obedecendo a certas estruturas lógicas que já fazem parte da nossa mente. Essas estruturas são os elementos transcendentais do conhecimento, cuja função é organizar e dar sentido às nossas experiências.

Quando Husserl propôs o método fenomenológico, o cenário era de uma crise de fundamentos<sup>15</sup>. Seus primeiros passos consistiram em criticar os pressupostos das ciências naturais e propor uma revisão dos fundamentos do conhecimento. Com a proposta de uma nova atitude filosófica a partir de Husserl, inaugura-se, verdadeiramente, a filosofia contemporânea, uma vez que o método fenomenológico pretende restaurar a própria vocação da filosofia, que é indagar e questionar, renovando, ao mesmo tempo, o modo de filosofar e de fazer ciência, uma vez que seu método fecundou outras metodologias de investigação e correspondeu às expectativas de renovação das ciências.

É preciso ressaltar que a fenomenologia não é uma escola filosófica propriamente dita. Também não é um sistema, mas sobretudo um método que exige do investigador uma atitude radical, um novo modo de lidar com o mundo, com a facticidade da realidade. O termo “fenomenologia”, segundo Cerbone (2020, p. 13), significa o estudo dos fenômenos, onde coincidem as noções de experiência e fenômeno<sup>16</sup>. A relação mais presente nas escolas filosóficas, sobretudo na modernidade, é a correlação entre mente e objetos no processo do conhecimento, correlato sobre o qual Husserl debruçou-se. Entretanto, distinguindo-se dos seus

---

<sup>15</sup> Husserl migra de um antinaturalismo até chegar à fenomenologia. Ele começa interessado pelas noções de lógica e matemática e depois, por influência de Brentano, debruça-se sobre o conceito de intencionalidade. No entanto, Husserl está preocupado em aprofundar uma interface com as ciências do fim do Século XIX, rejeitando a ideia de que as ciências naturais poderiam oferecer uma descrição completa e exaustiva da realidade. Tampouco aceita as tentativas do naturalismo de explicar a idealidade como as verdades ideais, os princípios da lógica e da matemática, resultando num relativismo (CERBONE, 2020, p. 28). Esse processo fica evidente em obras como *Lógica formal e transcendental*, *Meditações cartesianas* e *A crise das Ciências Europeias*.

<sup>16</sup> Importante esclarecer que fenomenologia é o resultado da aglutinação dos termos gregos *phainomenos* e *logos*. Etimologicamente, o termo fenomenologia surge com Franz Brentano, que o retoma da escolástica propondo um estudo dos fenômenos, dos objetos que aparecem à consciência, como aquilo que lhe é dado. Segundo o filósofo Lyotard (1967, p. 10), a fenomenologia se esforça por aprofundar o fato de que a coisa que se percebe, que se pensa, de que se fala, resistindo elaborar teorias e hipóteses, seja pela relação que liga o fenômeno com o ser, seja sobre o laço que une com o sujeito para quem se destina o fenômeno. Também é mister esclarecer que o termo “noção”, que aparecerá muitas vezes na presente dissertação, é muito recorrente em obras de fenomenólogos, muitos deles citados ao longo do trabalho. No entanto, a concepção do termo noção, aqui empregado, não tem a conotação do senso comum que corresponde a uma ideia vaga ou aleatória, mas evoca a percepção da consciência que processará uma síntese, uma conceituação, no esforço por compreender o que foi visado por ela.

antecessores e através do rigor de sua metodologia, amplia o conceito de fenômeno, distingue psicologia e filosofia e esclarece os polos da correlação entre sujeito e objeto.

Husserl quer, portanto, fundamentar o conhecimento. Assim, a fenomenologia é um método de fundamentação do conhecimento, não apenas no âmbito filosófico, como também no campo das ciências. O postulado básico de Husserl parte de um projeto original. Segundo ele, é necessário voltar às coisas mesmas (HUSSERL, 2008, p. 17). A interação da consciência com o mundo é o que caracteriza o fenômeno, como aquilo que é dado à pessoa no universo de suas vivências e experiências. Nessa acepção, a interação entre a consciência e o mundo é a correlação que expressa o retorno às coisas mesmas, ou seja, a evidência do mundo depende da consciência assim como a consciência depende do mundo (CERBONE, 2020, p. 25-28).

A forma como a consciência percebe o real é a intencionalidade. O conceito de intencionalidade é a chave da proposta fenomenológica de Husserl, sua originalidade e inovação, pois consegue manter os dois polos da correlação (consciência e mundo) com suas funcionalidades próprias. Nessa perspectiva, a consciência não é uma substância (*res cogita*) como pensava Descartes, como uma coisa distinta das coisas. Antes de Husserl, a consciência era uma espécie de reservatório de representações – até mesmo para Brentano, mestre de Husserl, que ainda trazia essa herança escolástica. Em Husserl, a consciência é um ato, uma atitude de visar, de intencionar o mundo e as coisas. A essa relação, Husserl designa como intencionalidade. Nessa perspectiva, elimina a oposição cartesiana entre o exterior e o interior, ideia que exigia uma adequação entre a ideia e o objeto. Desse modo, Husserl estabelece que a intencionalidade é atitude da consciência, descrevendo aparição dos fenômenos se dão, um ato de representação ao perceber um objeto, ou o conjunto deles, ou a realidade do mundo em seu entorno.

É assim que, no ato de visar, de direcionar-se a algo ou ao mundo, a consciência é sempre intencional, ou seja, ela é sempre consciência de alguma coisa, como âmbito do conhecimento. A experiência com o mundo está condicionada a essa correlação entre consciência e objeto. Portanto, pensar que os objetos têm algo em si sem o sujeito é ingênuo, como foi pra Kant<sup>17</sup>. Em Husserl, o objeto é o que é pensado por nós e o sujeito é um ser afetado pelos objetos. Algo me chama atenção e sou afetado quando o percebo. Essa chamada de atenção por algo revela que o sujeito é passivo ao receber algo. Para Husserl, quando algo me

---

<sup>17</sup> Husserl constatou nas teorias do conhecimento depois de Kant uma espécie de desequilíbrio entre a consciência e o objeto com o risco de que a ideia do objeto assimilasse o próprio objeto, incorporando-o até o seu total desaparecimento no processo de representação. Sobretudo em relação às ciências naturais, de acordo com Husserl essa acusação de ingenuidade refere-se à indicação de uma limitação, não de um erro (CERBONE, 2020, p34).

afeta, desperta minha intencionalidade. A fenomenologia, portanto, concentra-se no que é dado na experiência, abstendo-se de formular hipóteses e extrair inferências para o que se encontra aquém ou além disso. Para Husserl, a fenomenologia deve aderir estritamente ao que ele chama de “o princípio de todos os princípios” (CERBONE, 2020, p. 39).

Definir a consciência é compreendê-la dentro da relação com alguma coisa, “de” alguma coisa, uma vez que em si, a consciência não é nada, mas sempre uma atitude de visar. Nesse sentido, os atos de consciência dão-se neste aspecto: o ver corresponde ao que é visto, o ouvir corresponde ao que é ouvido, o calcular corresponde ao que é calculado. Portanto, cada ato tem uma distinção própria, uma essência própria e o objeto, de algum modo, corresponde a isso.

Na perspectiva husserliana, fenômeno quer dizer a doação<sup>18</sup> dos objetos à consciência, englobando como esses objetos relacionam-se com a consciência e a maneira como aparecem. Assim, podemos falar em múltiplos modos de doação à consciência. Encontramos um sentido de apelo em Husserl quando desenvolve as noções de *dar* e de *contatar*, indicando que a questão concerne à possibilidade da intencionalidade da experiência, como experiência “de” ou “sobre” determinados objetos (CERBONE, 2020, p. 34).

O que a fenomenologia husserliana busca, primeiramente, é obter acesso ao objeto (ao fenômeno). Para isso, é necessária uma redução que significa suspender tudo aquilo que nós já sabemos, colocando entre parêntesis as coisas já constituídas para que se dê esse processo de constituição. Esse primeiro passo existe para que, somente depois, quando chegarmos ao elemento originário, poderemos simplesmente descrever os fenômenos. Portanto, são dois momentos: primeiramente, garantir o acesso ao conhecimento (redução); e, em um segundo momento, descrever o objeto como se manifesta à consciência. Ao descrever, o fenomenólogo deve trazer à luz o que não está claro, deve explicitar essa correlação entre o objeto e o acesso ao objeto. Essa é a relação entre consciência e o ato de consciência (CERBONE, 2020, p. 39-49).

Através de uma leitura atenta das obras *Ideias para uma Fenomenologia Pura*, *Meditações Cartesianas* e *A crise da humanidade europeia e a filosofia*, podemos compreender a intenção prioritária de Husserl, a partir do lema “ir ao encontro das coisas mesmas” (HUSSERL, 2008, p. 17), consiste em uma intenção fenomenológica que deve estar circunscrita

---

<sup>18</sup> Chamamos atenção ao termo *dado*, pois adiante faremos uma breve interface entre Levinas e o filósofo Jean-Luc Marion, que por ele foi influenciado num projeto que podemos chamar de ampliação da fenomenologia. Dentro da fenomenologia e entre vários fenomenólogos, o que Marion busca fazer é uma fenomenologia da doação. A interlocução entre Levinas e Marion enriquecerá sobremaneira nossa pesquisa, sobretudo na compreensão do apelo do Rosto dirigido ao sujeito.

ao âmbito do conhecimento, no qual a filosofia examinasse a própria possibilidade de conhecer o mundo. Com seu método, Husserl delimita o campo da fenomenologia como o estudo das essências por intermédio de uma metodologia rigorosa, caracterizando uma fenomenologia do conhecimento.

No entanto, os herdeiros de Husserl fizeram uma nova demarcação dessa territorialidade, tanto com novos contornos, quanto numa perspectiva muito distinta da proposta inicial. Enquanto Husserl teria proposto uma fenomenologia da razão, seus herdeiros elaboraram uma espécie de fenomenologia do ser.<sup>19</sup> Provavelmente, compreenderam que o retorno às coisas mesmas fosse um projeto ontológico, ainda que Husserl se considerasse herdeiro do idealismo transcendental. Não podemos, entretanto, subscrever uma unanimidade monolítica na tradição fenomenológica. Os fenomenólogos subsequentes foram inspirados por Husserl e estiveram em débito com ele, mas ramificaram suas pesquisas em diferentes direções, algumas vezes complementando a visão original e, por outras, distorcendo e desconfigurando a proposta inicial (CERBONE 2020, p. 62).

Em vista disso, podemos afirmar que houve uma primeira manifestação da fenomenologia na Alemanha, por meio de seu fundador Edmund Husserl (1859-1938), cujo trabalho *Investigações Lógicas* é considerado o ponto inicial do movimento. Heidegger (1889-1976) começou como colaborador, discípulo e, posteriormente, um rival de seu mestre. Heidegger desponta, nesse primeiro momento da fenomenologia alemã, como uma notável e importante figura – sendo considerado, por Levinas, um dos maiores filósofos de sua época e de toda a história.

Emmanuel Levinas, como vimos, foi profundamente influenciado por Edmund Husserl, cujas obras traduziu e introduziu na França, a exemplo de *Meditações cartesianas*. A primeira recepção francesa da fenomenologia teve, sobretudo, a notável contribuição de Emmanuel Levinas, que permitiu um segundo e decisivo momento dessa corrente a partir de figuras importantes tais como Jean-Paul Sartre e Merleau-Ponty.

Podemos, ainda, falar de uma terceira onda da recepção da fenomenologia na França, da qual participa Jean-Luc Marion, Jacques Derrida, Michel Henry, Paul Ricoeur e tantos outros não menos importantes, como Max Scheler, Alfred Schutz, Edith Stein e Eugen Fink, que se

---

<sup>19</sup> Husserl, em seu projeto, de “fenomenologia pura” busca indicar a função da redução fenomenológica como o primeiro passo imprescindível no esforço de isolar o fluxo da experiência da consciência. Essa clareza no processo, como explica Cerbone está em função da suspensão de quaisquer questões relacionadas entre a experiência e o mundo circundante. Todavia, houve uma mudança no modificador, de um qualificador existencial, que indica alterações profundas no modo como a fenomenologia continuou sendo concebida pelos pósteros de Husserl como são referidos os chamados “fenomenólogos existenciais”. Os mais notáveis como Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty (CERBONE 2020, p. 62).

somaram ao movimento fenomenológico, na Europa e no mundo, nos últimos cem anos. Houve também significativos desenvolvimentos na Rússia, na Bélgica, na Espanha, na Itália, na Polônia, na Inglaterra e nos Estados Unidos, influenciando outras escolas filosóficas, saberes científicos em diversos campos assim como movimentos culturais (SOKOLOWSKI, 2004, p. 11).

## 1.2 A fenomenologia de Husserl nas raízes da filosofia e do método de Levinas

Muitas vezes, em entrevistas e obras, Levinas afirmou: “quase sempre começo com Husserl ou em Husserl, mas o que digo já não está mais em Husserl” (TRI, p. 31). Numa entrevista registrada por François Poirié, Levinas explica que é comum que o percurso filosófico sofra variações e alterações conforme o contexto e o lugar em que se reflete. O filósofo sempre reconheceu, portanto, a influência de Husserl em sua filosofia.

Sem dúvida, é Husserl que está na origem dos meus escritos. A ele devo o conceito de intencionalidade, que anima a consciência, e, sobretudo, a ideia *dos horizontes de sentidos* que se esbatem quando o pensamento se absorve *no pensado*, o qual sempre tem a significação do Ser. *Horizontes de sentidos* que a análise, dita intencional, encontra quando se debruça sobre o *pensamento* que “esqueceu”, na reflexão, e faz reviver esses horizontes do *sendo* e do *ser*. Acima de tudo, devo a Husserl – mas também a Heidegger – os princípios de tais análises, os exemplos e os modelos que me ensinaram como encontrar esses horizontes e como devo buscá-los. Aí reside, para mim, a contribuição essencial da fenomenologia a qual se junta o grande princípio do qual tudo depende: o pensado – objeto, tema, sentido – pede ao pensamento que o pense, mas determina igualmente a articulação subjetiva de seu aparecer: o ser determina os fenômenos (POIRIÉ, 2007, p. 136, grifos do autor)<sup>20</sup>.

Levinas considera que a fenomenologia é promotora da concepção de horizonte, que executa uma atribuição correspondente à função de conceito. Esclarece também que a mediação fenomenológica se dispõe de um caminho alternativo, frente ao que ele denomina “imperialismo ontológico”. Sendo assim, a verdade, que pertence ao ente, tem a ver com uma abertura que lhe é anterior, no próprio ser. Isso significa que a sua inteligibilidade não se encontra vinculada à nossa coincidência com ele, mas ao oposto dela, uma não-coincidência. O

---

<sup>20</sup> Pelizzoli (1994, p. 62) recorda que, para Levinas, toda a fenomenologia posterior a Husserl, promove a noção da ideia de *horizonte*. A concepção de horizonte exerce um papel semelhante ao que a noção de *conceito* exercia no idealismo clássico. A análise intencional, ao modo de Husserl, é conduzida pela pretensão dos horizontes, que se revelam na relação. O objetivo do filósofo, portanto, visa esclarecer os horizontes da percepção, partindo da relação com o mundo como fruição, morada e posse, para depois abordar o encontro ético com o Outro.

ente é compreendido na perspectiva de horizonte na medida que o pensamento o transcende, “para o medir com o horizonte em que ele se perfila” (TI, p. 31-32)<sup>21</sup>.

Ao longo de seus textos, Levinas teceu muitas críticas à filosofia moderna, assim como a toda história da filosofia, desde Parmênides até Hegel e, posteriormente, Heidegger, por ter perdido a grandeza da medida ética em sua originalidade, abandonando o recurso à transcendência. A história da filosofia, na contundente crítica de Levinas, é a história ocidental como destruição da transcendência, permanecendo cegamente submetida à ideia de totalidade (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 21). Na obra *Totalidade e Infinito*, o filósofo é categórico ao afirmar que na história do pensamento, a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes uma ontologia. Para Levinas “a filosofia é uma *egologia*” (TI, p. 31, grifo nosso)<sup>22</sup>.

Na filosofia de Levinas encontramos, portanto, a fenomenologia e a ontologia compondo a arquitetura de sua reflexão. O tema da ética surge e progride, paulatinamente, em seu arcabouço teórico, até se tornar a centralidade de sua reflexão, como observamos em *Totalidade e Infinito*. Nessa obra, a ética vai evoluindo até se consolidar como filosofia primeira, embora, sublinhamos, todo o percurso ocorreu por meio do método fenomenológico. O encontro com Husserl ocorreu em 1928, em Friburgo, e foi determinante para toda elaboração filosófica de Levinas, que sempre reconheceu ter recebido e herdado do método fenomenológico sua base de pesquisa<sup>23</sup>. Levinas chegou a reivindicar, em *Autrement quêtêre*,

---

<sup>21</sup> Nas palavras de Levinas, em *Totalidade e Infinito*: “mas, o que se 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” (TI, p. 32).

<sup>22</sup> Segundo Pelizzoli (1994, p. 62), a história da Filosofia tem descambado, muitas vezes, para a totalidade – ou para uma “egologia” em conjunção com uma “ontologia”. Segundo este autor, Levinas constata uma certa periculosidade referente à fenomenologia interligada em sua base à filosofia como um todo. Autores como Lorenz B. Puntel, que critica as concepções assistemáticas (ou minimamente assistemáticas de Levinas e Marion), faz um exame bem mais crítico sobre a concepção levinasiana de transcendência e de metafísica. Na opinião deste autor, Levinas tem uma concepção extrema e incoerente ao afirmar que toda história da filosofia ocidental ocorreu um completo aniquilamento da categoria de transcendência. Citando o texto *Deus e a Filosofia* na obra *De Deus que vem a ideia*, Puntel critica uma noção equivocada de Levinas sobre o Ser e a transcendência de Deus como uma forma específica da subjetividade (PUNTEL, 2011, p. 264-267). A compreensão de metafísica desde os pré-socráticos se firmou e se desenvolveu no Ocidente constituindo-se um saber sobre o Ser. Levinas critica essa concepção e busca consolidar a ética como metafísica, e metafísica da alteridade. Para Levinas, a metafísica visa, não uma exterioridade relativa, mas absoluta. No signo do Rosto encontra-se a concepção de infinito onde Levinas defende a possibilidade de evasão de um excesso ontológico, como veremos no desenvolver da presente dissertação.

<sup>23</sup> Em outra entrevista Levinas confirma: “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; (...). Foi este, sem dúvida, o primeiro atractivo da sua mensagem, que formula ‘a filosofia como ciência rigorosa’” (EI, p. 22).

sua fidelidade à fenomenologia, tratando-a como um começo sem o qual nada poderia ter se dado (SEBBAH, 2009, p. 113).

No percurso do projeto filosófico de Levinas, torna-se sempre mais evidente que “a fenomenologia husserliana tornou possível a passagem da ética para a exterioridade metafísica” (TI, p. 16). Como método, ao propor a necessidade do retorno às coisas mesmas (HUSSERL, 2008, p. 17), a fenomenologia husserliana permite um caminho alternativo: não o fim da metafísica, mas um outro entendimento. Levinas desenvolve um modo de acesso como um momento em que se pode ultrapassar a fenomenologia husserliana por meio do desejo do infinito que se dá na relação com o Rosto. Essa nova significação elaborada por Levinas sugere uma transcendência em que o Eu passa a ser constituído, existencialmente, voltado para Outrem.

Sebbah (2009, p. 60) esclarece que, em Levinas, a metafísica passou a ser colocada num sentido completamente inédito, suscitando desconfianças por parte dos fenomenólogos. No procedimento levinasiano, metafísica é uma ruptura com a ontologia, especialmente na apresentação de sua exigência ética como a significação relativa ao Rosto do Outro, como veremos mais adiante neste trabalho.

Sabemos que a filosofia tem como fundamento a racionalidade e firma-se sobre noções conceituais como guia seguro de suas investigações em vista da compreensão das coisas. Levinas observa, no entanto, que a Filosofia, desde suas origens, desenvolveu uma espécie de horror ao tema do Outro, o que ele chamou de “alergia que aflige o Mesmo em sua totalidade” (TI, p. 198). Segundo Catherine Chalié (1993, p. 36), a filosofia tendeu para um movimento que pretende dominar tudo, recusando-se a escutar a estranheza que resiste à especulação da inteligência<sup>24</sup>. Chalié também observa que os primeiros textos de Levinas foram marcados por duas realidades: pelo pressentimento do horror que crescia com o antissemitismo e o avanço do hitlerismo, assim como pela “certeza filosófica” que o fazia vislumbrar a necessidade de encontrar uma “via de saída fora do ser”. Segundo a autora, esses dois aspectos encontram uma evolução na obra de Levinas sem que a reflexão judaica deixe de participar de seu método de

---

<sup>24</sup> Para a autora, o pensamento de Levinas inscreve-se numa linha fenomenológica que possui uma discordância elegante por fundamentar a tese segundo a qual o movimento em direção à alteridade do mundo, ou à intencionalidade, são o âmago da consciência humana. Levinas começa a desenvolver um outro modo de filosofar a partir do método husserliano, enfatizando o que escapa ao conhecimento moderno. Levinas reconhece sempre sua admiração ao método de Heidegger praticar fenomenologia, que considerava um “novo resultado do pensamento grego”. No entanto, nem Husserl nem Heidegger se abriram a possibilidade de ser a alteridade a orientar o pensamento, renunciando a ideia do sujeito como epicentro do processo. Portanto, nem Husserl, nem Heidegger admitiriam a possibilidade de uma outra fonte de pensamento alheia à razão filosófica (CHALIÉ, 1993, p. 37).

reflexão, aspecto que permanece presente na sua filosofia do *para Outrem* como resposta aos dramas que se apresentavam. “Livro após livro, com efeito, o filósofo explora pacientemente a via que o conduz a um entendimento cada vez mais exigente do *outro modo que ser*” (CHALIER, 1993, p. 71, grifo da autora).

Se fizermos uma cartografia das obras de Levinas, é possível perceber esse modo com que o filósofo vai explorando a ideia de uma saída do Ser até a tese mais original, que é a ética como filosofia primeira. Em sua tese doutoral, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, publicada em 1930, temos uma rica inauguração dos estudos husserlianos na França. De explicações sobre os mestres, Levinas passa a comentador crítico de Husserl e Heidegger, como observamos em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, de 1949.

Todavia, segundo Sebbah (2009, p. 25), a obra autoral de Levinas começa verdadeiramente em 1935, com a publicação de *De l'évasion*, obra na qual descreve o movimento pelo qual a ipseidade do *Si (Soi)* deve evadir-se do ser pensado em sua forma anônima, um absurdo sem significação que Levinas denomina como *Há (il y a)*. A questão do Outro passa ao primeiro plano de sua reflexão a partir de 1947, quando publica as ideias que registrou no período em que foi feito prisioneiro de guerra pelos nazistas. Ocorre, em seguida, a publicação de *De l'existence à l'existant* e *Le temps et l'autre*, ensaios sobre temas que serão, posteriormente, amadurecidos e sintetizados na obra *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, publicada em 1961. Neste texto, Levinas aprofunda o pensamento que designa o Outro como Rosto em sua condição de infinito, que se sobressai à totalidade, consolidando uma crítica à ontologia e a toda herança cultural que sobrecarregou o Ser, a subjetividade e a racionalidade instrumental, como abordaremos no capítulo III do nosso estudo. A fase mais madura dos trabalhos de Levinas é marcada pelo livro *Autrement qu'être*, publicado em 1974, amadurecendo enfaticamente os temas que já vinham denso desenvolvidos em *Totalité et Infini*, rompendo com a linguagem ainda ontológica e levando o *logos* grego ao limite da ruptura (SEBBAH, 2009, p. 26-27).

Foi seguindo as esteiras de seus mestres que Levinas conduziu a fenomenologia a uma configuração inédita por meio de novos contornos, considerando um movimento prévio da consciência como uma espécie de *fenomenologia não-intencional* ou consciência constrictintencional. Isso quer dizer que Levinas indicará no Rosto humano um limite para a fenomenologia, apresentando uma novidade radical sobre o acesso ao Outro<sup>25</sup>. Sendo assim, ele

---

<sup>25</sup> David Cerbone (2020, p. 202) esclarece que a questão do acesso ao Outro é um falso problema, uma vez que a relação com o Outro não é de ordem epistêmica, mas de ordem ética. Sendo assim, toda e qualquer iniciativa que

desenvolve um método para além da fenomenologia husserliana que o levará a romper, definitivamente, com o ontologismo existencial de Heidegger, apontando para um movimento anterior ao pensamento e colocando, na ética, a base de uma filosofia primeira, que exige uma responsabilidade irrenunciável pelo Outro.

A descoberta da fenomenologia, em Levinas, ganha um sentido e um método próprio como condição de saber. Mas como se dá, na investigação levinasiana, a experiência do Outro em minha consciência? Até que ponto é possível alcançá-lo e com que parâmetros? A partir da preeminência ética frente à ontologia, de que maneira Levinas, um estudioso de Husserl e Heidegger, percorre o caminho da fenomenologia do Rosto e chega à questão ética implicada no Rosto?

Para enfrentar tais questões, comecemos esclarecendo que a consciência contraintencional, no desenvolvimento de uma fenomenologia levinasiana, é o movimento oposto ao que vai do Eu para os objetos da intencionalidade<sup>26</sup>. A contraintencionalidade é o movimento do Outro na direção do Eu, como algo que me excede, como um apelo. O que nos importa é como Levinas esforça-se para apresentar o Outro, o Rosto, tornando isso concreto, algo que está para além da minha razão, que vem de uma exterioridade. O Rosto, como veremos, tem um sentido que vem de fora da consciência do sujeito. Algo que o atinge, contudo não é seu. Quando se trata de um Rosto, esse movimento não se fecha num sentido, porque é infinito. O desejo<sup>27</sup> é um tipo de intencionalidade que vai ao Outro, todavia não retorna, não fecha, porque é insaciável.

Na obra *Totalidade e Infinito*, Levinas busca explicitar a interação entre o Mesmo e o Outro, abordando uma subjetividade que, num primeiro momento, vive no mundo, numa morada, na posse das coisas como uma economia do Ser, mas que ainda não é conhecimento. Quando o Outro se revela no horizonte do Mesmo, a consciência ainda não é teórica, mas ética. Em Levinas, o sentido do mundo e, principalmente, do humano, é ético. É possível descrever a minha consciência do Outro, entretanto não a dele. O Outro não é um objeto, ele se dá afetando

---

intente uma elaboração teórica do Outro, enquadrando-o nos limites da experiência do sujeito, já é considerado uma ruptura com o fundamento levinasiano da relação ética. Nisso está o impasse da fenomenologia.

<sup>26</sup> Também chamada de fenomenologia contraintencional, ou fenomenologia não-intencional, ou ainda uma metafenomenologia, segundo a diversidade dos comentadores levinasianos. Como o enfrentamento dessa questão ultrapassa os limites do nosso estudo, consideramos suficiente esclarecer que, dentre tantas nomenclaturas entre os estudiosos de Levinas, Timm de Souza (1999, pp. 76-77) prefere introduzir o conceito de metafenomenologia, apresentando a estruturação da consciência não-intencional, descrevendo o percurso, que começa na fenomenologia e parte na direção do enigma. Todavia, para nossa pesquisa e, a fim de evitarmos equivocações, escolhemos usar o termo consciência contra-intencional para distinguir o movimento oposto ao que vai do Eu para os objetos. A contra-intencionalidade, portanto, é o movimento do Outro na direção do Eu, onde Levinas indicará um momento de mudança para a ética, uma provocação do Infinito que lhe visita por meio do apelo do Rosto.

<sup>27</sup> Abordaremos o tema do desejo com mais profundidade nos capítulos posteriores da presente dissertação.

a minha consciência, uma consciência moral que me faz dar conta do Outro antes de qualquer racionalização. Nessa interface, o Rosto convoca-me a uma responsabilidade. Esse movimento é diferente do sujeito em direção às coisas, pois o que vem do Outro em direção ao sujeito é uma contrafenomenalidade. Levinas segue a concepção husserliana de intencionalidade, no entanto, não da mesma maneira que acontece na correlação com o objeto. Nos capítulos posteriores, aprofundaremos a questão de que, em relação ao Rosto do outro humano, não é possível fechá-lo num sentido, constituí-lo, porque é infinito. O Rosto é o que o Outro manifesta de si, afeta-me e me constitui como sujeito, como responsabilidade.

Ao propor a ideia de uma consciência não-intencional em seu método, Levinas dá um passo adiante, implicando no processo um saber anterior e interior, inacessível à realidade concebida pela conceituação ontológica. Susin (1984, p. 75) esclarece que a contribuição da fenomenologia, na pesquisa de Levinas, foi de trazer a constatação de insuficiência por não ficar satisfeita com a adequação clássica entre sujeito e objeto<sup>28</sup>. Sem cair no empirismo, o filósofo desenvolve outras categorias sobre as condições do saber: a corporeidade e a sensibilidade na experiência transitiva do “viver de”, no mundo em que habita.

A maneira como Levinas desenvolve sua fenomenologia em *Totalidade e Infinito* buscou um modo radical de investigar a situação originária, que nem é a doação de sentido,<sup>29</sup> por meio de uma fenomenologia que demonstra uma certa insuficiência, pois “não se esgota em um determinado procedimento ou em uma de suas teses clássicas” (SOUZA, 1999, p. 44). No encontro com a invisibilidade do Infinito, de um enigma que é percebido, mas que escapa à adequação, manifesta-se um “contramovimento intencional” (que será concebido como acesso ético por Levinas), por meio da visitação de um Rosto humano. Nesse sentido, desenvolve o entendimento de uma nova estrutura que percepção a realidade. Levinas esclarece:

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. Levinas 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).

<sup>28</sup> Com seu método de análise intencional, Levinas observa a possibilidade de uma ruptura da relação moderna de sujeito-objeto. No prefácio de *Totalidade e Infinito*, Levinas explicita suas intenções a respeito do método na análise da estrutura *noese-homem* e conclui como uma antecipação: “A ética já *por si mesma*, é uma ótica” (TI, p. 15).

<sup>29</sup> Para Levinas, uma das teses fundamentais que orienta o seu método fenomenológico, é a intencionalidade como “doação de sentido” (SUSIN, 1984, p. 80).

Portanto, em que sentido o Rosto do Outro humano, compreendido como contramovimento intencional, é ainda fenomenologia? Posso tentar descrever a minha consciência do Outro, porém não o Outro, pois o Outro não é um objeto. O Outro humano se dá afetando a minha consciência. Consciência moral, primeiramente, pela qual dou-me conta do Outro, do seu Rosto. Isso, sim, é possível descrever: o que acontece no sujeito. Posso descrever o que acontece na minha consciência quando sou afetado pelo Outro porque este não se reduz ao conhecimento, porque nem tudo pode ser reduzido ao conhecimento – como Husserl acreditava, partindo do pressuposto de que tudo poderia ser esclarecido pela consciência, que tudo pode ser fechado. Esse é o ponto da principal crítica de Levinas a Husserl, configurando a fundamental diferença com o mestre, uma vez que não pode haver uma adequação do Outro às minhas estruturas.

Algo do infinito dessa alteridade transcendente se rompe, como uma explosão. Uma explosão da estrutura *noesis-noema*. O termo *noesis* é o ato de consciência e *noema* é o sentido constituído. Adiantando o que aprofundaremos adiante, é possível dizer que o Rosto do Outro não é um noema que se deixa constituir totalmente como um ato do sujeito, visto que alguma coisa vem do Outro. Esse é um ponto determinante de nossa pesquisa: o Rosto do Outro tem um sentido que vem de fora da minha consciência. Algo que me atinge, mas que não é meu. O Rosto é um fenômeno que me atinge, mas não sou eu que o constituo, ele não se totaliza em minha consciência e essa é sua resistência.

A intencionalidade e a contraintencionalidade se dão nessa distinção de movimento entre o sujeito que sai de si em direção aos objetos e em direção ao Outro. Na relação de alteridade, esse movimento intencional é desejo, embora o sentido seja algo que eu recebo do Outro, uma vez que é um movimento do Outro em direção a mim – e como ele me afeta. O tema do desejo metafísico é abordado com certa relevância em *Totalidade e Infinito*, como Levinas diz a Philippe Nemo:

Tentei descrever a diferença entre o desejo e a necessidade, pelo facto de o desejo não poder ser satisfeito; que o desejo, de alguma maneira, se alimenta com as próprias fomes e aumenta sua satisfação; que o desejo é como um pensamento que pensa mais do que não pensa, ou daquilo que pensa. Estrutura paradoxal sem dúvida, mas que o não é mais do que a presença do Infinito num ato finito (EI, p. 75).

Portanto, o desejo metafísico, em *Totalidade e Infinito*, é um tipo de intencionalidade que se abre ao Outro, que não se fecha por condição de infinito. Pode ser compreendido como um movimento intencional, fundamental para o sentido. A diferença em relação à intencionalidade em Husserl é que não termina no conceito, contudo trata-se, como na

fenomenologia de Husserl, de um movimento de sair de si, da relação com algo diferente de mim, de um Outro, independente e transcendente a mim.

O modo como Levinas concebe a noção de “concreto”, podemos afirmar que o originário antecede à mundanização do âmbito em que se move na economia do Mesmo. Segundo Marcio Costa (2000, p. 115), “nega-se a esse tipo de totalização e evade-se, pela distância, dessa 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’)”. Decorre, portanto, que a redução fenomenológica consolida uma base fundamental para avançarmos na compreensão levinasiana da ultrapassagem da intencionalidade<sup>30</sup>.

Ocorre uma ultrapassagem da visada por meio de uma concepção de que o Infinito é o caminho por onde será introduzido o elemento ético na mesma dinâmica de sua análise intencional, tendo uma base fenomenológica consistente, embora isso o distancie, ainda mais, de Husserl e Heidegger. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas elucida ainda mais dizendo que “este além da totalidade e da experiência objetiva não se descreve, entretanto, de um modo puramente negativo, mas reflete-se no interior da experiência” (TI, p. 9, grifo do autor)<sup>31</sup>.

O conceito de separação também é fundamental para compreendermos o viés fenomenológico de Levinas ao desenvolver as ideias de fruição, morada, posse, trabalho e gozo, não impedindo a relação do Eu com o Outro, como veremos nos capítulos seguintes. A compreensão levinasiana de separação pretende assumir contornos fora do formalismo conhecido, como evento que não corresponde ao seu oposto, pois a separação não significa continuar sendo solidário a uma totalidade (TI, p. 169). Na conclusão de *Totalidade e Infinito* Levinas afirma que o Ser é exterioridade que se produz, em sua própria verdade, para o ser separado, no âmbito da subjetividade. A separação se produz como interioridade, como um ser que faz referência de si a si, que depende apenas de si mesma (TI, p. 296).

Como o Outro não poderá, jamais, ser reduzido ao Mesmo, o conceito de separação é uma maneira de Levinas descrever o Eu como ponto de partida (TI, p. 24). Isto quer dizer que, para abordar o tema do Outro, é necessário compreender o outro polo desta interface.<sup>32</sup> Segundo

---

<sup>30</sup> Em Husserl, “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” (DEHH, p. 48).

<sup>31</sup> Essa é a consciência ética: dar-me conta de que a consciência rompe com o infinito, então não posso descrever como um objeto ou tomar posse. Essa correspondência rompe-se, não há mais adequação com a ideia do infinito. Esse rompimento não é teórico, entretanto moral. O Outro opõe-se com resistência ao sujeito: não posso! A fenomenologia vai escrever o que se dá no sujeito, na sua consciência.

<sup>32</sup> Na obra *Levinas, utopia do humano*, Catherine Chalier explica que a relação entre o Mesmo e o Outro é abordada por Levinas de modo diverso da perspectiva da reciprocidade de Martin Buber. Segundo esta autora, Levinas

Levinas, só poderemos pensar na transcendência em que o Outro se apresente na sua mais absoluta alteridade com a noção de um Eu separado, como ponto de partida (TI, p. 22)<sup>33</sup>. Isso quer dizer que o outro só é possível de ser considerado como Outro em relação a um termo que, sendo ponto de partida, servirá de entrada na relação. Sendo assim, o reconhecimento do outro como Outro, significa uma dinâmica de alteridade que se verifica por meio da revelação ao sujeito. Sendo assim, para que se produza a alteridade no ser, requer-se, portanto, um pensamento e um Eu. Por esse motivo, a alteridade só é possível se o Eu estiver na relação como ponto de partida (TI, p. 29)<sup>34</sup>.

Em contraposição à concepção de totalidade, Levinas não pretende sobrecarregar a ideia do infinito como uma perspectiva correspondente a um conceito específico ou uma argumentação da existência de Deus. Em *Totalidade e Infinito*,<sup>35</sup> o filósofo desenvolve a ideia de infinito como excepcionalidade, como excedência, já que o *ideatum* ultrapassa sua ideia.<sup>36</sup> Essa concepção de infinito<sup>37</sup> quer evocar o que permanece sempre como exterioridade à reflexão. A fonte de inspiração para pensar a ideia de infinito é a obra *Meditações* de Descartes<sup>38</sup>. A partir dela, Levinas consegue sedimentar uma base filosófica segura que possa

---

defende a ideia de *assimetria*, que se funda na ideia de altura e de distância porque “Outrem não está próximo de mim por um conhecimento que eu teria dele, mas unicamente por uma responsabilidade que me compromete com ele. (CHALIER, 1993, p. 130).

<sup>33</sup> Levinas elabora e consolida um movimento que configura *um além do ser e da consciência intencional* por meio da descida originária, colocando na fruição este movimento anterior. Em *Totalidade e Infinito* esclarece que o Outro não pode ser compreendido pelo Mesmo devido sua condição de infinito. Para isso propõe a ideia de uma separação na seção II da obra, em que aborda a interioridade e a economia. A fruição que se revela na subjetividade e na sensibilidade, é ponto de partida, que permite compreender que a alteridade, que se manifestará no Rosto, ultrapassando qualquer possibilidade de tematização de Outrem.

<sup>34</sup> Márcio Luis Costa (2000, p. 113) esclarece que Levinas não pretende aniquilar o “eu-mim-mesmo”, mas maximizá-lo até a explosão da quadratura de sua “mesmidade”. Isso não significa destruí-lo, mas considera-lo como porta de entrada, como ponto de partida, como aprofundaremos adiante.

<sup>35</sup> Importante sublinhar que na obra *Totalidade e Infinito*, os dois termos do título: *totalidade* e *infinito*, condensam a proposta de sua reflexão. Os termos foram cunhados com precisão filosófica por Levinas. Como crítica ao pensamento hegeliano e sua concepção de totalidade, Levinas faz uma oposição colocando como interface e antagonismo o conceito de infinito, que se torna peça chave para captarmos o coração da obra.

<sup>36</sup> Em *Totalidade e Infinito*, o filósofo esclarece que a tese husserliana acaba por reduzir o Outro ao Mesmo, ou seja, uma ultrapassagem que resulta na explosão da estrutura *noema e noese*, o filósofo contesta a correlação do pensamento e do objeto. O que ocorre entre o Mesmo e o Outro é uma inadequação pela condição de infinito do Outro e sempre exterior à consciência (TI, 188-192). Este Outro antecede-me e excede-me na captura teórica. A pretensão levinasiana é uma metafísica que critica o “logos” violentador da ontologia, da teoria sobre o Outro, situando-o para “além da essência”, numa excedência que ultrapassa a inteligibilidade. Podemos antecipar duas conclusões que aprofundaremos posteriormente: o conhecimento ontológico do Outro é, intrinsecamente, um autoconhecimento (autorreferência) e o questionamento metafísico da minha espontaneidade pelo Outro chama-se ética e é essa a razão pela qual Levinas considera-a como filosofia primeira.

<sup>37</sup> A ideia de *infinito* contrapõe o conceito hegeliano de *totalidade* (TI, p. 67, grifo nosso). Isso ocorre porque a alteridade absoluta do Outro em sua condição de infinito quebra a totalidade. Aprofundaremos ainda mais nos capítulos seguintes do presente trabalho.

<sup>38</sup> Na obra *Meditações Metafísicas*, Descartes afirma que, por mais que “a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita” (DESCARTES, 2016, p. 72). Ou seja, somente um ser Infinito pode produzir no sujeito a ideia de infinito.

designar a relação com um Ser, que conserva a exterioridade absoluta na interação com o sujeito que pensa, transcendendo como um objeto capturável e tematizável pela compreensão. (TI, p. 13-37). Ou seja, o Outro é, para mim, sempre exterior, é aquele que *está sempre fora e além de mim*. Nesse sentido, a ideia de exterioridade não se desenvolve como uma elaboração do raciocínio, como veremos ao longo do trabalho, mas como *epifania*<sup>39</sup> de um Rosto. Esses temas retornarão mais adiante em nossa dissertação, sendo aprofundados no contexto específico do Rosto em *Totalidade e Infinito*.

Ainda sobre o aspecto do método de Levinas, há que se considerar que sua obra não se restringe aos escritos filosóficos, visto que parte dela se constitui de comentários sobre o *Talmude*. Embora não seja nossa intenção aprofundar esse aspecto, sublinhamos a necessidade de pontuá-lo, ainda que brevemente, reconhecendo a influência sobremaneira no estilo do seu pensar como judeu.<sup>40</sup> Alguns comentadores levantam um dilema: “seria Levinas um pensador judeu ou um judeu pensador?” Segundo Sybil Douek (2011, p. 208, *grifo da autora*), “se a opção colocada é, portanto, Atenas *ou* Jerusalém? Eu responderia Atenas *e* Jerusalém”. Portanto, esse dilema é equivocado, pois não há como dissociar a filosofia de Levinas de sua condição de judeu. Quando Philippe Nemo o questiona sobre a maneira com que se harmonizam essas duas tradições: filosófica e bíblica, Levinas responde com outra questão: “Terão de se harmonizar? ” (EI, p. 12). Mais adiante, ele prossegue:

o sentimento de que a bíblia é o livro dos livros em que dizem as coisas primeiras, as que se deviam dizer *para que a vida humana tenha um sentido*, e se dizem sob uma forma que abre aos comentadores as próprias dimensões da profundidade, não era uma simples substituição de um juízo literário à consciência do “sagrado”. É a extraordinária presença das suas personagens, é esta plenitude de ética e as misteriosas possibilidades da exegese que significam originalmente, para mim a transcendência [...]. Os textos dos grandes filósofos, com o lugar que a interpretação tem na sua leitura, pareceram-me mais próximos da Bíblia do que opostos a ela, ainda que a concretização dos temas bíblicos não se reflectisse imediatamente nas páginas filosóficas. Mas não tinha a impressão, quando principiante na matéria, de que a filosofia era essencialmente ateia, e hoje também não penso assim. E se, em filosofia,

<sup>39</sup> Segundo Susin (1984, p. 206), o termo epifania evoca a ideia de uma espécie de entrada no mundo, mas que se revela como altura, segundo veremos na sequência da presente dissertação. O Outro, em seu Rosto, precisamente no seu Olhar, é o pobre que me olha de cima. Assim, no *face a face* encontramos uma relação desigual, pois eu “me volto para quem me olha desde esta dimensão paradoxalmente mais abaixo do meu mundo, na pobreza e na humildade, e mais alto do que meu mundo, epifania diante da qual meu mundo se descobre pobre” (SUSIN 1984, p. 206-207).

<sup>40</sup> Seria possível compreender a reflexão filosófica de Levinas sem ter presente o judaísmo? Segundo Douek (2011, p. 199-200), a quem estamos acompanhando nesse ponto do estudo, Levinas foi, frequentemente, considerado teólogo pejorativamente e criticado por misturar os gêneros chegando a ser taxado de “filósofo judeu” ou pregador filosófico”. Segundo Sebbah (2009, p. 160), houve um mal-entendido suscitado por Jean-François Lyotard, que atribuiu a Levinas o qualitativo de “pensador judeu” em várias ocasiões, trazendo ao filósofo uma grande preocupação devido ao seu zelo em respeitar as exigências e o rigor da Filosofia. Num encontro em Paris, Lyotard declarou que, mesmo sabendo de sua indignação quanto a esse qualitativo, ele mantinha-o porque sua obra só poderia ser o que era – uma grande obra – com a condição desse qualitativo. Concordamos com Lyotard, pois se a reflexão levinasiana não tivesse a inspiração judaica, provavelmente ela não seria o que se tornou.

o versículo não pode substituir a prova, o Deus do versículo, apesar de todas as metáforas antropomórficas do texto, pode permanecer a medida do Espírito para o filósofo (EI, p. 12-13).

Levinas ainda afirma, nessa mesma entrevista concedida a Philippe Nemo, que a bíblia empenhou um determinado papel em sua maneira de “pensar dirigindo-se a todos os homens” e que ele, como pensador, nunca pretendeu “pôr de acordo” ou “conciliar” as duas tradições<sup>41</sup>. Para o filósofo, “se concordaram, foi porque, provavelmente, todo o pensamento filosófico se funda em experiências pré-filosóficas e porque a leitura da bíblia fez parte, para mim, das experiências fundadoras” (EI, p. 13-14)<sup>42</sup>.

Anos depois da obra *Totalidade e infinito*, em *Autrement qu’être* (1974), Levinas observa sobre esse aspecto: “o que quero mostrar é a transcendência no pensamento natural, na abordagem de Outrem” (AE, p. 178). Mais adiante, Levinas publica *De Deus que vem a Ideia* (1986), onde esclarece que esse Deus, em seus textos, versa sobre um Deus ausente, porém, chega a mim como ideia pela aproximação do Rosto de Outrem, pois somente na relação com os homens é que se pode conhecer Deus.<sup>43</sup>

Não significa que Outrem tem equivalência a Deus, “mas que, em seu Rosto, entendo a palavra de Deus” (EN, p. 151). Mais adiante, abordaremos com mais atenção essa temática presente no signo do Rosto. Acompanhamos, nesse aspecto, o posicionamento de Sybil Douek (2011, p. 208) ao recordar que Levinas, desde seu primeiro texto, *De l’Évasion*, esforçou-se por “sair do ser”, que é, para ele, a questão filosófica primordial, e que uma das principais teses de *Totalidade e Infinito*, encontra-se na contramão de toda a tradição filosófica<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Colocando em conversação filosofia e judaísmo, Levinas escreveu obras filosóficas e confessionais, simultaneamente. Como um “não-grego” que busca conversar com o mundo grego, Levinas apresenta uma filosofia constituída na relação social e esta é uma das chaves para compreender seu pensamento, uma reflexão que se fundamenta numa relação ética que está fora das categorias ontológicas (GRZIBOWSKI, 2010, p. 15). Importante registrar que, mesmo sendo um judeu confesso, pensa e age filosoficamente e defende que seu projeto filosófico transpassa a confessionalidade religiosa, pois a responsabilidade ética é do humano, não se encontra concentrada numa etnia ou num credo, a responsabilidade ética é universal (GRZIBOWSKI, 2010, p. 89).

<sup>42</sup> Douek (2011, p. 201) comenta que houve uma acusação Dominique Janicaud. Segundo esse filósofo francês, Levinas teria torcido o pescoço da fenomenologia, tornando-a refém da teologia, mesmo sem citar o termo. Contudo, e em sua defesa, David Banon teria alegado que Levinas continuou um filósofo, pois distinguiu sempre entre filosofia e pensamento teológico. O que Levinas se esforçou por livrá-lo do engessamento da “forma fenomenológico-filosófica” incluisse na reflexão filosófica a questão do infinito e da transcendência, e isso pode ser considerado um novo paradigma.

<sup>43</sup> Segundo Sybil Douek (2011, p. 205), Levinas não viu problema no uso do termo *religioso*. O filósofo sugere um nova modalidade de compreender e chamar religião. Para Levinas, religião não seria um sistema de dogmas, mas uma questão social, uma dialogicidade, o que implica a questão da ética intersubjetiva que é base de sua filosofia. A autora recorda que, em *Totalidade e Infinito*, Levinas propõe “que se chame *religião* ao laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade” (TI, 28, grifo nosso). A autora comenta que, em *Autrement qu’être*, Levinas apresenta a relação ética como a forma superior da religião, e que é necessário pensar em Deus que não seja contaminado pelo Ser, ou seja, pela totalização ontológica (DOUEK, 2011, p. 208).

<sup>44</sup> O argumento dessa autora baseia-se no fato de que “Levinas construiu uma filosofia na qual Outrem, o Infinito e a Transcendência são convidados a entrar” (DOUEK, 2011, p. 208).

O conceito de alteridade, portanto, é o ponto mais alto e ocupa o centro de toda a obra *Totalidade e Infinito*. O método de Levinas, portanto, buscou salvaguardar a alteridade da totalidade, pois transcende a esfera da consciência do Mesmo pela constatação de sua condição de infinito. O ponto de chegada é a localização da relação com o Outro no campo ético e não epistemológico, consolidado pela infinita responsabilidade por Outrem. O Outro não coincide comigo, escapa ao “imperialismo ontológico” e à “mediação fenomenológica” (TI, p. 31). Segundo Cerbone (2020, p. 202), Levinas desenvolve a compreensão de que o Outro jamais pode ser interpretado como um fenômeno, pois não pode ser considerado um objeto de experiência do sujeito. No próximo capítulo, aprofundaremos ideia da alteridade no signo do Rosto, como modo com que o Outro se manifesta, “ultrapassando a *ideia do Outro em mim*” (TI, p. 38).

Como vimos, há uma inversão neste movimento de saída da ontologia para a relação ética<sup>45</sup>. Em Levinas, inverte-se a posição do sujeito, que, agora não é mais o Eu egocêntrico com seus privilégios, que direciona a ordem do saber e do sentido, porém, que encontra, na alteridade, a base de sua constituição. No seu Rosto, revela-se uma súplica: a de não ser reduzido a um tema e nem transformado numa mera teoria, o que aprofundaremos nos capítulos seguintes.

É importante enfrentarmos, ainda, uma questão importante e delicada neste capítulo sobre o método e o estilo de Levinas, acentuando uma característica que o distingue das grandes correntes filosóficas do último século: a linguagem. Sobre essa dimensão, seguiremos as observações desenvolvidas por B.C. Hutchens, que busca equacionar as posições dos comentadores, tanto dos mais empolgados, quanto dos mais críticos de Levinas<sup>46</sup>. As

---

<sup>45</sup> Importante esclarecer que, para o filósofo, a ontologia é a teoria da inteligência dos seres. Uma dos postulados mais contundentes de *Totalidade e Infinito* consiste em apresentar a metafísica anterior à ontologia. Metafísica, no sentido levinasiano, é a própria ética. Nesse sentido, podemos adiantar conclusões seguindo o comentador Márcio Luis Costa (2000, p. 116, 118) ao esclarecer que a teoria deve se dar numa relação em que a inteligibilidade não desvaneça a alteridade absorvendo-a num sentido e significado de totalidade. Uma possibilidade alternativa de aproximação do Outro, que não subsuma sua exterioridade, diferente de pensar pelo fenômeno, pela ontologia que é a totalidade que encadeia significado e sentido, considerando a excedência do Outro. Uma outra forma de se aproximar de sua alteridade, portanto, é pela ética, ou seja, pela metafísica. Assim, a teoria pode ser instrumento de aprisionamento dos entes, já sendo uma violência ontológica ao Outro, já que o Outro retorna ao Mesmo como teoria e idealização, mutilando seu ser em termos neutros e universais. É esse o questionamento que a metafísica, compreendida como ética levanta ao pôr em questão a espontaneidade do Mesmo que busca, como uma “mônada solipsista”, uma grande teoria sobre tudo num círculo hermenêutico que suprime a diferença e a alteridade pelo dogmatismo.

<sup>46</sup> Concordaremos com Levinas em todos os aspectos de sua revisão da ética e da própria Filosofia? Será mesmo que a proposta de Levinas é relevante e contribui para uma nova leitura da questão humana? Aprofundar tal questão excede nossa pesquisa, mas é importante comentar que alguns leem Levinas e se convencem-se, considerando seus argumentos “irrefutáveis”. Hutchens chega a dizer que ler Levinas pode significar fazer a experiência de ser convencido por ele ou compreendê-lo muito mal. Ou seja, têm-se a impressão de que o leitor tem que reconhecer que Levinas está certo ou, por omissão, apoiar as próprias tendências conceituais que ele censura. Há comentadores

dificuldades que o leitor pode encontrar nos textos levinasianos fazem parte do processo que o próprio Levinas propôs em sua obra. Portanto, muitos estudiosos concluem que ele mesmo é um “comentarista sobre facetas luminosas de uma tradição intelectual e é, ele próprio, um tema que merece ser comentado” (HUTCHENS, 2009, p. 16)<sup>47</sup>.

Segundo Hutchens (2009), mesmo os comentadores favoráveis admitem, abertamente, a dificuldade de uma leitura num nível satisfatório de compreensão. Uma presença permanente do que parecem ser “jogos textuais capciosos” deve-se ao fato de que Levinas achava que a violência filosófica começa com o poder da mente de tornar a experiência ininteligível. Isso faz parte do seu estilo e de sua estratégia, evitando a limpidez da composição. Para Hutchens, Levinas tem a intenção de ser obscuro e elusivo a fim de apresentar argumentos de um modo alternativo. Portanto, exigir clareza, coerência num “texto levinasiano é ir contra a natureza de sua estratégia de composição” (HUTCHENS, 2009, p. 12).<sup>48</sup>

Podemos constatar um encantamento levinasiano pela contradição, pelo paradoxo e pelo raciocínio circular, recursos típicos dos escritores do leste europeu. A intenção de Levinas é se distanciar de uma linguagem marcada pela logicidade e pela racionalidade argumentativa (TI, p. 84-92). Todavia, nesse distanciamento da retórica tradicional, o filósofo insiste na hipérbole como único meio textual e linguístico adequada à sua inclinação (HUTCHENS, 2009, p. 13-14).

*Totalidade e Infinito* ainda conserva o uso de substantivos como “totalidade”, “infinito” e “exterioridade”, diferente da linguagem que fará uso em *Autrement qu’être* ou *Au-delà de l’Essence*. Nessa obra, considerada a mais madura de sua produção, Levinas buscará cunhar uma nova maneira de descrever. Esse outro modo de dizer, passa a ser expresso, especialmente, pelo advérbio de modo, um “*autrement*”, que costuma ter dificuldade de

---

que tecem críticas contundentes sem deixar de serem amistosas, como as de Jacques Derrida (*Violência e Metafísica*) e de Paul Ricoeur (*O Si-Mesmo como Outro*). Outros filósofos são mais bombásticos em suas críticas, como Alain Badiou, e alguns tecem comentários mais ácidos e irônicos como Slavoy Zizek (HUTCHENS 2009, p. 16-17; 216-226). Indicamos a leitura dos textos de Lyotard sobre Levinas, que contribuem para a elaboração de sua própria obra filosófica. Também deixamos indicada a leitura atenta das obras de François-David Sebbah, de quem estaremos mais próximos na presente dissertação, especialmente os livros *Levinas* e *A ética do sobrevivente: Levinas, uma filosofia da derrocada*.

<sup>47</sup> Importante acrescentar que, inspirado por uma intenção ética, como esclarece Hutchens, Levinas compôs muitos livros que parecem ser repetitivos, contudo, na verdade são “miríades de perspectivas” que vão sofrendo pequenas revisões, mas que mantém a ideia que seus significados evocam. De todo modo, elas encontram-se descentralizadas, ao longo de seus textos, descompassando o ritmo da leitura e da compreensão, permitindo ao leitor experienciar a alteridade com o próprio texto, de certo modo, o que confunde os leitores mais positivistas. “Estar perdido num texto levinasiano é uma condição necessária para a compreensão final” (HUTCHEN, 2009, p. 13).

<sup>48</sup> Nesse aspecto acompanhamos o posicionamento de Hutchens, quando esclarece que seria incoerente e até mesmo irresponsável um pensador criticar um tipo de linguagem e usasse essa mesma linguagem como estilo de sua escrita. Há em Levinas uma “apologia linguística” em que ele faz uso de um tipo de linguagem para criticar outro tipo de linguagem como inapropriada ao que pretende demonstrar (HUTCHENS, 2009, p. 14).

tradução em diversas línguas. Frequentemente, encontramos expressões como “outramente”, “diversamente que ser”, “de outro modo...”<sup>49</sup>. Todavia, acompanhando Douek (2011, p. 175-177), é importante compreender no que este excesso se justificaria. Seria fundamental, portanto, o papel de uma linguagem marcada pela hipérbole? A intenção de construir uma linguagem “fora do ser”, num movimento que visa “sair do ser”, só é possível, segundo Levinas, por meio de uma linguagem marcada pelo excesso, pelo exagero e pelo superlativo.

Afinal, teria sido Levinas fiel ao método fenomenológico? Para Pelizzoli (1994 p. 66), “Levinas foi um fenomenólogo e, como tal, fundamentou sua filosofia no modo crítico-descritivo do método e da forma de investigação husserliana”. Os pormenores de tal questão, todavia, ultrapassam a proposta do presente estudo. Consideramos ser suficiente compreendermos que Levinas procede sua pesquisa interessado em saber como se dá o acesso ao Outro, à sua consciência. A questão que se levanta tem sua importância: com Husserl e outros fenomenólogos e constata-se o acesso direto e imediato, “via reflexão à minha consciência e minha experiência pessoal” (CERBONE, 2020, p. 201).

Levinas afirma a ideia que já abordamos, a de que o acesso ao Rosto ultrapassa os limites da ontologia e da fenomenologia (EI, p. 278). Em Descartes, a compreensão de Infinito ainda se mantém na perspectiva teórica. Levinas, porém, não hesita em considerar que somente no Rosto é que se dá um acesso à ideia de Deus, e sempre por meio de uma relação que não é constituída por um conhecimento, mas pelo Desejo metafísico (TI, p. 75). Carlos Susin (1984, p. 75), sugere que o grande mérito da fenomenologia, a partir de Levinas, está no fato de não ficar satisfeita com a simples adequação moderna que ocorre entre sujeito e objeto. O conhecimento levinasiano tem a diligência de examinar a relação com o Outro considerando a maior exterioridade possível, sem que se caia no empirismo. Entre aproximações e distâncias de Husserl, nosso posicionamento é o de que a pesquisa de Levinas acabou indo além da fenomenologia, sem abandoná-la, no entanto, enriquecendo e ampliando o método com outros elementos<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Indicamos a leitura da obra *Outramente* de Paul Ricoeur, que aprofunda, de modo crítico, ao estilo da escrita levinasiana, especialmente em *Autrement qu’être*, chegando a chamá-la de “terrorismo verbal” pelo uso de uma linguagem do excesso e o recurso permanente da hipérbole, mas que se configura como um terrorismo textual, que visa a ética e o bem, sem deixar de perguntar: por que escolher uma linguagem de violência para propor uma não-violência? (RICOEUR, 1999, p. 9-10).

<sup>50</sup> Levinas, mesmo sem deixar de reconhecer uma certa dívida com o mestre de Friburgo, reconhece esse distanciamento que se fez necessário, como ele mesmo reconhece, no prefácio de *Totalidade e Infinito*: “A apresentação e o desenvolvimento das noções utilizadas devem tudo ao método fenomenológico. A análise intencional é a procura do concreto. A noção, tomada sob o olhar directo do pensamento que a define, revela-se, entretanto, implantada, sem que o pensamento ingênuo o saiba, horizontes insuspeitados por esse pensamento; tais horizontes emprestam-lhe um sentido – eis o essencial de Husserl. Que importa se na fenomenologia husserliana tomada à letra, esses horizontes insuspeitados interpretam-se, por sua vez, como pensamento que visam objectos.

Em *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*, Levinas argumenta que o retorno husserliano às coisas mesmas corresponde não se limitar às palavras, que abrangem apenas um real que esteja ausente (DEHH, p. 140-142). A intencionalidade para Husserl é a estrutura fundante da consciência em que a realidade é pautada por viés teórico<sup>51</sup>. Dessa leitura, Levinas extrai a compreensão de intencionalidade como descoberta do que há de mais importante no método fenomenológico: o que nos dá tudo como o mundo, a nós próprios<sup>52</sup>.

### 1.3 A ontologia de Heidegger na filosofia levinasiana

Levinas conheceu Martin Heidegger na Universidade de Freiburg. A filosofia de Heidegger, sobretudo a partir de *Ser e Tempo*, foi decisiva para que Levinas desenvolvesse seu particular método fenomenológico e, posteriormente, a crítica a toda filosofia ocidental e, por extensão, à cultura ocidental como um todo – como vimos no tópico anterior. Esforçou-se por “sair do ser”, que é sua questão filosófica por excelência. Em *Totalidade e Infinito*, chega a caracterizar todo pensamento ocidental como “*egologia*”<sup>53</sup>. A crítica elaborada por Levinas concentra-se no primado ontológico, que se estabelece ao mesmo tempo como fundamento da verdade e como filosofia primeira. Na obra *Totalidade e Infinito*, Levinas se esforçou por romper com a ontologia como fundamento indispensável à tradição. Diferentemente de Heidegger, Levinas compreende que o Eu não se deve ao ser, mas ao Outro.

Apesar das reservas que passou a ter em relação a Heidegger, Levinas reconhece que só é possível fazer filosofia no Século XX passando por sua filosofia, pois “não pode deixar de ter atravessado a filosofia de Heidegger, mesmo para dela sair” (EI, p. 28). Para ele, a obra de

---

O que importa é a ideia do transvasamento do pensamento objectivante por uma experiência esquecida de que ele vive. A explosão da estrutura formal do pensamento – *noema* de uma *noese* – em acontecimentos que essa estrutura dissimula, mas que a suportam e a restituem à sua significação concreta, constitui uma *dedução* – necessária e, no entanto, não analítica – que, na nossa exposição, é marcada por termos e expressões como, ‘isto é’, ‘precisamente’, ou ‘isto completa aquilo’ ou ‘isto produz-se como aquilo’” (TI, p. 15).

<sup>51</sup> É o que permitirá um modo de resgatar o sentido concreto das coisas, que se verifica por meio da experiência, e esse divisor de águas está exatamente aqui. Veremos que na fenomenologia levinasiana, apesar de não poder existirmos sem o mundo, o mundo não é a questão mais importante em sua reflexão. Ele é o horizonte da visada e nos oferta tudo que podemos perceber, mas não é o mais fundamental (SEBBAH, 2009, p. 41).

<sup>52</sup> A compreensão de consciência em Husserl serve para o mundo, mas não para o Outro. Característica básica da consciência é que ela parte do Eu, um raio que sai do Eu, porém, é o Outro que chama e desperta minha atenção. Por isso é importante conhecer Husserl para compreendermos a filosofia de Levinas.

<sup>53</sup> Para Costa (2000, p. 52), a filosofia moderna do Ocidente caracteriza-se por uma noção de sujeito centralizando-se na questão do conhecimento que, por derivação, problematiza, sobremaneira, o processo da constituição do sujeito e do mundo. Em nosso entendimento, a crítica de Levinas gira em torno da questão dos excessos: o excesso do ser, do sujeito e da razão instrumental, cuja base é uma fundamentação onto-fenomenológica que, na linguagem de David Cerbone, mostrou ao longo da história um anseio pela totalidade, por uma “grande teoria de tudo”, elaboração de um sistema *omnicomprensivo* (CERBONE, 2020, p. 203, grifo nosso). A periculosidade desses excessos revelou-se nos horrores das guerras do século XX, como já demonstramos.

Heidegger é um grande acontecimento do Século XX, de maneira que seria até uma ingenuidade negligenciá-la. Numa entrevista concedida a François Poirié, testemunha seu contato com Heidegger:

Husserl parecia menos convincente porque ele me parecia menos imprevisível (...). Tudo parecia imprevisível com Heidegger, as maravilhas de suas análises sobre a afetividade, os novos acessos ao cotidiano, a diferença entre ser e ente, a famosa diferença ontológica (...). Falando em linguagem de turista, tive a impressão de ter ido a Husserl e ter encontrado Heidegger (POIRIÉ, 2007, p. 64).

Segundo Korelc (2017, p. 35), “tudo o que Levinas diz da nova ontologia proporcionada pela fenomenologia husserliana, tem, de fato, o seu desabrochamento pleno na fenomenologia de Heidegger”. Mesmo com esse reconhecimento, Levinas buscou consolidar, como acontecimento fundamental do ser, a existência do *Dasein*, como base da própria consciência, distante de sua noção tradicional (COSTA, 2000, p. 55).

A obra heideggeriana leva em conta a chamada diferença ontológica, que busca distinguir o que existe (o ente) e a noção do ser (DEHH, p. 72). Mais do que a fenomenologia husserliana, a ontologia de Heidegger se caracteriza pela questão do concreto, distante de uma conjectura teórica. Segundo Korelc (2017, p. 35) “é o homem concreto, a existência concreta, que está no centro de suas análises”. Para compreendermos o sentido de um objeto, é necessário passar pela necessidade de termos acesso a ele, pois esse acesso está implicado no próprio objeto. Por outro lado, a autora esclarece que Heidegger interessa-se, especialmente, na questão do homem como aquele que tem acesso ao ser, pois é o único ente capaz de manter uma peculiaridade nessa relação. Essa é a maior característica do método fenomenológico (KORELC, 2017, p. 35).

Segundo Pelizzoli (2002, p. 43), Levinas tecerá o que podemos chamar de “metaontologia”, uma crítica permanente a Heidegger, como podemos constatar na leitura de *Totalidade e Infinito*. Numa interface das diferenças entre as perspectivas de Levinas e a ontologia de Heidegger, podemos considerar o alinhamento que Pelizzoli elabora, no livro *Levinas, a reconstrução da subjetividade*, a partir de alguns dos principais aspectos da filosofia heideggeriana:

Podemos ainda alinhar aqui um resumo das questões que se levantam a partir de Levinas na análise de Heidegger: Na questão da morte, não se trataria apenas de uma nadificação a ser assumida pelo sujeito, mas de um absurdo que aflige outrem em primeiro lugar; 2. A filosofia, crítica e “sabedoria do amor”, não pode ser apenas sinônimo de ontologia, onde o “ser é o lugar privilegiado a que se refere todo pensamento” e sentido; 3. O sentido não se resume à imanência, tal

como a imbricação do Ser no Mundo; 4. O *Dasein* não abarca o sentido primeiro e último do humano; 5. O ser-com-Outrem não pode ser derivado, relativizado, dado na reciprocidade do *nós* e subordinado ao sentido do ser-no-mundo e do ser-para-a-morte; 6. O tempo originário, da finitude e ser-para-a-morte, não alcança a temporalidade humana efetiva, como no tempo como alteridade; 7. Deve-se pensar uma ética aquém da metafísica; 8. A ontologia e o racionalismo do Ocidente ligam-se a uma idolatria e paganismo que eleva o sagrado – união místico-participativa – acima da ética da alteridade; 9. A afetividade não tem seu ápice na angústia do ser-para-a-morte; e 10. Heidegger é fruto de uma época em crise que é preciso superar (PELIZZOLI, 2002, p. 52).

Márcio Luis Costa (2000, p. 55) esclarece que Levinas conclui sua crítica de *Sein und Zeit* dizendo que a análise heideggeriana reduz as relações ao âmbito da existência, como também acaba reduzindo, o que segundo esse autor, poderia ser denominado de “supratemporal”, ao âmbito da temporalidade. Devido a esse reducionismo, Levinas passou a qualificar o pensamento de Heidegger como ontologismo, percebendo um esforço continuado pela totalidade<sup>54</sup>.

A crítica tecida pelo filósofo lituano a essa base ontológica é fundamental para compreendermos a proposta de nossa pesquisa, que visa considerar o Rosto humano e seu apelo ético na modalidade de infinito, para além de toda totalidade<sup>55</sup>. Para Levinas, é, a partir do Outro, que o Mesmo percebe uma solicitação, uma vocação. Esse chamado corresponde a uma capacidade de voltar-se para o Outro e abrir-se a ele. É daí que surge propriamente o sujeito constituído como consciência ética, num sentido de abertura. Em *Humanismo do Outro homem*, Levinas afirma: “por isso a ontologia de Heidegger adquire o seu aspecto mais trágico e torna-se testemunha de uma época e de um mundo que talvez, seja possível ultrapassar amanhã” (HOH, p. 89). Nesse sentido, Pelizzoli (2020, p. 53) reforça o argumento de que surge a necessidade de uma ultrapassagem da fenomenologia que seja capaz de transpor a hegemonização do ser como Mesmo, que se desdobre numa reconfiguração do sujeito capaz da ética do “deixar ser”<sup>56</sup> quando ocorre a violação do Outro.

Nas palavras de Levinas, “a ontologia heideggeriana, que subordina a relação de Outrem com a relação com o ser em geral (...), mantém-se na obediência do anônimo e conduz fatalmente a um Outro poder, à dominação imperialista, à tirania” (TI, p.34). Para o filósofo, a

<sup>54</sup> No capítulo posterior aprofundaremos o tema da totalidade em Levinas.

<sup>55</sup> Para Levinas, somente a ética pode criticar o primado ontológico porque somente ela é anterior a ele, surgindo da relação intersubjetiva, como veremos ao longo da dissertação.

<sup>56</sup> A expressão “*deixar ser*” reaparece em alguns momentos específicos de *Totalidade e Infinito*. Segundo Levinas, “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” (TI, p. 15).

ontologia tornou-se uma filosofia do poder por não colocar o Mesmo em questão, indagando-o, convertendo-se, assim, numa filosofia da injustiça.

“A relação com o ser que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o Outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o Outro, apesar de toda a relação com o Outro, assegurar a autarquia de um Eu. A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de facto o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência, ‘Eu penso’ redundando a ‘Eu posso’ – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder” (TI, p. 32).

No prefácio de *Totalidade e Infinito*, Levinas esclarece: “a face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina toda a filosofia ocidental” (TI p. 8). A metafísica, portanto, revelou-se, ao longo da história, como um movimento semelhante ao de Ulisses à ilha de Ítaca. Essa metáfora evoca a noção do retorno do sujeito a si mesmo, onde o Eu é idêntico ao seu próprio ser. Sua conservação na existência desconhece e até rechaça a alteridade, como diferente de si. Levinas recupera, portanto, a noção de metafísica conferindo-lhe um significado novo. Ele mantém o sentido de transcendência com a novidade de que ela se dá através de uma relação intersubjetiva.

Todo o esforço do projeto filosófico pessoal de Levinas, portanto, consistiu em separar-se da ontologia, como ele testemunhou em dezenas de textos e entrevistas. Levinas concebe a ontologia como uma aproximação do Ser que visa a constituição, a partir do horizonte fenomenológico, do sentido dos entes, sobretudo dos entes humanos. Separar-se do ontologismo heideggeriano significa buscar uma saída da ontologia e da linguagem da totalidade ontológica (COSTA, 2000, p. 49).

Apesar de toda crítica, é perceptível a influência de Heidegger no trabalho fenomenológico, desenvolvido por Levinas, tanto nas primeiras obras, como já comentamos, quanto em *Totalidade e Infinito*. Segundo Susin (1984, p. 33) Levinas descreve a condição humana, na perspectiva da relação, aceitando, em seu método, não apenas a fenomenologia, mas alguns elementos provindos das filosofias da existência<sup>57</sup>. De Husserl, Levinas herda e elabora a relação abstrata entre sujeito-objeto e a verdade como adequação, que dão lugar a uma intencionalidade<sup>58</sup>. De Heidegger, Levinas é influenciado, sobretudo com a perspectiva do “ser-

<sup>57</sup> Para Levinas “a existência é uma transcendência” (DEHH, p. 100).

<sup>58</sup> O modo como Levinas amplia essas noções abordaremos no próximo tópico.

no-mundo”, numa condição temporal vivendo a facticidade de se perceber jogado na existência como um ser-aí (*Dasein*), como ser-com-os-outros e como ser-para-a-morte. Foi Heidegger que ultrapassou o idealismo não superado no método husserliano, a partir da fundamentação do *Dasein* em formas não-intelectuais de intencionalidade como ser-no-mundo. Levinas, elabora um itinerário filosófico buscando formas de intencionalidade mais “realistas” na perspectiva mais realista da existência (SUSIN, 1984, p. 34). Portanto, foi a partir de Heidegger que Levinas pôde desenvolver descrições do homem transitivamente: “viver de”, “viver no mundo” e “do mundo”, como fruição e economia, como dependência do mundo, presentes na segunda seção de *Totalidade e Infinito*, conforme veremos no Capítulo II desta dissertação.

Levinas vale-se de uma esperança de que seja possível uma aproximação diferente da ontológica, revelando uma face do ser não-violenta, sem que seja pelo simples jogo da dialética (COSTA, 2000, p. 98). Somente por meio de uma interrupção com a ontologia é que a subjetividade humana poderá ser reconstituída. De ser-para-a-morte, pode vir a ser-para-o-outro, como subjetividade ética e responsável. A ética não é um fundamento mais radical que a ontologia, mas abre uma dimensão de significação desta, testemunhando um “outro modo que o Ser” (CALIN, 2011, p. 17).

#### **1.4 A influência da filosofia de Levinas na ampliação da fenomenologia**

Antes de concluir este capítulo, pretendemos comentar, brevemente, a ressonância da filosofia de Emmanuel Levinas. Podemos perceber o influxo do pensamento levinasiano tanto em outras filosofias, quanto em outros diversos campos do saber na Europa, na América Latina e outras partes do mundo. Para os fins de nossa pesquisa, desejamos destacar o influxo que a reflexão levinasiana exerceu na fenomenologia francesa, sobretudo na pesquisa de Jean-Luc Marion.

Levinas passou a ser um dos pensadores mais respeitados no panorama filosófico francês das últimas três décadas. Para além do âmbito acadêmico francês, sua obra atravessou fronteiras na Europa e tem sido objeto de pesquisa em vários outros países do mundo. Na América Latina, especialmente, a filosofia levinasiana encontra-se nos fundamentos da teologia da libertação, assim como da filosofia da libertação. As ricas obras de Enrique Dussel testemunham essa influência do filósofo para o surgimento da ética da libertação no solo latino-americano. Nos últimos anos vem acontecendo uma recuperação da reflexão levinasiana, comprovando o valor e a pertinência de sua filosofia para o mundo atual e seus desafios (GRZIBOWSKI, 2010, p. 19-20).

Vimos, até aqui, que a estratégia filosófica de Levinas, começando pela concepção da fenomenologia como método, possui aproximações e divergências com seu mestre, Husserl. Levinas sempre foi munido, em suas investigações, por um instrumental fenomenológico, mas em certo momento pretendeu ultrapassar o intelectualismo de Husserl, uma vez que ele não rompeu, realmente, com o idealismo (SUSIN, 1984, p. 33). Alguns consideram a concepção de uma consciência constrictiva de Levinas uma transgressão da fenomenologia. O próprio Levinas apresentou uma nova possibilidade pela fenomenologia husserliana, que pode ser desenvolvida se ultrapassarmos o próprio método de Husserl. Segundo ele, “a relação com Outrem pode investigar-se como intencionalidade irreduzível, ainda que se tenha de acabar por ver nisso a ruptura da intencionalidade” (EI, p. 20). O conhecimento sempre foi considerado uma forma de assimilação. Na fenomenologia levinasiana, a alteridade do Outro está sempre fora da capacidade de assimilação. O sujeito, pensado a partir da intencionalidade da consciência, busca apreender Outrem como se fosse um objeto no campo do conhecimento, mas percebe que ele não pode ser compreendido, em sua cognição, nos mesmos modelos.

Levinas constata que a fenomenologia não promove uma saída da solidão e do ser, enquanto conhecimento. O Outro é o não-fenomenalizável, não tematizável e o único acesso a ele possível não passa pelo conhecimento, pelo saber, mas pela ética. É nessa interface da metafísica, como ética, e da fenomenologia, como método, que se encontra a base do projeto levinasiano. Ele coloca no signo do Rosto a força da transcendência. Essa transcendência encontra, no *Eros*, uma modalidade radical e peculiar de assimetria e desanalogia, que não passa pelo saber, mas pela simples presença do Outro (DOUEK, 2011, p. 139-141)<sup>59</sup>.

Vimos que, para alguns críticos, Levinas faz uma ruptura com a fenomenologia. Todavia, a tese de uma ruptura de Levinas com o método fenomenológico não encontra apoio nos próprios textos do filósofo. Isso fica evidente nas diversas entrevistas concedidas por Levinas, onde afirma e descreve como Husserl e Heidegger estão na origem de suas pesquisas, conforme demonstramos em diversas citações do próprio filósofo nessa dissertação. Há, portanto, um afastamento, mas não uma ruptura.

---

<sup>59</sup> Há uma ligação entre totalidade e assimilação com uma certa orientação de gozo e com o ato de comer em Levinas. O Outro resiste ao fato de ser assimilado. É nesse ponto que Levinas detecta um impasse da fenomenologia. O acesso ao Outro não pode ser epistemológico, pois não posso constituir o Outro, subsumindo-o neste processo de assimilação, privando-o de sua própria alteridade. A aparição do Outro é a aparição de algo que excede a aparição. O Rosto, como aprofundaremos nos capítulos posteriores, é essa recusa permanente de ser contido, compreendido e englobado, excedendo minhas capacidades perceptuais (TI, p. 194). Portanto, “a epifania do Rosto é ética” (TI, p. 199) e o plano ético preexiste ao plano da ontologia (TI, p. 201). Assim, somente a ética pode oferecer a solução que a fenomenologia não pôde ofertar.

A abordagem de Levinas é, ao mesmo tempo, positiva enquanto constata a profundidade que Husserl deu ao processo de conhecimento, mas também crítica, indicando-lhe o limite e a insuficiência no momento mesmo de seu cumprimento (SUSIN, 1984, p. 79).

No próprio tema do Rosto e no modo como esse é abordado por Levinas, fica demonstrada essa fidelidade com contornos de descontinuidade ao método husserliano<sup>60</sup>. Na entrevista de *Ética e Infinito*, Philippe Nemo insere a questão do Rosto como um dos temas mais, longamente, abordados em *Totalidade e Infinito*. Nesse ponto da entrevista, pergunta-se a Emmanuel Levinas em que se fundamenta e qual a função da fenomenologia do Rosto. Curiosamente, Levinas responde o seguinte:

não sei se podemos falar de “fenomenologia do Rosto”, já que a fenomenologia descreve o que aparece Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o Rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao Rosto é, num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se o pode descrever, é que nos voltamos para Outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar Outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com Outrem. A relação com o Rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente Rosto é o que não se reduz a ele (EI, p. 278-279, grifo do autor).

Nossa posição é a de que Levinas contribuiu para uma ultrapassagem que podemos chamar de ampliação do método fenomenológico. Essa ampliação da fenomenologia foi ainda mais desenvolvida por Jean-Luc Marion, que muito tem a acrescentar e contribuir em nossa análise sobre os temas do Rosto e do apelo. Todavia, é preciso ressaltar que uma interface mais profunda e detalhada entre esses dois grandes autores mereceria um estudo mais profundo à parte.

Marion reconhece a herança levinasiana e a ressonância desta em sua reflexão, contudo, busca desenvolver novos contornos. Sua principal contribuição na ampliação da fenomenologia é o aprofundamento da questão dos fenômenos saturados na perspectiva do dom e do excesso, que causam uma desestabilização da fenomenalidade no processo do conhecimento.

Os primeiros filósofos gregos buscaram pelo Ser das coisas. Os fenomenólogos buscam compreender “com qual modalidade algo nos aparece”. Ou seja, a questão da aparição. No entanto, há coisas que aparecem sem Ser. Há coisas que aparecem, mas que não podemos

---

<sup>60</sup> Importante destacar que, segundo François-David Sebbah, para “o nosso filósofo, afastar-se da fenomenologia significou sempre permanecer-lhe fiel. Não há um além do fenomenológico em que seja possível, por assim dizer, apoiar-se definitivamente pela libertação, a sério do aparecer e do método que lhe convém. A ideia de um processo em que o ‘momento fenomenológico’ fosse superado é também algo estranho à filosofia levinasiana, que foi elaborada com absoluto rigor (SEBBAH, p. 147).

determinar o tipo de essência. É a essa questão que Levinas e, posteriormente a ele, Jean-Luc Marion, dedicaram-se. Há coisas que aparecem, mas que não podemos determinar o tipo de essência. Coisas as quais a ontologia não tem nada a dizer.

Segundo Stéphane Vinolo (2019, p. 10), a fenomenologia da doação de Marion ocupa hoje um papel fundamental na teoria do conhecimento. Buscando ampliar o que, até então, tinha-se no método fenomenológico, a fim de abarcar alguns fenômenos, que ultrapassam os limites da cognição adotados por Descartes e Kant<sup>61</sup>, Marion desenvolve uma interpretação peculiar da fenomenologia de Husserl<sup>62</sup>, desenvolvendo a ideia do fenômeno saturado<sup>63</sup> a partir de uma fenomenologia da doação<sup>64</sup>. Para esse autor, se as coisas se dão a nós, se as ideias se dão a nós para pensá-las, se os fenômenos se dão a nós para percebê-los, precisamos assumir seriamente o conceito de *dom*.

No entanto, qual o interesse de Marion em ampliar a fenomenologia ou pensar esses fenômenos, que violentam a fenomenologia? Como vimos, são fenômenos fundamentais: o outro, o amor, os acontecimentos históricos, a arte, a minha carne como relação com o mundo que me gera prazer, tristeza. Marion quer compreender como a filosofia, a partir de Descartes e Kant, descartou a possibilidade de pensar esses fenômenos que nos são tão rotineiros. Esses fenômenos fazem parte de nosso cotidiano e cabe à filosofia reintroduzi-los em seu campo de pesquisa. O projeto de Marion consiste, em certo sentido, em superar a fenomenologia através

---

<sup>61</sup> Em síntese, tudo que nos aparece, aparece dentro de um certo tempo e dentro de certo espaço, concluindo que não é possível que algo se manifeste fora do tempo e fora do espaço. Essa é a primeira redução que encontramos desde Descartes. Kant também, à sua maneira, condiciona o aparecer em sua *Crítica à Razão Pura*. E outra vez Kant limita os fenômenos que o sujeito pode receber: dentro de uma intuição e de um entendimento, como as 12 categorias do entendimento que podem ser agrupadas em quantidade, qualidade, relação e modalidade. Marion se questiona, exatamente, sobre o que acontece com as coisas que não se manifestam nem no tempo e nem no espaço (VINOLO, 2019, p. 107-108).

<sup>62</sup> Marion vai constatar que, uma vez mais, o único aparecer que aceita Husserl é o que pode ser submetido a certa intuição, ou que se pode dar dentro de uma intuição, ou seja, dentro de minhas capacidades de receber as coisas. Então, Marion compreende que toda a história da Filosofia condicionou as coisas que podem aparecer.

<sup>63</sup> Não poderá a Filosofia ocupar-se das realidades que se manifestam fora do tempo e do espaço? O amor, não está na própria etimologia da palavra *Filosofia*? *Filos* (amor), *Sofia* (sabedoria). Marion propõe uma filosofia que possa pensar, ou, ao menos descrever, esses fenômenos que se dão além das capacidades de recepção do sujeito.

<sup>64</sup> Para Marion dizer que os fenômenos se dão, de certo modo ele precisa se opor à afirmação de que “há certos fenômenos”, uma oposição entre o *ser* e o *dar*, porque dizer que os fenômenos se dão abre muito mais espaço aos fenômenos que dizer que “há fenômenos”. Para os que manejam um pouco do alemão, em SER E TEMPO, para falar dos fenômenos, Heidegger usa a palavra *es gibt*, que se traduz como “há” (português), “*hay*” (espanhol), “*il y a*” (francês), “*there is*” (inglês). Todavia, no alemão, o termo *es gibt* tem origem no termo *gegebenheit*, que significa *dom*, doação. Para lermos Heidegger atentamente, portanto, os fenômenos não são, não “há fenômenos”, mas que os fenômenos “se dão”. O fato de dizer que as coisas se dão, devolve a elas a prioridade. Não sou eu limitando o aparecer ao que Eu posso receber, mas ampliando o aparecer ao que o próprio aparecer me dá. Eu não constituo ao fenômeno, mas ele que me constitui. Modificamos, portanto, a constituição dos fenômenos. Não sou eu que dou significado a eles, mas eles que dão significado a mim (VINOLO, 2019, p. 11).

da própria fenomenologia: “deixar que a aparição se mostre em sua aparência segundo o seu parecer” (MARION, 1997, p. 41).

Em breves palavras, podemos dizer que eles procuram liberar a “fenomenalidade” a fim de expandi-la para fenômenos que, até então, eram impossíveis de serem descritos. Por essa razão, Marion propõe um verdadeiro caminho de *libertação dos fenômenos*. Para alcançar este intento, não se trata mais de construir, nem mesmo de constituir os fenômenos - o que aparece, mas, ao contrário, para destruir tudo o que impede a sua manifestação, visando deixar, como escreveu Heidegger, que se manifestem por si mesmos e a partir de si mesmos. Assim, Marion passa a falar de “contra-método” ao invés de método, uma vez que tenta desconstruir os obstáculos à manifestação de fenômenos em vez de construí-los (VINOLO, 2019, p. 16, tradução nossa).

A concepção do fenômeno como dom gerou duras críticas a Marion. Não pretendemos adentrar nos pormenores da crítica que Levinas, Jean-Luc Marion, Ricoeur e Michel Henry receberam de Dominique Janicaud, que os acusou de produzirem uma espécie de “giro teológico” na fenomenologia francesa, tentando reintroduzir o tema de Deus na Filosofia, ainda que, segundo o crítico, essa intenção não seja explicitada nos respectivos textos. A base da crítica ocorre, sobretudo, porque a teologia, sobretudo católica, define o conceito de “graça” como um “dom de Deus” (VINOLO, 2019, p. 61-62). O que interessa, para os fins de nossa dissertação é a resposta de Marion, que ficou conhecida como uma tríplice redução, consolidando ainda mais sua teoria. Segundo o filósofo, neste processo fenomenológico de doação, não há ninguém que dê, ninguém que receba e nada que esteja sendo dado (MARION, 1997, p. 126-129)<sup>65</sup>. Marion argumenta que há quatro tipos de fenômenos saturados que se dão realmente, ou seja, mais além da capacidade do sujeito de recebê-los: *acontecimento, ídolo, carne e ícone*. Esses fenômenos, segundo Marion, saturam a capacidade do sujeito tornar-se proprietário deles, pois cada um deles impede o fechamento da fenomenalidade uma vez que transbordam, excedem. A dificuldade não se encontra no que não aparece, contudo no que se revela em excesso.<sup>66</sup>

Para os nossos estudos, destacaremos apenas o quarto fenômeno saturado, que Marion designa como *Ícone*<sup>67</sup>. A questão do olhar do Outro é, provavelmente, uma das mais complexas

<sup>65</sup> Stephane Vinolo (2019, p. 63) admite que parece um pouco estranho, mas essa tríplice redução em Marion é perfeitamente explicável. Para que haja um dom é necessário que ninguém dê, ninguém receba e não se dê nada. Isso seria uma ampliação máxima da fenomenologia. Ou seja, esses tipos de fenômenos se dão muito além da minha capacidade de recebê-los, segundo as condições de Descartes e Kant na modernidade.

<sup>66</sup> Marion retoma as 12 categorias de Kant em *A Crítica da Razão Pura*, que se distinguem em quatro grupos diferentes: quantidade, qualidade, relação, modalidade. Marion percebe que há fenômenos, que violam as leis da quantidade, da qualidade, da relação e da modalidade. Esses fenômenos não se submetem a essas leis e, mesmo assim, aparecem a nós, manifestam-se (VINOLO, 2019, p. 107-108).

<sup>67</sup> Comparando com as categorias kantianas, esse fenômeno viola as leis da modalidade.

que temos na Filosofia. Destacamo-la, pois ela retoma parcialmente – ainda que ultrapasse, de certo modo – as análises de Levinas sobre o Rosto. No capítulo III da dissertação, faremos outras breves inserções dessa interlocução. Tanto Levinas quanto Marion estão interessados em como descrever um rosto humano do ponto de vista fenomenológico. Nesse aspecto, Marion acompanha Levinas até certo ponto. O Rosto distingue-se dos objetos, há nele um olhar. Ao ver um Rosto, um olhar, também somos vistos e esse olhar afeta-nos. Para além de sua pupila, há algo no nível da invisibilidade e aqui está o impasse. O dom, aqui manifestado, não pode ser um objeto, pois ultrapassa as condições fenomenológicas comuns. É o que Marion considera um fenômeno saturado. De todos os modos, o Rosto humano escapa à possibilidade de ser tematizado num conceito (VINOLO, 2019, p. 135).

Para Levinas e Marion, o Rosto tem a peculiaridade da excedência, que provoca uma desestabilização fenomenológica. O impasse que o Rosto provoca, na metodologia husserliana, acaba contribuindo para a ampliação da base fenomenológica. Veremos, ao longo da dissertação, que, no Rosto, há um discurso sem o dito ontológico. Ele diz sem o uso das palavras. Stephen Vinolo (2019, 136) esclarece que o que distingue os dois autores na maneira como abordam a questão do Rosto humano, portanto, está exatamente na compreensão levinasiana do Rosto como um chamado estritamente ético. Mais especificamente, porque essa comunicação do Rosto – centro de nossa pesquisa – consiste na ordem imperativa do “não matarás”. Veremos que esse matar não é, necessariamente, a morte física, mas a negação de sua alteridade, que começa com a objetificação no processo ontológico. O olhar do Outro evoca uma responsabilidade ao sujeito interpelado pelo Rosto. No entanto, para a fenomenologia de Marion, o Rosto não se restringe apenas à perspectiva ética. Sua amplitude fenomenológica deve ser estendida sob a compreensão do ícone. O Rosto insere um problema para a fenomenologia contemporânea, que merece ser enfrentado. Para os fins de nossa dissertação, achamos suficiente esse registro da perspectiva do Rosto como contraintencionalidade do olhar, de onde emana o apelo ético do Outro.

Segundo Douek (2011, p. 145), houve uma polêmica filosófica que ilustra bem os influxos de Levinas sobre a reflexão de Jean-Luc Marion. A questão diz respeito a uma crítica de Marion dirigida a Levinas, em 1977. Embora Levinas pretendesse se afastar de Heidegger, Marion percebe que ele não conseguiu abandonar completamente uma linguagem ontológica. A autora conta que, em 1993, sob o título “*Nota sobre a Indiferença Ontológica*”, como resultado de uma conferência ocorrida em 1986, Marion publica um artigo onde elabora uma autocrítica reconhecendo que sua análise só tem valor para *Totalité et Infini*, diferente de *Autrement qu’être*, pois reconhece que o texto segue noutro estilo de linguagem. A autora

esclarece também que o próprio Levinas teria feito uma referência a essa crítica de Marion, no prefácio da segunda edição de *De l'Existence à l'Existant* (DOUEK, 2011, p. 145)<sup>68</sup>.

Marion, assim como Levinas, reivindica a fenomenologia ainda que levando-a, em suas análises, ao seus limites. Segundo Fabri (2020, p. 320), é justamente quando se chega, nessa região de fronteira, que encontramos a possibilidade de realizá-la. Seu esforço, que contribui na compreensão da nossa dissertação, em alguns momentos, consiste em explicitar a questão do invisível. Inspirado em Levinas, a possibilidade do invisível é o emblema da fenomenologia para Marion, buscando falar de uma distância intransponível que resiste às investidas do olhar humano (FABRI, 2020, p. 320).

O tema da abertura possível a uma invisibilidade é aprofundada por Jean-Luc Marion na obra *O ídolo e a distância*. Para Marion, ocorre que o olhar da invisibilidade, visa o outro ser humano. Essa fenomenologia do invisível sugere um apelo direcionado ao sujeito e o convoca, como um Rosto, interpela-nos. “Sob o influxo de Levinas, Marion propõe que, “analogamente ao encontro de um Rosto, o ícone é aquele que nos visa, que nos olha, que vê nos olhares”, esclarece Marcelo Fabri (2020, p. 321). Portanto, é por meio da visibilidade que o invisível nos interpela, nos convoca. É uma intencionalidade paradoxal que inverte a ordem da fenomenalidade, uma intencionalidade que vai na contramão do processo conhecido, já que no Rosto do Outro, como aprofundaremos ao longo da dissertação, enxerga-se o único lugar onde nada pode ser visto. O olhar com que vejo também é dirigido para mim. Aqui encontramos um paradoxo: “o fenômeno que nos advém e sobrevém inverte a ordem da fenomenalidade”, abalando a estrutura conceitual kantiana (FABRI, 2020, p. 321).

Neste capítulo, portanto, buscamos fazer uma breve interface entre alguns elementos do método husserliano presentes na pesquisa de Levinas, acentuando o aspecto da intencionalidade e observando, na leitura de Levinas, um movimento que se propõe superar os limites da noção de intencionalidade da fenomenologia de Husserl<sup>69</sup>. O projeto levinasiano propõe uma inovação do próprio método fenomenológico de seus antecessores, dialoga com

---

<sup>68</sup> “Entrever no ‘existente’, no ente humano, e no que Heidegger chamará ‘entidade do ente’ (*étantité de l'étant*) não uma ocultação e uma ‘dissimulação’ do ser, mas uma etapa para Bem e para a relação com Deus e, na relação entre entes, outra coisa que a ‘metafísica que está terminando’, não significa que se invertam somente os termos da famosa diferença heideggeriana, privilegiando o ente em detrimento do ser. Essa inversão só terá sido o primeiro passo de um movimento que, abrindo-se para uma ética mais velha do que a ontologia, dará margem à significações que irão além da diferença ontológica - o que, sem dúvida, é a própria significação do Infinito. É a *démarche* filosófica que vai de *Totalité et Infini* (Totalidade e Infinito) a *Autrement qu'être* (De outra maneira do que o Ser).” (EE, p. 13, grifos do autor). Numa nota de rodapé deste trecho, citado Levinas, acrescenta: “como supõe Jean-Luc Marion em sua notável obra *L'Idole et la Distance*” (EE, p. 13).

<sup>69</sup> Para um maior aprofundamento de tal interlocução, indicamos as obras de Marion, sobretudo *Étant donné, Le phénomène érotique, Le Visible et le Révélé e L'idole et la distance*.

outras tradições para além do *logos* grego e constitui-se, por meio do Rosto, como consciência concontraintencional, distinta da intencionalidade husserliana. Por fim, fizemos uma interface entre as fenomenologias de Levinas e Jean-Luc Marion, destacando a questão da excedência revelada no encontro com o Rosto humano.

Para Levinas, “subordinar a relação com alguém, que é um ente (relação ética), a uma relação com o ser do ente que, impessoal como é, permite o sequestro, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade” (TI, p. 32), o que não passa da permanente afirmação do ser em seus excessos. No próximo capítulo adentraremos na obra *Totalidade e Infinito*, a fim de examinarmos como Levinas propõe um modo de salvaguardar a exterioridade de Outrem da totalização do Mesmo, demonstrando que o privilégio do ser sobre o ente implica num pronunciamento que aponta para a necessidade da Filosofia rever o que considera essencial, tendo em vista a necessidade de desenvolver um novo sentido do humano.

## CAPÍTULO II

### A QUESTÃO DA ALTERIDADE EM *TOTALIDADE E INFINITO*

Neste segundo capítulo, abordaremos alguns dos principais conceitos desenvolvidos na obra *Totalidade e Infinito*<sup>70</sup>, que prefaciam a questão do Outro como Rosto nos capítulos posteriores do presente trabalho. Como vimos no primeiro capítulo, o esforço filosófico de Levinas visou romper com a perspectiva ontológica e apontar um caminho alternativo para relação entre o Mesmo e o Outro. Serão aprofundadas as relações do sujeito com o mundo, na perspectiva de um psiquismo inicial, nos termos do próprio Levinas, considerando tudo aquilo que o constitui como interioridade, como ser separado.

Acompanharemos a organização que Susin realiza na sua leitura de *Totalidade e Infinito*, concentrando os principais temas da obra em duas partes (SUSIN, 1984, p. 15). No primeiro momento, Levinas descreve uma perspectiva antropológica da imanência do homem, no mundo, por meio de análises fenomenológicas, no que ele chama de morada, gozo, trabalho e posse sob as noções de interioridade e economia. Susin denomina esse momento como “reino do ser”, descrevendo o homem no mundo, vivendo do mundo e para si. No segundo momento da obra, Levinas concentra os temas na descrição da subjetividade relacionada à alteridade, evidenciando os temas da transcendência como exterioridade e infinito, Rosto, ética e responsabilidade. Essa segunda parte Susin denomina como “reino do bem”, pois descreve o homem no mundo podendo viver-para-o-outro como um outro modo que o Ser.

Embora nossa pesquisa encontre-se circunscrita, especialmente, nas seções I e III de *Totalidade e Infinito*, faz-se necessário aprofundar alguns conceitos da seção II (intitulada como *Interioridade e Economia*), pois são fundamentais para compreendermos a ideia de fruição do Eu no mundo no âmbito da interioridade. Nosso estudo, que busca descrever a subjetividade relacionada à alteridade, concentrar-se-á, principalmente, na perspectiva levinasiana acerca das categorias de totalidade e de infinito.

O centro temático de *Totalidade e Infinito* é a reflexão da categoria de alteridade (TI. p. 32). A alteridade, compreendida como exterioridade, é o tema central da obra conforme já anuncia o próprio subtítulo: “ensaio sobre a exterioridade”. É a partir dessa base preliminar que

---

<sup>70</sup> Segundo Benedito L. Cintra (2009, p. 9), é imprescindível uma atenção com o título da obra no que se refere à conjunção “e”. Segundo esse autor, nós usamos a expressão “dia e noite”, que evoca o sentido de inclusão como na expressão “dia e noite penso em você”. Todavia, é possível indicar a diferença pelo nascer e pelo pôr do sol como na expressão: “dia e noite são para trabalho e descanso”. Todavia, a conjunção “e” tem uma peculiaridade de conotação que pode significar adição ou alternativa (*e/ou*) como ele bem observa, nos levando a perceber, já no título de *Totalidade e Infinito* um paradoxo que pode ser como que uma esfinge do humano: “totalidade e Infinito” e “totalidade ou Infinito”.

se torna possível a compreensão da abertura para o surgimento da exterioridade, ou seja, da alteridade que se manifesta como Rosto. O tema do Infinito encontra no Rosto o seu aspecto mais elaborado por Levinas. É com o auxílio da distinção fenomenológica que Levinas descreve como o Eu se relaciona com o mundo e com o Outro. Esta relação entre o Mesmo e o Outro, no modo como Levinas buscou descrever, ocorre, num primeiro momento, de forma não-violenta, e se constitui como uma relação procedente de uma originariedade ética, manifestando-se não submisso a qualquer movimento de tematização da alteridade. Nesse percurso de Levinas, portanto, verifica-se que um infinito ético “rasga a tradição do pensamento identificatório” (PELIZZOLI, 2002, p. 18).

A partir da concepção da *totalidade* como o Mesmo, as tensões, que surgem na relação com o *infinito*, como Outro, favorecem com que o sujeito seja repensado na experiência com a exterioridade e a transcendência. Esse infinito, que surge no horizonte do Eu em sua morada e na economia do seu ser no mundo, demanda uma outra intencionalidade e receptividade, apresentada por Levinas como desejo metafísico, distinguindo, portanto, as noções de desejo e necessidade. Neste ponto do nosso estudo, abordaremos o tema da Separação a partir das temáticas de psiquismo, interioridade e fruição no âmbito da fenomenalidade da morada e da economia do Eu, antes de abordarmos o Outro como Rosto, ponto basilar da presente exposição e que instaura um sentido da relação intersubjetiva.

Levinas refletiu sobre o sujeito, portanto, a partir da ideia de interioridade. A construção do sujeito levinasiano realiza-se de um modo tal que, sendo o Mesmo, separado do Outro, é que se torna possível o encontro com a alteridade do Outro. Somente a partir da concepção de um sujeito bem constituído, em sua interioridade, que poderemos abordar, posteriormente, o tema da relação com o Outro. O presente capítulo, portanto, abordará o modo como Levinas elabora seu ensaio sobre a exterioridade, buscando compreender como ocorre a abertura a essa transcendência exterior, como também o reconhecimento do estatuto da alteridade que, no seu vestígio de infinito, escapa à totalização e à dominação. Cientes de que Levinas foi abandonando, até recusar por completo a ideia do sujeito que custasse a alteridade do Outro homem, apontaremos, mais adiante, como resulta a compreensão do sujeito levinasiano a partir das premissas supracitadas.

## **2.1 O Mesmo e o Outro, a Separação e o desejo metafísico**

O tema do Mesmo e do Outro é colocado na abertura da primeira seção de *Totalidade e Infinito*, com uma provocação metafísica de Levinas: “a verdadeira vida está ausente. Mas

nós estamos no mundo” (T.I, p. 20). Com essa afirmação, Levinas pretende descrever a metafísica como um “álibi”, voltada para um “outro lado”, “de um outro modo” e para “o Outro”. Levinas convoca a atenção do leitor para um “além” do já familiar, uma vez que o movimento que parte de um mundo conhecido dominou toda história do pensamento (TI, p. 20).

Nessa seção, encontramos já uma distinção do tema do Outro que não se pode tomar posse da mesma forma que o pão que se come, ou a experiência de habitar um país, na esfera da fruição e da satisfação – temas que abordaremos no tópico seguinte –, e do Outro metafisicamente desejado, distinção entre necessidade e desejo. Neste capítulo, aprofundaremos a ideia do Mesmo na relação com o Outro pelo viés da perspectiva do desejo metafísico, numa relação libertada das categorias lógicas e da ontologia.

Importante salientar, neste ponto inicial, que a crítica feita por Levinas a todo dinamismo da identidade e da ipseidade, pressupõe, ainda, o Mesmo. Segundo Pelizzoli (1994, p. 70), tal crítica não visa à destruição da identidade, mas permanece aquém de uma tautologia da representação. O tema da constituição de uma individualidade e de uma interioridade concretas ocupa toda seção II de *Totalidade e Infinito*, como veremos na sequência. Isto quer dizer que, antes do tema da alteridade e da multiplicidade serem abordados, a individualidade como conteúdo, como ponto de partida, está salvaguardada para a relação com o Outro (TI, p. 22-23)<sup>71</sup>. Para Levinas, a identificação do Eu, processada na interioridade, ocorre a partir dele mesmo, buscando trazer os elementos concretos que se efetuam na relação.

Levinas descreve o Eu como um movimento sem regresso. Diferente da figura bíblica de Abraão, que abandona, definitivamente, a sua terra e evoca um movimento de alteridade, Levinas traz, por antagonismo, a figura grega de Ulisses, que regressa à Ítaca, sua pátria, depois de uma viagem conturbada, como seu ponto de partida (DEHH, p, 232). A primeira identificação do Mesmo, apresenta-se de modo universal. Já uma segunda diferenciação, apresenta-se, na sua radical diferença como interioridade, sem jamais partir da representação, mas da relação que o Eu mantém com o mundo. O Mesmo é esse movimento de regresso a si, considerado como ponto de partida na relação com o Outro, e que permanece “idêntico a si mesmo em suas alterações” (TI, pp. 22-23).

---

<sup>71</sup> Para Levinas, “a alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é, realmente, Outro em relação a um termo cuja essência é permanecer como *ponto de partida*, a servir de *entrada* na relação” (TI, p. 22). E, mais adiante, acrescenta que o Eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas é por excelência, uma obra original de identificação, ”, confundindo-se consigo mesmo. Sendo assim, “o Eu é idêntico mesmo nas suas alterações” (TI, p. 23).

Essas ideias esclarecem porque Levinas insiste no tema da Separação em *Totalidade e Infinito*. O Mesmo encontra-se separado do Outro por meio de uma alteridade absoluta. A Separação permite compreender o Eu e o Outro em suas respectivas identidades, sem confusão, sem redução ou tematização, uma vez que a separação é uma oposição à totalidade. Para Levinas, a separação não é considerada apenas na perspectiva dialética, correspondendo à transcendência, mas também o seu oposto (TI, p. 161). Recapitulando, brevemente, sua importância na relação entre o Mesmo e o Outro, a ideia de separação impede que o Outro seja assumido pelo Mesmo de tal modo que custe sua própria alteridade (TI, p. 25). Todo esforço de Levinas, nessa primeira seção de *Totalidade e Infinito*, consiste em descrever a importância do Outro ser percebido, a partir dele mesmo, e não como referência das medidas do Mesmo.

O que Levinas almeja é alcançar uma perspectiva “autêntica” e “concreta” do Mesmo “em si” e “para si”, em sua constituição como Mesmo, como ipseidade<sup>72</sup> sensível a partir da vida e da sensibilidade. Segundo Pelizzoli (1994, p. 78), o Eu tem a possibilidade de abrir-se ao Desejo, assim distinguindo, na perspectiva de Levinas, desejo de necessidade.

A abertura do desejo, proporcionada pela alteridade como Rosto, não se efetua como destituição da interioridade, ou apologia do inconsciente; a interioridade será mesmo elevada à altura e à grandeza da realização do humano, na socialidade (PELIZZOLI, 1994, p. 79).

O tema do Desejo, no modo como é apresentado por Levinas em *Totalidade e Infinito*, serve de base para a compreensão da relação entre o Mesmo e o Outro, mediante de uma transcendência em que o Outro manifesta-se em sua alteridade, a partir da ideia de um Eu separado. Esse desejo é distinto da necessidade, porque entende afastamento, alteridade e a concepção do Outro como exterioridade (TI, p. 21)<sup>73</sup>.

Isso quer dizer que o infinito é uma ideia posta em nós, subsidiando a maneira como um ser finito teria a ideia de infinito considerando sua condição de limitado. Levinas faz uma clara referência a Descartes. A categoria de infinito como analogia da própria ideia de Deus aparece em *Totalidade e Infinito*, mas essa ideia não é uma mera representação. Segundo Fabri (1997, p. 83), a ideia de infinito se reveste de um caráter interminável e desinteressado da

---

<sup>72</sup> Nos termos de Levinas em *Totalidade e Infinito*, “a vida interior é, para o real, a maneira única de existir como pluralidade (...), esta separação que é ipseidade – no fenômeno fundamental da fruição” (TI, p. 46). Numa obra posterior ele esclarece ainda mais: “a ipseidade humana esgota seu sentido em *estar aí*, em ser-o-aí, desenrolando-se como ser-no-mundo” (DVI, p. 74).

<sup>73</sup> Neste ponto da obra, Levinas insere duas noções importantes: a ideia de *distância* e de *altura*. A distância e a altura são, ao nosso ver, uma forma de Levinas prefaciar o tema do Rosto em *Totalidade e Infinito*, e cumprem uma função no texto, a de sedimentar caminho para abordar a alteridade na concepção do Rosto (TI, p. 21-22).

relação ética, pois a ideia de infinito, portanto, corresponde ao Desejo metafísico e se desdobrará como responsabilidade pelo Outro, inserida no mundo do Eu por meio do encontro com o Outro<sup>74</sup>.

Descartes já mostrara que a substância pensante, enquanto ser finito, traz a marca de seu criador (ideia de Infinito). A consciência pode, assim, pensar mais do que a sua capacidade e natureza permitem conhecer. Para Levinas, a relação com o Outro (produção da ideia de infinito) não se dá como conhecimento, mas como desejo. Desejo que nasce num ser que, de certo modo, não tem falta de nada, pois este ser está satisfeito em seu egoísmo. O movimento para-o-Outro que o Desejo reclama compromete a soberania do Eu idêntico consigo mesmo, sendo mais do que uma simples nostalgia antecipada da consciência (FABRI, 1997, p. 83)<sup>75</sup>.

Os conceitos do Desejo, da ideia inadequada sobre o Outro e da Separação preparam o terreno para compreendermos uma ideia-chave na obra de Levinas, que é o conceito de “totalidade”. Para o filósofo, “a exterioridade absoluta do termo metafísica, a irreducibilidade do movimento a um jogo interior, a uma simples presença de si a si, é pretendida, se não demonstrada, pela palavra transcendente” (TI, p. 21).

Nesse ponto da obra, os conceitos vão encontrando, paulatinamente, uma organicidade de sentido e um entrelaçamento, que vai esclarecendo que o movimento metafísico é, necessariamente, uma transcendência, através da dinâmica de inadequação e desejo. Nesse movimento, o metafísico e o Outro não se fundem, como conceitos, numa totalidade, pois o metafísico encontra-se plenamente separado (TI, p. 22). O esforço de Levinas nessas argumentações visa apresentar a alteridade como transcendência absoluta e a exterioridade em relação ao Mesmo e sua interioridade como ruptura da totalidade. Estabelecendo, assim, a ideia de infinito como antagônica à ontologia.

Nessa primeira seção de *Totalidade e Infinito*, o filósofo evidencia, portanto, a noção de infinito significando ruptura com a totalidade, que se revela de modo finito, tendo em vista a noção de um Eu como ponto de partida (TI, pp. 21-40). Num ponto avançado dessa seção, Levinas interliga à perspectiva de Desejo uma primeira apresentação do tema do Rosto.

A noção do Rosto, a que vamos recorrer em toda esta obra, abre outras perspectivas: conduz-nos para uma noção de sentido anterior à minha *Sinngebung* e, desse modo,

<sup>74</sup> Sebbah (2009, p. 62) ajuda-nos a esclarecer que é bem verdade que Levinas não pretende substituir a filosofia pela escatologia, como ele deixa claro no prefácio de *Totalidade e Infinito*, como também demonstra que tal procedimento é impossível e deve ser evitado. Todavia, a partir do Rosto, é importante sublinhar que não é óbvia as passagens feitas do tema do Outro (*Autre*) para o Infinito e de Outrem (*Autri*), dando a impressão, como aponta Sebbah, que os textos se embaralham.

<sup>75</sup> Mas o que é esse infinito que faz oposição à totalidade? Segundo Sebbah (2009, p. 63), ele não é nada, não é existência, tampouco uma essência, ou uma substância e não se encontra em parte alguma, a não ser pela força de sua interpelação como vestígio de uma reviravolta. Ele não é nada, ele não é, nós que somos. Na perspectiva de Marion, o Infinito se dá, uma forma de dizer sobre o encontro com um Rosto.

independente da minha iniciativa e do meu poder. Significa a anterioridade filosófica do ente sobre o ser, uma exterioridade que não se reduz, como em Platão, à interioridade da recordação e que, entretanto, salvaguarda o eu que a acolhe; permite, enfim, descrever a noção do imediato (TI, p. 39).

Levinas pretende descrever, portanto, a relação intersubjetiva entre o Mesmo e o Outro, de um modo que o Outro não sofra nenhum dano de sua alteridade na relação com o Mesmo. A alteridade e a transcendência próprias do Outro, em Levinas, coloca uma oposição entre as ideias de *infinito* e de *totalidade*, tendo presentes as noções de separação, transcendência, exterioridade e interioridade, além de outros conceitos, que abordaremos nos capítulos posteriores.

## 2.2 Interioridade: fruição, necessidade e felicidade na economia do ser

Até aqui, vimos que a compreensão de interioridade, em Levinas, é imprescindível para a compreensão da alteridade, pois é a partir do entendimento do sujeito, que habita o mundo e dele usufrui, que levantamos a questão sobre o Outro. A seção II de *Totalidade e Infinito* está detida na compreensão da interioridade que se forma enquanto *psiquismo*. Nela, Levinas elabora uma análise das relações, que se produzem dentro do Mesmo – enfoque da presente seção. Nessa seção, nosso autor também descreve, na realidade o intervalo da separação, sendo a própria separação a ideia da vida, isto é, nos termos do próprio Levinas: “reconhecerá a separação como *vida interior* ou como *psiquismo*” (TI, p. 99-100, grifos nossos)<sup>76</sup>.

Em *Totalidade e Infinito*, a dimensão humana da corporeidade que capta o mundo pela sensibilidade é caracterizada, por Levinas, na perspectiva de fruição. Essa dimensão não se encontra ambientada na ordem da racionalidade, mas pertence a um registro do campo afetivo e, nela, o “Eu estremece em seu egoísmo” (FABRI, 1997, p. 73). A primeira relação do homem com o mundo é o gozo da vida. Pela afecção e sensibilidade, a interioridade é constituída neste “viver de...” como noção de realização, como conteúdos que são vividos, que nutrem a vida. “Vive-se a vida” (TI, p. 100-101), ou seja, de experiências qualitativamente sensíveis. Pelizzoli (1994, p. 73) esclarece, nesse aspecto, que a reflexão e a abertura ao infinito são momentos que pressupõem um Eu do psiquismo como sensibilidade, pura encarnação e sensação, demandando uma subjetividade constituída na experiência do gozo, do alimento e de um mundo “voltado

---

<sup>76</sup> Para Levinas, “o psiquismo e as perspectivas que ele abre mantém a distância que separa o metafísico do Metafísico e sua resistência à totalização” (TI, p. 100).

para mim”<sup>77</sup>. Em outras palavras, a vida, que se vive, tem um conteúdo do qual se vive como ato de gozar esses mesmos conteúdos como o conteúdo da própria vida, um gozo solipsista vivido no âmbito da solidão de uma felicidade egóica (COSTA, 2000, p. 132).

Para Levinas, “a necessidade é a primeira identidade do Mesmo” (TI, p. 106). Importante destacar que esse Eu está mergulhado no mundo, dele se alimenta, nele se desenvolve, afirma-se e vive as qualidades sensíveis antes de conhecê-las e representá-las (PELIZZOLI, 1994, p. 73). A fruição, apresentada pelo filósofo como o primeiro movimento em relação à existência, é o próprio viver. Segundo nosso filósofo, a transitividade “do 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” (TI, p. 103, grifo do autor).

Podemos observar que, em *Totalidade e Infinito*, a distância entre o mundo e o humano, do qual ele vivencia de modo transitivo como dependente, é que constitui a base da sua necessidade. Ele é um ser que se desprende do mundo, todavia dele se nutre e dele sobrevive. Há uma parte do ser que se separou do todo e a sua relação com o mundo encontra-se, não apenas no plano da necessidade, mas, libertando-se da carga existente desse mesmo mundo, mantém-se a uma certa distância. Levinas expõe um aspecto ambíguo: a de que o corpo possui estruturação própria, no modo como se encontra na relação com o mundo. Nas palavras de Levinas, “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” (TI, p. 107). Isso quer dizer que há uma intrínseca necessidade animal, que se encontra liberta da dependência vegetal, contudo essa libertação é, simultaneamente, a experiência de insegurança da sobrevivência na dependência que o mantém ligado ao mundo.

A experiência da fruição, portanto, realiza-se em meio ao mundo e com as coisas do mundo, onde o Eu, que se alimenta do que lhe é elementar, reconhece o sentido da vida: “o ser humano compraz-se nas suas necessidades, é feliz com suas necessidades” (TI, p. 105). Na descrição de Levinas, esse ser humano é um “cidadão do paraíso”, um “ser acumulado” originalmente, nasce e floresce no interior do gozo, na ânsia da ansiedade (TI, p. 136). Para o filósofo, “na fruição, o Eu apenas se cristaliza” (TI, p. 137), ou seja, se fixa em sua condição de vivente, dependente do mundo. Assim, toda oposição à vida tem seu refúgio dentro da própria

---

<sup>77</sup> Nas palavras de Levinas: “Vivemos de ‘boa sopa’, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalhos, de ideias, de sono etc. Vivemos disso” (TI, p. 100). Nisso consiste a transitividade do “viver do mundo”, o próprio elã de sua vitalidade que se verifica em suas experiências de necessidade e dependência.

vida, no amor da vida. Para Levinas, esse processo não se assemelha ao cuidado do ser, pois “o amor da vida não ama o ser, mas a felicidade do ser” (TI, p. 137).

As necessidades que surgem são, eminentemente, materiais na observação de Levinas, da qual o corpo é sua própria articulação, buscando satisfazer e realizar suas. As experiências do frio, da fome, da sede..., a necessidade de um abrigo ou de uma veste para a nudez são dependências na relação com o mundo para Levinas (TI, p. 107). A dor, o sofrimento e o infortúnio fazem referência à alegria da vida e orientam-se, ainda, à finalidade sem finalidade do viver de pura fruição e felicidade<sup>78</sup>. O homem, portanto, é feliz, na necessidade, e sua falta provoca a plenitude. Sendo assim, o prazer já começa com a fome, no movimento e tensão para a satisfação (PELIZZOLI, 1994, p. 73), como tentativa de retorno às experiências primeiras; experiência de uma exterioridade de alguém da representação (TI, p. 119-120). “As análises do gozo e da *maneira* do corpo aceitarão enunciados como “intencionalidade do gozo”, ou ainda “intencionalidade encarnada”, em oposição à intencionalidade da representação – abstrata e intelectualista (PELIZZOLI, 1994, p. 75).

Pelizzoli (1994, p. 75) esclarece que essa maneira sensível já é uma “intencionalidade”. A representação idealista cairia no abstrato lógico-ontológico da representação no Eu puro. Por isso, Levinas elabora uma representação assentada no psiquismo como gozo e não como representação como intencionalidade objetivante. Desse modo, o corpo revela uma outra ordem da subjetividade. Ainda segundo o referenciado autor, é uma constatação de anterioridade e exterioridade do mundo e do “viver de...”. A representação não pode substituir a vida ao tentar constituir a realidade (PELIZZOLI, 1994, p. 75-76)<sup>79</sup>. A fruição revela-se, assim, como dinâmica própria de ser no interior da subjetividade.

A dimensão corporal não seria uma ambiguidade da consciência. Segundo Pelizzoli (1994, p. 77), é a consciência que seria ambiguidade do corpo. Não haveria uma dualidade, pois, a consciência é, sobretudo, uma desencarnação, um adiamento da corporeidade do corpo

---

<sup>78</sup> Não aprofundaremos, neste ponto, a questão da “incerteza do futuro”, do “*carpe diem*” e do “suicídio” que aparecem neste trecho da seção II. Queremos registrar, no entanto, que Levinas confronta a experiência humana do sofrimento, do tédio, da pobreza e do desespero nesta análise fenomenológica. Sem romper com o ideal da alegria, o desespero como pessimismo mantém uma “infraestrutura econômica”, exprimindo a angústia do amanhã e a dor do trabalho (TI, p. 138). Levinas é categórico, o sofrimento da necessidade apazigua-se na satisfação, por isso, o homem regozija-se na satisfação de suas necessidades. “Um ser sem necessidades não seria mais feliz do que um ser necessitado – mas ficaria de fora da felicidade e da infelicidade” (TI, p. 139). Nesta linha, Levinas afirma que a necessidade não pode ser concebida como simples privação e que a pobreza é um risco que a liberdade humana experimenta no mundo (TI 107).

<sup>79</sup> Susin esclarece que o homem levinasiano é um “homem-em-relação” e designa este aprofundamento sob o título de “o homem soberano”, “homem feliz”, iniciando sua descrição fenomenológica pela sua condição de finitude e dependência do mundo. Influenciado por Heidegger, nesses aspectos, Levinas descreve a existência sob a ótica da transitividade: viver é viver “de”, “dos” conteúdos da vida, “disto”, “daquilo”. Assim, para Levinas, existência e ontologia tem o mesmo sentido (SUSIN, 1984, p. 34).

(TI, p. 121). O corpo, portanto, permanece uma espécie de contestação à consciência, empregando sentido às coisas. Portanto, o movimento da fruição não se verifica por meio do pensamento, mas dos sentidos. Manifesta-se, portanto, como sensibilidade, precedendo qualquer representação.

Para Susin (1984, p.53), nesse momento da descrição levinasiana, a vida humana no mundo ainda não é pensada, mas, vivida, gozada e afetada pelas coisas. Seu projeto primordial é conservar-se na existência. Daí a importância do trabalho, da propriedade e da morada. A ideia de economia proposta por Levinas tem a morada como ponto de partida, pois essa habitação vincula-se ao verbo “gozar” na antropologia de Levinas.

As breves descrições sobre interioridade e economia permitirão que aprofundemos, mais adiante, a questão da representação na relação com o Outro como Rosto, permitindo a separação primeira, base da nossa pesquisa.

### 2.3 O trabalho, a posse e a morada

A análise que Levinas realizou sobre fruição mostrou que o ser não se decompõe em acontecimentos empíricos e em pensamento, que refletem esses acontecimentos intencionalmente. Apresentar a ideia de morada como conscientização da relação constituinte entre os corpos humanos e os edifícios que se erguem equivale, nos termos de Levinas, “esquecer a versão da consciência para as coisas, que não consiste, para a consciência, numa representação das coisas, mas numa intencionalidade específica de concretização” (TI, p. 145).

É no lar que se encontra a distinção com o mundo, que num certo sentido, é lhe exterior e se constitui como um centro de um mundo econômico, espaço da sobrevivência e da preservação na existência, da intimidade com alguém, da posse, do trabalho como meios para garantir um futuro. A condição da economia, portanto, é a morada como fundação de um lar. Essa morada não é uma simples metáfora da interioridade<sup>80</sup>, mas a condição de psiquismo, a possibilidade do Eu como ponto de partida e que se relaciona com o mundo “fora”. Nas palavras do próprio Levinas,

a interioridade, realizada concretamente pela casa, a passagem a acto – a *energia* – do recolhimento através da morada, abre novas possibilidades que a possibilidade do *recolhimento* não continha analiticamente, mas que, essenciais à sua energia, só se manifestam quando ela se manifesta (TI, p. 146, grifos nossos).

---

<sup>80</sup> Já podemos antecipar uma conclusão. O que Levinas pretende ao desenvolver a ideia de morada é preparar o tema da hospitalidade, característica da possibilidade de acolhimento a Outrem no seio da subjetividade

Acompanhando o texto de *Totalidade e Infinito*, percebe-se a direção para onde Levinas conduz-nos com a introdução desses temas: demonstrar como a habitação, ao atualizar o recolhimento, torna possível “o trabalho e a representação que completam a estrutura da separação” (TI, p. 146). Levinas apresenta a morada como condição e começo da atividade humana, concretização da encarnação da consciência por meio do trabalho e da posse, através de um ser separado que habita “em si” e “para si” (TI, 147), ou seja, a casa é condição e começo da atividade humana.

Segundo Pelizzoli (1994, p. 78), o trabalho e a posse aparecem como marco civilizatório a partir do que ele chama de encarnação da consciência, como um ser separado, que habita e recolhe-se em si. É o primeiro distanciamento em relação ao mergulho no gozo, pois “estar em casa é fruir do elemental” (TI, p. 139). Para Levinas, a morada evoca o recolhimento de um ser, que suspende as atenções e exigências do mundo em torno. Há uma familiaridade com o mundo nessa relação de necessidade da qual o Eu alimenta-se.

Nessas descrições fenomenológicas da existência, a intimidade produz-se como uma espécie de doçura dispersada em meio às coisas. Todavia, é uma doçura diferenciada que se destaca pela amizade em relação ao sujeito, significa intimidade com alguém. Nesse aspecto, o recolhimento passa a ser experiência de acolhimento. Já se tem a presença de Outrem na economia da existência. “E o Outro, cuja presença é, discretamente, uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descrevo o campo da intimidade, é a Mulher” (TI, p. 147). No âmbito da morada, a intimidade e a familiaridade têm outra conotação, que já se avizinha da alteridade, a ser melhor desenvolvida na terceira parte de *Totalidade e Infinito*.

A ideia de familiaridade, apresentada por Levinas, nesse trecho de *Totalidade e Infinito*, busca um sentido ligado à acolhida e à possibilidade da hospitalidade que a Morada pode ofertar. Portanto, o primeiro ato da reflexão, como um primeiro distanciamento em relação a uma existência caracterizada no mundo pelo gozo, pelo trabalho, anuncia-se por meio do *feminino*. Nesse ponto da segunda seção da obra, o tema do feminino surge como quem habita a morada. É um “tu” íntimo da intimidade, íntimo da solidão na morada, sem excluir a exterioridade, ou seja, o infinito e a transcendência da mulher. Levinas, portanto, apresenta o feminino, no contexto da familiaridade e da hospitalidade, distinguindo do “vós” com os recursos próprios que a língua francesa permite-lhe. Como fizemos notar, no capítulo anterior, o que importa para este estudo, que se fundamenta em *Totalidade e Infinito*, é a presença da mulher em sua condição de recolhimento, no interior da morada (TI, p. 138), mas que está na

fronteira entre a interioridade e o Rosto do Outro da exterioridade<sup>81</sup>. Antes de abordar o tema do Outro como estrangeiro, pobre e desconhecido, que aparece no horizonte do Mesmo, ainda na economia do Ser, percebemos que Levinas busca tratar o feminino como uma alteridade intermediária, que faz fronteira com o Outro da transcendência e da exterioridade.

Levinas insere a concepção de trabalho por meio da ideia de morada, pois é a partir dela que o ser separado e autóctone rompe com sua existência natural. Assim, o que faz o Eu ser afetado pela necessidade de previsão o futuro, que se manifesta como incerteza do gozo e da privação é a preocupação com sua segurança (PELIZZOLI, 1994, p. 78).

Em *Totalidade e Infinito*, o tema do trabalho é abordado como uma prorrogação da experiência do gozo, que almeja acessar o mundo e que passou a ser organizado a partir de suas necessidades (TI, p. 150-151). É no trabalho e por meio dele que se descobre o mundo em vista das necessidades da morada. Os utensílios e todas as coisas, que aparecem no âmbito da necessidade são colocadas dentro da casa e domesticadas pela posse, que o trabalho proporciona<sup>82</sup>.

Levinas descreve o âmbito da interioridade na perspectiva do recolhimento, como uma solidão num mundo que já se revelou humano. Ou seja, o sujeito em sua morada, em sua interioridade (e por desdobramento o trabalho e a posse), “revela a posição de um corpo que se integra no Ser e permanece nos seus interstícios, sempre convidado a percorrer uma distância ao acaso, e aguentando-se aí sozinho: a posição de um ser separado” (TI, p. 161).

---

<sup>81</sup> A reflexão sobre o feminino, embora instigante, ultrapassa a proposta do presente estudo. Porém, não podemos deixar de advertir que, historicamente, a questão do feminino assumiu diversos atributos com uma conotação pejorativa, em que as mulheres eram vistas como inferiores em relação ao masculino. Levinas tem o mérito de ter sido um dos primeiros a inserir a reflexão do feminino na filosofia contemporânea. O filósofo tem ciência que o sujeito que fala em *Totalidade e Infinito* é um sujeito masculino. Todavia, a figura da mulher sofre alterações ao longo da elaboração do projeto levinasiano. Segundo Magali Menezes (2008, p. 14), a figura da mulher não deixa de colocar em cheque esse sujeito viril que é também o sujeito do poder, da guerra e que usufrui a existência. Esse sujeito percebe-se desorganizado, no âmbito da existência, por três experiências fortes de alteridade, nas obras levinasianas, vendo-se vulnerável no empoderamento do seu “reino do ser”. Primeiro Levinas traz a figura da morte nas primeiras obras. Num segundo momento, desenvolve a figura da mulher no âmbito da morada. Num terceiro momento, Levinas desenvolve o tema do Outro, do Rosto, que se manifesta como o estrangeiro, o pobre a viúva e o órfão. Levinas é um filósofo que se deixa afetar pelo contexto histórico, político e cultural de sua época e dialoga com outros olhares. Ainda segundo essa autora, Levinas desenvolve o tema da feminilidade numa outra perspectiva. Posteriormente, em *Autrement qu’être*, afastando-se, ainda mais, de uma linguagem ontológica e busca abordar, com mais radicalidade, o tema da responsabilidade. Podemos dizer que há uma maternagem na forma com que o filósofo propõe uma nova reconfiguração da subjetividade como responsável pelo Outro. Para o aprofundamento dessas ideias, indicamos a obra *Emmanuel Levinas: la trace du féminin* de Paulette Kayser. Nessa obra, o feminino é apresentado como característica humana, que não pertence apenas à mulher, mas universal. Contribui para a constituição de uma humanidade ética, uma alternativa a um tipo de humanidade caracterizada pela violência e pela guerra. Uma humanidade marcada pela doçura, pelo cuidado e pela responsabilidade por Outrem é um outro modo que o Ser.

<sup>82</sup> Para Levinas, “a posse a partir da morada distingue-se do conteúdo possuído e da fruição desse conteúdo” (TI, p. 151). A realização dessa posse acontece por meio do exercício da mão, como órgão de captação e tomada, como domínio sobre a terra e um apoderamento do imprevisível, como garantia de previsão do futuro (PELIZZOLI, 1994, p. 78).

Acompanhando Pelizzoli (1994, p. 78) nas análises aqui citadas, compreendemos que essas noções buscam ser descrições de situações de como se ergue e efetiva-se uma subjetividade no que ela tem de mais original em suas primeiras experiências na relação com o mundo. “O sujeito é um hóspede” (TI, p. 297), conclui Levinas, em *Totalidade e Infinito*, acentuando a “condição econômica” do ser, que se recolhe na interioridade de sua morada, com a possibilidade da hospitalidade a Outrem, como abordaremos no capítulo seguinte. A familiaridade e a intimidade dessa morada dão as medidas da separação do homem, pois o “facto de partir de si equivale à separação” (TI p. 147), abrindo a dimensão da interioridade. Desse modo, a primeira suposição que podemos afirmar sobre a separação é que ela ocorre sempre por meio da alteridade. Levinas pode, assim, propor a noção de Infinito, manifestada pelo Rosto, que exigirá esse movimento de separação como uma condição, como veremos a seguir.

#### **2.4 Alteridade, Exterioridade, Infinito e Transcendência**

O que Levinas demonstra, exaustivamente, em *Totalidade e Infinito* é que “o ser é exterioridade e a exterioridade produz-se na sua verdade, num campo subjectivo, para o ser separado” (TI, p. 296). Vimos na seção anterior que a ideia de separação é fundamental para reforçar a noção de um “partir de si”, pois a separação se produz como interioridade de um ser, que depende de si e toma a si mesmo como parâmetro da existência. Pelizzoli (1994, p. 70) esclarece: “cada ser é totalmente separado do Outro, não há, primeiramente, participação no mesmo fenômeno ou racionalidade”. Nos tópicos anteriores, demarcamos a vida do Eu como ser separado, a partir das noções de interioridade, de morada, do trabalho e da posse, tornando possível, neste tópico, abordarmos a compreensão da exterioridade que se revela ao Eu como Outro, em sua condição de infinito revelado como Rosto. A plena alteridade corresponde ao vestígio do Infinito, que pode produzir na subjetividade, a possibilidade ética.

A essa altura da nossa exposição, já é possível vislumbrar que a intencionalidade da transcendência é única<sup>83</sup>. Sybil Douek (2011, p. 153) esclarece que, numa espécie de crítica à fenomenologia, Levinas argumenta que “o sujeito pensa mais do que pode pensar” (TI, p. 50). Por meio do movimento intencional, sujeito e objeto passam a ser correlativos e co-constituem-se mutuamente. Segundo a autora, é aqui que ocorre um trasbordamento causado pela

---

<sup>83</sup> O ponto de chegada da intenção de Levinas aparecerá mais claro, na conclusão de *Totalidade e Infinito*: “Ao pensamento metafísico em que um infinito tem a ideia do infinito do infinito – em que se produz a separação radical e, simultaneamente, a relação com o Outro – reservamos o termo de intencionalidade, de consciência de... ela é atenção à palavra ou acolhimento do Rosto, hospitalidade e não tematização” (TI, p. 296).

alteridade. O Infinito da alteridade rompe os polos dessa correspondência já que, nele, o “objeto” ultrapassa o sujeito, de algum modo. Daí se segue a clássica fórmula levinasiana que se repete com certa frequência em *Totalidade e Infinito*: “A diferença entre objetividade e transcendência vai servir de indicação geral a todas as análises deste trabalho” (TI, 36).

Em toda obra *Totalidade e Infinito*, Levinas explicita uma precedência metafísica da alteridade na relação ao Mesmo, no âmbito da ontologia, revelando a anterioridade da própria metafísica em relação à ética. Podemos sublinhar, novamente, as bases da tese, que perpassa toda a obra: a de que a ética precede a ontologia (COSTA, p. 114)<sup>84</sup>.

É imprescindível compreender que, para Levinas, a fundação de sentido ultrapassa a correlação sujeito-objeto na consciência e deve vir da exterioridade, de uma “autêntica” transcendência. Douek (2011, p. 154) ajuda-nos a compreender que se tudo pode ser explicado e englobado como totalidade no âmbito da interioridade, mesmo o que é exterior ao sujeito, a realidade em torno sofre a tentativa de ser reduzida a uma noção teórica. O sujeito se esforça por colonizar o desconhecido tornando-o adequado e familiar às suas estruturas já conhecidas. Esse movimento de retorno e regresso é o que Levinas denomina como Mesmo. Na ambientação do Mesmo, sua morada e interioridade, o Eu está em sua casa e constitui-se, no mundo, por meio da experiência do poder sobre as coisas. Tal poder verifica-se por meio da posse e do trabalho, como vimos no capítulo anterior. Contudo, “o poder do Eu não percorrerá a distância indicada pela alteridade do Outro” (TI, p. 26). Totalidade é tudo o que, clara ou anonimamente, intenta o aniquilamento da alteridade de Outrem, pois o Outro é, absolutamente, Outro não tendo correspondência ou equiparações comigo (TI, p. 26). A concepção de Infinito, portanto, é o contraponto apresentado por Levinas para inserir a reflexão da alteridade como categoria ética<sup>85</sup>.

O Infinito evoca a perspectiva de separação, em *Totalidade e Infinito*, como crítica à totalidade. A partir da noção de separação que mantém a alteridade dos interlocutores (o Mesmo e o Outro), o Outro permanece salvaguardado em sua alteridade. Em *Totalidade e Infinito*, essa compreensão evolui por meio da distinção entre o Mesmo e o Outro. Levinas descreve uma

---

<sup>84</sup> A questão da anterioridade do Outro redundará em outra argumentação, a de que “fazer é melhor do que pensar” (TI, 36). Dizer que o sujeito pensa mais do que pode pensar, não significa, portanto, uma negação da intencionalidade (TI, p. 50).

<sup>85</sup> Marcelo Luiz Pelizzoli (1994, p. 69), esclarece ainda que, o que é criticado, na racionalidade, é a periculosidade de não valorar a precedência hierárquica da justiça em relação à alteridade, diante da liberdade do sujeito. Isso quer dizer que, no fundo, não se dissociam as categorias de saber e poder. Com o encadeamento desses argumentos, Levinas quer evidenciar cada vez mais, que a relação ética faz oposição à precedência da filosofia que tudo busca dominar pela identificação (TI, p.34). Essas premissas são fundamentais para a abordagem dos temas do apelo ético do Rosto, que desenvolveremos, no quarto capítulo da dissertação.

desmedida do Desejo manifestada no encontro com o Rosto (TI, p. 50). O Infinito não se encontra acessível ao conhecimento do sujeito e o acesso com a alteridade ocorre unicamente pela via da ética, ultrapassando os horizontes do olhar percebe. O Desejo levinasiano evoca o sentido da relação com o Infinito presente na epifania do seu olhar.

O que a ideia de Infinito carrega de excepcionalidade, segundo Levinas, está no fato de que essa noção encontra-se distante de sua própria ideia, que é o absolutamente Outro em sua transcendência. É, portanto, “excepcional o fato de o seu *ideatum* ultrapassar a sua ideia ao passo que, para as coisas, a coincidência total das suas realidades ‘objectiva’ e ‘formal’” (TI, p. 36)<sup>86</sup>. Pensar o infinito significa a compreensão de que o Outro é uma realidade transcendente em relação ao sujeito, ou seja, a inserção da ideia de separação entre o Mesmo e o Outro é causada na interioridade do Eu, justamente, pela própria noção de infinito.

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 infinição* do infinito. O infinito não existe antes para se revelar *depois*. A sua infinição produz-se como uma revelação, como colocação em *mim* da sua ideia. Produz-se no facto inverossímil 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” (TI, p. 13, grifo do autor).

Nesse ponto, ainda que estejamos avançados, no texto de *Totalidade e Infinito*, é necessário recuarmos até o prefácio a fim de inserirmos, nesse momento do nosso estudo, a concepção levinasiana de intencionalidade a partir da ideia de Infinito, abordada pelo filósofo no início da obra. Depois de tecer críticas aos movimentos de totalidade na história da Filosofia, Levinas afirma que “a tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro” (TI, p. 33). E conclui: “*Eu penso* redundando em *Eu*

---

<sup>86</sup> Se compreendemos o distanciamento que separa e distingue o *ideatum* da ideia que constitui o conteúdo do próprio *ideatum*, é importante também compreendermos o sentido levinasiano de que fazer é melhor do que apenas pensar, como uma hierarquia entre a prática na relação com a teoria. Para Levinas, “*pensar o infinito, o transcendente, o estrangeiro, não é, pois, pensar um objeto. Mas pensar o que não tem os traços de objeto é na realidade fazer mais ou melhor do que pensar*” (TI, p. 36, grifos do autor). Nesse sentido, a intencionalidade faz mais e melhor do que pensar porque se manifesta como desejo do infinito e de transcendência. Douek (2011, 145) explica que se trata de ampliar a intencionalidade, e não descartá-la. A autora recorda que as noções levinasianas de infinito, exterioridade e transcendência são indissoluvelmente ligadas, de um lado temos as noções de totalidade e interioridade – como vimos, no segundo capítulo desse trabalho, – e, por outro lado, os conceitos de exterioridade e transcendência que se encontram no Rosto de Outrem pela ideia de infinito.

*posso*”<sup>87</sup>. Nos capítulos posteriores, aprofundaremos o entendimento de que a epifania do Rosto é ética, justamente porque é relação com o Infinito, e se manifesta como resistência ética, que “paralisa os poderes pela força do seu olhar” (TI, p. 194).

Se a totalidade é a via que busca teorizar e assimilar todas as coisas em sua interioridade, também a exterioridade e a transcendência do Outro passam a ser alvos dessa captura do Mesmo. Num primeiro momento, uma violência ontológica, mas esse “Eu penso” pode se desdobrar num “Eu posso”, como abordamos anteriormente. Encontra-se, no entanto, uma forte resistência, pois a alteridade do Outro é irreduzível a mim. Nas palavras de Levinas, o Outro em sua alteridade não me é recíproco, mas assimétrico na relação, “não faz número comigo” (TI, p. 26). Pela sua condição de infinitude e transcendência, o Outro encontra-se numa distância e numa altura radicalmente distinta da minha (TI, p. 21-22).

Essa relação metafísica, para Levinas, é caracterizada por meio do Desejo pelo Outro que é um desejo insaciável, um desejo do absolutamente Outro, Desejo do invisível<sup>88</sup>, Desejo de transcendência, Desejo do infinito, que não pode ser objeto da cognição, já que ultrapassa a dimensão dos horizontes de quem o percebe (TI, p. 50). Em *Totalidade e Infinito*, o Desejo metafísico, portanto, é desejo pela alteridade de Outrem. Segundo Douek (2011, p. 155), Levinas faz aqui uma ultrapassagem no sentido clássico da metafísica, definida na reflexão filosófica como uma área específica de seu conhecimento. A metafísica, em Levinas, mais que uma disciplina, torna-se um modo da relação com a alteridade enquanto alteridade. Na concepção, que Levinas configura, a metafísica permite ser uma oposição à ontologia (entendida como ocupação apenas do ser e do Mesmo enquanto medidas absolutas e tautológicas de tudo). Ainda para a autora, é possível falarmos em reabilitação da noção de metafísica, relativizando a primazia da ontologia. Portanto, na perspectiva levinasiana, não se compreende metafísica sem o sentido de alteridade mediante as noções de Infinito,

---

<sup>87</sup> Para Levinas, “a ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder” (TI, p. 33). Reforçar essa crítica da ontologia nesse ponto do nosso estudo parece importante para lançar bases sobre a compreensão da fenomenologia do apelo ético do Rosto, uma vez que, nesse momento, Levinas investiga sobre o “egoísmo da ontologia” e que a universalidade apresenta-se como algo impessoal, desumano que pode revelar-se cruel e perverso.

<sup>88</sup> Para Levinas, a intenção do Desejo “está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo” (TI, p. 22). Fabri (2020, p. 317) explica que o Desejo do invisível é um dos postulados levinasianos mais instigantes, pois aparece como um “absolutamente outro” num sentido que aprisiona todo processo de aparições. Esse autor esclarece ainda que no Desejo, não está colocada a questão o preenchimento de um ato de visada. Significa, uma relação, que se constitui com algo que não lhe foi dado no âmbito da consciência. Segundo o autor, aqui encontra-se a possibilidade de discernir entre o humano e o não-humano. A fenomenologia do invisível manifestado pelo Outro chega até nós como algo que não possui preenchimento, provocando uma desordem na necessidade de satisfação conceitual, na perspectiva do compreender como um prender. Em síntese, pode-se falar de uma fenomenologia, que abarca o que não pode ser totalizado na experiência. Assim, segundo esse autor, “uma fenomenologia é utilizada para descrever rigorosamente o que escapa à fenomenologia” (FABRI, 2020, p. 318).

exterioridade e transcendência que traumatizam e rompem o movimento da totalidade (DOUEK, p. 155-156). Como diz Levinas,

A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim, produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia (TI, p. 30).

A fruição, portanto, não pertence ao sistema da objetivação e da adequação da visada. Para Levinas, constata-se um movimento fenomenológico que antecede a consciência, uma relação original com a transcendência. Assim, a primeira consciência é ética, antecede na relação do *face a face*<sup>89</sup>, já uma consciência teórica seria um movimento secundário. Fica evidente que a intenção de Levinas é descrever uma precedência da alteridade em relação ao Mesmo, revelando, concomitantemente, uma anterioridade da metafísica (ou da ética) em interface com a ontologia (COSTA, 2000, p. 114).

Aqui, explica-se porque, em Levinas, a ética, por si mesma é uma ótica<sup>90</sup>. Segundo Sybil Douek (2011, p. 156), é nesse aspecto que a metafísica e ética adquirem o mesmo significado, e que o Desejo metafísico passa a ser compreendido como desejo ético<sup>91</sup>. Na linguagem do próprio Levinas: “uma tal relação é a própria metafísica” (TI, p. 40)<sup>92</sup>.

Podemos concluir esse trecho do nosso estudo ligando dois pensamentos de Levinas, situadas no começo e na conclusão de *Totalidade e Infinito*. Desde o início da obra, o filósofo postula uma concepção de subjetividade fundada na ideia do Infinito, e revela o fato surpreendente da subjetividade buscar mais do que ela pode conter. Assim, a subjetividade é apresentada como acolhida ao Outrem, como possibilidade de hospitalidade (TI, p. 12-13). O segundo pensamento, que destacamos nesta conclusão, encontra-se nas últimas páginas de

---

<sup>89</sup> A conhecida afirmação levinasiana do *face a face*, muito frequente em *Totalidade e Infinito*, assim como em outras obras é, muitas vezes, traduzida do francês como *frente a frente*.

<sup>90</sup> Para compreendermos o sentido de ótica, de visão nesta citação, seria exigido mais do que este estudo se propõe. Recordamos apenas que, para Levinas, as análises desenvolvidas na seção II de *Totalidade e Infinito* são fundadas na concepção de que a representação é obra da visão e da linguagem. 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” (TI, p. 183).

<sup>91</sup> Sybil Douek (DOUEK, p. 156-157) recorda, nesse ponto de seu comentário sobre Levinas, que, além de Descartes, de onde bebe a noção de Infinito, Levinas considera a ética a partir de Platão. A ética é manifestação do desejo pelo Bem. Por isso, diz a autora, a ética, assim como a metafísica, não pode ser reduzida a uma disciplina acadêmica da Filosofia, pois ela adquire o status de Filosofia primeira. Essa ideia, Levinas encontra-a no fim do Livro IV da *República de Platão*. A autora ainda esclarece que essa noção platônica do Bem “para além da essência” começa em *Totalidade e Infinito* e é mais aprofundada por Levinas em *Autrement qu’être*.

<sup>92</sup> A história como relação entre seres humanos ignorou o fato da posição do Eu em relação ao Outro em que o Outro se mantém transcendente em relação ao Eu. Assim, segundo Levinas, ao abordar um outro humano, o sujeito é como que arrancado da história (TI, p. 40).

*Totalidade e Infinito*, onde Levinas afirma que: “o ser é exterioridade” (TI, p. 296). Mais do que uma simples oposição dialética à interioridade, essa concepção se efetiva na relação do *face a face*: o próprio exercício do seu ser corresponde à exterioridade. Provavelmente, esse é o sentido da expressão “deixar ser”, que comentamos, anteriormente, como ideia de constituição da verdade sobre o Outro, já numa perspectiva ética<sup>93</sup>.

Como vimos nesse capítulo, a presença de Outrem questiona o Eu em sua zona de conforto como Mesmo. O Outro não é um objeto que possa ser capturado e compreendido na interioridade totalizante do Mesmo. “A consciência é questionada pelo Rosto” (HOH, p. 52), por uma presença que me ultrapassa, abrindo o Eu para a noção de infinito e transcendência. Esse é o tema central da obra de Levinas e da presente pesquisa. Todo seu empenho está concentrado em descrever na intersubjetividade uma relação “não-alérgica” com o Outro, constatando nela os mecanismos de resistência, que se impõe contra todo bom senso, ao ponto de se tornar inviável o assassinato da outra pessoa (TI, p. 34).

Segundo Pelizzoli (1994, p. 70), é por meio desses pressupostos que a proposição da exterioridade pode ser compreendida em dois sentidos: o primeira, como uma exterioridade mais “fraca”; e o segundo como uma exterioridade mais “forte” (irreduzível). Para esse autor, o primeiro é o mundo como anterior ao tempo da consciência, como condição material da consciência e exterior a ela (na esfera do “para-mim”, do Eu como Mesmo na base concreta da representação). O segundo é o Outro como Rosto, motivado pelo Desejo. O infinito, portanto, é revelado ao Eu por meio do seu Rosto, como aprofundaremos no capítulo a seguir.

---

<sup>93</sup> Em *Violência e Metafísica*, Derrida (2016, p. 197) analisa a concepção da expressão “deixar-ser”, que aparece em alguns momentos de *Totalidade e Infinito*, colocando uma espécie de contraponto: “não só o pensamento do ser não é violência ética, como nenhuma ética – no sentido de Levinas – parece poder abrir-se sem ele. O pensamento – ou pelo menos a pré-compreensão do ser – *condiciona* (a seu modo, que exclui toda condicionalidade ôntica: princípios, causas, premissas, etc.) o *renascimento* da essência do sendo (por exemplo alguém sendo *como* outro, *como* outro si, etc.). Ele condiciona o *respeito* do Outro *como ele é*: Outro. Sem esse reconhecimento, que não é um conhecimento, digamos sem esse ‘deixar-ser’ de um sendo (outrem), como existindo fora de mim na essência do que ele é (primeiramente em sua alteridade), nenhuma ética seria possível. ‘Deixar-ser’ é uma expressão de Heidegger que não significa, como parece pensar Levinas, deixar-ser como “objeto de compreensão primeiramente”, e, no caso de Outrem, como ‘interlocutor em seguida’”. Sem isso, conclui Derrida, “nenhum deixar-ser seria possível (...), a violência reinaria a tal ponto que não lhe seria mais possível nem mesmo manifestar-se e dar-se um nome” (DERRIDA, 2016, p. 197).

### CAPÍTULO III O ROSTO COMO ALTERIDADE

Abordamos no capítulo anterior que, para que seja possível o sujeito acolher o Outro, é necessário que seja constituído como subjetividade, como interioridade e singularidade no mundo<sup>94</sup>. Também vimos que as primeiras seções de *Totalidade e Infinito* abordam o universo da subjetividade, na perspectiva de um Eu no âmbito da interioridade e da economia e apresentaram o efeito do Outro sobre o Mesmo, fazendo-nos compreender a subjetividade como acolhendo a Outrem, como hospitalidade (TI, p. 166). Essa ideia, em Levinas, possibilita a relação com Outrem em sua epifania, inaugurando o sentido ético dessa relação. Já sabemos que não é fora do mundo, mas dentro dele, que se dá a relação com o Outro como possibilidade para a “casa se abrir a Outrem é tão essencial à essência da casa como as portas e janelas fechadas” (TI, p. 167).

A concepção de interioridade, portanto, é basilar para darmos mais um passo e compreendermos, neste momento do nosso estudo, como se dá o encontro com a alteridade do Outro humano, ou seja, a maneira como Levinas descreve sua presença, manifestada no horizonte do Eu, pondo em questão sua tranquilidade e mesmidade (DOUEK, 2011, p. 157).

Podemos, portanto, concluir que um dos principais fundamentos de *Totalidade e Infinito* é a compreensão da alteridade a partir da noção de Infinito, o que explica o seu subtítulo *ensaio sobre a exterioridade*, negligenciada na tradução portuguesa. Vimos que os dois termos do título, *totalidade* e *infinito*, condensam a proposta de sua reflexão, tornando-se imprescindíveis para avançarmos na compreensão da obra, como em nossa dissertação<sup>95</sup>. Segundo Marcio Luis Costa, é importante ressaltar que a exterioridade é uma das teses centrais da obra *Totalidade e Infinito* (COSTA, 2000, p. 114). É inspirado em Descartes que a ideia de Infinito permitirá a Levinas uma descrição genuína da relação intersubjetiva, na qual permanece a exterioridade entre o Eu e o Outro, assegurando a um *cogito* a exterioridade e a transcendência do Outro, sem que ele seja assimilado ou totalizado pelo Mesmo (PELIZZOLI, 1994, p. 79).

---

<sup>94</sup> Citando o próprio filósofo: “a possibilidade para a casa de se abrir a Outrem é tão essencial à essência da Casa como as portas e as janelas fechadas” (TI, p. 167), isto é, a relação com o Rosto se dá no mundo e não fora dele.

<sup>95</sup> Sybil Douek (2011, p. 150) nota, curiosamente, que a tradução portuguesa omitiu o subtítulo *ensaio sobre a exterioridade*, causando-nos certa estranheza, uma vez que sua significação é indispensável para o entendimento da obra.

Dentre as várias figuras trabalhadas por Levinas na obra para abordar a alteridade humana, destaca-se, majestosamente, o signo do Rosto<sup>96</sup>, que consiste na forma levinasiana mais radical para abordar a alteridade. No signo do Rosto encontra-se a epifania do Outro como pessoa transcendente por sua condição de infinito, o não-sintetizável por excelência, como veremos neste capítulo<sup>97</sup>.

Na introdução da presente dissertação, citamos a impressão de François-David Sebbah (2009, p. 43) de que não se pode falar do essencial do pensamento de Levinas, sem evocar o tema do Rosto, como alguns comentadores pensavam<sup>98</sup>. Segundo esse autor, a impressão que se tinha, até certo tempo, decorria, sobretudo, das leituras dos primeiros textos de Levinas, anteriores à publicação de *Totalidade e Infinito*. Para Sebbah (2009, p. 43), a partir dessa obra, o tema do Rosto tornou-se uma espécie de “senha” da obra filosófica de Levinas<sup>99</sup>.

A categoria do Rosto, portanto, foi ocupando lugar de destaque no projeto filosófico de Levinas, especialmente nas seções I e III de *Totalidade e Infinito*. Constatamos que, do prefácio à conclusão da obra, a concepção do Rosto, como signo do humano, vai sendo introduzida paulatinamente. O signo do Rosto vai se encorpando, na obra, em meio a temas adjacentes até se tornar seu tema central e indissociável, de tal maneira que não se pode abordar a obra sem passar pela concepção do Rosto.

*Le Temps et l'Autre* é uma das obras marcantes do percurso filosófico de Levinas. É composta por algumas palestras e conferências ministradas por ele entre 1946 e 1947, nas quais aborda o tempo como paradigma da alteridade. Citamos essa obra para destacar que, antes de *Totalidade e Infinito*, há uma antecipação dos termos “rostos” e “face”. Segundo Douek (2011,

---

<sup>96</sup> Na introdução do nosso estudo, advertimos sobre algumas medidas necessárias para o entendimento dos escritos levinasianos, e o primeiro capítulo buscou apresentar o método desse filósofo peculiar. Um dos problemas que enfrentamos, em sua leitura está no estilo circular em que os conceitos se encontram, muitas vezes, esparramados ao longo do texto. Em Levinas e na fenomenologia, é típico este problema, alerta Pelizzoli em seu artigo *Notas para compreender Levinas na obra Alteridade e Ética*. Nem sempre, ao lermos um conceito, é o que pensamos ter compreendido. O conceito de Rosto (ou Olhar), que, facilmente, buscamos pensar, de modo materializado é o melhor exemplo desta dificuldade. O Rosto em Levinas, segundo este autor, é muito mais a exposição de algo, profundamente humano, que nos escapa, mas toca-nos (PELIZZOLI, 2008, p. 273).

<sup>97</sup> Levinas esclarece na entrevista a Philippe Nemo, que o “não-sintetizável”, é, certamente, a relação social e que a verdadeira subjetividade humana é indiscernível (EI, pp. 63-64).

<sup>98</sup> Sebbah (2009, p. 45) reconhece: “É verdade que o próprio Levinas orientou-se no sentido dessa rotulagem de seu pensamento pela concepção do Rosto, por exemplo, nas numerosas entrevistas concedidas no final da vida”. E prossegue questionando: “Será que ele mesmo (Levinas), para se conformar à contingência obrigatória da difusão de seu pensamento ou para acompanhar o melhor possível de sua vulgarização, teria escolhido essa marca de reconhecimento necessária, essa fórmula que resume, torna manipulável e mais facilmente transmissível – pelo menos em certo nível – o que ele pretendia dizer? (Assim, Descartes é identificado como “o bom senso”; Kant, com “a lei moral”; Hegel, com “a dialética”, e... Levinas, com “o Rosto”).

<sup>99</sup> Provavelmente o tema do Rosto é o *leitmotiv* de toda a obra de Emmanuel Levinas.

p. 145)<sup>100</sup>, nesse trecho, aparecem os vocábulos *outro*, *outrem*, *face a face*. Todavia, o termo que adquire destaque e centralidade doze anos depois, na obra *Totalidade e Infinito*, é o termo francês *visage*, que significa Rosto. Segundo a autora, alguma coisa ocorreu entre a publicação de *De l'Existence à l'Existant* e *Le Temps et l'Autre*. Somos da opinião de que a percepção da diferença de estilo sugere um distanciamento da fenomenologia husserliana para um caminho de novos contornos, o que permitiu a ampliação da fenomenologia.

Etelvina Nunes (1993, p. 33) observa que “o Rosto surge em Levinas carregado de tal significado que se apresenta numa posição em relação à terminologia usual e, ao mesmo tempo, como uma “nova categoria filosófica”. Segundo a autora, antes de uma análise sistemática, é necessário colocar a seguinte questão: como teria chegado Levinas a uma elaboração de tal conceito? Seria uma conceitualização nova? Seria a filosofia capaz de exaurir a significação de tal conceito ou teremos que recorrer a outras fontes? Segundo Nunes (1993, p. 33), a etimologia da palavra francesa *visage*, que traduzimos para o português como *Rosto*, remonta ao século XI e possui origem no termo latino *visus*, que significa aspecto, ou aparência<sup>101</sup>.

Na entrevista concedida a Philippe Nemo, Levinas postula que o Rosto é irrepresentável, “é significação, e significação sem contexto” (EI, p. 70). Isso equivale dizer que o Rosto está além do mundo, além da história, do tempo e da possibilidade da totalização. O Rosto, portanto, não é capturável como objeto de um pensamento, de um conhecimento que pode ser tematizado, pois sua natureza escapa ao entendimento do Mesmo (EI, p.84). É sem contexto porque Outrem está e permanece “descontextualizado na apresentação de si por si mesmo” (TI, p. 197). Ou seja, o Rosto é em si mesmo seu próprio sentido. Por isso, Levinas afirma, como veremos neste estudo, que “o Rosto não é visto” (TI, p. 70). A apresentação do Outro como Rosto põe o sujeito em relação com o Ser, de maneira que a existência desse Ser não pode ser reduzida ao aspecto de sua fenomenalidade, compreendida como “realidade sem realidade”, efetuando-se, segundo Levinas, na solicitação urgente, e muitas vezes inaudível, de uma resposta (TI, p. 208).

O presente capítulo examinará a subjetividade humana a partir da intersubjetividade, ou seja, a subjetividade na relação com a transcendência de Outrem, caracterizada por uma

---

<sup>100</sup> Ainda segundo Sybil Douek (2011, p. 146), Levinas se distanciou das descrições fenomenológicas, encontrando no Outro uma via de saída, simultaneamente. Essa comentadora levanta uma interessante reflexão, e nós acompanhamos sua crítica nesse questionamento dirigido ao filósofo: “não deveria Levinas – e, *especialmente*, Levinas - dessubstancializar? Causa estranheza que um pensador do ‘para além da essência’ pareça estar buscando uma essência feminina” (DOUEK, 2011, p. 147).

<sup>101</sup> Uma outra forma, também legítima, de considerar o Rosto seria o termo “olhar”. Importante ressaltar que o Rosto não pode ser reduzido com a fisionomia, ou mesmo sua fisiologia. Sendo o Rosto a própria alteridade, ele expressa, simultaneamente o nível sensível e transcendente.

intersecção cuja realidade lhe é exterior. Este tópico do nosso estudo tem como pano de fundo as seguintes questões: quem é este Outro que se apresenta como Rosto? Qual a relação do Rosto com a alteridade do Outro em sua condição de infinito?

Sabemos que não é possível cancelar a ideia de uma fenomenologia do Rosto, já que fenomenologia se refere a descrições da realidade que se manifesta por si mesma e, ao passo que o fenômeno já é, manifestação sua forma plástica, enquanto a epifania do Rosto é viva (HOH, p. 58-59). Resistindo a ser reduzido a um fenômeno, o Rosto possui um caráter de excedência pela sua condição de infinito, que lhe confere também um caráter enigmático, e, por isso mesmo, não-fenomênico. Nesta seção, aprofundaremos a questão do Rosto na obra *Totalidade e Infinito*, em sua condição de transcendência, infinito e exterioridade absoluta, que se manifesta, no horizonte do Mesmo como epifania de algo que lhe escapa ao conhecimento e ao domínio.

### 3.1 O Rosto em *Totalidade e infinito*

Nas primeiras páginas de *Totalidade e Infinito*, Levinas afirma que a compreensão do Rosto, a que ele recorrerá ao longo de toda obra, abre novas perspectivas, conduzindo a um sentido novo e anterior a toda significação, independente de toda iniciativa do poder do Eu (TI, p. 39)<sup>102</sup>. Levinas considera o Outro como Rosto e o Rosto como Outro, como observa Etelvina Nunes (NUNES, p. 125). Vimos no Capítulo I que na tradição fenomenológica é o sujeito que constitui o objeto. A partir do tema do Rosto, veremos uma inversão desenvolvida por Levinas: o sujeito é constituído pelo Outro. Não sou eu que o identifico, mas ele que me dá sentido, identidade, significado. As primeiras noções do conceito de Rosto surgem, na primeira seção da obra, logo após abordar a concepção cartesiana de infinito. A ideia de infinito prepara o terreno para o tema do Rosto, pois “o infinito é a característica própria de um ser transcendente, o infinito é, absolutamente, Outro” (TI, p. 36).

---

<sup>102</sup> Encontramos alguns textos bíblicos que abordam o tema do Rosto, seja o Rosto humano, seja o Rosto de Deus e que podem ter influenciado Levinas nessa conversação entre Grécia e Jerusalém. Sybil Douek recorda o seguinte versículo da Escritura: “Não poderás ver meu Rosto, pois o homem não poderá ver-me e viver” (Êxodo, 33, 20). Acrescentamos também sua presença, nos salmos e em outros livros, como a expressão “Mostra-me o Teu Rosto”, epígrafe deste trabalho (Livro dos Cantares 2,14). No entanto, Douek também observa que as expressões bíblicas “rosto”, “face”, “olhar” também aparecem na Filosofia de Platão: “o amado no espelho do amante viu-se a si mesmo” (Fedro, 255d), assim como em *Diálogos*, *Ménon*, *Banquete*, Rosenzweig cita a expressão “face de Deus” no final de *Estrela da Redenção*, em que sua aparição só é possível no Rosto humano. Constata-se que nessa ideia, que se inspira a concepção que Levinas desenvolve sobre o Rosto (DOUEK, 2011, p. 158). Todavia, não podemos negligenciar que, além das influências gregas e judaicas, o tema do Rosto adquire um estatuto privilegiado, em Levinas, pois faz, de algum modo, memória de milhares de rostos únicos que foram martirizados, sem deixar vestígios nos campos de concentração, como observa Catherine Chaliier, na obra *Levinas, a utopia do humano* (CHALIER, p. 117).

Outras duas concepções, que contribuem na construção levinasiana do conceito do Rosto, como já acenamos ao comentarmos sobre assimetria, são as noções de *distância* e *altura*. Levinas apresenta o tema da altura ao introduzir o tema do Desejo, descrevendo que a própria noção de altura corresponde a uma abertura pelo próprio Desejo metafísico, atribuindo a ela um revestimento de nobreza, numa perspectiva de alteridade como a do Altíssimo, como de um mestre que ensina (TI, p. 21). Levinas também esclarece que a noção de “distância, que separa *ideatum* da ideia que constitui aqui o conteúdo próprio do *ideatum*” (TI, p. 36).

As primeiras concepções de Rosto, portanto, que surgem da primeira seção sobre o Mesmo e o Outro, trazem uma indagação sobre o que se pode ofertar a um outro ente humano a partir do que, positivamente, produz-se como posse do mundo (TI, p. 38). Essa presença revelada no Rosto humano, que se repete em todo o texto, busca descrever o modo como o Outro apresenta-se. Segundo Levinas, “o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de facto, Rosto” (TI, p. 38). Esse é, precisamente, o primeiro aceno que Levinas faz ao Rosto em *Totalidade e Infinito*.

Levinas pontua nesse trecho da seção que “o Rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa” (TI, p. 38). Portanto, o Rosto coloca em xeque a noção cartesiana e espinosista de adequação. O Rosto, nesse ponto, é apresentado como uma realidade que se “exprime”, ou seja, é “pura expressão”. O filósofo coloca no signo do Rosto um “discurso”, uma “expressão”. Nessa comunicação, a experiência descrita é de um “receber de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a ideia do infinito” (TI, p. 38), como já demonstramos anteriormente<sup>103</sup>. Em outras palavras, Levinas afirma que “vem do exterior e traz-me mais do que eu contendo” (TI, p. 39). É com essa ideia do incontível da condição de Infinito que o filósofo introduz a concepção de epifania.

Nas páginas que se seguem de *Totalidade e Infinito*, Levinas apresenta o Rosto como revelação, como “uma expressão viva”. Para ele, o Rosto fala, ou seja, “a manifestação do Rosto já é discurso” (TI, p. 54)<sup>104</sup>. Adiante no texto, o filósofo descreve que a função própria da

<sup>103</sup> Pelizzoli (1994, p. 84-85) ajuda a esclarecer, ainda mais, dizendo que “a Ideia do Infinito, como psiquismo, que não se contém, como um rebento latente, deve instigar a uma ‘ação maior’ e melhor que o saber, como um acolhimento. Entramos na configuração do ser que *deseja*: “um pensamento que pensa mais do que pensa é desejo” (TI, p. 50). A ideia do infinito deve ser compreendida como estrutura formal e paradigmática dentro de uma vinculação de relação social. Essa ideia ultrapassa a noção de objetividade e aponta para uma concretização dessa mesma noção num “âmbito prático”: o desejo do Outro e o discurso, sinalizando uma “deformalização” e efetivação do ser que deseja. O desejo, portanto, não está solto, ele anima o discurso e revela-se como bondade.

<sup>104</sup> O Outro se revela no Rosto. De algum modo, faz atravessar sua própria essência plástica. Assim, sua manifestação é um excedente (*surplus*). É, precisamente, por isso que é descrita a fórmula: o Rosto fala (HOH, p. 51). No artigo *La trace de l'autre* de 1963, Levinas explicita ainda mais esta fórmula: “Outrem que se manifesta no Rosto penetra de alguma forma a sua própria essência plástica, como um ser que abre a janela onde sua figura

linguagem é buscar a correlação com uma nudez liberta de toda forma. E essa nudez é o Rosto<sup>105</sup>. Nesse sentido, nudez não corresponde ao que é dado ao sujeito, porque o sujeito o desvela<sup>106</sup>. O Rosto, segundo Levinas, é por si próprio e não tem equivalência a nenhum sistema fora de si (TI, p. 64). Tudo isso porque a relação com o Rosto não consiste na elaboração cognitiva de um objeto, mas a experiência da transcendência do Rosto que desconserta, pois, ao mesmo tempo que significa sua ausência, é sua presença, no mundo.

Levinas vai consolidando em seu texto a descrição de uma relação com o Outro que não desemboca numa totalidade, que não é englobada pelo Mesmo. Já nas páginas iniciais de *Totalidade e Infinito*, aponta que é no *face a face*, ou seja, no imediato, que a interpelação do Rosto ocorre como “filosofia do imediato” (TI, p. 39), tema que abordamos nos capítulos II, quando comentamos a respeito da interioridade, na qual o Mesmo é um felizado em sua habitação.

O Outro, na nudez do corpo, vive a experiência do frio e da vergonha de sua nudez exposta. Refletindo essa condição de miséria no mundo, Levinas sublinha que “há aí entre mim e o Outro, uma relação que está para além da retórica” (TI, p. 65). Para Levinas, o olhar comunica, possui um dizer como epifania do Rosto<sup>107</sup>. Ao mesmo tempo que o Outro é altura, nobreza, Levinas o apresenta como penúria e miséria. Há nele, portanto, uma dupla inscrição: aquele que ordena, pede. “Reconhecer Outrem é reconhecer uma fome, reconhecer Outrem - é dar” (TI, p. 65). Importante constatar que o filósofo insere na concepção do Outro pelo seu Rosto, pelo seu olhar, o tema da generosidade. O mundo oferecido é o mundo da fruição a partir de uma posição egoísta na existência. Por isso que “a presença de Outrem equivale ao pôr em questão minha alegre posse do mundo” (TI, p. 65).

Os desdobramentos dessas primeiras compreensões do conceito levinasiano de Rosto em *Totalidade e Infinito* já possuem, portanto, um sentido ético, uma vez que “reconhecer

---

se desenha. A sua presença consiste em *despir-se* da forma que, contudo, manifesta-se. É isso que exprime a fórmula o Rosto fala (...)” (DEHH, p. 235).

<sup>105</sup> Importante esclarecer, desde já, o sentido levinasiano do termo nudez, que se repete frequentemente em *Totalidade e Infinito*, como também em artigos e entrevistas posteriores. No artigo *La Trace De L'autre* de 1963, que foi inserido posteriormente no livro *Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger*, juntamente com outros artigos, Levinas esclarece que a nudez do Rosto corresponde ao despojamento de qualquer ornamento cultural. “O Rosto, esclarecemos, é a exposição mais vulnerável do Outro que entra no nosso mundo a partir de uma esfera absolutamente estranha. Assim, o Rosto é despojado de sua forma, tolhido e exposto em sua miséria. Nudez é privação e já uma súplica na integridade que me visa. Súplica que é interpelação, visita e, ao mesmo tempo, exigência e humildade, que questiona a ordem da interioridade do Mesmo em sua consciência” (DEHH, p. 236)

<sup>106</sup> Numa relação com o Eu e seus poderes, onde o Outro lhe é exterior.

<sup>107</sup> Segundo Timm de Souza (1999, p. 146, grifo do autor), “a facticidade da exterioridade do Olhar, que se manifesta em *presença não intencional*, prova a realidade do Olhar enquanto expressão. O Olhar é a *expressão infinita de sua originalidade*”.

Outrem é, pois, atingi-lo através do mundo das coisas possuídas, mas instaurar, simultaneamente, pelo dom, a comunidade e a universalidade” (TI, p. 66).

O tema do Rosto aparece na primeira seção da obra. Retorna, enfaticamente, no final da segunda seção de *Totalidade e Infinito*, no contexto do tema da morada. Depois, o tema ressurge, na figura discreta do feminino, que habita a Casa no âmbito da familiaridade e da interioridade (TI, p. 146-148), prefaciando a questão da alteridade do Rosto. Importante esclarecer que o conjunto da obra filosófica de Levinas faz uma revisão do feminino, não a partir de um Sujeito viril, mas que se torna vulnerável na relação com a alteridade. Inicialmente, Levinas pensou a feminilidade como modelo de alteridade, um “outro gênero”. Posteriormente, o filósofo compreendeu que era necessária uma ultrapassagem, cuja exposição da nudez, da vulnerabilidade e a “demanda imperativa” da alteridade constituem uma modalidade na qual o feminino supõe uma alteridade não formal pela sua proximidade<sup>108</sup>.

Mais adiante na obra, o tema do Rosto encontrar-se-á personificado nas figuras do *estrangeiro, do pobre, da viúva e do órfão*<sup>109</sup>, esclarecendo uma dimensão do divino que se abre a partir do Rosto humano (TI, p. 67). Observemos que, livre de toda dominação, temos aqui, descrita uma relação social: a proximidade do próximo é revelação de uma presença que se exprime. Levinas retoma o tema da epifania associado a essas figuras, descrevendo há no Rosto do órfão, da viúva e do estrangeiro, a solicitação de nossa atenção responsável por meiode sua miséria (TI, p. 67). Nesse ponto, o filósofo precisa distinguir a relação com o metafísicoatravés de um relacionamento ético e não teleológico. Assim, Outrem não deve ser considerado como uma encarnação divina. No seu Rosto revela-se algo vestigial do divino, presente como altura em que Deus se manifesta<sup>110</sup>.

No limiar da segunda e da terceira seção, Levinas aprofunda a perspectiva da transcendência em seu aspecto de exterioridade absoluta, como “Outro que me põe em questão ao se aproximar de mim”, este “Outro que posso acolhê-lo ou assassiná-lo” (TI, p. 165). Nesse

---

<sup>108</sup> Como pontua Douek (2011, p. 147), Levinas foi abandonando, paulatinamente, a identificação do feminino e da alteridade, como ele mesmo revela em *Ética e Infinito*: “Outrora eu pensava que a alteridade começa no feminino. É efetivamente uma alteridade muito estranha: a mulher não é nem contraditório, nem o contrário do homem” (EN, p. 155). São muitos os reconhecimentos pela contribuição que Levinas faz ao tema do feminismo, assim também como inúmeras críticas, especialmente de feministas. A mulher está sendo considerada sob o ponto de vista do masculino, ainda que reconhecida e admirada no âmbito da morada, como o próprio Levinas reconhecerá posteriormente. É necessário questionar se o feminino de *Totalidade e Infinito* representa todas as mulheres em suas singularidades, especialmente quando se trata de um filósofo que se contrapõe à totalidade do singular. São questões importantes que precisam ser consideradas na leitura das obras de Levinas, mas sempre dentro do contexto de sua época.

<sup>109</sup> Aprofundaremos essas figuras no tópico *Rosto, Vulnerabilidade e Pobreza* do presente capítulo.

<sup>110</sup> Em Levinas, a metafísica tem lugar nas relações éticas.

limiar do final da segunda seção, o Outro é apresentado a partir de uma altura donde vem a linguagem, que Levinas designa como ensino, ou seja, na figura do Rosto do Mestre. Aqui, Levinas parece evocar e reforçar, ainda que, implicitamente, a concepção do Outro na sua mais absoluta radicalidade, da qual o “ensino significa todo o infinito da exterioridade. Assim, “a sua alteridade manifesta-se num domínio que não conquista, mas ensina” (TI, p. 165).

Assim, é importante sublinhar que, antes da intencionalidade, e de qualquer forma de compreensão e de representação do Ser, há um Outro que existe e não pode ser tematizado e compreendido na totalidade do Mesmo. O Outro, em Levinas, ultrapassa a esfera do Mesmo. É pela condição de infinito que o Outro é absolutamente Outro (TI, p. 36). Isso significa que, pela estrutura da consciência, ocorre uma inadequação<sup>111</sup>, uma vez que pensar o estrangeiro não é o mesmo que pensar um objeto, não podendo ser compreendido como figura, fisionomia ou um simples retrato. Ocorre uma espécie de transgressão, na interioridade, pela ideia de infinito. Segundo Fabri (1997, p. 95), “trata-se de uma relação em que o Mesmo encontra-se diante do Outro numa situação de *face a face*<sup>112</sup>, que coloca no Eu a ideia de infinito”.

Demonstramos, anteriormente, que a descrição da relação entre o Mesmo e o Outro da primeira seção constitui o principal tema das pesquisas de Levinas em *Totalidade e Infinito* (TI, p. 29), base da questão da intersubjetividade. Vimos que o filósofo insiste que é preciso um Eu para que a alteridade produza-se no Ser, e que só pode haver uma relação pelo percurso de uma distância (TI, p. 26). Os temas da altura e da distância caracterizam a alteridade antes do tema do Rosto surgir no texto de Levinas. Para o filósofo, o poder do sujeito não pode percorrer a distância assinalada pela transcendência da alteridade, uma vez que sua condição de transcendência produz no Mesmo uma desmedida provocada pela altura de Outrem. Levinas descreve essa altura como uma inflexão antecedente do ser ligada ao desnivelamento da transcendência (TI, p. 76).

Vimos que aquele que é plenamente Outro é Outrem; não equivale aos meus parâmetros e escapa ao meu poder de poder. Portanto, Levinas chama de ética a certa desproporção que evidencia o que ele chama de “impugnação da minha espontaneidade<sup>113</sup> pela presença de

---

<sup>111</sup> A inadequação demonstrada por Levinas como “desanalogia” entre o Rosto e os outros objetos, alcançados pela consciência. Fica evidente, assim, que o Outro, na aproximação estabelecida por meio do seu Rosto, pode envolver-me de um modo que os objetos não podem, pois, o Outro permanece, infinitamente, transcendente, infinitamente, estranho. (CERBONE, 2020, p. 215, grifo nosso).

<sup>112</sup> Segundo Jaques Derrida (2016, p. 143-144) “a face só é Rosto no *face a face*”, que alguns preferem traduzir como *frente a frente*.

<sup>113</sup> Para Emmanuel Levinas, a partir do Rosto de Outrem é colocada em questão essa feliz espontaneidade do Eu como uma jubilosa força que vai. É o Rosto de Outrem, que doa o sentido ético da minha existência, implicando-me na responsabilidade. No Rosto sou intimado a *ser-com-o-Outro*, a *ser-para-o-Outro*. Portanto, a partir de

Outrem” (TI, p. 30), ou seja, “a estranheza de Outrem – a sua irreduzibilidade a mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente um pôr em questão da minha espontaneidade como ética” (TI, p. 30).

Segundo Etelvina Nunes (1993, p. 129), embora Levinas elabore uma filosofia que observa a singularidade do indivíduo enquanto se apresenta como próximo, não deixa, contudo, de apontar para um sentido mais amplo de sua condição, que se estende até à socialidade. A autora pergunta: existiria uma categoria do Outro que se pode apresentar como “arquétipo da alteridade levinasiana? Para a autora, perceber o outro na sua alteridade significa perceber, na epifania do Rosto, a solicitação do pobre. Como Levinas mesmo diz: “a sua epifania consiste em solicitar-nos pela sua miséria no Rosto do estrangeiro, da viúva e do órfão” (TI, p. 64).

Nunes (1993, p. 129) chama a atenção para o fato de Levinas inserir no tema da miséria e do expatriamento, a situação do pobre e da viúva, fundando a eminência e a sublimidade do Outro, dando a entender que, para apresentar a concepção de alteridade, é preciso passar pelos desprotegidos e vulneráveis. Assim, o Outro como Outro tem o mesmo Rosto do pobre, da viúva e do órfão, ou seja, do humano vulnerável. Essas categorias retornam como uma espécie de refrão na obra *Totalidade e Infinito*.

Quando Levinas fala da pobreza do Rosto, pensamos que, no sentido mais radical, se refere também à pobreza destes marginalizados. A epifania do rosto enquanto Rosto é a referência a esta ofensa feita, a qual está contida no estatuto do estrangeiro, de viúva e de órfão. O fato de que este refrão é repetido várias vezes confirma a escolha de Levinas por uma condição social, que parece estar sempre presente, implícita ou explicitamente, e que faz do meu próximo qualquer homem, como na *Parábola do Bom Samaritano*. A principal característica do Rosto parece estar no servir o Outro, que está implícito no seu Rosto e, nesse sentido, faz dele o próximo, embora ele me seja, num certo sentido, desconhecido (NUNES, 2011, p. 130)<sup>114</sup>.

Em *Ética e Infinito*, Levinas explica ao seu entrevistador que o Rosto humano não pode ser observado da mesma forma que percebemos o mundo, e descrito em todos os seus pormenores porque “o olhar é conhecimento, percepção” (EI, p. 69). Se, num primeiro momento, o acesso ao Rosto é ético, como explica Levinas, esse Rosto só poderá ser conhecido de uma maneira que supere a descrição daquele que o percebe, indo além da visão de um nariz, da cor dos olhos, da testa, de um queixo, da fisionomia... Quando a descrição é possível, é porque nos voltamos para o Outro da mesma maneira como nos voltamos a um objeto qualquer.

---

Levinas, o “Eu não é mais uma entidade ontológica voltada sobre si, mas aquele que tem relação com o Outro”, e se percebe por ele responsável (POIRIÉ, 2007, p. 28. 92-93).

<sup>114</sup> Voltaremos a esse tema no tópico Rosto, vulnerabilidade e pobreza.

Portanto, a melhor maneira de encontrar a alteridade é não se deixar prender aos detalhes empíricos de sua fisionomia, pois já não estaríamos em relação social com ele. Catherine Chaliel (1993, p. 118) esclarece que a reflexão levinasiana do Rosto não se sustenta na perspectiva de uma fenomenologia husserliana, considerando-se os limites de seu rigor que se esforça em descrever os fenômenos. No caso do Rosto, tendo em vista sua especificidade, a autora recorda que é ele que dá à consciência que o visa e empenha-se em delimitar sua essência

A clássica afirmação de Levinas, “o Rosto é significação, e significação sem contexto” (EI, p. 70), deve ser entendida do seguinte modo: não há contexto porque o Rosto está para além do mundo<sup>115</sup>. O tema do Rosto, percorrido em toda obra *Totalidade e Infinito*, abre outras perspectivas<sup>116</sup>. O Rosto, contrapõe-se à ontologia contemporânea, inaugurando uma perspectiva de verdade que não corresponde ao desvendar de um Neutro impessoal, mas uma *expressão*. O Rosto, portanto, “manifesta-se para *além da forma*, e *exprime-se*, vem do exterior e traz-me mais do que eu contenho” (TI, p. 37-39, grifo nosso).

Segundo Costa (2000, p. 60), “algo” se mantém visível e algo do Rosto ultrapassa a visada. Portanto, para Levinas, o Rosto não é um símbolo, ou uma figuração, ou uma simples metáfora<sup>117</sup>. Constatamos que, em toda a obra *Totalidade e Infinito*, o filósofo insiste na condição de infinito significado no Rosto, que ultrapassa o englobamento da consciência e os domínios da cognição do Mesmo, mantendo-se na recusa de ser conteúdo (TI, p. 113).

### 3.2 Rosto como infinito e sensibilidade

Levinas inicia a terceira seção de *Totalidade e Infinito* introduzindo a relação do Rosto e da sensibilidade ao apresentar duas instigantes questões: “O Rosto não será dado à visão?” (TI, p. 181); E, ainda: “em que é que a epifania como Rosto marcará uma relação diferente da que caracteriza toda a nossa experiência sensível?” (TI, p. 182).

Anos depois de *Totalidade Infinito*, Levinas esclarece na obra *Deus, a Morte e o Tempo* (1982) que a fenomenologia começou a encontrar um sentido para o que não é cognitivo

<sup>115</sup> Na linguagem do próprio Levinas em *Totalidade e Infinito* compreende-se que “matar não é dominar, mas aniquilar (...) O assassínio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder” (TI, p. 192). Ou seja, pode-se matar a carne, mas jamais seu Rosto, pois o Rosto, embora apresente-se na estrutura sensível, não é do mundo (TI, p. 193), do mundo ontológico.

<sup>116</sup> O tema do Rosto, percorrido em toda obra *Totalidade e Infinito*, insere novas perspectivas, que nos direciona a uma noção de sentido “anterior à minha *Sinngebung*” (TI, p. 39). Esse termo em alemão quer dizer significado.

<sup>117</sup> Na interpretação de J. Derrida, “o Rosto não é uma metáfora, não é uma figura. O discurso do Rosto não é uma alegoria (...). O Rosto é presença, pois nele não significa nem assinala nada além de si próprio. O Rosto não é signo de outra coisa, mas ausência de medida pois somente o Outro, totalmente Outro, pode se manifestar (...) numa certa não-manifestação e numa certa ausência. Somente dele se pode dizer que seu fenômeno é uma certa não-fenomenalidade, que sua presença (é) uma certa ausência” (DERRIDA, 2016, p. 143-144).

(DMT, p. 202)<sup>118</sup>. Para Levinas “o procedimento característico da fenomenologia consiste em deixar, na constituição, um lugar primordial à sensibilidade” (DEHH p. 143). Nesse aspecto, Fabri (1997, p. 75) auxilia-nos a compreender que, na visão de Levinas, a sensibilidade precede a racionalidade, sendo, como diz esse autor, “a própria ingenuidade do Eu irrefletido”. A sensação hospeda os elementos do mundo sem teoriza-los num primeiro momento<sup>119</sup>.

A relação do Rosto com a sensibilidade fica mais evidente na compreensão da relação que Levinas faz entre Rosto e a ideia de Infinito. Sabemos que, na relação com o Mesmo, o Outro como Rosto é uma presença que se recusa a ser conteúdo. “A relação com o Rosto não é conhecimento de objeto. A transcendência do Rosto é, ao mesmo tempo, a sua ausência do mundo” (TI, p. 64). Nesse sentido, Levinas insiste que “o Rosto não poderá ser compreendido e englobado, nem visto, nem tocado – porque na sensação visual ou tátil, a identidade do Eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo” (TI, p. 173).

A ideia do Infinito já se realiza na relação entre o Outro e o Mesmo (TI, p. 14), de tal modo que sua alteridade jamais seja reduzida pelo Eu. Por isso, Levinas sedimenta as noções de altura e distância (TI, pp 21-22). No esforço de não vincular a transcendência ao Mesmo, de maneira que o Outro não seja reduzido às medidas tautológicas do Mesmo, a ideia de Infinito herdada da filosofia de Descartes (TI, p. 36), para além da atividade cognitiva, é inserida na relação com o Outrem. Levinas argumenta em *Totalidade e Infinito* que “a dimensão do divino abre-se a partir do Rosto humano” (TI, p. 64). Para Levinas, assim como em Descartes, o Infinito é Deus (TI, p. 68). Todavia, ele pontua, com clareza, que “Deus invisível não significa apenas um Deus inimaginável, mas um Deus acessível na justiça. A ética é uma óptica espiritual” (TI, p. 68)<sup>120</sup>. A relação com Deus, portanto, se produz, concretamente, na relação com os homens: “Outrem não é encarnação de Deus, mas precisamente pelo seu Rosto, em que

---

<sup>118</sup> Importante esclarecer que Levinas procura fundamentar a ética por meio de uma transcendência irreduzível à imanência, em que o sujeito não pode medir consigo a totalidade do real. É nesse ponto, que subscreve sua defesa da existência revelada em base sensorial de uma significação, intematizável, pois o conhecimento não pode diminuí-la, uma vez que este saber subsume a alteridade, reduzindo-a a um objeto. Tal conhecimento é a própria ontologia (GRZIBOWSKI, 2010, p. 25).

<sup>119</sup> Na obra *Deus, a Morte e o Tempo*, o filósofo afirma que existe uma passividade pré-existente, que antecede qualquer receptividade, transcendendo as fronteiras do espaço, do tempo e de qualquer representação cognitiva (DMT, p. 206).

<sup>120</sup> Marcelo Fabri (2020, p. 320) explica que, para Levinas, o olhar metafísico apropria-se de Deus. Há uma distância que resiste às interpelações do Rosto. Diferente dos outros desejos, o desejo metafísico não é uma satisfação, mas um “além de” tudo o que poderia completá-lo. Ocorre uma intersecção entre o Mesmo com algo que não é *dado*, ou do qual não se pode ter uma ideia. A visão pressupõe uma adequação entre aquele que vê e aquilo que é visto, isso quer dizer que o encontro com o Outro equivale a uma visível inadequação. Para Levinas, portanto, “o desejo se descreve, assim, como bondade, isto é, como generosidade que se alimenta do próprio desejado” (TI, p. 22).

está desencarnado, a manifestação da altura em que Deus se revela” (TI, p. 68)<sup>121</sup>. O Rosto, portanto, não pode ser conhecido porque não pode ser representado e essa é, como vimos acima, sua recusa de ser conteúdo<sup>122</sup>.

À pergunta feita por Levinas, “O Rosto não será dado à visão?” (TI, p. 181), respondemos com o mesmo argumento dado a Philippe Nemo em *Ética e Infinito*: “o Rosto não pode ser visto. Ele não é o que se pode transformar num conteúdo que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além” (EI, p. 70). Isso quer dizer que a visão e a cognição buscarão uma adequação, mas “a relação com o Rosto, num primeiro momento, é ética” (EI, p. 69). Em sua aparência acessada pela sensibilidade, o Rosto abre-se, segundo Levinas, a uma dimensão ética, como aprofundaremos adiante.

Ao relacionar Rosto e sensibilidade, Levinas esclarece que a noção de intencionalidade deixou comprometida a ideia da sensação, quando removeu a dimensão do dado concreto, uma vez que essa dimensão mais subjetiva é alheia a todo processo de objetivação. Para o filósofo, a crítica que se dirige à sensação, ignora a fruição como a base da vida sensorial do humano (TI, p. 181). Para o filósofo, a sensibilidade não deve ser almejada como uma objetivação. A reflexão de Levinas favorece que a sensação se manifeste como ela é, como fruição, considerada como um movimento distinto da percepção (TI, p. 182)<sup>123</sup>.

Ribeiro (2005, p. 112) recorda que, desde Platão, a luz é concebida como símbolo da condição de todo ser. A visão é que determina e define a consciência, identificando-a ao saber, portanto, uma das condições para afirmar o pensar como fundamento da realidade é se desprender dos ligames da corporeidade. Como já descrevemos no capítulo I da nossa dissertação, em *Totalidade e Infinito* Levinas insere o sentido de que “ver é, pois, ver sempre

---

<sup>121</sup> Essas ideias aparecem mais claras em *Ética e infinito*. Levinas esclarece que somos condicionados por nossa finitude e não podemos dar conta da tarefa do saber. O que ocorre é que, dados os limites dessa condição, este saber tenta fazer com que o Outro torne-se o Mesmo. A concepção de Infinito, que Levinas herda de Descartes, salvaguarda a alteridade do Outro como um “desigual”. O Outro, no seu infinito, ultrapassa sobremaneira a própria atitude do pensamento, produzindo uma desproporção entre o ato de pensar e o infinito da alteridade, pois o pensamento não pode produzir o que o ultrapassa. Segundo Levinas, no Rosto do Outro há um acesso, ainda que vestigial, à ideia de Deus. A diferença é que, em Descartes, a noção de infinito permanece teórica, contemplativa. Já em Levinas, a relação com o Infinito é Desejo, como já vimos, distinto da necessidade. O Desejo possui uma estrutura paradoxal, “é um pensamento que pensa mais do que pensa, como a presença do Infinito num ato finito” (EI, p. 74).

<sup>122</sup> Ou seja, submetido à adequação cognitiva, como se dá na relação entre o sujeito e objeto, como foi estudado no capítulo do método de Levinas.

<sup>123</sup> Sobre esse aspecto, Levinas esclarece que a qualidade não poderia ter a significação de qualidade a não ser num sentido relativo. Essa crítica da sensação ignora a base em que a dimensão sensível é vivida como fruição que, uma vez satisfeita, faz com que o conteúdo da representação se dissolva no conteúdo da dimensão afetiva (TI, p. 182). Recordamos que no capítulo anterior, abordamos a ideia do movimento da fruição: não é conteúdo refletido, teorizado, mas sentido. Essa recordação ajuda-nos a compreender “uma fenomenologia da sensação como fruição” (TI, p. 183).

no horizonte” (TI, p. 186)<sup>124</sup>. Nas palavras do próprio Levinas, a visão é Rosto que se revela como palavra” (TI, p. 187). Assim, a palavra da visão, portanto, transforma-se em uma espécie de apreensão, em um horizonte cujo o contato na relação se produz. A consciência intuitiva já se caracteriza como relação, ou seja, ela não faz antagonismo à ideia da relação intersubjetiva.

Podemos, aqui, antecipar uma conclusão: a intenção de Levinas é apresentar a subjetividade humana como relação. Desse modo, “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” (TI, p. 185, grifo do autor). Sendo assim, a relação com o Outro se revela o único modo de inserção da transcendência, marcando a diversidade a partir da dimensão sensível (TI, p. 187).

Segundo Sebbah (2009. P. 67), na espessura antropológica da sensibilidade e da afetividade, podemos compreender a ambiguidade entre o Infinito e o Rosto de Outrem, já que se desidentificam, mutuamente, por não serem a mesma realidade. Deus revela-se no visível enquanto o humano projeta uma imagem de si mesmo para além do plano da imanência em que está situado. Essa compreensão não resolve a questão da ambiguidade, segundo o autor, mas ajuda-nos a compreender que um caráter não teórico é manifesto e acolhido por meio da sensibilidade e afetividade na morada do Mesmo.

### 3.3 Rosto e Razão

Na terceira seção de *Totalidade e Infinito*, Levinas também aborda a interface *Rosto e Razão*. Essa reflexão consiste em descrever o movimento em que o sujeito recebe a ideia do Infinito, já que não pode produzi-la ou receber de si e para si, como uma realidade que lhe é exterior. O Outro, que se manifesta no outro polo da relação, é exterioridade. Essa constatação

---

<sup>124</sup> Segundo Levinas, “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” (TI, p. 186). Marcelo Fabri (2020, p. 315) busca relacionar, numa interface entre Levinas e a fenomenologia francesa de Jean-Luc Marion, a ideia de “visão do invisível” a uma fenomenologia do apelo e da resposta. Aquilo que se dá (que se mostra, como vimos no Capítulo I do nosso percurso), só se verifica possível tendo quando “recebido” por um respondente. O apelo surge de um modo impossível de se traçar previamente o horizonte de sua manifestação, ou mesmo de todo horizonte possível, levantando ainda mais a questão dos limites da fenomenologia. Segundo esse autor, Marion sugeriu que o último estágio fenomenológico implicaria no abandono da noção de horizonte. Levinas continuou fiel à compreensão de que não há fenomenologia sem horizonte, já que a fenomenologia do mestre Husserl desenvolveu, precisamente, esta noção de horizonte (TI, p. 32). Esse autor esclarece ainda que, para Marion, o próprio Levinas inaugurou um caminho alternativo para uma fenomenologia que rompe com a ideia de horizonte. Para Marion, o próprio Rosto encontra-se fora do contexto do mundo. Fabri explica que na perspectiva de Marion, houve uma ampliação da estrada inaugurada por Levinas, demonstrando que alguns fenômenos ultrapassam a fronteira da fenomenalidade (FABRI, 2020, p. 316).

na filosofia levinasiana entende essa recepção como um ensinamento que vem de fora e, jamais, como uma dinâmica maiêutica” (TI, p. 199). O sujeito não pode produzir o Outro em seu Infinito. Por isso Levinas tece os conceitos de transcendência e exterioridade distintos na separação do sujeito em sua interioridade. O que Levinas quer demonstrar nesse trecho é a concepção de um “incessante transbordamento de si” (TI, p. 199).

O Outro não está na medida da nossa consciência, como já foi demonstrado em outros momentos de *Totalidade e Infinito*. Levinas distancia-se ainda mais da linguagem ontológica e escolhe a ética como linguagem. O Outro passa a ser percebido, em seu corpo, como carne desamparada, pele nua e sedenta de amparo, cuidado e justiça<sup>125</sup>. Portanto, a proximidade do Outro é sempre inatingível e interrompe a consciência transcendental, ou seja, suspende a pretensão reducionista da consciência, embaraçando o processo totalizante da tematização (RIBEIRO, 2015, p. 100).

Contudo, o Mesmo não é aniquilado ou negado pelo Rosto. Levinas esclarece que essa apresentação já é, plenamente, uma não-violência, pois, ao invés de ferir a liberdade do Eu, solicita o sujeito à responsabilidade, implicando-o eticamente. A epifania do Rosto no mundo do Mesmo apresenta-se, portanto, como não violenta e não se reduz, de modo simétrico, mas conserva-se na pluralidade dos interlocutores. Todavia, segundo Levinas, essa epifania pode se manifestar como um escândalo para a razão, em que toda relação de alteridade e assimetria é posta em questão (TI, p. 198).

A originalidade de Levinas consiste em propor um tipo de abertura ao Outro que desfaz a totalidade, como já demonstramos. Para o filósofo, “este questionamento de minha espontaneidade pela presença de Outrem é designado ética” (TI, p. 13). Segundo Sebbah (2009, p. 49- 50, grifo nosso), o Outro é exterioridade absoluta pela sua condição de infinito, relativizando e até rompendo com toda totalidade. Essa ruptura com a totalidade depende do acontecimento e da concretude, e é esse o significado do tema levinasiano do encontro com o Rosto de Outrem. Assim, podemos concluir que o único acesso possível à experiência do Infinito no mundo, encontra-se no Rosto do outro humano.

Fica ainda mais evidente, portanto, o que a perspectiva de Levinas apresenta na contraposição dos conceitos de *totalidade* e *infinito*, a maneira como eles se diferem: “a primeira é puramente teórica, a outra é moral” (TI, p. 73)<sup>126</sup>. O que isto quer dizer? Levinas mesmo esclarece que o antagonismo proposto por ele no uso dos termos *totalidade* e *infinito*

<sup>125</sup> Para Levinas, a tematização e a conceptualização não deixam de ser uma manifestação do “Eu penso” que redunde no “Eu posso”. “Não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro” (TI, p. 33).

<sup>126</sup> Importante recordar que Levinas não distingue as significações dos termos ética e moral.

pretende evidenciar uma desmedida entre o “infinito” e “meus poderes”, que poderíamos aqui chamar, a partir do que conhecemos de Levinas, como desproporção assimétrica. Em outras palavras, Levinas sublinha, que “a expressão que o Rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o poder de poder” (TI, p. 192). Nesse mesmo trecho, o filósofo postula que, pelo fato do sujeito não reconhecer “que parte da identidade perfeita, pode perder a sua tranquilidade se o Outro, em vez de chocar com ela, lhe fala, ou seja, se mostra na expressão, no Rosto e vem de cima” (TI, p. 198-199).

De algum modo, a liberdade pode ser inibida, não pela comunicação advinda do Rosto, mas pela experiência da culpa e da injustiça, já que o Mesmo pode vivenciar a responsabilidade ou a culpa que pode ser elevada à responsabilidade<sup>127</sup>. Levinas ainda explicita, sobre esse ponto, que “a ligação com Outrem como ligação com a sua transcendência, a ligação com Outrem, que põe em questão a brutal espontaneidade do seu destino imanente, introduz em mim o que não estava em mim” (TI, p. 198).

Compreendemos que é nesse momento que se instaura a razão, é no momento em que a liberdade é questionada pela presença do Rosto, impondo um apelo, que significa o fim da violência (TI, p. 198). Tal ensinamento é evidenciado por Levinas na figura do mestre<sup>128</sup>, distinto do movimento socrático da maiêutica. Portanto, ser ensinado, receber do Outro a ideia de Infinito não corresponde pensar a partir de uma estrutura lógica.

Vimos que cada ser é, radicalmente, separado do Outro, não havendo, primeiramente, participação no mesmo fenômeno ou racionalidade. Segundo Pelizzoli (1994, p. 70), certamente é “a alteridade que desperta o *cogito*, mas é a partir do meu egoísmo” que posso reconhecê-la. Ou seja, a epifania do Rosto inaugura, no Mesmo, toda evidência, semelhante ao modo como a racionalidade cartesiana encontra-se fundamentada na revelação divina (TI, p. 206). O que Levinas sublinha nesse trecho da terceira seção passa pelo que ele chama de “escândalo da alteridade que supõe a identidade tranquila do Mesmo, uma liberdade segura de si própria, que se exerce sem escrúpulos e à qual o estranho apenas traz incômodo e limitação” (TI, p. 198).

### 3.4 Rosto, vulnerabilidade e pobreza

---

<sup>127</sup> Voltaremos a abordar o tema da culpa nos capítulos posteriores.

<sup>128</sup> A figura do mestre retorna nesse trecho depois de já ter participado dos textos que a primeira seção descreve na relação do Mesmo com o Outro. Porém, nesse ponto da obra, sua intenção é uma superação da concepção socrática da maiêutica. A verdade vem de fora, do Outro, como um ensino que me é dado, qualificando ainda mais a Exterioridade.

Segundo o que vimos até aqui, o Rosto é manifestação, epifania e discurso. Na obra *Humanismo de Outro Homem*, Levinas esclarece que “(...) a manifestação do Rosto é o primeiro discurso. Falar é, antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura” (HOH, p. 59). Em *Totalidade e Infinito*, Levinas explica que o Rosto é um dizer, cujo discurso ordena. Por isso, há na epifania do Rosto, uma ordem, como se um senhor impusesse uma exigência ao se comunicar. Segundo o filósofo, “ao mesmo tempo que o Rosto de Outrem está nu; é o pobre por quem eu posso tudo e a quem tudo devo” (EI, p. 72).

Para Catherine Chaliier (1993, p. 112), o encontro com o Rosto ultrapassa a descrição fenomenológica pela sua condição de transcendência. A autora explica que Levinas insiste em manter a dimensão de vulnerabilidade do Rosto como a parte do corpo humano, que se revela mais exposta às possíveis agressões<sup>129</sup>. No Rosto, portanto, encontra-se a fragilidade e a santidade, como uma dupla inscrição, um mandamento, uma ordem e um pedido de ajuda, uma súplica<sup>130</sup>. O Rosto é, ao mesmo tempo, nudez e vulnerabilidade que perturba e instiga o sujeito à violência ao mesmo tempo que pede compaixão, um pedido que se transforma num mandamento, numa ordem (DOUEK, 2011, p. 163).

Catherine Chaliier chama atenção sobre esse aspecto, destacando que no Rosto do Outro descrito por Levinas, encontra-se uma ausência de proteção, pois há alguém que se impõe frente àquele que lhe encara, pressentindo, como uma tentação, a possibilidade do assassinato, onde ressoa, conjuntamente, uma proibição absoluta de ceder a essa mesma possibilidade. A autora observa que a vulnerabilidade, sem defesa do Rosto do Outro, não pode ser claramente percebida por quem luta pelo reconhecimento, o motivo por excelência das relações humanas. Isso implica uma espécie de saída da afirmação de si como epicentro da existência, algo marcante em nossa contemporaneidade (CHALIER, p. 112-113).

Como já observamos, é junto à concepção de epifania que reaparecem, em vários momentos de *Totalidade e Infinito*, as figuras bíblicas do órfão, da viúva, do pobre e do

---

<sup>129</sup> Segundo a autora, “o Rosto do homem excede toda descrição possível, aquele que julga aproxima-se dele acumulando os detalhes – cor dos olhos, forma do nariz e da boca, traços expressivos, etc. -, não alcançaria senão uma imagem estranha ao Rosto. Perceber o Rosto vive-se como uma comoção que não dá tempo de o olhar, do mesmo modo com que contemplamos uma imagem, um quadro, ou ainda uma paisagem, exceto evidentemente e o “des-rostizarmos e, assim, o destruímos como tal, recusando-nos a encará-lo” (CHALIER, 1993, p. 112).

<sup>130</sup> A fenomenologia do apelo, tema que aprofundaremos com mais empenho no próximo capítulo, pode ser visto prefaciado aqui, pois a tentação do assassinio e a impossibilidade do assassinio equivalem à própria percepção do Rosto e a resistência a que ele se opõe, chama-se ética (TI, p. 173).

estrangeiro<sup>131</sup>. Para o filósofo, a epifania manifesta-se no Rosto que me olha e me acusa. Sua epifania encontra-se mesclada na mesma ofensa que suporta. “A vontade está sob o juízo de Deus, quando o seu medo da morte se inverte em medo de cometer assassinio” (TI, p. 243). Susin chama atenção a respeito dessas figuras bíblicas<sup>132</sup> como modelos concretos de alteridade para Levinas.

Para o nosso autor, o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro são modelos concretos de alteridade. E como alteridade, o reconhecimento não consiste em vê-los iguais a mim, mas *diferentes* de mim. É, em contraposição à subjetividade até aqui descrita, que podemos, de algum modo, entender suas referências e a importância que ganha a quítride bíblica (SUSIN, 1984, p. 201).

Essas figuras vulneráveis não têm alimento, nem vestes, títulos sociais ou morada, ou seja, não vivem a fruição do mundo como eu vivo, desprovidos de gozo, de felicidade, cheios de necessidades e sem ter como provê-las. Susin insiste que essas figuras não são meras elucubrações, “estão de fato no mundo, mas são estranhos ao mundo, sem servir para algo no mundo, estão nele marginalizados e inconvenientes” (SUSIN, 1984, p. 201). Ainda, segundo o autor, Levinas faz referência às quatro figuras bíblicas como modelos sem, no entanto, exaurir toda sua profundidade. Isso permite que ampliemos o pensamento para outras situações, como os enfermos, os fracos, os ignorantes, o homem iletrado e os que não possuem cultura ou fama, o presidiário e os que são desprovidos do critério social de beleza, os que não possuem bens e toda espécie de pessoas que se percebem perdidas no mundo e em si mesmas – e somente quem é capaz de uma consciência moral pode reconhecer o Outro e seus dramas (SUSIN, 1984, p. 201-202)<sup>133</sup>.

Podemos questionar sobre as motivações do filósofo ao escolher as figuras mais vulneráveis como a da viúva, do órfão, do pobre e do estrangeiro para comunicar o signo do Rosto. Levinas não tem a intenção de materializar o conceito por meio de um Rosto concreto e específico. A vulnerabilidade do Rosto está em sua exposição ao tempo e ao Outro humano. Os

---

<sup>131</sup> Importante salientar que Levinas sempre retorna ao tema da epifania ligando, em alguns pontos de *Totalidade e Infinito* as figuras do órfão, da viúva, do estrangeiro, como também a do pobre que solicitar-nos pelo apelo ético do Rosto (TI, p. 67).

<sup>132</sup> Na obra *O Homem Messiânico*, Susin observa que a quítride bíblica como modelo de alteridade aparece nas obras de Levinas desde *De l'existence a l'existant*, e retornam com mais forças nos escritos posteriores (SUSIN, 1984, p. 201).

<sup>133</sup> Importante acrescentarmos também a observação feita por Susin sobre esse aspecto: “se na Escritura o marginalizado por todas estas *faltas de ser e e-normidades* está ligado a exigências morais de reconhecimento e justiça, é importante recordar aqui que no hebraísmo as categorias morais ocupam o *estatuto da ontologia*. Reconhecer quem ontologicamente está mal no próprio ser e não tem significado, é já reconhecer, desde o fundamento moral da realidade, uma alteridade para além da ontologia” (SUSIN, 1984, p. 202, grifos nossos).

mais ricos, fortes e felizes estariam desprovidos do Rosto?<sup>134</sup> Segundo Susin (1984, p. 204) a tradução de “*visage*” poderia ser melhor compreendida, não como *Rosto*, mas como *Olhar*, justamente para evitar essas equívocas do Rosto como signo do humano, que não é mera fachada, mas a própria epifania do Outro em seu Rosto<sup>135</sup>. cremos que seja exatamente essa uma das principais razões pelas quais não podemos ler as obras de Levinas sem considerar o método fenomenológico. É pelo olhar de Outrem que o filósofo identifica que a verdadeira vida esteja ausente, pois a metafísica, que o olhar evoca, está voltada “para o outro lado”, para um “outro modo”, “para o Outro” (TI, 19), ultrapassando a imagem plástica que ele deixa.

Ao nosso ver, Levinas pretende resgatar, no signo do Rosto (do olhar), a dimensão mais humana do humano, que ultrapassa a descrição fenomenológica, por pertencer a um infinito que transcende o sujeito, pois o Rosto “exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o Rosto rasga o sensível” (TI 192). Todavia, o Mesmo que se relaciona com o Outro também possui um Rosto, ele olha e também é olhado. Nessa intersubjetividade, o Outro, em seu olhar, torna-se como que um espelho onde podemos nos ver como identidade, mas sempre a partir da alteridade e sempre posterior a ela. É aqui que está implícito o engajamento da relação ética, o Outro em seu Rosto constituiu-me sujeito implicado num engajamento de responsabilidade.

Provavelmente, essa seja uma das lições mais fundamentais na filosofia ética de Levinas. Segundo Susin (1984, p. 202), somente a consciência ética pode reconhecer o Outro e suas necessidades, sua vulnerabilidade e seu sofrimento. Esse reconhecimento, no entanto, não provém de uma “boa vontade”, de “uma opção do Eu” ou de uma argumentação lógica, que poderia destituir o Outro de sua alteridade, assimilando-o à sua boa vontade. Isso transformaria a caridade em fruição, ofendendo a alteridade do pobre por uma filantropia que, no fundo, é ainda manifestação da eguidade do Eu. O caminho escolhido por Levinas, em sua filosofia, é a

---

<sup>134</sup> Quando Levinas desenvolve a categoria de enigma, em *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*, como aprofundaremos no próximo tópico, o filósofo argumenta que o sentido demasiado desaparece no seu ato de aparecer e evoca a inspiração bíblica novamente para dizer que Deus passou incógnito refuta e desmente o fenômeno. Traz para a discussão o Deus kierkegaardiano que não é simplesmente portador de humildade, mas uma forma de verdade que não se compara com a certeza, irreduzível ao fenômeno. Ele é o “Deus que fica com o contrito e humilde” (Isaias 57, 15). Ele permanece à margem, como uma “verdade perseguida” que não é apenas “consolação religiosa”, mas o “desenho original de uma transcendência” (DEHH, p. 254-255).

<sup>135</sup> Em *Totalidade e Infinito* Levinas diz: “*La manière dont se présente l’Autre, dépassant l’idée de l’Autre em moi, nous, em effet, visage*”, (TI, 38), que podemos traduzir como olhar: que “a maneira como se apresenta o Outro(...) nós o chamamos, de fato, Olhar” (TI, 38). O Rosto (ou a face, se o leitor preferir) é animado por um olhar, mas ele “não é fachada”, esclarece Susin. O olhar é sem formas, ainda que se apresente pelas linhas da corporeidade, o olhar brilha desde além, sem formas, sem caricaturas em que não se pode defini-lo por uma imagem específica, capaz de dar ao Olhar uma solidificação. Assim como o olhar ultrapassa a forma, não possui contexto, ou seja, numa perspectiva escatológica, o Outro rompe com o sentido histórico hegeliano e não possui vestimentas ou uma massa própria do mundo (SUSIN, 1984, p. 204). Isso quer dizer que a visão escatológica faz uma ruptura com a totalidade, apontando para uma significação que não possui contexto, como uma transcendência que é, essencialmente ética, interrompendo o tempo histórico, sem a imanência da história que suprime a singularidade do Outro (TI, p. 10-11).

via da responsabilidade e da justiça, como mais fundamentais que a caridade. Como observa Susin, na dependência da liberdade do sujeito há a possibilidade de uma boa vontade, como aprofundaremos no próximo capítulo da nossa dissertação. Não há, portanto, dúvida. O autor ainda esclarece que

a justiça ao Outro *coincide com o Outro: é por si mesma*, sem opções, sem projetos, sem liberdade. Não por que é contra, mas porque é *antes*. É, provavelmente, por isso que Levinas não se detém na miséria do pobre, mas passa imediatamente à sua “nobreza” e à sua dignidade: ele não é apenas igual a mim. É mais alto do que Eu (SUSIN, 1984, p. 202).

Importante observar que, em *Totalidade e Infinito*, justiça designa a retidão da relação com o Infinito manifestado no Rosto, mas, posteriormente, Levinas compreenderá justiça no âmbito da pluralidade do Outro do meu Outro, no nascedouro da socialidade que contempla a multiplicidade e a pluralidade dos Outros, para além da relação ética do *face a face*.

Segundo Chaliier (1984, p. 113), do Rosto do Outro emana uma força incompreensível, mas, aquele que o observa atentamente, recebe a revelação de uma verdade que ultrapassa o conhecimento intelectual e conceitual, que limita sua transmissão, mas que, em sua vulnerabilidade, esse Rosto, separado de mim pela distância e invisível da alteridade, solicita-me imperativamente.

Todavia, o mal, que se parece com a dor de saber sobre esse Rosto ameaçado pela violência e pela morte, como esclarece Chaliier (1993, p. 113), não estimula à morbidez, mas aviva no sujeito o sentido de responsabilidade infinita do Eu para com o Outro. Para Levinas, a experiência do Rosto é experiência com o Infinito e essa é, como observa a autora, “a experiência por excelência” (TI, p. 91). Ao descrever o Rosto como “epifania”, ao nosso entender, é como se Levinas relatasse uma espécie de “pathos” provocado no íntimo do sujeito ou, ainda, que se apodera dele, seja para assumir a responsabilidade por ele, ou pode fazer-lhe mal.

Assim como o acolhimento da Palavra revelada inspira à razão humana novas vias de pensamento – coloca-a no diapasão do Infinito proibindo-lhe de acreditar que o sentido começa com ele -, o acolhimento do Rosto abala as certezas que cada um tenta adquirir acerca do Outro e acerca de si próprio. Ele constitui para o filósofo uma experiência do Infinito, e até “a experiência por excelência”. Uma experiência paradoxal, todavia, uma vez que, contrariamente à significação corrente dessa palavra, ultrapassa os poderes do sujeito (CHALIER, 1993, p. 114).

Essas são as razões pelas quais a alteridade equivale a uma altura. Por um lado, identifica-se uma realidade vulnerável e frágil. Por outro, percebe-se uma dimensão

pedagógica, que ensina a ética como responsabilidade. A dimensão de altura do Outro desorganiza e desestabiliza o mundo teórico do sujeito, por meio do encontro com o seu Rosto, que o conclama a dar uma resposta. Podemos concluir que, em Levinas, a consciência ética é a primeira consciência, e não a consciência racional e pensante. O Rosto, portanto é dizer, é enigma, é epifania e abre uma dimensão do Infinito, através de uma revelação, de uma comunicação que convoca o sujeito à responsabilidade, como estudaremos no próximo tópico<sup>136</sup>.

### 3.5 O enigma do Rosto, vestígio do infinito e transcendência

Vimos que Levinas descreve o Rosto como uma linguagem, um discurso, um “dizer”<sup>137</sup>. Essa comunicação contém, em si, um apelo ético (COSTA, 2000, p. 130). No Rosto, encontra-se “um emblema filosófico, o que designa o aspecto mais genuíno e a intensidade do pensamento levinasiano” (SEBBAH, 2009, p. 46). Na perspectiva de uma fenomenologia do apelo, Levinas faz uma ligação do Rosto à ideia de vestígio de Deus. Numa conversação inédita entre a Grécia e Jerusalém (EI, p. 12), o filósofo propõe uma reflexão carregada de originalidade, uma vez que Deus na tradição judaico-cristã não se revela, a não ser pelo vestígio. Nas palavras de Levinas:

“Se o Outro se presentifica ao Mesmo a co-presença do Outro e do Mesmo, no fenômeno, constitui então, uma ordem. A discordância que se pode produzir no seio dessa ordem propõe-se como um convite à pesquisa de uma ordem nova em que se resolva esse primeiro desacordo: a discordância torna-se problema” (DEHH, p. 205).

Timm de Souza (1999, p. 72) explica que essa discordância é um problema a ser resolvido como uma questão, que encontrará seu próprio destino no tempo de uma lógica convergente e dinâmica. Para o autor, o “diferente” encontra-se destinado ao “não-diferente”, achado no Mesmo. A estrutura do conhecimento é colocada em questão, como uma realidade diferente em sua alteridade, considerada uma inteligibilidade passiva e não intencional, que é

<sup>136</sup> O tema da vulnerabilidade retornará com mais ênfase na obra *Autrement qu'être ou au-delà de L'essence* como um dos atributos principais da subjetividade. No aprofundamento dessa vulnerabilidade, pode-se traduzir uma filosofia da *força*. Para Levinas o Eu é *resistência*, ou seja, mantém a diferença a partir da responsabilidade. Trata-se, pois, de uma expulsão de si provocada pela presença do Outro como Rosto, capaz de impugnar a liberdade do Mesmo (FABRI, 1997, p. 91)

<sup>137</sup> Em *Totalidade e Infinito*, a distância permanece, porém, a palavra chega, ou seja, “face a face com o Outro num olhar e numa palavra que mantém a distância e interrompem todas as totalidades” (DERRIDA, 2015, p. 150-151). O tema da linguagem é cara a Levinas e exigiria um aprofundamento específico. Recomendamos o texto *Violência e Metafísica* de Jaques Derrida.

presente, mas que traz consigo um outra temporalidade<sup>138</sup>, e uma outra espacialidade. Assim, o Outro “invade” o mundo do Mesmo como enigma, como uma realidade não-fenomenológica, questionando o jogo da ordem cognitiva. Nas palavras desse comentador: “dá-se uma primeira grande paradoxia: sua presença é a essencial ‘ausência de sua presença’ para a minha totalidade: novidade do Enigma absoluto em relação à fenomenologia absolvente” (SOUZA, 1999, p. 72)<sup>139</sup>.

O Rosto é, simultaneamente, próximo e distante. O conceito de vestígio ajuda a esclarecer a impossibilidade de sua representação ou conceituação, embora seja melhor desenvolvido em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Segundo Sebbah (2009, p. 64), “o infinito nunca se dá diretamente – por estar destituído de qualquer presença plena e identificável -, mas dá-se indiretamente ao vir desestabilizar e, até mesmo interromper o circuito no qual o ser frui por se dar a si mesmo”<sup>140</sup>.

Etelvina Nunes observa que a ambivalência presente no Rosto advém do fato de que ele revela uma realidade não contida nele. Para a autora, “a ambiguidade e originalidade do Rosto consiste no excesso de significação que nele se manifesta e que não se reduz a um simples sinal que indica uma outra realidade” (NUNES, 1993, p. 85). Na obra *O Outro e o Rosto*, Nunes procura demonstrar que, além de todos os aspectos da estrutura fisiológica do Rosto, há nele uma originalidade que é sempre passado, todavia deixa uma significação pela qual o Infinito vem-nos à ideia, um significado que é enigma e vestígio. A ideia de enigma desenhada no Rosto contrapõe a realidade de simples fenômenos, evocando um “para além do fenomênico”, um “para além do ser”, como observa a autora. No Rosto, há também um “vestígio de uma anterioridade, em que a relação com o Rosto consiste em uma relação com algo que já é sempre passado. Quando se apresenta, já se está a retirar para o lugar de onde veio” (NUNES, 1993, p. 81-90)<sup>141</sup>.

---

<sup>138</sup> Para essa autora, o Rosto é, fundamentalmente, uma visitação. É um passado, que jamais foi presente, todavia, permite que haja um vestígio de sua presença. (NUNES, 1991, p. 9).

<sup>139</sup> Em outras palavras, o Outro sempre me escapa. “Nunca posso ocupar o ponto de vista do Outro, ou tomar seu lugar, no sentido de, através disso, ter a experiência do Outro. A subjetividade do Outro é, desse modo, não contingentemente, ou seja, em princípio, oculta de mim” (CERBONE, 2020, p. 213).

<sup>140</sup> Na obra *Humanismo do outro homem*, de 1972, Levinas deixa ainda mais claro que, em *Totalidade e Infinito*, que o vestígio não pertence à fenomenologia. Há um “além” na origem do Rosto e que se indexa na consciência uma retidão. O além, de onde procede o Rosto é vestígio. O Ausente tem uma significação no Rosto é significância de vestígio (HOH p. 60-67).

<sup>141</sup> Temos, diante de nós, a seguinte questão: o além de que o Rosto provém não será uma ideia compreendida e revelada? O significado é conservado na extraordinária experiência da entrada e da visitação, explica Levinas. O Rosto é abstrato, que não é um dado sensível no sentido bruto dos empiristas. Nas palavras do filósofo, o Rosto “é um corte do tempo que não sangra” (DEHH, p. 238), pois não é um corte instantâneo do tempo em que se cruza a eternidade. A abstração do Rosto é visitação e vinda, transbordando a imanência sem uma indexação nos horizontes do mundo, pois deriva do absolutamente Ausente. Nesse sentido, Rosto é uma espécie de “buraco no

Em *Totalidade e Infinito*, o Outro manifesta-se, em sua infinitude, por meio do Rosto e em sua condição precária, nua, chamando o sujeito à responsabilidade. No *face a face*, constitui-se uma relação ética que “subtende o discurso” (TI, p. 195). É no Rosto de Outrem que se evoca a ideia “desse infinito, mais forte que assassinato” (TI, p. 199). No encontro com o Rosto, já se faz presente uma forte resistência, e “essa face é a expressão original, é a primeira palavra: ‘*não matarás*’” (TI, p. 199).

Na obra *Transcendência e inteligibilidade*, Levinas esclarece, em sua reflexão, que ele não parte de uma racionalidade, que pretende englobar e adequar às estruturas da lógica e da representação. Como ele mesmo esclarece: “gostaria de alargar esta noção; parto do que é significativo, onde o humano se fixa antes de qualquer sistema” (TRI, p. 31). Para Levinas, o significativo movimenta-se na esfera do pensamento, no caso de ser aplicada uma regulamentação, ou um código racional, o que é próprio da razão. O filósofo, no entanto, insiste em pensar o racional de um modo alternativo, partindo do sentido de afirmar a relação: “se a palavra relação for aqui adequada – com Outrem, com o Rosto, que é aí que *Deus vem à ideia*, que o vir a ideia – que essa descida – pertence à interpelação-do-eu pelo Rosto e a distingue da evidência e da experiência” (TRI, p. 31)<sup>142</sup>.

Como vimos, no tópico anterior, Catherine Chaliier aprofunda a insistência de Levinas no caráter vulnerável do Rosto (CHALIER, 1993, p. 112-117). Isto ocorre porque o Rosto, sendo uma epifania, é revelação de uma comunicação, que convoca o sujeito à responsabilidade. O infinito é esse “a mais”, que torna evidente os limites da consciência, da fenomenologia e que se recusa a ser englobado no pensamento da totalidade, quebrando-a. Infinito esse que é, precisamente, a transcendência do Rosto do Outro. A tematização não esgota o sentido da exterioridade (TI, p. 299).

Na conclusão de *Totalidade e Infinito*, há uma afirmação categórica de Levinas: “o Ser é exterioridade” (TI, p. 296). Isso significa que todo esforço de seu modo de fazer fenomenologia consistiu em não aceitar que a consciência humana seja identificada apenas por

---

mundo”, pois significar equivale a indicar, nesse sentido o Rosto seria *insignificante*. Mesmo sem indicar e não revelar esse *Ausente*, esse mesmo Ausente tem um significado no Rosto. Para Levinas, “a suprema presença do Rosto é indissociável dessa suprema e irreversível ausência que funda a própria eminência da visitaçã” (DEHH, p. 238-241).

<sup>142</sup> É aqui que Levinas emprega, pela primeira vez, a palavra Deus como se referisse a um Ser, como ele mesmo postula (TRI, p. 31). Quando Levinas diz “Deus” para se referir ao Infinito, deve-se compreender que Deus, no sentido específico do termo, não pode ser considerado como um ente. Ele não é essência, ou substância e, em Levinas, não se relaciona com qualquer teologia, porque, para o filósofo, o termo Deus só possui sentido dentro de uma circunstância ética. Portanto, podemos concluir que fora de um contexto ético, o termo Deus não tem significado. Deus nada tem de ente, e jamais poderá ser reduzido e cristalizado num conceito. Todavia, o Outro humano escapa a qualquer tentativa de tematização ou domínio que se pretenda ter sobre ele (SEBBAH, 2009, p. 65-67).

uma estruturação objetivante, como os conceitos de *noese-noema*, e que é do Rosto que provém essa radicalidade fenomenológica enquanto movimento contraintencional. Isso sublinha que esse esforço de Levinas se verifica, em primeiro lugar, ao perceber um discurso caracterizado pela abertura e pela bondade. Isso deixa a marca de uma relação não-alérgica com a alteridade, pois, uma vez que encontra nele o Desejo metafísico, o bom-senso faz uma contraposição clara à morte do Outro (TI, p. 34). Essa é a razão do porquê a relação com o Rosto possuir um estatuto tão privilegiado em Levinas.

A ideia de enigma, na perspectiva levinasiana, consiste na concepção de infinito significado, enigmaticamente, no finito, ou seja, o mais no menos, como explica Susin (1984, p. 240-247) com os termos *e-norme*, *extra-vagante*, algo que pode ser inacreditável e, ao mesmo tempo, tão discreto, que pode também ser rejeitado. Esse modo de trânsito, que permite ser encontrado um vestígio que desarticula a tranquilidade do mundo do Mesmo, é o que Levinas denomina como enigma.

Esta forma do Outro buscar o meu reconhecimento, ao mesmo tempo que conserva o seu incógnito, desdenhando recorrer ao piscar de olhos estendido ou cúmplice, esta forma de se manifestar sem se manifestar, chamamos-lhe –voltando à etimologia deste termo grego e por oposição ao aparecimento indiscreto e vitorioso do *fenômeno* – enigma (DEHH, 254, grifo do autor).

A categoria de enigma, portanto, é uma maneira de traduzir para a linguagem grega o seu pensamento original<sup>143</sup>. Desse jeito, Levinas opõe ao fenômeno a concepção de enigma separando o infinito da fenomenalidade, interrompendo a possibilidade de descrições, demonstrações e certezas, evidenciando uma precariedade da percepção transcendental (SUSIN, 1984, p. 245)<sup>144</sup>. Segundo Nunes (1991, p. 7), Levinas descobre que o Rosto não se manifesta na maneira de um fenômeno indiscreto, obedecendo as estruturas básicas da fenomenologia. Recordamos, nesse ponto, algo que já analisamos no primeiro capítulo da presente dissertação. Logo no início de *Totalidade e Infinito*, Levinas pontua que “a

---

<sup>143</sup> Karl Jaspers conclui que os enigmas prologam-se por toda a História e recorda Kant: “duas coisas enchem o espírito de admiração e de respeito – o céu estrelado acima de mim e a lei moral em meu interior... associo-as diretamente à consciência do meu próprio existir”. Para Jaspers, os enigmas formam uma linguagem de transcendência. Assim como objetivos, “os enigmas são por onde o homem percebe que alguma coisa que vem ao encontro. Como subjetivos, o homem cria-os em função de suas concepções, modo de pensar e poder de entendimento. Para esse filósofo, na cisão sujeito-objeto, os enigmas são, a um só tempo, objetivos e subjetivos” (JASPERS, 2007, p. 112-115).

<sup>144</sup> Neste ponto, cabem as reflexões levantadas por Etelvina Nunes no seu texto *O Rosto e a passagem do Infinito*: “como pensar ou imaginar a realidade que não é fenômeno? Como pode a nossa mente, tão habituada à “clareza” dos conceitos gregos, à “coerência da lógica”, pensar uma realidade que sequer se manifesta no modo indiscreto do fenômeno?” (NUNES, 1991, p. 6).

fenomenologia husserliana tornou possível a passagem da ética para a exterioridade metafísica” (TI, p. 16).

O enigma, portanto, desorganiza a ordem do fenômeno e manifesta-se como abertura à transcendência, como uma provocação do Infinito manifestada no finito. Já que a interação com o Infinito não se configura no modo da intencionalidade, a relação com o Outro é, essencialmente, significação e proximidade. Nessa proximidade, porém, não há sincronidade a qual não pode ser confundida com presença física (NUNES, 1991, p. 8).

Em contraste com a clareza racionalista, na perspectiva de uma radical diferença com o desdobramento ontológico da Filosofia e dos limites da fenomenologia husserliana, Levinas propõe a estranha “intriga espiritual”, na qual podemos ver a ligação da ideia de enigma com uma proposta ética que se encontra para além da totalidade. A moralidade é uma forma do Enigma e ela só permite uma resposta extravagante. “A intriga insólita que solicita do Eu, numa relação que se tece para além do conhecimento e da revelação no enigma, é a ética” (DEHH, p. 262).

Nó de uma intriga que se separa da aventura do Ser buscada no fenômeno e na imanência, modalidade nova que se exprime por esse “se quisermos” e por esse “talvez” e que não devemos reconduzir à possibilidade e à necessidade da lógica formal, a que o próprio ceticismo se refere (DEHH, p. 255)<sup>145</sup>.

O Rosto, portanto, apresenta um excesso de significação, que aponta para um “além”, para uma realidade que o transcende. É nessa ambiguidade, segundo Etelvina Nunes (1991, p. 9), que permanece sempre o Enigma como Infinito que o transcende e mantém a resistência que não permite ser enquadrado em nenhum presente. Podemos antecipar a conclusão, portanto, que o Rosto, como signo do humano, sublinha a importância do próprio método fenomenológico, reconhece seus limites e vai além deles, já que “nada é mais característico da reflexão fenomenológica que a ideia de relações intencionais mantidas com os correlatos que não são representações e que não existem como substâncias” (DEHH, p. 148)<sup>146</sup>.

<sup>145</sup> Recomendamos a leitura integral do texto *Enigma e Fenômeno*, publicado em *Espirit* no fascículo de 1965, e inserido posteriormente na obra *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger*. Nesse texto, que está nos acompanhando no estudo dessa seção, Levinas, partindo da fenomenologia e do sentido de uma ordem típica do discurso racional, descreve o contraste de uma desordem causada pelo enigma, relacionando a fenomenologia com a metafísica e apontando a ética como ponto de chegada da reflexão, pois essa desordem é o embate de uma ordem por outra e a surpresa é a presença “desse rosto atrás da porta”, perturbando o fenômeno. Portanto, a moralidade é a forma do Enigma, que suscita uma “intriga insólita que solicita o Eu e tece-se muito além do conhecimento e da revelação do Enigma, isto é, a ética” (DEHH, p. 247-265).

<sup>146</sup> Para Levinas, a antiga metafísica distinguia o aparecimento dos fenômenos do seu significado, não se valendo do sentido que tinha para a consciência. Assim, sua intenção não se reduz ao conhecimento sem que isso se torne uma “decisão irracional”. Recordamos o que Husserl esclarece na *Quinta Meditação*. A redução ao conhecimento egológico primordial pelo qual começa a constituição da intersubjetividade não leva a evidências estruturadas

Sebbah (2009, p. 20) recorda que o Rosto, corresponde, em Levinas, ao que é propriamente *o humano*: a significação brota, diretamente, dessa carne, na nudez do que, desde então, é o Rosto. Para o autor, é, no Rosto, que se encontra o verdadeiro sentido, ainda que os homens possam esquecê-lo. Recordamos que a fenomenologia de Levinas dialoga com a tradição judaica e, nesse encontro entre os textos sagrado e profano, a ética realiza-se como experiência religiosa, pois, em Levinas, religião adquire um novo sentido: religião e ética se fundem como um só significado na perspectiva de socialidade, uma vez que “a única maneira de encontrar-se com Deus é praticar a nossa responsabilidade pelo Outro humano, que está no *vestígio de Deus*” (ZILLES, 2016, p. 101, grifo nosso)<sup>147</sup>.

Toda essa reflexão, que tem como base o método fenomenológico ao modo de Levinas, não deixa de manter uma conversação com as influências judaicas do filósofo e com toda proposta de transcendência que suas raízes lhe inspiram. Para Costa e Junior (2015, p. 115), podemos encontrar na gênese do judaísmo a vivência de um tipo de intersubjetividade caracterizada no viés da alteridade, e não na subjetividade. Para esses autores, não se pode escapar, abarcar ou objetivar a experiência do que eles chamam de “trans-ascendência”.

Depois de considerar como o Rosto apresenta-se fenomenologicamente, passamos à tarefa mais urgente e necessária, que consiste em “despertar para o apelo do Rosto – o que constitui, em certo sentido, a própria tarefa da filosofia de Levinas” (SEBBAH, 2009, p. 21), o foco de nossa pesquisa<sup>148</sup>. Com as noções trabalhadas neste capítulo, podemos dizer que o Rosto é o que conduz o ser a uma ultrapassagem do mundo e de si mesmo. No Rosto, Levinas pode inaugurar (ou reinaugurar) um tipo de humanismo centrado na alteridade. Ao se relacionar com o Rosto do Outro homem, o Eu é convocado a uma ótica que, na prática, é ética. O sujeito é convocado à responsabilidade irrecusável pelo Outro, sentido profundo de sua própria subjetividade, como abordaremos a seguir.

---

como conhecimentos objetivos. A redução fenomenológica foi uma forma radical de suspender a abordagem natural do mundo estabelecido como objeto – a luta radical contra a abstração que o objecto resume, mas não conseguiu colocar todo o universo entre parênteses ao lado dos noemas” (DEHH, p. 147- 149).

<sup>147</sup> É necessário distinguir o desdobramento entre o infinito e o Rosto de Outrem. Segundo Sebbah (2009, P. 69), o infinito e o Rosto desidentificam-se incessantemente, um com o Outro, já que não são a mesma realidade. Segundo esse autor, Deus mostra-se no visível, enquanto o humano projeta uma imagem de si mesmo para além do plano da imanência onde está situado. Portanto, não são duas realidades, a transcendência divina e a realidade humana, mas o próprio processo de desestabilização do real que o faz significar. Isso não resolve a ambiguidade da relação entre o Rosto e o infinito, como anunciamos, anteriormente, essa problemática. Lembramos que, para esse mesmo autor, tal impasse evidencia que, a partir da subjetividade humana, seu caráter não teórico se manifesta-se por meio da espessura antropológica da sensibilidade e da afetividade.

<sup>148</sup> Como síntese desse trecho do nosso percurso, podemos dizer que “a ética levinasiana ultrapassa a fenomenologia. O Rosto é a própria fenomenalidade do fenômeno: é a sua condição. A manifestação como Rosto dá-se de forma única, pois manifesta-se sem se manifestar: apresenta-se como Enigma, intriga que por definição é uma intervenção que desarranja o fenômeno: escapa ao binômio ser ou não-ser. A ética é possível pela própria epifania do Rosto” (COSTA e JUNIOR, 2015, p. 115).



## CAPÍTULO IV O APELO ÉTICO DO ROSTO

Recapitulando, brevemente, o percurso que fizemos até aqui, procuramos descrever a ideia do Eu no mundo a partir da perspectiva levinasiana de interioridade e economia, um Eu separado em sua morada, em sua condição de trabalho, solidão e fruição. Numa ordem da localização, segundo Marcio Luis Costa (2000, p. 138), a morada encontra-se localizada em meio ao mundo. Todavia, encontra-se numa ordem de constituição, em que o mundo estabelece-se a partir da originalidade desta mesma morada. No entanto,

no mundo não há apenas um “Eu”, há muitos “Eus” que se movem no mundo e o compartilham. Mover-se no mundo é possuí-lo como “meu mundo”. Possuir o mundo e a própria concreção do originário modo de ser do “viver de... com gozo” (COSTA, 2000, p. 138, grifo nosso).

Sendo assim, a partir dos conceitos de fruição, gozo, posse e do egoísmo da interioridade, mesmo o mundo sendo abundante, ele não é constituído apenas por um “ente humano”. Isso indica uma problemática apontada por Levinas: a de que o gozo e a felicidade da fruição para este “ente humano” pode significar a pobreza de um “outro ente humano”. É nessas situações da vida e do mundo, segundo Costa, que a ética levinasiana inscreve-se, muito próxima à “originalidade constitutiva do mundo e das relações com os Outros ‘Eus’ no mundo” (COSTA, 2000, p. 138). A relação ética é, acima de tudo, vivência da socialidade. Segundo este autor, a socialidade consiste em fazer a experiência da transcendência que se encontra implicada na concomitante na vivência da vergonha e da culpa, pondo em questão o que ele chama de “ingênua liberdade individual e egoísta que tudo busca agarrar, possuir e objetivar, incluindo os outros entes humanos” (COSTA, 2000, p. 139). Isso inclui o poder de poder, que “reduz o Outro ao campo intencional do Mesmo” (TI, p. 192). Portanto, ainda segundo Costa (2000, p. 139), a relação social não é ontológica, mas, eminentemente, ética.

Levinas abre o texto de *Totalidade e Infinito* com um instigante questionamento: “Facilmente se concordará que importa muitíssimo saber se não nos iludiremos com a moral” (TI, p. 7)<sup>149</sup>. Para o filósofo, a concepção racionalista sobre a liberdade de Kant, Rousseau e

---

<sup>149</sup> A obra de Levinas propõe uma revisão da Filosofia. Essa intenção do filósofo abre *Totalidade e Infinito*. Hutchens explica que, do mesmo modo que muitos filósofos da tradição moderna francesa, Levinas resistiu com tenacidade aos modismos inconstantes da intelectualidade ocidental. Não encontramos Levinas depreciando filósofos ou escolas filosóficas.. O autor, fazendo memória das palavras de Derrida no texto *Adeus a Emmanuel Levinas*, é da opinião de que o legado filosófico de Levinas está mudando o curso da restauração filosófica e sua obra já é reconhecida em diversos ambientes, ora como “ética da ética”, ora como “ética da responsabilidade”, ora como “metafísica ética” ou “transcendentalismo ético”. A filosofia de Levinas, segundo ele, exige que a Filosofia reveja alternativas e considere novas perspectivas sobre os fundamentos da ética. A reflexão de Levinas desafia a

Outros pensadores precisa de urgente revisão. “Não será esta tradição europeia passível de discussão? ”, questiona Chaliier (CHALIER, 1993, p. 75)<sup>150</sup>. Segundo essa autora, Levinas não compartilha de uma confiança excessiva na liberdade, pois para o filósofo, a ética não encontra sua origem na liberdade, mas no reconhecimento de sua vergonha e de sua indignidade. Ou seja, perante Outrem, o sujeito vivencia a vergonha pelo exercício da sua liberdade potencialmente assassina (CHALIER, 1993, p. 76).

François-David Sebbah (2009, p. 50) assegura que é tempo perdido buscar nos textos levinasianos uma enumeração fatigante de conteúdos morais no estilo “você deve fazer isto, fazer aquilo...”. Tampouco encontraremos em seus textos regras aos modos do imperativo moral de Kant, uma vez que a experiência do Rosto é um acontecimento concreto, empírico<sup>151</sup>. Para esse autor, o empírico adquire uma dimensão privilegiada: “em Outrem, o que Heidegger designava como um ‘ente’ (sempre secundário ao ser) é elevado à dignidade de origem do sentido” (SEBBAH, 2009, p. 50). Importante salientar, portanto, que ética na perspectiva levinasiana consiste em uma experiência, numa relação com um Outro, que interpela o sujeito à responsabilidade, início da socialidade e da justiça.

A experiência do Rosto é a experiência que põe em xeque a totalidade e elucida a liberdade e a responsabilidade, simultaneamente. A exterioridade do Outro humano é um apelo ao Eu, de forma que sua manifestação, por meio do Rosto ocorre num espaço essencialmente assimétrico, segundo Costa (2000, p. 140). Para Levinas, a epifania do Rosto como Rosto produz uma abertura na humanidade, o que já podemos consolidar, de modo conclusivo nessa etapa da dissertação, como significado de hospitalidade. Isso ocorre pois recorda as “obrigações do Eu”, revelados como pobre e estrangeiro pela nudez e penúria do Rosto (TI, p. 208). O filósofo esforça-se para empreender um outro modelo de investigação. Ele propõe o caminho

---

Filosofia a reconsiderar categorias que ficaram como que pontos cegos no edifício filosófico tradicional (HUTCHENS, 2009, p. 10-11). Estudar Levinas, portanto, implica ter uma disposição filosófica exigente de rever pressupostos consolidados da própria tradição filosófica. François Poirié (2007, p. 49) é da opinião de que Levinas chegou a romper com a tradição filosófica, especialmente de Platão a Hegel, que conduzia de volta o Outro ao Mesmo no pensamento que se revelou como poder e domínio.

<sup>150</sup> Sobre esse aspecto, Derrida comenta que “é bem verdade que a ética no sentido de Levinas, é uma Ética sem Lei, sem conceito, que só conserva sua pureza não-violenta antes de sua determinação em conceitos e leis. Isso não é uma objeção: não nos esqueçamos de que Levinas não nos quer propor leis ou regras morais, não quer determinar *uma* moral, mas a essência da relação ética em geral. Tendo em vista, porém, que essa determinação não se dá como *teoria* da Ética, trata-se da Ética da Ética. É grave, talvez, nesse caso, que ela não possa dar vez a *uma* ética determinada, a leis determinadas, sem ela própria negar-se e esquecer-se de si” (DERRIDA, 2016, p.158, *grifos do autor*).

<sup>151</sup> Como afirma François Poirié (2007, pp. 49-50), é importante reconhecer a dificuldade em resistir à tentação de deduzir a partir da filosofia de Levinas regras e leis morais. Para Levinas, há uma busca entusiasta por uma via alternativa, que possa levar a humanidade à paz. Segundo esse autor “a moral da Filosofia enuncia um “sim” ao Outro, à sua ausência, à sua indiferença, à fraqueza do pensamento. Um sim à bondade, ao bem de Outrem. Sim ao amor e à moral do amor” (POIRIÉ, 2007, p. 49-50).

de “redução ética”, uma suspensão de todo elemento ontológico do pensamento a fim de que se abra e acolha, fundamentalmente, o Outro, em sua manifestação, chamada por ele de *epifania*. (TI, p. 114-118, grifo nosso).

Até aqui, perseguimos a questões implicadas no Rosto, sobre quem é este Outro que nele se revela, sobretudo na correspondência de um apelo e de uma resposta. Se a epifania do Outro é o Rosto, levantamos nesse capítulo concludente, a mesma questão colocada por Levinas, na obra *Entre Nós: afinal*, “que há no Rosto?” (EN, p. 144). Este capítulo busca abordar o modo com que Levinas desenvolveu o que podemos chamar de uma fenomenologia do apelo. A solicitação ética do Rosto exige uma resposta que não pode ser outra que a responsabilidade como implicação do *face a face*.

Na linguagem do próprio Levinas, “a epifania do Rosto é a ética” (TI, p. 161). Essa epifania quer apresentar a concepção de Rosto como uma voz<sup>152</sup>, como comunicação, uma significação que quer dizer “não matarás” (DOUEK, 2011, p. 161). Nos capítulos precedentes do nosso estudo, constatamos que a intencionalidade objetivante aniquila a alteridade, na interpretação de Levinas, de maneira que o Outro jamais poderá ser reduzido a um conceito ou tematizado numa representação, rompendo com a totalidade. Ao se apresentar em sua fragilidade e precariedade, o Rosto exige do sujeito interlocutor uma resposta. É, precisamente aqui, que se encontra a relação ética do Outro e do Mesmo pelo intercâmbio relacional de apelo e resposta<sup>153</sup>. Esse infinito manifestado supera em força o assassinio como uma resistência que comunica: “não matarás”<sup>154</sup>.

Mas, o que significa, afinal, a expressão “o Rosto “fala”? O uso da terminologia bíblica *epifania* pretende descrever o infinito, que se manifesta, paralisando qualquer poder totalitário e totalizante, suscitando a possibilidade de medir a desproporção desse infinito e da pretensão de captura pela racionalidade. Com as palavras do próprio Levinas, concluímos que

<sup>152</sup> Douek (2011, p. 161) faz uso de uma expressão que não é bem o termo utilizado por Levinas. Mais adequado que “voz” seria o termo “linguagem”. O sentido do termo, portanto, encontramos com o próprio Levinas que diz: “A expressão que o Rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o poder de poder (...). 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” (TI, p. 192, grifo nosso).

<sup>153</sup> Anos depois de *Totalidade e Infinito*, na obra *De Deus que vem à ideia*, Levinas explana mais a questão do apelo-reposta, afirmando que “responsabilidade é a resposta ao imperativo do amor gratuito que me vem do Rosto de Outrem no qual significam, ao mesmo tempo, o abandono e a eleição de sua unicidade; ordem do ser-para-o-Outro ou sua santidade como fonte de todo valor” (DVI, p. 9).

<sup>154</sup> Segundo Chaliier (1993, p. 114), a resistência ética manifestada no Rosto frente àquele que o despreza, humilha, ignora ou violenta, não tem semelhança com as coisas do mundo. A resistência ética do Rosto, impotente para se defender e se proteger da violência que o ameaça é, efetivamente, de outra ordem, como já citamos: “ele não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder” (TI, p. 172).

o “Rosto é ética” (TI, p. 178). Em outras palavras, interpretamos Levinas dizendo que o Rosto coincide com o seu próprio apelo ético.

Esse Rosto apresenta-se no sensível, mas não é do mundo, isto quer dizer que é possível matar a carne do Outro, mas jamais seu Rosto, pois este não é do mundo (TI, p. 192)<sup>155</sup>. Ao propor uma concepção de Rosto, que parte de uma perspectiva ética, Levinas leva-nos a compreender que “o Rosto do Outro aproxima-se e expressa um apelo de justiça – “não matarás!” – convidando o sujeito a responder pela relação ética. Faz parte da constituição da subjetividade o modo como o Rosto se põe na relação” (RIBEIRO, 2015, p. 12).

A filosofia de Levinas, portanto, pretende elaborar uma ética no despertar para o apelo do Rosto. Tendo como base a ampliação da fenomenologia do Rosto em *Totalidade e Infinito*, visaremos descrever, neste capítulo, a questão do apelo ético do Rosto e da resistência ética presente no versículo “não matarás”<sup>156</sup>, assim como a responsabilidade que o Rosto configura à subjetividade, constituindo-a como um evento ético.

#### 4.1 A resistência ética do Rosto

Em *Totalidade e Infinito*, Levinas evidencia cada vez mais o fato de que o Rosto é o que identifica o Outro, ou seja, é sua expressão nua. Mas o que significa essa expressão? O Rosto é o que não se pode matar. Antes de ser uma imagem perceptível na sensibilidade, de uma maneira mais profunda ainda, o Rosto é uma comunicação e sua presença já é um dizer. Na medida que acompanhamos seus argumentos, o filósofo descreve uma exigência suprema no Rosto de Outrem. Uma exigência que fornece, segundo Poirié (2007, p. 28), o sentido – a inflexão – moral da minha existência. Ele chama-me, obriga-me a ser-com-o-Outro. Esse comando é a resistência ética do Rosto de Outrem, uma oposição a uma luta à força que o ataca, pela força da convocação à responsabilidade por ele<sup>157</sup>.

---

<sup>155</sup> Para Ricardo Timm de Souza (1999, p. 173), essa ultrapassagem da fenomenologia sucede pela investigação, feita por Levinas, que se constitui como provocação do Infinito ético ao sujeito e à história apresentando-se em termos *metafenomenológicos*. Para esse autor, “as categorias deste Infinito ético e da Exterioridade portam, com relação ao pensamento, uma determinada *fecundidade ética*, a qual não se esgota nas interpretações correntes do pensamento levinasiano, mas abre um espectro de novas perspectivas para a compreensão do que se entende por ‘realidade’ – ou ‘realidades’” (SOUZA, 1999, p. 173).

<sup>156</sup> Não podemos deixar de recordar que Levinas possui origem judaica e nunca deixou de ler e comentar a bíblia e a talmude, assim como transitou, desde tenra idade, pela literatura russa, de onde vem sua influência e seu apreço a autores como Dostoiévsky. Essa nota é importante para ajudar a compreender os elementos implícitos na questão do apelo ético do Rosto, a que este capítulo se propõe.

<sup>157</sup> Importante esclarecer que, em diversos momentos, Levinas insiste que essa resistência é ética, ou seja, não implica a força física (GRZIBOWSKI, 2010, p. 87).

Sebbah (2009, p. 61) aborda a questão da interpelação demonstrando que a relação com Outrem, apesar de metafísica, é, absolutamente, concreta, pois, no Rosto do Outro, há um apelo, que suscita minha ipseidade mais concreta e singular, a partir de sua própria singularidade, antes de qualquer tematização. Claramente, há aqui, uma dificuldade e, segundo o referido comentador, a escolha da compreensão de Rosto apoia-se na intenção de demonstrar que um rosto humano não se deixa definir, sem oferecer certa resistência a qualquer classificação ou generalização para reconhecê-lo, pelo fato de desestabilizar a própria classificação e toda espécie de ordem. O Rosto é anterior a qualquer nomeação, tende a desbordar sua própria forma e surge no horizonte do Mesmo, como convocação à responsabilidade<sup>158</sup>.

Sendo assim, a tentação do assassinio e a impossibilidade do assassinio, portanto, constituem a própria visão do Rosto e a resistência a que ele se opõe chama-se ética (TI, p. 173). A relação intersubjetiva que se constitui no encontro com o Rosto é única. Essa singularidade relacional ocorre pelo fato de que o meu poder não pode dominá-lo, pois que há, nele, uma resistência<sup>159</sup>. Em sua epifania como Rosto, a dimensão sensível é dada à apreensão, todavia permanece uma resistência à captação, desafiando, segundo Levinas, a fraqueza dos meus poderes.

Opõe-me, não a uma força maior – uma energia avaliável e que se apresenta, por conseguinte, como se fizesse parte de um todo; mas a própria transcendência do seu ser em relação ao todo; não como qualquer superlativo de potência, mas, precisamente o infinito de sua transcendência. Este infinito, mais forte que o assassinio, resiste-nos já no seu Rosto, e é no seu Rosto, em sua expressão original, que se apresenta a primeira palavra: “não cometerás assassinio” (TI, p. 193, grifo nosso).

Em Levinas, apenas no Outro se manifesta o poder de fazer oposição resistindo ao embate. O Outro “é capaz de opor-me não com uma força de resistência maior, mas como transcendência de ser frente ao todo, como o infinito da transcendência” (TI, p. 178). Ou seja, Levinas descreve o Rosto como o modo com que o Outro, revela-se a mim, em seu Infinito, como um evento de resistência, que pode paralisar o poder do assassinato.

A ontologia, como título à teorização dos seres e do Outro, subsume a singularidade e a multiplicidade quando almeja, numa linguagem neutra, a elaboração de uma grande teoria sobre tudo que anula violentamente os entes, aprisionando-os num entendimento que parte do Mesmo e retorna ao Mesmo num círculo hermenêutico. É a metafísica, entendida como ética, em Levinas, que questiona essa liberdade arbitrária e espontânea do Mesmo na aproximação do

<sup>158</sup> Recordamos que essa é a razão pela qual o Rosto interrompe toda fenomenologia (SEBBAH, 2009, p. 61).

<sup>159</sup> No livro *Entre Nós*, Levinas diz que “o humano só se oferece numa relação que não é poder” (EN, p. 33).

Outro. Nesse sentido, podemos concluir que o que se pensa ser conhecimento do Outro é, na verdade, uma autorreferência, um autoconhecimento, que parte do Eu e a ele retorna. A resistência do Rosto está na sua condição de excedência, da possibilidade de ser reduzido e tematizado pelo Mesmo, na satisfação conceitual que se pretende<sup>160</sup>. O Outro mantém-se numa distância que excede qualquer possibilidade de representação possível<sup>161</sup>.

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 (...). 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. (TI, p. 192).

A concepção de resistência em *Totalidade e Infinito* manifesta-se na relação com o Mesmo, como absolutamente Outro, em sua epifania de Rosto. A apresentação do Outro em sua plenitude cria uma via ética no *face a face*, uma vez que ele se esquiva à possibilidade de ser capturado pela consciência, por apresentar-se como exterioridade plena. O Rosto mantém-se na recusa de ser objetificado, isto é, não pode ser reduzido a conceito. Essa é sua primeira resistência, que é resistência do que não possui resistência, mas que proíbe pela força do olhar<sup>162</sup>.

No Rosto, há uma transcendência marcada por uma exterioridade que não é acessível pela cognição. Como já comentamos, no encontro com um Rosto há, simultaneamente, uma dupla inscrição: um pedido e de uma ordem. A escuta desse apelo transporta o sujeito para além de si, levando-o para frente do Outro, conclamando-o a uma responsabilidade. O Rosto penetra o Mesmo, convoca-o pelo olhar. Esse olhar, como atitude penetrante, não posso abandonar, do

---

<sup>160</sup> Como vimos, no segundo capítulo, a exterioridade e a transcendência são, na perspectiva levinasiana, o que não pode ser capturado, englobado no mundo do Mesmo, resistindo à síntese. A exterioridade, portanto, torna falsável a pretensão universal de validade da ontologia. Assim sendo, conhecer um ente à luz do ser (ontologia) é violentá-lo e faltar-lhe com a verdade, uma vez que verdade é respeito ao ente entendido como exterioridade. O acesso ao Outro e sua verdade só é possível pela relação ética (COSTA, 2000, p. 141,144).

<sup>161</sup> Levinas esclarece que “se a resistência ao assassinio não fosse ética, mas real, teríamos uma percepção dela com tudo aquilo que na percepção redundava em subjectivo” (TI, p. 193).

<sup>162</sup> A resistência ética do Rosto conjuga a relação entre apelo e resposta. Por meio do Rosto, que me olha e se dirige a mim, um apelo é solicitado a partir do íntimo de uma nudez sem defesa e manifestada como fragilidade. O Outro demanda sempre uma resposta, especialmente porque foi surpreendida, como num flagrante, a possibilidade de um poder de totalização do Mesmo (PELIZZOLI, 2002, p. 97).

qual não se pode se livrar mais, penetrando, de algum modo, o mundo do Mesmo. Afinal, o Rosto é olhar (GRZIBOWSKI, 2010, p. 87)<sup>163</sup>.

Philippe Nemo, em sua entrevista, insere uma questão para Levinas a respeito da resistência ética do Rosto, que é muito oportuna a ser explorada neste ponto de nossa reflexão. Levinas respondia-lhe sobre uma outra pergunta, explicando que o Rosto manifesta a pobreza como condição humana, ainda que se busque mascará-la por meio de atitudes que pretendem escondê-la. O filósofo esclarece ainda melhor a questão da dupla inscrição do Rosto: “o Rosto está exposto, ameaçado como se nos convidasse a um ato de violência. Ao mesmo tempo, o Rosto é o que nos proíbe matar” (EI, p. 70)<sup>164</sup>. É nessa sequência que Philippe Nemo questiona sobre os vários relatos de guerra, que testemunham, de fato, que é difícil matar alguém que nos encare, que nos olhe de frente<sup>165</sup>. No Rosto do Outro, podemos ver algo que também olha-nos. Numa interface entre Levinas e Jean-Luc Marion, Marcelo Fabri esclarece:

ora, se o olhar que me visa é dirigido a mim, não se pode falar, aqui, de fenômeno. Não estamos mais na fenomenologia. Ou estamos? A resposta de Marion é notável: nem todo fenômeno se reduz a um objeto. Do mesmo modo, nem todo visível se deixa dominar por uma visada intencional. Tais fenômenos são justamente aqueles que nossa intencionalidade não pode manter sob seu domínio ou sua guarda. Eles são, no caso, *irrégardables*. O olhar de Outrem como fenômeno ético (Levinas) irrompe no visível de tal modo a me fazer admitir o seguinte: submeto-me a ele como se estivesse diante do mandamento de não matar. Se cometo o assassinato, já terei perdido a fenomenalidade do Rosto. O Rosto surge, assim, como fenômeno paradoxal, pois é ele que impõe a mim o seu fenômeno, aparecendo exatamente como não abarcável pelo meu olhar (FABRI, 2020, p. 322)<sup>166</sup>.

A transcendência de Outrem, para Levinas, é uma transcendência que não se descreve negativamente, mas se manifesta positivamente na resistência ética do Rosto frente à possibilidade da agressão e do assassinato. Para Levinas, a força de Outrem consiste, portanto,

<sup>163</sup> É possível um intercâmbio de olhares? Grzibowski (2010, p. 87) afirma que “sim, já que o Mesmo penetra no contorno do Rosto, quando ele coloca a questão: ‘*Qui êtes vous*’. E a resposta a esta é a presença do Outro”.

<sup>164</sup> Importante esclarecer que a fragilidade e a vulnerabilidade do Rosto exprime-se como quem encontra-se exposto à possibilidade da agressão. Como diz Levinas: “Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente meus poderes e que desse modo não se opõe a isso (...) Outrem é único ser que eu posso querer matar” (TI, p. 177). Luciane Ribeiro (2015, p. 68) esclarece que o Rosto esboça uma ordem ética, uma imposição e, ao mesmo tempo, uma fragilidade habitando um ambiente que é de risco, como alvo fácil de violência manifestando sua suscetibilidade.

<sup>165</sup> Em *Ética e Infinito*, Levinas esclarece ainda mais expressão cunhada por ele, a de que “O Rosto é significação e significação sem contexto” (EI, p. 70). Segundo o filósofo, a alteridade manifestada no Rosto ultrapassa a realidade de um personagem num determinado contexto e circunstância de época. Uma vez que o Rosto possui um sentido unicamente para si, o que explicada o porquê do Rosto não é percebido, não é “visto”. Já que a visão almeja uma adequação em sua satisfação conceitual, colonizando o mundo, subsumindo a alteridade. Todavia, a relação intersubjetiva com o Rosto é, eminentemente, ética primeiramente, marcando a resistência ao assassinio pelo dizer do seu olhar (EI, p. 70).

<sup>166</sup> Para Marion, os fenômenos paradoxais caracterizam a passagem da ontologia para a fenomenologia. Em sua fenomenologia da doação, o fenômeno desnecessita do conceito de ser. O fenômeno atinge-nos porque se *dá* a nós. É na medida que o fenômeno vem a mim, que a fenomenalidade pode ser compreendida como doação. Assim, o invisível provoca um choque, uma emoção que invade quem observa (FABRI, 2020, p. 322-323).

em ser uma força ética. Uma questão importante é levantada por Pelizzoli (2002, p. 96): “como se dá a ação fruto do impacto com o Rosto confrontando o Eu”? Para esse autor, o *face a face* possui uma exigência que não deve ser compreendida como uma simples oposição ao que poderia ser facilmente resolvida por elucubrações dialéticas, pois não seria possível contrapor o conteúdo de uma violência com conteúdos de outra ordem. Assim, a forma seria mantida, ou seja, a “ontologia da guerra”, como o que Levinas chama, em *Totalidade e Infinito*, de “alergia à alteridade”, perpetuar-se-ia. Em sua condição de infinito e exterioridade, o Rosto “propõe” sua “presença” como outra experiência, seguindo um Outro caminho, como descrevemos acima e que de forma alguma é uma experiência neutra.

Essa intrigante relação, segundo Pelizzoli (2002, p. 96), exprime-se num “outro parâmetro de linguagem”, em “outra temporalidade” e “outra espacialidade”. Isto é, num tempo que não é o meu, numa terra que não é a minha e numa linguagem que não domino, pois o Outro, como estrangeiro, ao entrar em relação comigo, anuncia uma assimetria dos termos, mantendo o que descrevemos anteriormente como “altura” e “distância”. Lembremos que a relação entre o Mesmo e o Outro, diferentemente da perspectiva da reciprocidade de Martin Buber, é defendida por Levinas através da ideia de assimetria, que se funda nas noções de altura e de distância porque “Outrem não está próximo de mim por um conhecimento que eu teria dele, mas unicamente por uma responsabilidade que me compromete com ele” (CHALIER, 1993, p. 130).

Ao nosso ver, esse sentido oferecido pelo Rosto, como um sentido moral da existência do Eu, implicada numa vocação à responsabilidade, é o que constitui o sujeito como responsável por Outrem. Essa exigência do Rosto, em sua manutenção e permanência na existência, constitui o sujeito como um ser responsável-para-com-o-Outro.

#### 4.2 “Não matarás”

Vimos que, em *Totalidade e Infinito*, Levinas vai consolidando a noção de que o Infinito, manifesta-se, enquanto ideia, por meio de uma estrutura formal encontrada na relação entre o Mesmo e o Outro. A partir dessa relação, é produzido, no Mesmo, a possibilidade de um despertar para a alteridade do Outro, como desejo metafísico. É uma experiência de abertura e acolhida que o Mesmo faz, em sua morada, em sua interioridade, que, agora, vive uma alteração em seu ser com a presença da exterioridade do Outro – que lhe é um estrangeiro.

Já entendemos que a epifania do Rosto manifesta-se como ética. Isso quer dizer que esse Rosto, que é Outrem, absolutamente presente por meio do seu Rosto, onde algo dele ainda

encontra-se no mundo como coisa entre as coisas, mas há “algo” que excede, ultrapassando a limitação dessa forma sensível. No Rosto, há uma solicitação dirigida a mim, convidando-me a uma relação peculiar, seja na perspectiva da fruição, seja na perspectiva do conhecimento (DOUEK, 2011, p. 161). A nova dimensão, como vimos, abre-se na condição sensorial do Rosto, numa fronteira entre a “caricatura” e “a santidade”, modificando a estrutura do poder. O assassinio, explica Levinas, “visa um dado sensível e, entretanto, encontra-se perante um dado cujo ser não poderá *suspender-se* por uma apropriação” (TI, 192-193, grifo do autor). Levinas assume uma posição radical na entrevista registrada por François Poirié.

“Se pensamos nisso até o extremo, pode-se dizer que eu sou responsável pela morte de outrem. Eu não posso deixar outrem sozinho em sua morte, mesmo se não posso suprimir a morte. Eu sempre assim interpretei o “não matarás”. O “não matarás” não significa somente a interdição de enfiar uma faca no peito do próximo. Um pouco disso. Mas tantas são as maneiras de ser comportam uma forma de esmagar Outrem” (POIRIÉ, 2007, p. 91).

O Infinito manifesta-se com um mandamento no Rosto do Outrem. Assim, a primeira palavra do Rosto se comunica como “não matarás!” (EI, 72). Em Levinas, o olhar do Outro revela-se como fenômeno ético, irrompendo, no plano visível algo da invisibilidade, de tal modo que o sujeito se vê diante do apelo invisível presente no Rosto do Outro. (FABRI, 2020, p. 322).

Outrem se manifesta, não “como se fizesse parte de um todo – mas a própria transcendência do seu ser em relação ao todo” (TI, p. 193). Levinas deixa claro, em *Totalidade e Infinito*, que a violência nega a alteridade, pretende seu aniquilamento no mundo. A resistência ética é expressão, portanto, é um dizer. Aqui, os horizontes da fenomenologia entram em desestabilização, saturados pela doação, numa linguagem marioniana. Segundo Fabri (2020, p. 324) “não se trata de uma relação intencional caracterizada pelo apelo”. O autor explica que, para Marion, é na perspectiva dos contrafenômenos que podemos descrever o que ocorre.

Marion procura mostrar que o apelo é um ato fenomenológico fundador. A revolução realizada por Levinas, a esse respeito, é notável, por dois motivos. Primeiro, porque, em Levinas, a intencionalidade egológica, voltada ao objeto, se converte em contraintencionalidade dirigida ao ego. Em segundo lugar, porque a origem de tal intencionalidade não está num ente, mas num Rosto (FABRI, 2020, p. 325).

O tema da contrafenomenalidade verifica-se nesse sentido, conforme abordamos no primeiro capítulo da presente dissertação. Levinas toma o conceito de intencionalidade, que consiste numa consciência pelo ato de visar. Esse ato de visar é uma saída de si na direção dos objetos. Todavia, quando o que aparece, no horizonte do sujeito, é um Outro humano, um Rosto,

um olhar, acontece a resistência ao fechamento de um sentido pela sua condição de infinito. O tema do desejo metafísico fica ainda mais claro aqui, porque é uma intencionalidade que vai ao Outro e não retorna, não fecha um sentido. É abertura como hospitalidade, acolhimento.

O Rosto não se anuncia, advém como “epifania” e possui um pedido e uma ordem. Para Levinas, portanto, na radicalidade de sua fenomenologia, o Rosto é exterioridade absoluta. A epifania desse Rosto, que consiste no “tu não matarás”, é exatamente a experiência ética que abre o sentido do humano (TI, p. 208)<sup>167</sup>.

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 assassinio”. O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassinio que, duro e intransponível, brilha no Rosto de Outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do transcendente (TI, p. 193)<sup>168</sup>.

O encontro com o Rosto do Outro é uma experiência desconcertante, que perturba o mundo subjetivo. Segundo Catherine Chalié (1993, p. 113), “o encontro do Rosto constitui um choque que nada, no contexto ou nas palavras trocadas no instante precedente, prepara”<sup>169</sup>. Fabri (2020, p. 325) explica que, nesse movimento, Levinas faz a passagem da fenomenalidade da visão à palavra. Segundo esse autor, percebe-se uma espécie de passagem da estrutura lógica do aparecer para a lógica de uma outra significação na reflexão levinasiana<sup>170</sup>. Em seguida, o autor nos leva a questionar: mas de onde vem o apelo? Como podemos explicar o mecanismo da interpelação na relação intersubjetiva? Ele esclarece que, a partir da leitura de Marion, a origem do apelo não pode ser ontologicamente determinada, uma vez que não possui uma identidade fixa, deixando a voz do apelo como uma voz que não possui nome. Pode-se unicamente ouvir sua resposta, pois excede as categorias de tempo e espaço. Portanto, o *adonado* é o que responde ao dom através da interpelação. Desse modo, conclui-se que “também em filosofia a resposta transcende a questão. As questões que realmente valem a pena são aquelas que nos escolhem. Qual o desafio que se impõe? Lutar para que o apelo não seja esquecido” (FABRI, 2020, p. 326).

<sup>167</sup> Para Timm de Souza, “o Mesmo é tocado pela presença do Outro, na medida em que uma guerra não pode ser iniciada. E por que não pode? Porque agora houve a invasão, na lógica da guerra, de elementos de outra ordem, que não se curvam a essa lógica”. (SOUZA, 2004, p. 178).

<sup>168</sup> Importante esclarecer nesse ponto que a resistência ética não é uma disputa de forças, da verificação de quem tem força maior. Segundo Levinas, o que ela opõe é uma transcendência do ser pelo seu infinito, capaz de paralisar o próprio poder de matá-lo (TI, p. 178).

<sup>169</sup> Esse “choque” de quem recebe o olhar, o Rosto na perspectiva de Jean-Luc Marion, é sofrer um impacto. O sujeito é colocado no acusativo sob esse choque impactante de um movimento contra-intencional (FABRI, 2020, p. 325).

<sup>170</sup> Segundo Sybil Douek (2011, p. 161), o Rosto corresponde ao o próprio mandamento do “não matarás”.

Importante, neste ponto da nossa reflexão, inserir uma breve interface entre a influência grega e hebraica na filosofia levinasiana<sup>171</sup>. Segundo Douek (2011, p. 159), “se na tradição filosófica grega predominam as metáforas relativas à visão, na judaica o vocabulário acentua a importância da escuta”<sup>172</sup>. A autora recorda que a atitude da escuta para os judeus é imprescindível, como podemos constatar na sua oração mais importante, o *Shemá*, que literalmente significa um imperativo: “escuta”. Segundo o Livro do Deuteronômio, a escuta é uma ordem: “Escuta, Israel, o Senhor é nosso Deus, único é o Senhor” (Deuteronômio, 6, 4). A autora também esclarece que, em toda escritura, há manifestações evidentes sobre a chamada “voz de Deus”. Nesses textos, Deus se dirige aos humanos e estes lhe respondem. Em seu livro *Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas, um elegante desacordo* – texto que nos orientou em muitos momentos da presente pesquisa –, Sybil Douek (2011, p. 158- 159) observa que o primeiro a observar a relação entre “a voz” e o “não matarás” foi Paul Ricoeur e, segundo esse filósofo, o Rosto não é um mero espetáculo, mas uma voz que comunica: “não matarás”.

Susin (1984, p. 211) contribui com uma reflexão muito rica neste ponto. Para ele, a ordem moral é o próprio envio do olhar, ou seja, há um “logos do olhar”, que testemunha a si próprio, um dizer sem dito que é sincero e claro, numa comunicação que não se contradiz. Esse autor esclarece que no Rosto do Outro há um dizer, um ensinamento que se expressa com autoridade, uma vez que é autor de sua própria palavra. O Outro significa por *si-mesmo* sem ser signo de um outro significante. Portanto, a interdição ao assassinato pode ser considerada um acontecimento crucial que institui uma realidade sensata. Essa autoridade presente no olhar ensina o primeiro mandamento, o “não matarás”. Para Levinas, o olhar significa um “Não!”, um “não ao poder de negá-lo, um “não ao não”. Portanto, a interdição desta resistência é o princípio da não-violência (SUSIN, 1984, p. 211).

Catherine Chaliier (1993, p. 114) explica que, em *Totalidade e Infinito*, Levinas aborda o assassínio dominador de Outrem como aquele que exerce um poder sobre aquilo que escapa ao seu poder. “Apesar do assassínio constituir a tentação daquele que não se submete à pura lei da perseverança no ser a um valor mais alto, ele está, todavia, proibido, em nome de um Bem que transcende o ser e o julga” (CHALIER, 1993, p. 114). O Infinito, que no Rosto, diz, “não matarás”, no primeiro momento de seu aparecer, não se manifesta apenas na esfera do sensível, mas na esfera do metafísico, paralisando no discurso, conforme Levinas, o poder do assassínio.

---

<sup>171</sup> Sem negligenciarmos, no entanto, a influência da literatura russa como outros elementos da literatura russa, francesa e universal.

<sup>172</sup> Na obra *Entre Nós* Levinas diz que o Rosto não é uma visão, mas uma audição, uma palavra que se comunica (EN, p. 33).

O homicida depara-se com o Infinito do Outro, com aquilo que ultrapassa o sensível, dimensão essa que não pode conter em suas mãos. Levinas esclarece que não conseguirá, o assassínio, abranger o Infinito totalizando-o, mas seu intento visa aniquilação do Outro por meio da violência.

Para Levinas, a tentação de matar e a impossibilidade do ato constituem a própria visão do Rosto. Como já vimos anteriormente, “a resistência que ele opõe chama-se ética” (TI, p. 193). Ocorre como uma voz inaudível, o Rosto apela num dizer peculiar, que podemos captar como um “mantenha-me vivo”<sup>173</sup>. Na perspectiva da contrafenomenalidade, podemos esclarecer que o sujeito recebe algo do Outro e percebe-se afetado por ele. Este algo o constitui e o reveste como responsável. O Outro, em seu olhar, vem a mim numa outra ordem que não é teórica. Ela me vem como um apelo. Aqui, se encontra a mudança da ontologia para a ética. Mudou-se o sentido. Não está na ambientação do conhecimento, porém da ética que o configura responsável pelo olhar que lhe diz “não matarás”<sup>174</sup>. A epifania do Rosto é ética por essa razão<sup>175</sup>.

Entretanto, como superar o mal-estar no uso de um versículo bíblico inserido numa reflexão filosófica? O próprio Levinas responde, a François Poirié (2007, p. 102), que existem duas maneiras de se ler um versículo. A primeira é a que apela para a tradição, como premissa de suas conclusões. A segunda, consiste em não contestar, precipitadamente tudo, do ponto de vista filosófico, mas buscar uma tradução que aceite sugestões de um pensamento que, sendo bem traduzido e compreendido, tem a possibilidade de justificar-se por meio daquilo que almeja revelar. Levinas esforça-se por ilustrar o versículo e não provar o versículo, como o próprio argumenta na referida entrevista:

Para mim, minha relação com a fenomenologia era extremamente importante: dizer que todo sentido sugestivo é o contexto desse sentido, qual é seu pressuposto de atos intelectuais e de atmosfera espiritual (...). O fiel pode buscar atrás da inteligibilidade objetivamente comunicável. Uma verdade filosófica não pode se basear na autoridade do versículo. É preciso que o versículo seja fenomenologicamente justificado. Mas o versículo pode permitir a busca de uma razão (POIRIÉ, 2007, p. 103).

<sup>173</sup> Uma outra forma de dizer “Não matarás” segundo Levinas em *Transcendência e Inteligibilidade* é: “Tu farás tudo para que o Outro viva” (TRI, p. 41).

<sup>174</sup> “O Rosto não se pode conter totalmente dentro da posse de um Eu, nem ser objeto de intelecção. No que se refere à tentação, à possibilidade da dominação da alteridade pelo Mesmo, Levinas compreende que esse homicídio corresponde a um fracasso” (PELIZZOLI, 2002, pp 99-100). Justamente porque o Outro possui e apresenta-se como infinito, ele permanece sendo Outro enquanto Rosto. O Rosto, ao mesmo tempo que é exposto e ameaçado, clama sobre ele uma responsabilidade, chama um sujeito.

<sup>175</sup> “Esta lógica do significar supõe que, ali onde falamos de aparecer, já estamos sempre num outro plano que não o aparecer: a relação com Outrem” (BENOIST, 2015, p. 45-59 apud FABRI, 2020, p. 325).

O “não matarás”, portanto, é a primeira comunicação que o Rosto revela. Segundo Grzibowski (2010, p. 84), Levinas condena o assassinato, desaprovando firmemente uma liberdade capaz de tirar a vida alheia. Não precisa de uma elaboração teórica que justifique e “ponto final”. O assassínio almeja algo do Outro do qual possa tomar posse. Todavia ele se depara com uma realidade absoluta: a transcendência de Outrem. Seu empenho consiste nessa posse de Outrem, mas este escapa-lhe ao domínio. Essa ética sempre se colocará a favor da vida, dos direitos humanos que clamam por justiça social. “Ver um Rosto já é entender o ‘tu não matarás’ e entender o ‘tu não matarás’, é entender a justiça social” (GRZIBOWSKI, 2010, p. 84).

### 4.3 A violência ao Rosto

Em *Totalidade e Infinito*, a concepção da categoria de totalidade deve ser compreendida como o começo da violência e, de fundo, uma relação entre o Mesmo e o Outro que é capaz de destruir a identidade do Mesmo e a alteridade do Outro. Há aqui um “Eu violento” e um “Eu violentado” (HUTCHENS, 2004, p. 58). Antes de ser uma violência física, que pode implicar na morte do Outro, é uma guerra ideológica que fere o Outro em sua singularidade, dominando-a, anulando-a e almejando sua aniquilação<sup>176</sup>. Nessa perspectiva, a relação pautada, na totalidade, a face do ser se revela na guerra e sempre se manifesta como violência em relação aos outros entes (TI, p. 8).

Levinas foi até o extremo em sua análise sobre a violência: o tema da guerra e a sua matriz, o assassinato. O tema da guerra abre suas principais obras: *Totalidade e Infinito* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, propondo um questionamento sobre a guerra e a preocupação pela paz.

Se o mundo fosse feito apenas de montanhas, florestas e cascatas e de animais buscando sua presa, não haveria violência nem guerra, haveria uma paz silenciosa rompida pelo murmúrio selvagem. Mas o mundo real é, para nosso autor, [...], o mundo “social”, a relação com homens antes mesmo da relação ao mundo dos elementos. Também neste caso, se os homens surgissem como no mito grego das pedras que Deucalião atirava para trás de si, haveria um aglomerado de homens

---

<sup>176</sup> Lembramos que Levinas vivenciou, em sua própria pele, a violência, sobretudo a da guerra. Desde sua infância testemunhou o despertar dos horrores de Auschwitz, como as diversas facetas do totalitarismo em várias partes do mundo. Para ele, a guerra não revela a alteridade, o outro como Outro. A guerra é capaz, inclusive, de destruir a identidade do Mesmo. Derrida aponta que a humanidade e a filosofia vivem no deserto. Seu pensamento ético-religioso surge nesse deserto de barbáries e de ausência de sentido apontando na ética da alteridade uma via de saída, que é a saída do ser, da totalidade. Uma das maiores características do pensamento de Levinas é a desconfiança que tem da astúcia da razão e da violência do conhecimento objetivo, pois visa o domínio total (GRZIBOWSKI, 2010, p. 25-26).

indiferentes uns para com os Outros, e a paz seria resultado da indiferença e do desconhecimento. Porém, se o mundo é uma sociedade como um aglomerado de “Eus” em expansão, por assimilações nas identificações, chega-se inevitavelmente a situações em que nem o próprio Estado poderá controlar a expansão: é o estado de guerra, a situação mais “anti-messiânica” que pode existir, pois a paz é o grande bem da era messiânica (SUSIN, 1984, p. 131).

Em *Totalidade e Infinito*, a violência é descrita como agressão verbal, física ou um estado de guerra. Porém, a violência significa, *à priori*, um aprisionamento dos entes, distintos e plurais em suas identidades, numa universalização que os limita, condenando-os a “não poder ser”. Ou seja, “não poder ser diferente”, ou ainda, “não poder ser Outro”. Aqui está a violência ontológica denunciada por Levinas<sup>177</sup>. A teoria, pela perspectiva ontológica é um aprisionamento dos entes e tal dogmatismo já é uma violência ao Outro em sua alteridade e diversidade (COSTA, 1998, p. 119)<sup>178</sup>.

Susin (1984, p. 133) observa que Levinas descreve a violência do assassinato como uma grande contradição. No assassinato, a violência estende-se até ao absurdo, invertendo-se em impotência. Nele, entram em conflito o poder ontológico e o poder ético, diferente da relação como posse das coisas e dos animais, como demonstramos no capítulo sobre fruição (como “realidades para mim” do sujeito egoísta). No assassinato não há mais nada a ser mantido, almeja-se uma totalização por uma negação absoluta, isto é, pretende-se por meio da aniquilação, o desaparecimento radical e empírico do Outro (SUSIN, 1984, p. 134). Segundo Levinas,

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 (TI, p. 192, grifo nosso).

O assassinato, portanto, é a radicalização máxima das noções de totalidade e ontologia como “egologia”. Como demonstra Susin, revela um paradoxo: o assassinato, pela sua

---

<sup>177</sup> O Rosto de Outrem é ameaçado por dois riscos simetricamente opostos, explica Sebbah (2009, p 60): “pretender ter acesso direta e, por assim dizer, imediatamente à significação (...). Inversamente, a exigência filosófica, como exigência de ‘dedução’ que se realiza a partir do Ser no qual somos absorvidos, corre o risco incessante de trair e ‘ontologizar’ o que é abordado”.

<sup>178</sup> Levinas explicita em *Totalidade e Infinito*, que “a violência não visa simplesmente dispor do Outro, como se dispõe de uma coisa, mas, já no limite do assassinio, procede de uma negação ilimitada. Apenas pode visar uma presença, também ela infinita apesar da sua inserção no âmbito dos meus poderes. A violência apenas pode visar um Rosto” (TI, p 221).

estrutura, poderia ser considerado um revelador da transcendência, contudo é também, como aponta Levinas, um indicador drástico da finitude, da temporalidade e da mortalidade ligada ao tempo. Nessa perspectiva, o assassinato mostra a dimensão mais cruel de uma “possibilidade da vida sem ética, egonomicamente, não apenas pode deixar o Outro morrer, como ser aquele que executa o desígnio de sua morte” (SUSIN, 1984, p. 134). Este autor aponta para um aspecto interessante na fronteira entre ontologia e ética, presente na filosofia de Levinas: recorda que, na entrevista concedida a Philippe Nemo, Levinas afirma: “O assassinato, na verdade, é um fato banal: pode-se matar o Outro. A exigência ética não é uma necessidade ontológica” (EI, p. 91). O autor explica que, com isso, Levinas insere “a confrontação ontológico-ética”.

No confronto corporal entre dois seres não-totalizáveis, o poder ontológico do assassino secundado pelo poder de suas mediações, reduz à impotência ontológica, desarmada de mediações, a sua vítima. Desde então, a única resistência da vítima despojada é ética: é seu poder de alteridade. É nesse confronto que começa o absurdo do poder, segundo nosso autor: foi exatamente a alteridade e a transcendência do Outro sob sua pele e no brilho dos seus olhos que “tentaram e guiaram o assassino ao alvo até este instante decisivo (...). O assassino quer, através do golpe, não tanto destruir as linhas do Rosto ou parar os músculos, mas destruir o Outro “como Outro” – essência da violência – infringir sua alteridade (HM, p. 134-135).

Acompanhando a abordagem de Susin (1984, p. 135), compreendemos que o assassinato revela uma espécie de realização máxima do poder ontológico: destruir o Outro como Outro, ou seja, sua alteridade. Contudo, esse autor observa aqui uma dimensão dilemática e paradoxal: no instante do golpe do assassino, há um reconhecimento moral, ainda que por um instante, do Outro e de sua transcendência: “a transcendência se apresenta na consciência moral, pois fora dela a vítima não seria reconhecida como ‘Outro’ e não haveria propriamente um assassinato” (SUSIN, 1984, p. 135). Esse autor ainda explica que o assassino vai infringindo uma interdição moral. Ele não poderia se desculpar dizendo que não sabia que sua vítima era um “Outro”, porque ao matá-la, reconheceu-a como Outro e, justamente por saber disso, aplicou o golpe.<sup>179</sup> Há, aqui, como bem salienta Susin (1984, p. 135)), uma “contradição do ódio”, ou seja, matar alguém é tentar uma operação impossível, que é a “objetivação” do Outro, torná-lo coisa. Mais do que simplesmente um cadáver, é o esforço objetificá-lo, de tal modo, que o Outro testemunhe a própria aniquilação de sua alteridade. Em outras palavras, quer dizer “matá-lo vivo”. Nisso, inclusive, encontra-se, segundo Susin (1984, p. 35, grifos do autor), “o prazer”

---

<sup>179</sup> Nesse ponto, Susin ainda acrescenta que o assassinato mostra a possibilidade de uma vida sem ética e que o assassinato manifesta que não pode haver justificativa para tamanha brutalidade. Toda violência, tem sua matriz e infração e culpa moral na perspectiva do pecado (SUSIN, 1984, p. 134).

do assassino: “matar o Outro diante do Outro mesmo, quer o Outro como *objeto* e como *sujeito que veja a humilhação da própria reificação*”.

A contradição e o absurdo, que Susin observa nessa afirmação de Levinas encontra-se exatamente, em buscar uma satisfação que não se satisfaz. Isso é como um “absurdo que ultrapassa o próprio assassino que é entrevisto como mistério pela vítima” (SUSIN, 1984, p. 134). Segundo o autor, encontramos, nesse ponto, uma inversão, o poder de matar passa a ficar impotente para prosseguir adiante em seu intento e possuir o Outro, pois este já se retirou para um “além da morte”, onde está resguardado o mistério de sua transcendentalidade, por mais que o assassino queira destruí-la” (SUSIN, 1984, p. 134).

Mas, no momento exato em que se está por cumprir o decreto do assassino, quando cessam os traços sensíveis do olhar e a sua “vivacidade”, quando a objetivação está por chegar à sua plenitude, a vítima se retira deixando o assassino solitário com sua vitória e sua consciência, sem o Outro que veja sua vitória. O Outro revela assim, na sua retirada, a infinitude do seu poder ético, subtraindo-se ao poder ontológico do assassino, mostrando assim a fraqueza e a impotência deste, paralisando-o na insatisfação: é impossível que o Outro veja sua objetivação (SUSIN, 1984, p. 136).

Por isso, Levinas diz que é possível matar a carne do Outro, mas jamais seu Rosto, pois o Rosto não é do mundo (TI, p. 192). A epifania do Rosto se desprende de qualquer proteção que cubra sua condição de transcendência. Esse é o sentido da nudez, em *Totalidade e Infinito*. A vulnerabilidade do Rosto se revela nessa aparição, despida de suas vestes ontológicas, que poderia encobrir o vestígio de Infinito da qual é portadora. “Outrem, que pode, soberanamente, dizer-me não, oferece-se à ponta da espada ou à bala do revólver” (TI, p. 193). Para Susin (1984, p. 136, grifo do autor), “*neste mundo a resistência ética é como nada, e o assassinato é uma possibilidade real*”. O poder ontológico, portanto, conclui este autor, é espontâneo, inesperado e desprovido de qualquer justificativa, revelando-se sem fundamentos, além de mostrar fraqueza, na profundidade é um “poder sem poder”. Nesse *face a face* com o Mesmo, o Rosto aparece suscetível, como que se oferecesse a si mesmo àquele que pode matá-lo, devido a sua manifestação claramente vulnerável. Todavia, temos aqui um paradoxo, pois, simultaneamente, o Rosto manifesta sua condição passível de ser violentado e agredido, como também revelar sua condição de Infinito (SUSIN, 2011, p. 136).

O senso comum pode, facilmente, pensar que é pela liberdade que podemos ter a explicação da transcendência do outro humano. Porém, segundo Levinas, é exatamente o inverso: é pela transcendência da outra pessoa que se torna possível uma explicação da liberdade, porém, sucedida da responsabilidade, como abordaremos a seguir. A violência visa uma presença, “a violência apenas visa um Rosto” (TI, p. 221). Por mais paradoxal que pareça,

a tragédia maior da violência, da guerra e do assassinato, consiste, porém, no fato de que só são possíveis onde houve primeiro o reconhecimento do Outro em sua transcendência, mas onde o discurso face-a-face foi substituído por um ataque pelos flancos através de intermediários (SUSIN, 1984, p. 136).

Provavelmente, essa é a grande problematização proposta por Levinas, quando abre *Totalidade e Infinito*, levantando a questão de que “facilmente se concordará que importa muitíssimo saber se não nos iludiremos com a moral” (TI, p. 7)<sup>180</sup>. É no horizonte do Mesmo no mundo, em sua interioridade, que o Rosto do Outro se manifesta, questionando-o em sua comodidade no mundo.

Outrem não opõe a sua liberdade à do Mesmo, mas “coloca em questão o direito ingênuo dos meus poderes, a minha gloriosa espontaneidade de ser vivo” (CHALIER, 1993, p. 76). Segundo a autora, Levinas explicita um tipo de consciência na qual a moral se estabelece quando a liberdade, em vez de justificar a si própria, percebe-se vergonhosamente capaz de agressão. Portanto, admitir essa ideia corresponde a inserir a categoria levinasiana de *heteronomia*,<sup>181</sup> nas bases da reflexão moral: a presença de Outrem, uma vez que, nessa relação com Outrem, a consciência perde seu primeiro lugar. Levinas explica que a subjetividade, implicada na responsabilidade, é uma subjetividade comandada diretamente. A heteronomia é mais forte que a autonomia. No entanto, Levinas faz a ressalva de que a heteronomia não equivale à escravidão, subordinação a um domínio, é resposta ao apelo do outro humano (EN, p. 152)<sup>182</sup>.

O “olhar-expressão do Rosto” implica, portanto, numa espécie de “conversão” da visão, da consciência ativa (PELIZZOLI, 2008, p. 288). O homem sem olhar para Levinas é o

<sup>180</sup> O texto continua com uma questão que parece ser essencial: “a lucidez – abertura de espírito ao verdadeiro – não consiste em entrever a possibilidade permanente da guerra?” (TI, p. 7).

<sup>181</sup> Segundo Chalier, Levinas reabilita a concepção de *heteronomia*, em *Totalidade e Infinito*, ao declarar que se afastava de toda uma tradição filosófica, que, no fundo buscava a em si mesma, como seu próprio princípio e fundamento, fora de outras posições heterônomas (TI, p. 60). Assim, ele ensina a reportar-se na direção de uma *alteridade* como um novo fundamento. Desse jeito, a moral não se fundamenta na racionalidade ou na vontade, mas possibilidade de acolher Outrem (CHALIER, 1993, p. 76-77).

<sup>182</sup> Para Levinas, é uma “difícil liberdade”, pois o homem livre está votado ao próximo como uma vocação (HOH, p. 99-101). Ser livre, na concepção levinasiana, portanto é assumir a responsabilidade pelo Outro. Isso não significa que Levinas não defenda as leis da república, o sentido de heteronomia, porque, também nesse caso, a verdadeira liberdade não tem equivalência com a autonomia, no sentido em que ela não consiste somente em concordar com as leis e em assumir prescrições. A liberdade, no pensamento de Levinas, começa quando o sujeito compreende o poder imperioso que lhe exige uma resposta. Mesmo a justiça e as leis, que governam, legitimamente, um Estado não podem negligenciar esse aspecto singular do Eu vocacionado pelo Outro no engajamento ético. (CHALIER, 1993, p. 97), pois para Levinas, “a possibilidade de um ponto do Universo onde semelhante transbordamento da responsabilidade se produz define, ao final de contas, o Eu” (TI, p. 222).

homem sem humanidade<sup>183</sup>. O assassínio dirige-se à outra pessoa, em sua intencionalidade cognoscitiva, mas ele apresenta-se como um ser que escapa ao olhar, não se apresenta como objeto onde existe a possibilidade de ser tematizado ou representado. A violência ao Rosto é uma agressão à sua alteridade, almejando desautorizar o Outro a ser.

Numa leitura bioepistemográfica de toda obra de Levinas, constatamos o seu testemunho de quem assistiu e viveu o desmoronamento de uma civilização, especialmente nos textos que expressam o testemunho, nas entrelinhas, dos horrores vividos nos campos de extermínio nazistas, como foi o contexto da produção de *De l'Existence à l'Existant*. Lembremos que Levinas viveu a perda de quase toda sua família. Apenas sua esposa e filha puderam escapar, pois foram escondidas pela caridade arriscada de amigos como Maurice Blanchot, Suzanne Poirier e freiras vicentinas. Todo seu projeto filosófico, como já abordamos, consiste em construir uma ética para além do Ser, além da ontologia, distanciando-se, cada vez mais, do horizonte sombrio do ser. Para Aristóteles, a filosofia primeira é a metafísica. Levinas inverte essa proposição colocando a ética como filosofia primeira, pois “pensar o bem é mais importante que pensar o ser” (DOUEK, 2011, pp 124-125), isso quer dizer que a ética antecede a ontologia e mantém-se crítica a ela.

Podemos, portanto, concordar com Giorgio Agamben, no livro *O que resta de Auschwitz*, quando diz que o homem vivencia a “vergonha de ser” uma vez que reflete a experiência de “ser em excesso”, de “estar a mais”, em que o Eu é reduzido ao corpo material, como um excedente da vida orgânica, no qual a condição de *bios* é reduzida a dimensão de *zoe*. Nos campos de corpos mutilados, pode-se indagar: por que eu estou aqui e não ele? Tal questão é crucial e está alinhada à reflexão que Levinas já elaborava décadas antes de *Totalidade e Infinito*, durante os anos em que viveu os absurdos totalitários das guerras e testemunhou o extermínio de milhões de seres humanos, como ele mesmo escreve na dedicatória de *Autrement qu'entre ou Au-delà de l'Essence*:

À memória dos seres mais próximos entre os seis milhões de assassinados pelos nacionais-socialistas, ao lado de milhões e milhões de humanos de todas as confissões

---

<sup>183</sup> Susin busca investigar esse aspecto que, numa análise de Levinas sobre o Salmo 104 no livro *Du Sacré au saint, Cinq nouvelles lectures talmudiques*, o filósofo chama “homens da noite” a esse tipo que se esconde, na noite, trocando o dia do trabalho e da edificação pelo modo animal e vida das feras que buscam a presa. Este homem vive “tramando contra o fraco e executando seus golpes sem se mostrar, escondido da luz. Sua figura se confunde com as trevas mesmas, e sua face está sem linhas: é ‘sem olhar’” (SUSIN, 1984, p. 136). Para Susin, essa afirmação do filósofo é mais uma constatação do absurdo da violência. Não é o que acontece de trágico pelos fenômenos da natureza, mas que vem da mão do próprio “homem que já não tem olhar”, o que é ele mesmo um absurdo. O tema do olhar é importante, segundo esse autor porque, na perspectiva levinasiana, é o olhar que define o homem e sua humanidade, ou seja, “o homem sem olhar é o absurdo de um homem sem humanidade” (SUSIN, 1984, p. 136).

e de todas as nações, vítimas do mesmo ódio ao outro homem, do mesmo antissemitismo (POIRIÉ, 2007, p. 18).

O que a vergonha experiencia é a descoberta do ser que se descobre, conforme denuncia Levinas nesse período sombrio: “Toda civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que ele justifica, merece o nome de bárbara (...) Trata-se de sair do ser por uma nova via” (EV, 126-127). O ponto de chegada da filosofia levinasiana, que buscou desde as primeiras obras uma saída do ser, uma evasão do ser, é a ética da responsabilidade por Outrem<sup>184</sup>, como também uma nova concepção da subjetividade humana<sup>185</sup>. O Outro me convoca no seu Rosto a dar-lhe uma resposta e me constitui no mundo como sujeito ético.

#### 4.4 Rosto e responsabilidade

Podemos afirmar, nesta etapa mais conclusiva do nosso estudo que, segundo Levinas, não se pode escapar à interpelação do Rosto do outro humano, e que, a única maneira de relacionar-se com ele, é sendo por ele responsável. A interpelação do olhar do Outro convoca o Mesmo a uma responsabilidade indeclinável. O apelo do seu olhar exige-lhe uma resposta. A ética levinasiana não parte do Eu, mas do Outro, e isso distingue a reflexão de Levinas de toda a tradição até então. A ética, portanto, surge desse olhar que “me olha” e exige uma não-indiferença.

No desfecho desta trajetória, esta última seção do nosso percurso pretende abordar o tema da responsabilidade como resposta do sujeito ao Rosto que o interpela. No Rosto, encontra-se uma direção moral por meio do vestígio ético. Tal reflexão pode contribuir a

---

<sup>184</sup> Como explicamos no primeiro capítulo da presente dissertação, há uma evolução no pensamento de Levinas. O próprio filósofo confirma tal *démarche* em seus textos que começa com uma necessidade de evasão do ser, contrapondo-se a toda filosofia tradicional desde Parmênides até Heidegger, até chegar em *Autrement qu'être ou Au-delà de l'Essence*. Não é uma escrita que se repete, mas que se aprofunda à maneira de uma espiral e Derrida foi o primeiro a constatar esse *modus operandi* na escrita de Levinas, como observamos em *Violência e Metafísica* (DOUEK, 2011, p. 116). Esse progresso se dá no aprofundamento da compreensão de infinito como não contaminado pelo ser, e da capacidade de recomendar o uso de uma linguagem que escape sempre mais de uma base ontológica perpassada pelo testemunho da experiência com o outro humano, no contexto de uma relação ética (SEBBAH, 2009, p 18).

<sup>185</sup> Na entrevista que Levinas concedeu a François Poirié, o filósofo esclarece que houve um abalo na noção de sujeito com os horrores do nazismo. Por isso é importante questionar qual é o estatuto do sujeito mutilado, injuriado, aniquilado pela história, de um homem cuja humanidade foi desmentida. Citando Maurice Blanchot questiona: “Como filosofar, como escrever com a lembrança de Auschwitz, daqueles que nos falaram, às vezes em notas enterradas perto dos crematórios (...). É esse pensamento que atravessa, carrega toda a filosofia de Levinas e que ele nos propõe, sem dizê-la, além e antes de toda e qualquer obrigação” (POIRIÉ, 2007, p. 18). Provavelmente, daí sucede a afirmação de uma subjetividade potente, responsável por Outrem, como um outro modo de ser sujeito.

iluminar caminhos para nossa época, que assiste, progressivamente, o desmoronamento dos pilares e dos marcadores civilizatórios. É nesse contexto que o tema da alteridade exprime-se como “olhar-expressão”, em que Levinas aponta para um novo imperativo que deve ser conspirado como um “antídoto a toda violência” (PELIZZOLI, 2008, p. 288).

Vimos, em vários momentos do presente trabalho, que, para Levinas, o Rosto ultrapassa o mundo e todo entendimento ontológico, é uma significação, simultaneamente, metafísica e ética: o sentido último dessa significação encontra-se no apelo do Rosto como chamado à responsabilidade. Encontrar o Rosto, no *face-a-face*, portanto, é estar numa situação de ordenamento, pois nele há uma inscrição, uma interpelação que leva o Mesmo, de sua acomodação narcísica e egóica, ao despertar para a ética<sup>186</sup>.

Sendo a alteridade irreduzível à consciência, a subjetividade vê-se impactada, em sua sensibilidade, para além dos elementos constitutivos da ontologia, fazendo com que a responsabilidade não seja um mero atributo, mas sobretudo uma constituição ética de sua construção. Para Levinas, “só um Eu pode responder à imposição de um Rosto” (TI, p. 303). Trata-se de uma manifestação que não pode ser subsumida pela totalidade, ou seja, o infinito interpela o Eu, chama sua atenção pela sua excedência<sup>187</sup> sempre exterior, ressoando, no interior da totalidade, a indicação de uma responsabilidade (COSTA, 2000, p.99).

Em *Ética e Infinito*, Philippe Nemo questiona: “como tendo descoberto Outrem em seu Rosto, ele é descoberto como aquele por quem se é responsável?”. Levinas explica:

descrevendo positivamente o Rosto e não apenas negativamente. Você se lembra do que escrevemos: a abordagem do Rosto não é da ordem da percepção pura e simples, da intencionalidade que vai em direção à adequação. Positivamente diremos que, desde quando outrem me olha, sou-lhe responsável, mesmo sem ter de *assumir* responsabilidade a seu respeito. Sua responsabilidade *me incube*. É uma responsabilidade além do que faço. Habitualmente cada um é responsável por aquilo que faz. Digo que responsabilidade é inicialmente *para Outrem*. Isto quer dizer que sou responsável de sua responsabilidade (EI, p. 80, grifos do autor).

Esse caminho ético, assegurado por Levinas, em sua reflexão filosófica, parte desse princípio de base: a transcendência, ou seja, o infinito, rejeita, precisamente, a totalidade e torna a Subjetividade do Mesmo constituída de responsabilidade (TI, p. 289)<sup>188</sup>. Depois de *Totalidade*

<sup>186</sup> Recordamos aqui o que diz Levinas numa passagem de *Totalidade e Infinito*, que já analisamos em outro momento do nosso estudo: “o imediato é a interpelação e, se assim se pode dizer, o imperativo da linguagem. A ideia do contacto não representa o modo original do imediato. O contacto é já tematização e referência a um horizonte. O imediato é o *frente a frente*” (TI, p. 39, grifo nosso)

<sup>187</sup> Lembrando que para Levinas a excedência evoca a ideia do ser, que transborda a totalidade pela relação com a exterioridade e o infinito próprios da transcendência de Outrem, como já demonstramos no segundo capítulo.

<sup>188</sup> Pelizzoli (1994, p. 100) analisa a subjetividade como intersubjetividade, comparando-a na filosofia de Husserl e de Levinas. Husserl busca um fundamento seguro e irrefutável na consciência intencional do Ego. Levinas

e *Infinito*, Levinas desenvolverá o tema da responsabilidade deixando, cada vez mais claro, que a responsabilidade antecede a liberdade, como ele afirmou em *Autrement qu'être*, obra em que a categoria da subjetividade receberá seu tratamento cabal e decisivo (AE, p. 151). Segundo Márcio Luis Costa,

ao dissertar sobre o tema do ‘Rosto e da ética’, sustentando que o Rosto que se expressa no discurso a partir de fora, é que funda a verdadeira universalidade da razão, Levinas põe em questão a razão ontológica que se funda no desvelamento do ser em geral como base heliológica do conhecimento e do sentido e significado de cada ser em seu ser (LI, p. 143).

Levinas consolida em *Totalidade e Infinito* a concepção de que a primeira consciência que surge é a consciência ética, e não a consciência teórica. Esta implica o sentido de hospitalidade e responsabilidade por Outrem. A acolhida significa uma abertura ao Outro em sua condição de transcendência. Assim, a abertura capaz de colher o Infinito significa a ruptura com a totalidade. Na ótica da responsabilidade, subjetividade é hospitalidade. O Outro é capaz de afetar-me provocando uma resposta<sup>189</sup>. Portanto, “a epifania do Rosto como Rosto abre a humanidade” (TI, p. 208)<sup>190</sup>.

Em *Totalidade e Infinito*, a concepção de humano é apresentada por Levinas para além de sua permanência como sujeito no mundo, quando a responsabilidade pelo Outro é assumida<sup>191</sup>. Levinas descreve a responsabilidade como “anterioridade em relação à minha liberdade. O Outro recorda minhas obrigações pela sua proximidade, pelo seu olhar (TI, p. 208).

---

constrói uma perspectiva de subjetividade, especialmente depois de *Totalidade e Infinito*, considera uma transcendência onde a alteridade, na relação intersubjetiva, está no âmago da ipseidade.

<sup>189</sup> O ponto central, neste ponto da reflexão, é a epifania do Rosto, apresentada como uma súplica, um apelo vindo de um estranhamento, impulsionado pelo desejo do Infinito, que produz, no âmbito da responsabilidade, uma abertura. Todavia, não como compreende a tradição do comportamento moral que consiste em realizar tarefas e cumprir deveres, ou mesmo de uma moral prescritiva; trata-se, aqui, subjetividade que aflora na *relação ao Outro* causando um sentido (PELIZZOLI, 2008, p. 288). Em outras palavras, a humanidade surge, de fato, pela capacidade de nos sensibilizarmos com a fragilidade do Outro.

<sup>190</sup> “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” (TI p. 91-92).

<sup>191</sup> Importante esclarecer que, na relação com o Outro, o Eu é intimado, convocado permanecendo na condição de passividade. David Sebbah esclarece que o Outro é efetivamente “ativo” porque ele é quem indaga minha existência suscitando o questionamento de minha espontaneidade de existir, de minha perseverança no ser e do “meu lugar ao sol”. Contudo, o Outro não deve ser compreendido aqui como uma espécie de “super-Sujeito” que

Diferentemente da concepção de liberdade, desenvolvida pelos iluministas, Levinas concebe uma perspectiva filosófica de liberdade distinta de Kant. A responsabilidade, que antecede a liberdade, proposta por Levinas, ultrapassa o limite do tempo e do espaço. O desenvolvimento dessa reflexão coloca-se como oposição à noção de uma responsabilidade infinita (CHALIER, 1993, p. 82).

Para Catherine Chalier, a responsabilidade, compreendida a partir dos limites do tempo e do espaço, desobriga o sujeito sobre o mal que acontece ao Outro: a morte, a doença ou todo tipo de sorte que compete ao Outro. Esse limite dar-se-ia porque estaria além do seu perímetro existencial, balizado pelo exercício de sua liberdade. Chalier (1993, p. 82) esclarece que Levinas compreende uma responsabilidade pelo mundo, que nunca se encerra pela vontade do sujeito, pois a responsabilidade precede as decisões da vontade, sendo, portanto, uma responsabilidade por tudo e todos, independentemente da espera do seu consentimento. O Eu foi eleito à ordem da responsabilidade.

Na interpelação do Rosto, o sujeito percebe-se convocado a uma indeclinável responsabilidade ética. Levinas esclarece que essa é uma relação primeira, que não se limita ao enquadramento de categorias ontológicas, tampouco de representações. A relação com o Rosto é o que abre a humanidade (TI, p. 208), ou seja, uma abertura à transcendência, à alteridade do Outro humano.

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, [...] *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 (TI, p. 208, grifos nossos).

Essas reflexões de *Totalidade e Infinito* já apontam para uma reconfiguração da subjetividade, na qual o sujeito é pensado como eleito a uma responsabilidade da qual não pode escapar. Levinas pensou em uma responsabilidade, que antecede à liberdade, em uma ética, que não é apenas uma área do conhecimento filosófico, mas a filosofia primeira. Toda essa investigação, que partiu de uma descrição fenomenológica, ao modo de Levinas (TI, p. 297), leva-nos a compreender essa reconfiguração ética da subjetividade: “o sujeito é um hóspede”.

O que Levinas inicia, em *Totalidade e Infinito*, ficará, ainda mais consistente em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, obra na qual prossegue a apresentação do sujeito na

---

se dirige a mim com uma função de controle, invertendo a teoria ética. Aqui Levinas inverte a proeminência do Ser, retirando a semântica ontológica e propondo uma significação do Outro como exterioridade para além da totalidade. (SEBBAH, 2009, p. 58).

categoria de refém, e a subjetividade compreendida na categoria de substituição, rompendo com o excesso e a excessividade do Ser (AE, p. 282)<sup>192</sup>. O que podemos salientar de *Totalidade e Infinito*, da abertura ao desfecho da obra, é que Levinas apresenta a subjetividade como “hospitalidade” (TI, p. 297). No início da obra, depois de já preparar o caminho para uma ruptura com a totalidade encontramos uma base que prefacia o tema do Rosto. Levinas insere que a experiência da ética não decorre da visão<sup>193</sup> e já começa as primeiras noções de infinito como extravasamento da ideia, como sentido de exterioridade para pontuar que a obra *Totalidade e infinito* “apresenta-se, pois, como uma defesa da subjectividade, mas não a captará ao nível de seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas fundada na ideia do infinito” (TI, p. 10-12). Adiante, nesse mesmo trecho do prefácio, Levinas anuncia: “Este livro apresentará a subjectividade como acolhendo a Outrem, como hospitalidade. Nela se consuma a ideia de infinito” (TI, p. 13). Isso quer dizer que ele pretende desenvolver uma noção de subjetividade capaz de realizar exigências que consideramos impossíveis, como a capacidade “surpreendente de conter mais do que é possível conter” (TI, p. 13).

Quando Levinas descreve a subjetividade como hospitalidade, (TI, p. 197), a partir do encontro com o Rosto, a consequência dessa perspectiva ética de responsabilidade é uma inédita compreensão da subjetividade, que surge nesse horizonte filosófico, “sujeitada” ao Outro, ou seja, possuindo um estatuto de ser sujeito-para-com-Outrem. Chalier (1993, p. 113) afirma que o Rosto aviva o sentido de responsabilidade infinita do sujeito em relação ao Outro. Portanto, a subjetividade é (re)apresentada por Levinas como realização de exigências consideradas impossíveis: “o fato surpreendente de conter mais do que é possível conter”, ou seja, “a subjetividade como acolhimento de Outrem, como hospitalidade” (TI, p. 14). Somos, portanto, capazes de acolher o Outro em nosso mundo. Em Levinas, ser responsável corresponde ser acolhedor de um Infinito que me convoca ao cuidado.

Nesse encontro, ocorre uma espécie de abalo, mas que não significa a negação do Eu em vista de Outrem, porém sua transcendência, uma espécie de “saída da solidão egológico-ontológica” em direção ao Rosto que se revela. Segundo Pelizzoli (2002, p. 94), o olhar-

---

<sup>192</sup> Importante esclarecer que, em *Totalidade e Infinito*, a subjetividade ainda está fundada no modelo “hipostático” que, em tese, ele teria rejeitado. Embora Levinas não faça uso das concepções de suas primeiras obras, quando tematizava que a evasão não se tratava de uma “saída da solidão”, mas de uma “saída do ser”, somente em *Autrement qu'être* a subjetividade será compreendida como evasão, pois o Eu será constituído pela aproximação do Outro. Segundo observa Jacques Rolland, a subjetividade enquanto tal, foi evadida, expulsa por uma metamorfose operada pela evasão, quebrando o círculo vicioso que vai “do Eu ao Eu”, configurando uma totalidade (DOUEK, 2011, p. 137).

<sup>193</sup> Recordamos que a seção III de *Totalidade e Infinito* abre-se com essa questão: “O Rosto não será dado à visão?” (TI, p. 181).

expressão do Rosto provoca uma “conversão” de visão. Esse olhar do Rosto insere uma nova orientação de sentido, um “vestígio ético”<sup>194</sup>, viabilizando um novo imperativo, que o autor chama de “antídoto a toda violência”<sup>195</sup>.

Na mesma entrevista, em *Ética e Infinito*, Philippe Nemo questiona nosso filósofo: “Em que é que a responsabilidade por Outrem define a estrutura da subjectividade?” (EI, p. 80). Levinas lhe responde:

com efeito, a responsabilidade não é um simples atributo da subjectividade, como se esta existisse já em si mesma, antes da relação ética. A subjectividade não é um *para si*: ela é, mais uma vez, inicialmente *para* Outro. A proximidade de Outrem está apresentada no livro como o facto de que outrem não está simplesmente próximo de mim no espaço, ou próximo como um parente, mas que se aproxima essencialmente de mim enquanto me sinto – enquanto sou – responsável por ele. É uma estrutura que, de modo algum, se assemelha à relação intencional que nos liga, no conhecimento, ao objecto – a qualquer objecto, ainda que fosse um objecto humano. A proximidade não se reduz a esta intencionalidade; em particular, não se reduz ao facto de eu conhecer o Outro (EI, p. 80, grifos nossos).

Levinas convida-nos a pensar na proximidade entre o Mesmo e o Outro como esse espaço intersubjetivo, em que nenhuma irreversibilidade vem a atenuar a carga de um Eu responsável (CHALIER, 1993, p. 127). Somos conduzidos, em *Totalidade e Infinito*, à compreensão de que, de dentro da economia do Ser, surge a percepção do Outro como exterioridade, como infinito e a preocupação com o Rosto do Outro vai até o máximo de sua responsabilidade por ele, que consiste numa responsabilidade, que se estende ao sacrifício de morrer pelo Outro. É como, segundo Levinas, um existir “para além do ser”. Já que a exterioridade não é apresentada como tema, mas como um deixar-se desejar como exterioridade, a subjectividade assume o carácter evidente de hospitalidade, primeiro sinal da responsabilidade por Outrem. Assim, “a relação com o Rosto produz-se como bondade” (TI, p. 299).

Em *Totalidade e Infinito*, o filósofo procurou descrever a exterioridade metafísica (TI, p. 300). A partir dessa obra, nossa pesquisa procurou retratar e compreender a implicação

<sup>194</sup> Catherine Chalier (1993, p. 117) esclarece que a questão do Rosto ocupa um lugar determinante em toda obra de Levinas porque ele pensa no “Deus que vem à ideia”, ou seja, no *frente a frente* com o outro humano. Assim, o Rosto não vem à ideia da razão, por um princípio abstrato, mas antes pela Palavra que diz “Não matarás”. Para a autora, essa tentação do assassínio e sua impossibilidade são a própria visão do Rosto e essa resistência do Rosto chama-se ética (CHALIER, 1993, p. 114).

<sup>195</sup> É neste âmbito que a alteridade se exprime no olhar-expressão, que já abriu uma defasagem inalcançável no momento mesmo da transcendência. Ponto central aqui, para nossa investigação, é o fato de que a epifania do Rosto – súplica e apelo vindos de uma mudez e estranheza, a que o Desejo do Infinito leva – implica a abertura do âmbito da *responsabilidade*; mas não unicamente no sentido corrente, do comportamento moral e do assumir tarefas ou da ética prescritiva; antes, estamos às voltas com o *sentido maior da subjectividade que aflora na “relação ao Outro”* (PELIZZOLI, 2002, p. 95).

metafísica e ética presente no Rosto. A ética, como nos diz Levinas na conclusão da obra, ultrapassa a visão e a certeza, desenhando a exterioridade como ela, realmente, é. Portanto, a ética (a moral), não é mais “um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira” (TI, p 302). Além disso, Levinas “também pretende que a Ética seja a “filosofia primeira anterior a toda filosofia possível” (EI, p. 144). Isso quer dizer que a ética tem primazia a todas as interpretações sobre o mundo, sobretudo acerca do Outro e das relações intersubjetivas, relativizando e criticando o processo de conhecimento humano, que tudo pretende teorizar e classificar.

A responsabilidade, portanto, é uma resposta do Sujeito. Nela, a identidade do sujeito é revestida como responsabilidade. Nessa resposta<sup>196</sup>, o sacrifício torna-se uma possibilidade que se configura como “santidade”<sup>197</sup>, ou seja, em responsabilidade. É nesse sentido que o sujeito, na relação com o Rosto, pode existir como “homem respondente”, ou seja, “ser-para-o-Outro” é ser “contracorrente” do Eu, que já é posto e pressuposto no mundo como um “ser-para-si”. O que muda de direção é o “para”, como se ocorresse “um novo nascimento (antinatural) e um novo modo de ser, que também não é natural” (SUSIN, 1984, p. 158).

Ser afetado pelo Rosto do Outro constitui-me responsável e insubstituível por ele. Nesse sentido, Fabri explica que entra em jogo a condição do Eu que está, exatamente, onde pode ser atingido, tocado e interpelado. “O apelo do Rosto abre um futuro inesperado (...) É na medida em que respondo ao apelo que poderei me tornar quem serei e quem terei sido” (FABRI, 2020, p. 327). Mas, é possível não responder ao apelo? Posso responder negativamente a esta exigente solicitação?

Coloco-me em causa quando ninguém pode mais responder em meu lugar. Um exemplo paradigmático é o amor. (...) O amor é a pergunta que não pode ser recusada. Não é a certeza sobre minha existência que conta verdadeiramente, pois estou exposto a uma incerteza radical, a saber, a uma resposta que eu não posso extrair de mim mesmo. Estou precisamente ali, onde me podem atingir. Minha resposta à convocação me coloca nas mãos de uma alteridade inassimilável. Por que dizer que o apelo é anônimo? Porque o apelo só se torna fenômeno (se mostra) mediante aquele que responde. A primeira manifestação do apelo é a resposta. A resposta abre a visibilidade, vale dizer, ela permite que o apelo se torne fenômeno (FABRI, 2020, p. 328).

Para Susin (1984, p. 158), a ideia de uma fenomenologia do apelo não pode, portanto, ser erudita, obedecendo uma “escala” de valores. Essa interpelação obedece ao intercâmbio de

<sup>196</sup> O Rosto, ao se apresentar ao Sujeito, em sua fragilidade, alvo de um possível assassinato, solicita uma resposta da qual não é possível se esquivar. Responder ao apelo do Rosto estarei respondendo a Outrem por Outrem. Eu me percebo responsabilizado pelo Outro e essa passa a ser a relação ética por excelência (DOUEK, 2011, p. 161).

<sup>197</sup> A ideia de santidade em Levinas, principalmente nas obras posteriores a *Totalidade e Infinito*, significa assumir a responsabilidade por Outrem.

uma resposta dada como responsabilidade sem medidas ao Outro e pelo Outro. Mas, no percurso de seus escritos, sobretudo depois de *Totalidade e Infinito*, Levinas consolida sua filosofia como ética da alteridade, perspectivando o sentido do humano, refletindo uma subjetividade em interface com a alteridade. Levinas vê, decididamente, o sentido do humano na ética assumida como responsabilidade, num sentido anterior ao sentido provindo do ser, uma bondade que valesse o sacrifício do Ser.

Contudo, uma outra questão ainda se levanta: como devemos pensar uma responsabilidade infinita por tudo e por todos? Como pensar que o sujeito possa ser responsabilizado por dores, mortes e tantos outros modos de sofrimento que não foram causados por ele? Na entrevista supracitada, Philippe Nemo apresenta essa questão a respeito da responsabilidade infinita, sobre a qual Levinas esclarece que isso é assunto dele (EI, p. 84). Cabe a mim ser responsável pelo Outrem, desprovido da reciprocidade, ainda que isso me custe a própria existência. Mais adiante, na mesma resposta dada nessa entrevista, Levinas cita uma conhecida frase de Dostoievsky: “Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais que os Outros” (EI, p. 84)<sup>198</sup>. Ser humano, portanto, é ser responsável por Outrem.

A relação com o Rosto de Outrem é, de pronto, ética. As relações de Rosto e Ética, colunas principais da nossa pesquisa, encontram-se implicadas em *Totalidade e Infinito*. Encontrar um Rosto, portanto, é encontrar uma voz que interpela, que traz um pedido, uma súplica, assim como uma ordem, como encontramos nas palavras do próprio Levinas a François Poirié.

Eu defini o Rosto precisamente por esses traços: para além da visão ou confundidos com a visão do Rosto (...) O Rosto por trás da feição que ele se dá, é como exposição de um ser à sua morte, o sem defesa, a nudez e a miséria de Outrem. Ele é também o mandamento de tomar a si, a seu cargo, Outrem, de não o deixar só; você ouve a palavra de Deus. Se você concebe o Rosto como objeto do fotógrafo, decerto você está lidando com um objeto como um Outro objeto qualquer. Mas se você *encontra* o Rosto, essa responsabilidade está nessa estranheza de Outrem e em sua miséria. O Rosto se oferece à tua miséria e à tua obrigação. Eu posso, certamente, olhar o Rosto encarando-o, como uma forma plástica qualquer, fazendo abstração dessa significação

<sup>198</sup> Como traduzir, concretamente, a responsabilidade para com Outrem? Indaga François Poirié. Mesmo sendo judeu, cita um texto cristão dentro de sua proposta de um pensamento sempre mais universal. Levinas responde-lhe citando os versículos de Mt 25, 41-46 sobre dar ao Outro o que comer, o que beber e o que vestir, ou seja, a respeito de Outrem o Eu tem responsabilidades com a miséria material: alimentar quem tem fome, vestir os nus, dar de beber ao sedento, visitar os presos. Tudo isso se relaciona ao “deixar o Outro viver” com práticas concretas de cuidado, “como se Outrem que enxotei equivalesse a um Deus enxotado. Essa santidade talvez seja somente a santidade do problema social”. A partir desse argumento, Levinas insere o tema da culpa “como se Eu tivesse um trato com Outrem antes de conhecê-lo, em um passado que jamais ocorreu. Muito importante essa responsabilidade sem culpabilidade, pois assim, o Outro, em sua condição de estrangeiro sempre me olha, e essa interpelação é quedará a base para a ordem política, a justiça e as instituições, sem, todavia, que Eu deixe de ser responsável pelo Outro até sua morte, sem jamais desampará-lo nas diversas maneiras de ser, que se comportam para esmagá-lo em sua existência” (POIRIÉ, 2000, p. 90-91).

da responsabilidade de que sua nudez e sua estranheza me incumbem (POIRIÉ, 2007, p. 84)

Em síntese, vimos que o Rosto não pertence à ordem da visão, não pode ser considerado um objeto em sua manifestação, conservando sua exterioridade que comunica e constitui o sujeito como responsável<sup>199</sup>. Acompanhando Catherine Chalié como conclusão desse percurso, compreendemos que Levinas coloca a noção do humano despertado para as suas mais altas exigências. essa vocação inalienável à responsabilidade torna o homem “guarda de seu irmão” (CHALIER, 1993, p. 83). Ainda que, em sua liberdade, recuse-se à responsabilidade, o ente humano é responsável pelo Outro e dessa responsabilidade foi revestido em sua subjetividade – independentemente de seu consentimento.

Quem é, portanto, o sujeito para Levinas? A concepção levinasiana de sujeito não consiste em buscar um protagonismo de ação, como se coubesse a esse sujeito, antes de decidir se é bom ou não, se deve ou não deve. Antes de qualquer juízo de valores, precede a palavra do Rosto, que expressa um “mandamento ético-religioso” advindo da exterioridade da alteridade. Ser sujeito é assumir a responsabilidade ética (GRZIBOWSKI, 2010, p. 26). Esse mandamento ético, que é ordem e apelo, clama por justiça, clama para que o sujeito possa ser o máximo de si mesmo: sujeito responsável, capaz de mantê-lo na existência.

Levinas esclarece que esse mandamento também é súplica e manifesta-se no Rosto do outro humano. “É o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto primeira pessoa, sou aquele que encontra processos para responder ao apelo” (EI, p. 72). Isto quer dizer que, em Levinas, ser sujeito é ser aquele que responde ao apelo do Outro. O apelo ético do Rosto constitui o Outro como sujeito da relação, com o Outro e para o Outro. Ser sujeito é ser responsável, pressuposto de todas as relações humanas, princípio fundante da socialidade.

Todavia, não será em *Totalidade e Infinito*, terreno elegido de nossa pesquisa, que Levinas aprofundará, suficientemente, o tema da responsabilidade, mas na obra *Autrement qu’être ou Au-delà de l’Essence*, de 1974, em que a responsabilidade será abordada pelo filósofo em termos menos ontológicos, numa linguagem mais ética, como estrutura essencial, primeira, fundamental da subjetividade, de forma que é, na própria ética, que se dá o próprio

---

<sup>199</sup> Na continuação da entrevista, Poirié questiona Levinas: “Trata-se de en-carar (*en-visager*) o Rosto muito mais do que des-carar (*dévisager*)?” O filósofo responde-lhe: “Sim, encarar... ainda que se encare muitas vezes descarando. Sabe-se a cor dos olhos, o formato do nariz etc., mas olhando como imagem”. E para evidenciar com um singelo exemplo que a ética precede a ontologia e qualquer outro modo de saber, Levinas diz: “Quando te digo ‘bom-dia’, eu te abençoei antes de te conhecer, eu me ocupei com seus dias, eu entrei em sua vida além do simples conhecimento” (POIRIÉ, 2000, p. 86).

nó do subjetivo. “A responsabilidade é o que me constitui humano e aquilo que humanamente não posso recusar, pois se configura como minha identidade inalienável de sujeito” (EI, p. 77-84). O tema da responsabilidade encontra-se atrelado ao tema da justiça, sobretudo nas obras mais maduras de Levinas. Não é nossa intenção aprofundar a questão da responsabilidade com a profundidade que tal tema merece, mas é imprescindível, antes de concluirmos este tópico, fazer notar que, em *Totalidade e Infinito*, justiça designa a retidão da relação com o Infinito manifestado no Rosto.

Em *Totalidade e Infinito*, Levinas já indicava que “o terceiro me observa nos olhos de Outrem...” (TI, p. 190). Posteriormente, sobretudo em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* – cuja preocupação maior é abalar os privilégios do primado ontológico –, Levinas aprofundará o tema da pluralidade da socialidade e da justiça no âmbito da pluralidade do Outro do meu Outro. Assim, temos o nascedouro da socialidade que contempla a multiplicidade e a pluralidade dos Outros, para além da relação ética do *face a face*, pois, em *Autrement qu’être*, “a justiça, que só surgir da significação e da proximidade, desloca o discurso para o registro do social e do político (FABRI, 1997, p. 183)<sup>200</sup>.

Longe de ter um estatuto secundário, derivado de uma ética do *face a face*, mas estabelecendo a distinção rigorosa entre o teórico e o prático, Levinas busca manter a exigência do *logos* grego nessa interface entre filosofia e justiça. Segundo nos explica Sebbah (2009), a ética levinasiana supõe a justiça. A justiça deve ser o espaço de acolhimento do infinito. É na dimensão da política e da justiça, que Levinas desenvolve o tema do terceiro (o outro do meu Outro nos termos de Levinas), surgindo como limitação da responsabilidade por Outrem, ou mesmo insuportável ou inassumível. Segundo o autor, o que prevalece costuma ser o sentido predominantemente, hobbesiano, efetivado na guerra, e não na caridade e no amor. Nesse sentido, vale a pena recordar que é essa reflexão sobre a guerra, que abre *Totalidade e Infinito* (SEBBAH, 2009, p. 210-212).

Segundo Marcelo Fabri (1997, p. 178), Levinas deixou de lado um dos maiores desafios de nossa época: a de contribuir com a elaboração de uma ética, que esteja à altura dos problemas contemporâneos, reconhecendo que o filósofo se dedicou infatigavelmente, à tarefa de superar a solidão do ser e acabou se fechando e se isolando das discussões mais graves do mundo

---

<sup>200</sup> Segundo esse autor, a justiça, a verdade e a sociedade nascem da relação ética do “para-o-Outro”. Levinas inverte o sentido tradicional de Filosofia como “amor à sabedoria” para descrevê-la como “sabedoria do amor”. Somente essa sabedoria permite que a justiça, que nasce da proximidade, não torne com a verdade e a sociedade presa de uma “lei anônima de forças humanas” regidas por uma totalidade impessoal (FABRI, 1997, p 183).

filosófico de nosso tempo, tornando difícil indicar um modo de inserir-se no debate filosófico. Todavia, ainda de acordo com Fabri,

a filosofia de Levinas, na medida em que se caracteriza pelo questionamento do primado da inteligibilidade do Mesmo (redução do Outro ao Mesmo) pela ética (responsabilidade pelo Outro), acaba se distanciando da preocupação com os avanços da ciência e do saber atuais, pelo menos no que se refere à discussão sobre os seus fundamentos e seus resultados. Neste sentido, perguntamos sobre a possibilidade de uma terceira via, ou de um terceiro excluído: a aprendizagem *com* o Outro, sem dominá-lo nem sujeitar-se a ele. No convívio e no ensinamento mútuo, pode-se com efeito mudar e decidir *com* o Outro, para além do fechamento na ontologia e na totalidade (FABRI, 1997, p. 176).

Levinas buscou a experiência de uma saída ética, uma saída deste sem-sentido anônimo desde suas primeiras obras. O ponto de chegada foi encontrar a saída de si, do fechamento e da totalidade, na responsabilidade pelo Outro humano, ocupando-se dele, projetando-se para o Outro, distinto do ser-para-a-morte de Heidegger. Em Levinas, a subjetividade passa a ser constituída no ser-para-o-Outro como uma espécie de evasão permanente de si mesma (FABRI, 1997, p. 210). Essa responsabilidade, portanto, é o bem, o conteúdo ético, sobretudo, e a primazia filosófica. Para Márcio Luis Costa (2000, p. 76), no sentido ontológico, existir é “tornar-se carga-de-si-mesmo”, “curando-se” de tudo que não seja este si-mesmo em excesso. O bem consiste, portanto, em sair de si-mesmo e projetar-se numa outra direção: “o Outro-diferente-de-si-mesmo”<sup>201</sup>.

Numa época em que “virou moda falar em morte do sujeito, Levinas extrai todo vigor do seu pensamento de uma certa concepção messiânica da realidade” (FABRI, 1997, p. 175). A partir de *Totalidade e Infinito* e, principalmente, em *Autrement qu’etre* e nos artigos e livros posteriores, Levinas vai consolidando cada vez mais, o sentido do humano, pois, sem ética, o humano perde o seu sentido<sup>202</sup>. Progressivamente, faz-se necessário apresentar e consolidar a

<sup>201</sup> “(...) A verdadeira saída do *há* (*il y a*) está na obrigação – no ‘para com o Outro’ que introduz um sentido no não-senso do *há* (*il y a*). O Eu subordinado a Outrem! No evento ético aparece alguém que é o sujeito por excelência. É o nó de tudo o que eu diria depois. (...) Sair de si é ocupar-se com o Outro, de seu sofrimento e de sua morte, antes de ocupar-se de sua própria morte. (...) Penso que é a descoberta de nossa humanidade, a própria descoberta do bem no encontro de Outrem – eu não tenho medo do termo ‘bem’; a responsabilidade para com o Outro é o bem. Isso não é agradável, é bem” (POIRIÉ, 2007, p. 81-83).

<sup>202</sup> Indicamos a leitura da obra *A ética do sobrevivente: Levinas, uma filosofia da derrocada* de David Sebbah. Nela, o autor esclarece que revelar uma ausência de sentido pode ser descrita numa perspectiva ontológica, do ponto de vista do existente humano. Na leitura que Levinas faz de Heidegger, percebe-se o entendimento do ser como evento, um movimento de “êxtase do ser” que já é tensão em si mesmo”. A derrocada acaba liberando várias formas de existência, libera o “tudo é permitido” no colapso dos valores no ser, por mais desestabilizador que seja libera a possibilidade do evento messiânico no interior do que há de mais comum na vida: o por-outrem desinteressado. Essa derrocada traz à luz a verdade do ser e do existente humano. A obra apresenta uma “aterrorizante lucidez levinasiana” em que nada se esquiva da verdade fantasmagórica do ser. Procurar uma ética no fundo da derrocada é encontrar-se a si mesma como ética do sobrevivente que renova o sentido da compaixão, reivindicando-a, uma culpabilidade que preserva, mesmo no coração mais sombrio, desviando-a radicalmente de

necessidade de uma existência alternativa, um outro modo que o Ser. Não é pela racionalidade ou por meio de uma moralidade oriunda dela, mas pela sensibilidade, anterior a qualquer raciocínio, que o Eu percebe-se constituído como sujeito ético, vocacionado a uma responsabilidade inalienável por Outrem.

Essa responsabilidade não surge como uma escolha moral<sup>203</sup>, uma deontologia, como aprendemos em muitas escolas da tradição filosófica, com destaque para o contratualismo e o principialismo, pois, no pensamento de Levinas, esse sentido ético, que constitui a humanidade “existe antes da liberdade e além da essência, origem da origem e fundamento de todo fundamento” (POIRIÉ, 2007, p. 28). A proposta da reflexão ética de Levinas distancia-se da teoria contratualista porque não exige a reciprocidade e toma distância da teoria principalista porque não parte da racionalidade<sup>204</sup>.

Levinas insiste que não está apenas nos oferecendo uma ética, mas uma “ética da ética”, focada nos aspectos da responsabilidade individual, normalmente negligenciada pelas teorias éticas tradicionais (HUTCHENS, 2004, p. 45)<sup>205</sup>. Ser responsável pelo Outro, portanto, é mantê-lo vivo em sua alteridade, em sua singularidade. O que nos torna humanos, portanto, não é o sentido biológico ou a racionalidade, mas a intersubjetividade, o *face a face*, a ética da

---

si mesmo “para o Outro”. Essa ética não é fácil, nem para compreender nem para viver, pois o Outro é sempre Outrem, em sua singularidade, uma evocação da bondade, do bem, que concernem sempre ao sujeito, jamais ao Outro (SEBBAH, 2021, p. 89).

<sup>203</sup> A obra *Totalidade e Infinito*, como vimos, começa, em suas primeiras linhas com um questionamento sobre nossa ilusão com a moral. Importante ligar essa tarefa de revisão da moral e salientar que, para Levinas, a liberdade, mesmo no contexto de Guerra, só pode ser manifestada fora de um sistema de totalidade. Todavia, este fora da liberdade só pode abrir-se pela transcendência do Rosto (do Olhar do Outro). Isso significa que pensar a liberdade, no seio da totalidade, significa reduzi-la à categoria de uma indeterminação do ser e que integrá-la a uma totalidade significa encerrá-la em “buracos de indeterminação”. A transcendência, no sentido levinasiano, não se descreve, negativamente, mas manifesta-se positivamente, na resistência moral do Rosto suscetível à agressão e ao assassinato, pois a força de Outrem, segundo Levinas, é desde logo ética (TI, p. 221).

<sup>204</sup> Em nosso estudo, vimos que a distância entre o Mesmo e Outro mantém uma relação ética que rompe com a possibilidade de uma satisfação conceitual em que o Outro não pode ser incorporado, englobado, totalizado pelo Mesmo, o que já seria uma violência na perspectiva levinasiana. A altura é um modo de descrever a impossibilidade do visado, da intencionalidade em *Totalidade e Infinito*. O Outro é marcado, portanto, por uma relação ética, que o conserva numa distância e numa altura, que o mantém na impossibilidade de qualquer tematização, de ser reduzido às medidas do Mesmo, em que o conhecimento do Outro jamais se configura como adequação entre a visão e o visado, mas como uma inadequação que a relação ética mantém. Essa altura e essa distância que conservam uma assimetria da relação ética, marca uma ruptura com uma concepção ética, que antecede ou que resulta das filosofias do contrato (Hobbes, Locke e Rousseau e depois deles Kant). Todo esforço de Levinas é conceber uma relação ética, caracterizada pela transcendência da alteridade, fundadora da socialidade e anterior a qualquer movimento racional, universal ou totalizante.

<sup>205</sup> Hutchens (2004, p. 57) não hesita em tecer uma crítica a Levinas sobre esse aspecto. Para ele, é suficiente dizer que Levinas e a teoria normativa contemporânea são excludentes. Se tratarmos a “ética da ética” como um corpo meta-ético de critérios para avaliar o poder da ética normativa e suas convicções, seríamos obrigados, segundo esse autor, a rejeitar tanto o consequencialismo quanto a deontologia. Portanto, qual o valor dessa ética questionar tantas pressuposições éticas básicas e ser incapaz de oferecer outra viável no seu lugar?, questiona Hutchens. Nossa posição é a de que não parece que a ética levinasiana tenha muito a contribuir com a ética normativa, justamente por cometerem o tipo de erros que Levinas denuncia na racionalidade ocidental moderna, como faz notar o mesmo autor.

responsabilidade por Outrem vivida como convocação por meio de um apelo que tem no Rosto sua origem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Demonstramos desde o início do presente estudo, que o “sair do ser” tornou-se o tema privilegiado das primeiras obras do filósofo. Aparece, pela primeira vez, em *De l'Évasion* e vai se tornando uma espécie de *leitmotiv*, uma ideia fixa, que já contém um germe do que será o caminho posterior desenvolvido por Levinas. O próprio filósofo afirmou que se esforçou, em *De l'Existence à l'Existant*, a buscar a experiência de uma saída ética propondo, nessa obra, uma conversação com o Ocidente ontológico e uma saída deste sem-sentido anônimo que caracterizavam a atmosfera de ocaso no pós-guerra (POIRIÉ, 2007, p. 81). O ponto de chegada de sua reflexão filosófica foi encontrar a saída de si, do fechamento e da totalidade, na responsabilidade pelo Outro humano, ocupando-se dele, projetando-se para o Outro. Distinto do ser-para-a-morte de Heidegger, em Levinas, a subjetividade passa a ser constituída no ser-para-o-Outro. Essa responsabilidade, portanto, é o bem, o conteúdo ético sobretudo e a primazia filosófica.

À guisa de conclusão, podemos afirmar que as considerações do presente estudo colocam-se em uma perspectiva, que vincula a ética e a responsabilidade pelo Outro, constituindo um complexo e fundamental desafio para a pesquisa filosófica de nossos dias. Ao longo de nossa dissertação, encontramos, na investigação do Rosto, um novo sentido ético-filosófico do entendimento da subjetividade, que ultrapassa os limites metodológicos da fenomenologia. Afetada pelo infinito do Outro, na dinâmica da alteridade, a subjetividade é desestabilizada pelo compadecimento ao Outro que sofre (PELIZZOLI, 2002, p. 223).

Segundo Luiz Carlos Susin (1984, p. 11), “onde o humano perde a significação, cresce a violência”. Nossa pesquisa procurou demonstrar o esforço de Levinas em recuperar o sentido último da vida humana como dialogicidade, como relação de intimidade na intersubjetividade do *face a face*, que foi ocultada na história da Filosofia. Observou-se que, para tal empreendimento, Levinas precisará enfrentar a tradição filosófica ocidental, essa que concebeu a humanidade como intimidade, dobrada sobre si mesma e desdobrada sobre seus objetos (COSTA, 2000, p. 186)

Ao longo dessas linhas, demonstramos que a ética levinasiana, mantendo-se fiel ao mestre Husserl, fez uma ultrapassagem ao problematizar a questão da alteridade no Rosto do Outro. A outra pessoa significa através de si própria. O Rosto, como aprofundamos, é a própria condição da fenomenalidade e nos convoca a uma ultrapassagem para a ética. Levinas sublinhou o combate entre o pensar e a dura realidade das coisas. Numa linguagem que abre *Totalidade e Infinito*, o Ser manifesta-se, precisamente, como guerra (TI, p. 8-9). O filósofo

também deixa evidente uma crítica contundente ao pensamento ocidental, colocando como interface o Ser, por meio do Rosto de Outrem, como aquele que se contrapõe à tendência totalizante. Em Levinas, o Outro destaca-se da multidão (HUTCHENS, 2004, p. 39).

De acordo com Sebbah (2009, p. 117), Levinas permaneceu fiel à exigência assumida por Husserl, mas também foi longe em seu modo de usar o método fenomenológico. Começou “vinculado às coisas mesmas”, com o vigor que o método exige e foi desenvolvendo, ao longo de sua obra, um modo próprio de fenomenologia, que foi além da sua própria base. Sabemos que Levinas reivindicou sua fidelidade à fenomenologia, sem a qual nada do que ele disse poderia ter sido elaborado, permanecendo atento à desestabilização do primado teórico que decorre da fenomenologia husserliana (SEBBAH, 2009, p. 107). Contudo, Levinas ultrapassou o limiar do domínio fenomenológico por sua preocupação com o Outro, ofertando um fundamento metafísico de implicações éticas (SEBBAH, 2009, p. 138).

Segundo Pelizzoli (2002, p. 237), possuímos a chave de leitura capaz de adentrar assertivamente na filosofia de Levinas, que se revela como uma “metafenomenologia ética”, sentido primeiro e fundamental da subjetividade, da intersubjetividade e da ética, uma vez que esses conceitos apresentam-se imbricados e inseparáveis. Ressaltamos que a ética, em Levinas torna-se uma “interrupção da ontologia” (SEBBAH, 2009, p. 21) e que o filósofo, para além do método fenomenológico, teve a pretensão da sua universalidade, demonstrando, prodigiosamente, que a ética não é fruto da consciência ou da racionalidade, mas, como recebimento e acolhida, antecede a própria fenomenologia, a própria ontologia e qualquer tematização, uma vez que a ética é constituidora da subjetividade humana (TI, p. 188). Nessa inversão de perspectivas, especialmente com Levinas, “é o Outro, e não o Eu, que desempenha o papel principal. Em outras palavras, o princípio metafísico da identidade é substituído pelo princípio ético da alteridade” (LEOPOLDO E SILVA, 2012, p. 31).

Nossa posição é a de que as implicações metafísicas e éticas investigadas e discutidas na filosofia da alteridade de Levinas, podem contribuir com os debates mais importantes da nossa época, sobretudo no campo da moral, dos direitos humanos, da sociologia, do diálogo inter-religioso, como também iluminar os desafios, que vivemos nas atuais crises econômicas, políticas e ecológicas. Nosso tempo vivencia o desmoronamento do sentido de civilização pela decomposição de significados que entraram em colapso, especialmente o sentido profundo do humano. E ser humano é ser responsável por Outrem.

Levinas vivenciou a violência em todo arco de sua vida e testemunhou duas grandes guerras mundiais, o *apartheid* e o surgimento de regimes autoritários na América Latina, na Ásia e na África, que perseguiram, censuraram, torturaram e exterminaram milhares de pessoas.

Mesmo o Brasil viveu no regime militar um autoritarismo que marcou a história do país, de modo que, até hoje, percebem-se oscilações que ameaçam os pilares de nossa recente democracia. Assistimos, diariamente, o colapso de qualquer sentido e de todos os valores – o significado dos teatros, da civilização e da civilidade, da justiça e dos tribunais, até o próprio mundo percebido em sua coerência (SEBBAH, 2021, p. 89).

Observamos como um bom sinal que a questão ética, apresentada no final do século passado, ocupa, agora, um lugar de destaque nas reflexões filosóficas que chegam aos nossos dias. Para a filósofa Hannah Arendt (2018), é necessária e urgente uma revisão da nossa condição humana. Tendo em vista a experiências dos nossos temores mais recentes, é preciso buscar novas categorias para pensar sobre o que estamos fazendo (ARENDR, 2018, p. 6).

Levinas, ao lado de outros filósofos, que passaram a refletir a questão da alteridade, como Martin Buber, Franz Rosenzweig, Paul Ricoeur, Hans Jonas, Gabriel Marcel, Enrique Dussel e tantos outros pensadores do século XX, destaca-se devido a uma revisão original da exclusão do Outro na reflexão filosófica. A partir desses autores e, especialmente, a partir de Levinas, a Filosofia começou a questionar a supremacia do Sujeito e seus privilégios, o primado ontológico e a razão instrumental, passando a considerar a relação intersubjetiva com relevância.

Precisamos constatar que os valores, já consolidados na filosofia, nas ciências, na cultura e nas estruturas sociais, são todos da ordem do Eu e, ainda, estão longe de sofrerem abalos decisivos. Segundo Professor Leopoldo e Silva (2012, p 31), “não é preciso que a presença do Outro seja uma evidência; basta que ela seja uma certeza vivida e, mais do que isso, algo que devo assumir para dar sentido à minha própria existência”. Certamente, a reflexão, desenvolvida por Emmanuel Levinas influenciou sobremaneira a filosofia contemporânea. Não se pode falar em ética, alteridade e responsabilidade em nossos dias sem considerar a obra levinasiana, uma vez que todo seu esforço foi compreender, filosoficamente, os novos desafios do século XX e apontar caminhos para a elaboração de uma filosofia que considerasse a questão do Outro em seu valor ético<sup>206</sup>.

---

<sup>206</sup> Na obra *Humanismo do outro homem*, Levinas diz: “Este é o fundo da tese que estas páginas sustentam: nossa época não se define pelo triunfo da técnica pela técnica, como não se define através da arte pela arte, e nem se define pelo niilismo. Ela é ação por um mundo que vem, superação de sua época – superação de si que requer a epifania do Outro” (HOH, p. 46). Nessa mesma obra, Levinas levanta uma questão, que podemos considerar como um desafio de todo nosso estudo: “Como fazer para que o Rosto não seja simplesmente representação verdadeira em que o Outro renuncie sua alteridade?” (HOH, p. 52).

A reflexão da ética da responsabilidade, de Levinas, não teve uma repercussão imediata. Entretanto, é preciso reconhecer que, cada vez mais, ela vem atraindo e ganhando relevância social e acadêmica, tanto por parte de entusiastas quanto de críticos. A ética levinasiana vem despertando debates, sobretudo em torno da necessidade de um paradigma alternativo da reflexão ética, especialmente nesse contexto de guerras e conflitos de toda ordem – que chegam aos nossos dias, exigindo dos filósofos revisões da moral normativa, ou seja, demandando novas categorias para lidarmos com os novos tipos de totalitarismos, assim como requerem uma reflexão que recupere o sentido profundo do humano.

A obra *Totalidade e Infinito* enfrentou essas questões a partir da relação intersubjetiva. A preocupação de Levinas foi abordar o sentido da socialidade, num contexto de mundo, que foi marcado pelas guerras, preconceitos étnicos e escandalosas desigualdades sociais por todo o planeta. Como o próprio filósofo disse a François Poirié (2007, p. 64-65), ele procurou aprofundar a fundação da socialidade sem ser na perspectiva de um conceito global e sintético de “a” sociedade. O “um” da sociedade é fundado como consequência do “dois” da relação intersubjetiva, na relação do *face a face* que se concretiza na responsabilidade por Outrem. Não se trata, contudo, de depreciar a importância da razão, diz Levinas nessa mesma entrevista, fazendo-nos compreender que sua crítica se dirige, precisamente, a uma razão instrumental que coloniza a vida, o mundo, os outros, a socialidade e põe em risco o futuro da humanidade e do planeta.

O que Levinas pretendeu realizar, em todo conjunto de sua obra filosófica, foi deduzir da necessidade de socialidade, exigências da relação intersubjetiva, pois é, segundo ele, extremamente importante compreendermos se a sociedade é o resultado de uma limitação do princípio de que o humano é visto como um lobo para o outro humano, como também sabermos se as instituições e as leis da sociedade resultam das consequências da guerra entre os homens ou, ainda, se teríamos limitado o infinito, que se abre na relação ética, que se dá na intersubjetividade (POIRIÉ, 2007, p. 65).

Lembremos, como já citamos em outras partes dessa dissertação, que *Totalidade e Infinito* começa com Levinas, levantando essa questão em seu prefácio: “importa muitíssimo saber se não nos iludiremos com a moral” (T.I, p. 7). Em toda obra filosófica de Levinas, especialmente após *Totalidade e Infinito*, está posta a questão da intersubjetividade, cujo tema do Rosto é o ponto de mais sublime relevância, justamente por manifestar a alteridade absoluta do Outro, assim como o poder de conferir uma identidade ética ao sujeito pela sua vocação à responsabilidade. Mas, afinal, o que é o Rosto? Aprendemos com Levinas que Rosto é o Outro como outrem, na sua mais absoluta alteridade, em sua condição de Infinito, para além de

qualquer totalidade, na sua impossibilidade de ser adequado aos limites de uma consciência” (EI, p. 71). Como vimos, o Rosto me faz lembrar das minhas obrigações para com ele, uma vez que nos seus olhos, posso ver refletido um juízo autocrítico e autocondenatório, que atravessa o exercício de uma liberdade espontânea e ingênua. O sujeito se percebe questionado por este olhar. Neste face a face ocorre o despertar de uma vergonha e culpabilidade constituindo-o, pelo dizer dos olhos, sujeito ético vocacionado à responsabilidade (COSTA, 2009, p. 140).

A proposta da filosofia levinasiana, portanto, é, num primeiro momento, fenomenológica, mas ao modo de uma ética e de uma intersubjetividade para além das filosofias da (auto)reflexão, evitando a perda do entendimento do encontro e os equívocos do discurso da reciprocidade (PELIZZOLI, 2002, p. 214). Podemos perceber, no percurso do presente trabalho, que a descrição fenomenológica do Rosto do Outro encontra-se implicada numa “responsabilidade irrecusável” (AE, p 106). Assim, a metafísica do Rosto corresponde a uma implicação ética.

Por meio do modo como Levinas aborda o tema do Rosto, constata-se a distinção da ética e da ontologia. Nessa interface, a ontologia mostra-se secundária devido ao indiscutível grau de importância que a alteridade recebe na reflexão levinasiana. No Rosto, a ética torna-se filosofia primeira no momento em que o sujeito se percebe vocacionado à responsabilidade por Outrem e a assume como um outro modo de existir no mundo. Há, ao nosso ver, uma realocação da questão da alteridade a partir do tema do Rosto na filosofia ética de Levinas.

Sabemos que a epifania do Rosto é ética e, no Rosto do outro humano, encontra-se o próprio começo da filosofia (DEHH, p. 216). Levinas buscou, com sua vida e sua filosofia, uma recontextualização do humanismo e um novo sentido (PELIZZOLI, 2002, p. 30). No Rosto humano de Outrem, subverte-se, em certo sentido, toda a tradição filosófica no seu modo de pensar o sujeito a partir do Outro. Suspender e relativizar a centralidade do Eu, dada como obviedade, foi o esforço de sua filosofia, consolidando a questão do Outro como uma questão central no panorama da filosofia contemporânea.

É necessário sempre considerar, portanto, que Levinas está partindo de uma leitura fenomenológica para elaborar uma ética da alteridade salvaguardada da filosofia do Neutro<sup>207</sup>

---

<sup>207</sup> Na conclusão de *Totalidade e Infinito*, Levinas sublinha sua insistência na obra em mostrar uma separação da fruição inspirada pela necessidade de libertar o sujeito: “Temos, assim, a convicção de ter rompido com a filosofia do Neutro: com o ser do ente heideggeriano, cuja neutralidade impessoal a obra crítica de Blanchot tanto contribuiu para fazer ressaltar, com a razão impessoal de Hegel, que só mostra à consciência pessoal as suas manhas. Filosofia do Neutro, cujos movimentos de ideias, tão diferentes pelas suas origens e pelas suas influências, harmonizam-se para anunciar o fim da filosofia. Porque eles exaltam a obediência que nenhum Rosto ordena. O Desejo enfeitado no Neutro, que se teria revelado aos pré-socráticos, ou o desejo interpretado como necessidade e reconduzido, por consequência, à violência essencial do acto, despede a filosofia e só se compraz na arte ou na política” (TI, p. 295-296).

e da totalidade do Mesmo, que pretende subsumir o Outro (TI, p. 295). Nesse ponto de chegada e de alinhamento dos conceitos trabalhados na presente dissertação, podemos afirmar que, em *Totalidade e Infinito*, há todo um esforço do filósofo de deslocar a reflexão ética de uma base ontológica, cartesiana, racionalista e fechada à concepção hegeliana de história, para uma linguagem não-grega, mas que se esforça em conversar com o grego e toda a Filosofia, ainda que isto represente um corte epistemológico com a tradição.

O ser é a primeira e a última palavra da Filosofia, ao menos até Levinas. Ler esse filósofo é aprender que a ética é a interrupção da ontologia e a origem de toda significação (SEBBAH, 2009, p. 21). O Rosto, que escapa à captura da intencionalidade do Mesmo, como demonstramos ao longo do percurso de nossa dissertação, expressa um apelo: “Não matarás”. Esse apelo exige uma resposta. Na estrutura *apelo e resposta* que o *face a face* produz, Levinas busca aproximar a tradição grega da tradição hebraica pelas ideias antagônicas de totalidade e de infinito. Esses conceitos encontram-se, mantendo, contudo, a distância e a altura de uma resistência a qualquer possibilidade de suprimir a alteridade de Outrem. A resposta ao apelo “não matarás” do olhar, do Rosto do outro humano, leva-nos à concepção de uma alteridade num sentido mais radical: o sentido profundo do humano. A resposta a esse apelo, independentemente de ser a bondade ou o assassinato do Outro, é o que configura a subjetividade como responsabilidade, voltada ao Bem, ainda que negada nos atos.

A responsabilidade é sempre impossibilitada de ser negada na exigência de uma resposta ética. Portanto, a resposta ao apelo do Rosto constitui o sujeito como bom ou como assassino, mas sempre imbuído de uma responsabilidade inalienável. Ainda que ele decida-se pela violência, pelo assassinato, seja pela violência ontológica da tematização, seja pela morte física que interrompe a jornada de Outrem, o sujeito é constituído de uma responsabilidade, que pode abraçar ou negar, mas sempre como um agente responsável no mundo. Essa é, para Levinas, a base para o nascedouro da socialidade, da pluralidade e da possibilidade da paz, que surge da relação ética, da “lição do Rosto”. Não temos dúvidas, “a filosofia de Levinas apresenta-se, assim, como uma filosofia em defesa da sociedade, em defesa dos débeis. É, sem dúvida, um pensamento marcado pela experiência da Segunda Guerra que os sobreviventes não podem calar” (NUNES, p. 238).

O primeiro momento da presente pesquisa considerou a importância do método de Levinas a partir da leitura filosófica que fez, ao seu modo, da fenomenologia de Husserl e da ontologia de Heidegger, que para nós se manifestou como ultrapassagem configurando-se como uma contraintencionalidade, sobretudo na alteridade do Rosto. Num segundo momento, abordamos alguns dos principais temas explorados por Levinas, em *Totalidade e Infinito*,

distinguindo, principalmente, interioridade e fruição de exterioridade e infinito, sublinhando a relação intersubjetiva do Mesmo com a alteridade. Esse percurso possibilitou que, num terceiro momento, adentrássemos na análise do Rosto como expressão e vestígio do Infinito. Para Levinas, o Outro, como infinito, como exterioridade, jamais poderá ser englobado e tematizado na ambientação do Ego. Ao chegar no mundo do sujeito, ocorre uma desestabilização fenomenológica e uma desestruturação da totalidade ontológica. A quarta e última parte deste trabalho buscou consolidar o caminho percorrido nos capítulos anteriores, aprofundando a fenomenologia do apelo e da resposta. Descrevendo a abertura do sujeito ao Rosto de Outrem, abordamos a implicação da responsabilidade na subjetividade, que foi reconfigurada por Levinas como hospitalidade a Outrem, a partir dessa abertura.

Apresentamos a questão da alteridade, a partir da obra *Totalidade e Infinito*, num percurso que considerou o Rosto, a partir do intercâmbio entre uma fenomenologia do apelo e a correspondência de uma fenomenologia da resposta. Muitos outros temas se desdobram desse intercâmbio na relação intersubjetiva, o que exige de nós a responsabilidade de prosseguir a pesquisa em outros horizontes. Essa reflexão desemboca numa inevitável implicação ética, pois é no apelo do Rosto que se encontra o despertar para o sentido do humano e da própria filosofia.

Em Levinas, portanto, ser sujeito é ser capaz de responder ao apelo ético do Rosto humano do Outro. No percurso desta dissertação, esperamos ter cumprido a tarefa de descrever esse sentido do humano, a partir de uma subjetividade constituída como como responsabilidade pelo Outro na relação ética, verdadeira fundadora da socialidade.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Editora Mestre Jou, 1962.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer, o Poderoso e a vida nua**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- ARENDT, Hannah. **A condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, 13º ed.
- ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. Tradução de José R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BADIOU, Alain. **Ética: um ensaio sobre a consciência do mal**. Rio de Janeiro: Ed. Dumará, 1995.
- BRUZZI DE MELO, Hygina. **O Rosto do Outro: a morada como acolhimento em Levinas**. Síntese, v. 24, n. 84, p-119-126, 1999.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Editora Moraes, 1974, 2º ed.
- CALIN, Rodolphe. SEBBAH, François-David. **El vocabulário de Lévinas**. Traducido por Cécile Furstenberg. Paris: Colletion dirigée par Jean Pierre Zarader, 2011.
- CASANOVA, Marco Antonio. **Comprender Heidegger**. Petrópolis: Ed. Vozes, 4º ed.
- CERBONE, David. **Fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2020, 3º ed.
- CHALIER, Catherine. **Levinas: a utopia do humano**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- CHALIER, Catherine. **What ought I to do Morality in Kant and Levinas**. Tranlated by Jane Marie Todd. Ithaca Tompkins: Cornell University Press, 2002.
- CINTRA, Benedito E. Leite. **Pensar com Emmanuel Levinas**. São Paulo: Paulus, 2009.
- COSTA, Márcio L. **Levinas: Uma Introdução**. Petrópoles: Vozes, 2000.
- COSTA, Márcio L. JÚNIOR, Wercy Rodrigues. Antecedentes judaicos da ética da alteridade em Emmanuel Lèvinas. **Revista Psicologia e Saúde**. Campo Grande, v.7, n.2, p.115-124. 2015.
- DELEUZE, Gilles. FOUCAULT, Michel. ZIZEK, Slavoj. AGAMBEN, Giorgio. NEGRI, Antonio. Compilado por F. Rodríguez e G. Giorgi. **Ensayos sobre piopolítica, excesos de vida**. Buenos Aires: Paidós, 2007.

- DEPRAZ, Natalie. **Compreender Husserl**. Petrópolis: Editora vozes, 2007, 3º ed.
- DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- DERRIDA, Jacques. **Violência e Metafísica**. In: A Escritura e a Diferença. São Paulo: Perspectiva, 2016, 4º ed.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Editora Escala, 2009, 2º ed.
- DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2016, 4º ed.
- DOUEK, Sybil Safdie. **Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas, um elegante desacordo**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- FABRI, Marcelo. Sobre ipseidade: Marion sobre Levinas. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 30, n. especial, p. 115-131, 2016.
- FABRI, Marcelo. O apelo, a resposta e a paradoxal visibilidade do invisível: influxo levinasiano sobre a fenomenologia francesa. **Estudos de religião**, São Paulo, v. 34, n.2, p. 315-330, maio/agosto, 2020. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas//revistas-metodista/index.php/ER/article/view/10226>, acesso em: 28 jan. 2022.
- FABRI, Marcelo. **Fenomenologia e Cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar**. Porto Alegre: EDIPCURS, 2007.
- FABRI, Marcelo. **Levinas entre nós**. Sandro Cozza Sayão (organizador). Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.
- GRZIBOWSKI, Silvestre. **Transcendência e ética**. Curitiba: Ed. Oikos, 2010.
- HADODOCK-LOBO, R. **Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas**. São Paulo: Loyola, 2006.
- HAND, Séan. **The Levinas Reader**. Malden (USA): Blackwell Publishing, 2009.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenología del Espíritu**. Traducción de Wsnceslao Roces, México: FCE, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HERNÁNDEZ, Francisco Javier Herrero. **De Husserl a Levinas, un camino en la fenomenología**. Salamanca: Publicaciones Universidade Pontificia Salamanca, 2005.
- HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Porto Alegre; EDIPUCRS, 2008.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Tradução de Artur Mourão Lisboa: Edições 70.

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. **Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia**. São Paulo: Madras, 2001.

HUTCHENS, B.C. **Compreender Levinas**. São Paulo: Vozes, 2004, 2º ed.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. São Paulo: Cultrix, 2007, 3º ed.

KAYSER, P. **Emmanuel Levinas: la trace du féminin**. Paris: Press Universitaires, 2000.

KOCKELMANS, Joseph J. **Edmund Husserl's Phenomenology**. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994.

KORELC. Martina; SANTORO, T. Suman (org). **Husserl: Questões Metafísicas**. Goiânia: Cegraf UFG, 2019.

KORELC. Martina. **O problema do ser na obra de E. Levinas**. Goiânia: Editora IU, 2017.

KORELC. Martina. **Sobre a subjetividade como condição de sentido na fenomenologia de Levinas**. In: FABRI, M; R; FARIAS, A. Brayner; TIMM DE SOUZA (Orgs.). *Alteridade e Ética*. Porto Alegre: EdUPUCRS, 2008.

LACOSTE, Jean. **A Filosofia do Século XX**. Tradução de M. Appenzeller. Campinas: Papirus, 1992.

LEVINAS, Emmanuel. **Alterity & Transcendence**. New York: Columbia University Press, 1999.

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

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

LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem a ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. **De La Evasión**. Madrid: Arena Libros, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**. 3ª. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

LEVINAS, Emmanuel. **De Outro modo que ser – ou para lá da essência**. Lisboa: Edições 70, 2011.

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

- LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a Morte e o Tempo**. Coimbra: Almedina, 2003.
- LEVINAS, Emmanuel. **Difícil libertad – Ensayos sobre el judaísmo**. Buenos Aires: Fundación David Calles, 2005.
- LEVINAS, Emmanuel. **Do Sagrado Ao Santo, cinco novas tradições talmúdic**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização brasileira, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel. **El Tiempo y el Otro**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**. Petrópolis: Vozes, 2005, 2º ed.
- LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edição 70, 2007b.
- LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do Outro Homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. **La Mort et Le Temps**. Paris: Éditions de l'Herne, 1991.
- LEVINAS, Emmanuel. **Le Temps et l'autre**. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- LEVINAS, Emmanuel. **Novas Interpretações Talmúdic**. Ed. Civilização Brasileira, 2002.
- LEVINAS, Emmanuel. **Quatro Leituras Talmúdic**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edição 70, 2019.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini: Essai sur l'exteriorité**. Le Livre de Poche. Paris: Martinus Nijhoff, 1971.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totality and Infinity: na essay on exteriority**. Translated by Alphonso Lingis. Norwell: Kluwer Academic Published, 1991, 4º ed.
- LEVINAS, Emmanuel. **Transcendência e Inteligibilidade**. Lisboa: Edição 70, 1984.
- LEVINAS, Emmanuel. **Violência do Rosto**. São Paulo: Loyola, 2010.
- LIMA, Antonio B. Marçal (org). **Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty**. Ilhéus: Editus, 2014.
- LOPARIC, Zeliko. **Heidegger**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- LOPARIC, Zeliko. **Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da Filosofia**. Campinas: Papyrus, 1990.
- LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia**. Difusão Europeia do Livro: São Paulo, 1967.
- MENEZES, Magali. O pensamento de Emmanuel Levinas: uma filosofia aberta ao feminino. **Estudos feministas**, Florianópolis, 16(1), p. 13-33, jan. - abril, 2008.

PELIZZOLI, Marcelo L. **A relação ao Outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: EDIPURS, Coleção Filosofia 20, 1994.

PELIZZOLI, Marcelo L. **Levinas – A reconstrução da subjetividade**. Porto Alegre: EDIPURS, Coleção Filosofia 20, 2002.

PELIZZOLI, Marcelo L. **Notas para compreender Levinas**. In: SOUZA, Ricardo Timm; FARIAS, André Brayner; FABRI, Marcelo. *Alteridade e Ética*, Porto Alegre: EDIPURS, Coleção Filosofia 204, 2008.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o Entendimento Humano**. São Paulo: coleção Os Pensadores, ed. Nova cultural, 1999.

MARION, Jean-Luc. **Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

MARION, Jean-Luc. **God without Being**. Translated by Stephen Thomas A. Carlson. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

MARION, Jean-Luc. **O Visível e o Revelado**. São Paulo: Loyola, 2010.

MARION, Jean-Luc. **The erotic phenomenon**. Translated by Stephen E. Lewis. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

MASLOWSKI, Adriano A. **Rosto e Intencionalidade**. Santo Ângelo: Editora Metrics, 2021.

MEDINA, Jorge. **¿El Mesías soy Yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas**. México, D.F: Conspiratio, 2010.

MORIN, Edgar; BAUDRILLARD, Jean. **A violência do mundo**. Rio de Janeiro: Ed. Anima, 2004.

MORIN, Edgar; VIVERET, Patrick. **Como viver em Tempo de Crise?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

MORIN, Edgar. **Para onde o mundo vai?** Petrópolis: Vozes, 2007.

NEMO, Philippe. **Qu'est-ce que l'Occident?** Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

NUNES, Benedito. **Heidegger**. São Paulo: Loyola, 2017.

NUNES, Etelvina P. Lopes. **O Outro e o Rosto**. Lisboa: Publicações da UCP, 1993.

NUNES, Etelvina Pires Lopes. **O Rosto e a passagem do Infinito**. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga – jan. - mar. – Tomo XLVII, 1991 – FASC. 1

POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas**. Tradução de J. Guinsburg, et. al. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PUNTEL, Lorenz B. **Análise crítica do pensamento fenomenológico de Jean-Luc Marion**. Loyola: São Paulo, 2016.

PUNTEL, Lorenz B. **Ser e Deus Um Enfoque Sistemático em Confronto com M. Heidegger, E. Lévinas e Jean-Luc Marion**. Editora USININOS: São Leopoldo, 2011.

RÁBADE, Romeo. **La razón y lo irracional**. Madrid: Editorial Complutense, 1994.

RIBEIRO, Luciane M. **A Subjetividade e o Outro**. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.

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

RICOEUR, Paul. **O Si-Mesmo como Outro**. Campinas: Papyrus, 1991.

RICOEUR, Paul. **Outramente**: leitura do livro *Autrement qu'être ou au-deta de l'essence de Emmanuel Lévinas*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SEBBAH, François-David. **A ética do sobrevivente: Levinas, uma filosofia da derrocada**. Tradução de Leonardo Meirelles. Passo Fundo: Conhecer, 2021.

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

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à Fenomenologia**. São Paulo: Loyola, 2014, 4ª ed.

SOUZA, Ricardo Timm de; FABRI, M; R; FARIAS, A. Brayner (Orgs.). **Alteridade e Ética**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da Filosofia Ocidental**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1999.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Razões Plurais: itinerários da racionalidade no século XX – Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004

SUSIN, Luis Carlos et al. (orgs.) **Éticas em diálogo: Levinas e pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

SUSIN, Luiz Carlos. **O Homem Messiânico, uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**. Petrópolis: Vozes, 1984.

VÁZQUEZ, Moro Ulpiano. **A teologia interrompida, para uma interpretação de E. Levinas**. *Perspectiva Teológica*, n. 14, p. 51 – 73, 1982.

VAZQUEZ MORO, Ulpiano. **El discurso sobre Dios em la obra de Emmanuel Levinas**. Madrid: UPCM, 1982

VATTIMO, Gianni. **Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenêutica**. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992, 2ª ed.

VINOLO, Stéphane. **Jean-Luc Marion. La fenomenología de la donación como relevo de la metafísica.** Quito: Centro de Publicaciones PUCE, 2019.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade.** Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002, 7º ed.