



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA UFPB
CENTRO DE CIENCIA HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF

JOSÉ RODRIGO GOMES DE SOUSA

O TERCEIRO COMO UM PROBLEMA PARA A ÉTICA DE EMMANUEL
LÉVINAS

JOÃO PESSOA

2019

JOSÉ RODRIGO GOMES DE SOUSA

O TERCEIRO COMO UM PROBLEMA PARA A ÉTICA DE EMMANUEL
LÉVINAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGF da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia política.

Orientador: Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha.

JOÃO PESSOA

2019

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S725t Sousa, José Rodrigo Gomes de.
O TERCEIRO COMO UM PROBLEMA PARA A ÉTICA DE EMMANUEL
LÉVINAS / José Rodrigo Gomes de Sousa. - João Pessoa,
2019.
124 f.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Existência. Alteridade. Hospitalidade. Terceiro. 2.
Sem-rosto. I. Título

UFPB/CCHLA

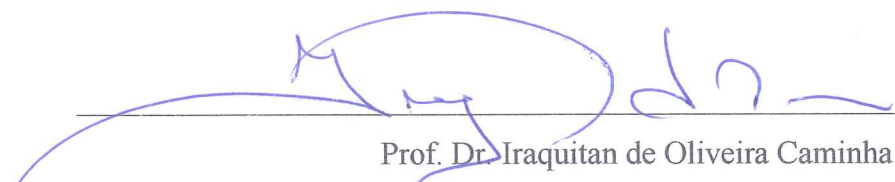
JOSÉ RODRIGO GOMES DE SOUSA

O TERCEIRO COMO UM PROBLEMA PARA A ÉTICA DE EMMANUEL LÉVINAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGF da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

João Pessoa, _____ de _____ de _____

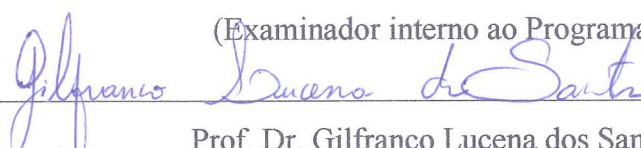
BANCA EXAMINADORA



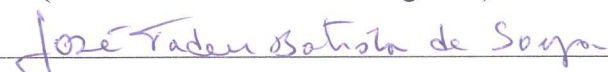
Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha
(Orientador)



Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva
(Examinador interno ao Programa)



Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos
(Examinador externo ao Programa)



Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza
(Examinador externo à Instituição)

JOÃO PESSOA

2019

DEDICATÓRIA

Dedicado à minha mãe, meu pai e meus irmãos. E a todos que direto e indiretamente contribuíram para que essa pesquisa fosse possível.

Somos todos culpados de tudo e de todos
perante todos, e eu mais do que os outros.

Fiódor Dostoievski.

AGRADECIMENTOS

Agradecimentos ao Prof. Iraquitan Caminha, que de prontidão respondeu a solicitação de orientação deste trabalho, que exerceu a máxima levinasiana de responder ao outro na sua solicitude.

Agradecimento ao Prof. Tadeu Souza pela fala sempre bem-vinda acerca de Emmanuel Lévinas.

Agradecimento especial ao programa de Programa de Pós-Graduação na figura de seus professores e de sua coordenação como um todo.

Também o agradecimento se estende ao grupo de pesquisa Filosofia da Percepção pela constante construção de conhecimento e diálogo.

Agradecimento especial ao Prof. Luciano da Silva pelas conversas informais acerca do trabalho em questão.

Agradecimento ao Prof. Bartolomeu pela compreensão e apoio para a conclusão do presente texto dissertativo.

Agradeço especialmente a Fabiana Faustino pelo apoio sempre incondicional e pelas palavras de incentivo ao longo da produção desta pesquisa dissertativa.

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo analisar como o Terceiro se constitui um problema para a ética de Emmanuel Lévinas. Para tanto, o percurso realizado examina, primeiramente, como Lévinas é influenciado pela filosofia de Edmund Husserl e de Martin Heidegger, considerando que ele foi o um dos primeiros a levar para a França a perspectiva fenomenológica da filosofia. Analisando que Husserl e Heidegger não saem do campo reducionista do eu, Lévinas rompe com ambos e dá início a uma fenomenologia que aborda o Outro. Isso ocorre quando o Outro é colocado como a coisa-em-si e o rosto como fenômeno. Em segundo lugar, a ética da alteridade é abordada a partir de três perspectivas: a primeira como reação ao outro, a segunda como reação a partir de si mesmo à outra pessoa e a terceira como reação ao outro no sentido de substituí-lo em suas responsabilidades. Em terceiro lugar, a hospitalidade é encarada como abrigo ético enquanto cuidado e acolhimento do Outro na vulnerabilidade, é acolher o Outro na pura gratuidade. Hospitalidade corresponde a um recolhimento, a um acolhimento humano, supõe a virtude de hospedar e recolher o Outro em suas necessidades. Hospedar o Outro é responder de forma radical ao seu apelo. No quarto momento, é apresentado o Terceiro como o outro do Outro e com ele surge à possibilidade de tematizar o que antes não era possível. Com Zygmunt Bauman é entendido que a ética levinasiana é uma ética pós-moderna ao abordar o Outro, contudo, ela é inviabilizada com a entrada do Terceiro. Também é com o Terceiro que surge outra problemática: a emergência dos sem rosto. Bauman afirma que a Face é dissolvida em várias faces, a relação não é mais com o rosto e sim com as máscaras. Que ética seria possível de uma relação que não tem mais o rosto como referência? O Terceiro é um problema que aponta para outros caminhos, para a possibilidade de uma ética líquida.

Palavras-chaves: Existência. Alteridade. Hospitalidade. Terceiro. Sem rosto.

RÉSUMÉ

Cette recherche vise à analyser en quoi le Troisième est un problème pour l'éthique d'Emmanuel Lévinas. Pour ce faire, le cours s'interroge d'abord sur l'influence de la philosophie d'Edmund Husserl et de Martin Heidegger sur Lévinas, considérant qu'il a été l'un des premiers à porter en France la perspective phénoménologique de la philosophie. Analysant que Husserl et Heidegger ne sortent pas du champ réductionniste du moi, Lévinas rompt avec les deux et initie une phénoménologie qui approche l'Autre. Cela se produit lorsque l'Autre est placé comme la chose en soi et le visage comme un phénomène. Deuxièmement, l'éthique de l'altérité est abordée sous trois angles: le premier comme une réaction à l'autre, le second comme une réaction de soi à l'autre et le troisième comme une réaction à l'autre dans le sens de le remplacer dans ses responsabilités. En troisième lieu, l'hospitalité est vue comme un refuge éthique tout en prenant soin et en accueillant l'Autre dans la vulnérabilité; c'est accueillir l'Autre dans la pure gratuité. L'hospitalité correspond à un souvenir, à un accueil humain, elle suppose la vertu d'accueillir et de rassembler l'Autre dans ses besoins. Accueillir l'Autre, c'est répondre de manière radicale à son appel. Dans le quatrième moment, le Troisième est présenté comme l'autre de l'Autre et avec lui surgit la possibilité de discuter de ce qui n'était pas possible auparavant. Avec Zygmunt Bauman, il est entendu que l'éthique lévinasienne est une éthique postmoderne dans l'approche de l'Autre, mais qu'elle est rendue impossible par l'entrée du Tiers. C'est aussi avec le Troisième qu'un autre problème se pose: l'émergence des sans-visage. Bauman affirme que le Visage se dissout en plusieurs visages, la relation n'est plus avec le visage, mais avec les masques. Quelle éthique serait possible dans une relation qui n'a plus le visage comme référence? Le troisième est un problème qui pointe vers d'autres voies, vers la possibilité d'une éthique liquide.

Mots-clés: Existence. Altérité. Hospitalité. Troisième. Sans visage.

LISTA DE ABREVIATURAS

DEHH – Descubriendo la existencia con Husserl e Heidegger.

DF – Difficult freedom: essays on Judaism.

DMS – De outro modo que ser ou para lá da essência.

EI – Ética e infinito.

EEA – Entre nós: ensaios sobre a alteridade.

TIFH - La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl.

TI – Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	EMMANUEL LEVINAS: ENTRE HUSSERL E HEIDEGGER.....	17
2.1	Husserl e o método fenomenológico	17
2.2	Heidegger e a ontologia como filosofia primeira.....	32
2.3	O outro como coisa-em-si e o rosto como fenômeno	46
3	ÉTICA DA ALTERIDADE.....	54
3.1	A responsabilidade como reação ao Outro	54
3.2	Responsabilidade como uma reação a partir de nós mesmos em direção à outra pessoa.....	64
3.3	Responsabilidade como uma reação para o Outro no sentido de nos substituírmos pela outra pessoa em suas responsabilidades	68
4	A HOSPITALIDADE COMO ABRIGO ÉTICO	75
4.1	Hospitalidade.....	75
4.2	O cuidado	87
4.3	O acolher.....	97
5	O TERCEIRO E O PROBLEMA ÉTICO.....	101
5.1	O Terceiro.....	101
5.2	Partido moral a dois	106
5.3	Os sem-rosto	112
6	CONCLUSÃO	117
	REFERÊNCIAS.....	122

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho dissertativo tem por finalidade apresentar *O Terceiro como um problema para a ética de Emmanuel Levinas*. Problema no sentido que o Terceiro poderia, de alguma forma, tornar-se entrave para o que Zygmunt Bauman qualifica de “partido moral” de dois. Porque no prenúncio de uma ética que tenta sair do puro dever, como a ética kantiana, ela é abalada pela entrada de um terceiro que já não é o outro do eu, é o outro do outro.

Bauman em *Ética pós-moderna*, afirma que na ética moderna o outro era considerado como contradição, encarado como uma das mais “terríveis pedras de escândalo na marcha do eu para sua realização” (BAUMAN, 1997, p. 99). Porém, para falar de uma ética pós-moderna tem que se falar de uma ética que redima o Outro como próximo, como aquele que está perto, no cerne do eu moral.

Uma ética que lança novamente o Outro como a figura decisiva no processo pelo qual o eu moral chega ao que é seu. Como postulou Alain Renaud, para remediar as negligências da filosofia ética moderna, a nova ética precisaria focalizar a intersubjetividade como “a limitação imposta ao individualismo monadológico”. Neste sentido, a ética de Lévinas é ética pós-moderna. Como sugeriu François Laruelle, Lévinas é “Le penseur de l’Autre” (BAUMAN, 1997, p. 99-100).

A ética de Lévinas ao ver de Laruelle é pós-moderna, porque ela constitui uma espécie de abertura, que quebra com a imanência monádica do sujeito, que força a dar um passo para fora de si mesmo. Assim, o desabrochar da intersubjetividade que constitui o sujeito se dá nessa saída de si mesmo como abertura para o Outro.

Falar de uma ética pós-moderna é considerar o Outro não mais como sendo uma presa do eu que o subjuga a todo tipo de tematização. O Outro seria então um guardião da vida moral, como diria Lévinas: “a humanidade do homem, a subjetividade, é uma responsabilidade pelo Outro, uma extrema vulnerabilidade. O retorno ao eu torna-se um interminável rodeio”. “Numa das mais dramáticas inversões dos princípios da ética moderna, Lévinas concede ao Outro a prioridade que inquestionavelmente se atribuiu outrora ao eu” (BAUMAN, 1997, p. 100).

Lévinas ao revisitar a história da filosofia perceberá que a filosofia ocidental adotou o Ser enquanto discurso e sua crítica é dirigida à filosofia que nasce e se desenvolve em torno de uma ontologia. “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser” (TI, 1980, p. 31).

À teoria, como inteligência dos seres, convém o título geral de ontologia. A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro. Aqui, a teoria empenha-se numa via que renuncia ao Desejo metafísico, à maravilha da exterioridade, de que vive esse Desejo (TI, 1980, p. 30).

Lévinas denuncia que todo o primado do Mesmo foi uma lição socrática. O Mesmo não teria nada a receber de Outrem a não ser o que já está posto desde si mesmo, como se o que advém de fora já fizesse parte do Mesmo. Ao identificar que a filosofia ocidental permanece numa ontologia, Lévinas tenta se distanciar de uma ética que se aproxime da primazia ontológica.

Ao reduzir tudo ao domínio da ontologia, ao primado do Ser a partir desse domínio não se pode conceber nada exterior; neste caso, não poderia sequer falar de alteridade, porque toda a relação desembocará no centro, ela não transcende, não evade, permanece enquanto totalidade, onde tudo é Uno e indissociável, “conhecer equivale a captar o ser a partir de nada ou a reduzi-lo a nada, arrebatá-lo a sua alteridade” (TI, 1980, p. 31).

O pensamento que tem como base a redução do Outro a tema consiste num pensamento que tende a excluir o que seja diferente, não há espaço para falar do diferente, isso implica dizer que tudo o que não está sob o julgo do Ser, da totalidade deve ser desconsiderado. O que faz parte da totalização é considerado como é, porém, tudo o que é exterior a essa totalização, tudo o que vem antes, não-é.

Ao constatar a prerrogativa ontológica da filosofia ocidental, Lévinas irá lançar então suspeitas sobre a moral ocidental. As suas suspeitas se darão a partir do âmbito da própria experiência em que viveu na guerra, “a guerra não manifesta a exterioridade e o outro como outro; destrói a identidade do Mesmo” (TI, 1980, p. 10). A vitória em uma guerra consiste numa dominação e redução do Outro sob o império ontológico do Ser.

Encarando a ontologia como empecilho, a exterioridade para o filósofo franco-lituano inverte a primazia da ontologia como filosofia primeira e afirma a ética enquanto filosofia primeira. Neste sentido, agora é a metafísica que precede a ontologia e não o inverso. O império da razão é identificado com a liberdade no sentido que a liberdade, entendida através da perspectiva ocidental, não passa de uma permanência no Mesmo e, essa permanência no Mesmo é razão, “o fato de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita” (TI, 1980, p. 31).

Nada escapa à razão e nada pode limitá-la. Portanto, o ato de conhecer, que procede a

partir da ontologia, nada mais é que um condutor que conduz o Outro ao Mesmo. Um conhecimento que parte de si e tem por finalidade adentrar a si mesmo, em que não há uma evasão dos limites impostos, essa maneira de conhecer é uma atitude egoísta.

No que concerne as coisas, a tarefa da ontologia consiste em captar o indivíduo (que é o único a existir) não sua individualidade, mas na sua generalidade (a única de que há ciência). A relação com o Outro só aí se cumpre através de um terceiro, que encontro em mim. O ideal da verdade socrática assenta, portanto, na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo. A filosofia é uma egologia (TI, 1980, p. 1980).

Contra o primado da ontologia Lévinas recorre ao método fenomenológico, porém, percebe que o método de Husserl continua o projeto totalizador do Ser, “a fenomenologia no seu conjunto é, desde Husserl, a promoção da ideia de horizonte que, para ela, desempenha um papel equivalente ao do conceito no idealismo clássico: o ente surge num fundo que o ultrapassa, como o indivíduo a partir do conceito” (TI, 1980, p. 32). Afinal, a intencionalidade aniquila o objeto que é artefato de investigação pela fenomenologia; com isso, o pensamento que pensa já a partir de si mesmo e por si é dotado de sentido e busca fazer de sua relação com o Outro uma relação de intenções.

Por outro lado, o filósofo da alteridade lança crítica ao modo de pensar proposto por Martin Heidegger. Para ele “*Sein und Zeit* talvez tenha defendido uma só tese: o ser é inseparável da compreensão do ser (que se desenrola como tempo), o ser já é apelo à subjetividade” (TI, 1980, p. 32). Neste caso, a primazia da ontologia heideggeriana não pode assentar-se num truísmo, porque para conhecer o ente é necessário também que se conheça o ser do ente. Ao afirmar tal prioridade do ser em relação ao ente é desde já anunciar qual é a verdadeira essência da filosofia; assim, subordina-se a relação com alguém por um caráter impessoal.

Lévinas entende que Heidegger com sua ontologia, ao subordinar à relação com o ser toda relação com o ente, afirma o primado da liberdade em relação à ética. No seu entender, “a liberdade surge a partir de uma obediência ao ser: não é o homem que detém a liberdade, mas a liberdade que detém o homem” (TI, 1980, p. 33). Portanto, uma relação que está sob o domínio do ser consiste numa relação de dominação e neutralização do ente com a finalidade de compreendê-lo e capturá-lo. A relação ontológica entre ser e ente é uma redução do Outro ao Mesmo.

Uma ontologia como filosofia primeira consiste numa filosofia do poder. Filosofia do poder porque ela tem como finalidade ter posse sobre outro e reduzi-lo a objeto de seu próprio

conhecimento. A posse se configura como “a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o mesmo, tornando-se meu” (TI, 1980, p. 33). Deste modo, toda filosofia encarada como filosofia do poder que não questiona a supremacia do Mesmo é considerada por Lévinas como uma filosofia da injustiça, pois esta subordina o Outro a uma relação com o ser e se mantém numa relação de obediência ao anônimo que leva inevitavelmente da dominação imperialista à tirania.

Ao fazer a constatação de que a filosofia ocidental é uma ontologização e também uma forma de domínio sobre o Outro, Lévinas propõe a inversão dos termos. O que ele procura é uma ética onde o Mesmo tenha em conta a irreducibilidade de Outrem. Assim, o discurso levinasiano é uma pretensão de estabelecer uma relação não alérgica com a alteridade.

Com a tentativa de sair do domínio ontológico, o filósofo franco-lituano aponta uma saída através da ideia de infinito, pois a mesma, seguindo a interpretação sua sobre Descartes, não pode ser justificada a partir das elaborações humanas. Não podendo ser tematizável ela carece de dominação.

Pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é, pois, pensar um objeto. Mas pensar o que não tem os traços do objecto é na realidade fazer mais ou melhor do que pensar. A distância da transcendência não equivale à que separa, em todas as nossas representações, o acto metal do seu objecto, dado que a distância a que o objeto se mantém não exclui – e na realidade implica – a posse do objeto, isto é, a suspensão do ser (TI, 1980, p. 36).

A noção de Descartes sobre a ideia de infinito corrobora com a perspectiva de Lévinas para sair de uma relação que tenha a pretensão de subordinar o Outro ao Mesmo com a finalidade de dominação. Com a noção de infinito a relação que antes era redução passa a conservar a exterioridade em relação àquele que pensa. Assim, ela “designa o contacto do intangível, contacto que não compromete a interioridade daquilo que é tocado” (TI, 1980, p. 37).

Na tentativa de evasão do reinado totalizador da ontologia e consequentemente como crítica dirigida a Heidegger, Lévinas aponta um caminho que transcende a barreira imposta pela totalização do Ser. Ao invocar a ideia de infinito de Descartes ele afirma que existe uma para-além do Ser, isto apoiado em Platão que afirma que o Bem está para-além do ser, “os objetos do conhecimento devem ser conhecidos ao bem, como, inclusive, o seu próprio ser, ainda que o bem em si seja distinto do ser e a esse transcenda em dignidade e poder” (LÉVINAS, 2014, p. 284). Assim, Lévinas promove a inversão dos termos e afirma que a filosofia primeira é a ética.

O Outro, para Emmanuel Lévinas, é o sujeito capaz de fazer com que o eu seja responsável, ou seja, a presença do Outro promove no eu uma resposta indeclinável; esse encontro entre o Outro e o eu, constitui-se de um encontro ético. É neste encontro face a face que ocorre a cena primordial da moralidade. Assim, o espaço ético levinasiano se dá no encontro de duas pessoas não havendo espaço para outra pessoa. Contudo, o Terceiro também é um Outro que com sua presença nesse espaço moral reservado para dois faz com que se abandone a ordem estabelecida nessa ordem moral. Neste sentido, a presente pesquisa visa demonstrar que o Terceiro é um problema para a ética de Lévinas.

A tentativa de Lévinas de tornar a ética como filosofia primeira vai de encontro com sua recusa contra tudo aquilo que é arrogante e pernicioso dentro da filosofia. Com sua ideia de infinito ele procura desvencilhar os valores transcendentais das garras totalizadoras, ou seja, ele pretende com isso afirmar a impossibilidade da totalidade, apreender o infinito sob os seus domínios.

A questão central no que se refere à pesquisa se delineia da seguinte forma: é possível que o encontro moral, a cena primordial da moralidade à qual Lévinas se refere, sobreviva à presença do Terceiro? Tendo a resposta negativa surge um outro questionamento: se a presença do Terceiro possui capacidade suficiente para dissolver o “partido moral de dois”, o mesmo não se torna um problema para a ética levinasiana? Se sim, então, a ética no sentido que o filósofo talmúdico evidencia tem sérios problemas; se não, então, teremos que enveredar por outros caminhos que nos levem a compreender como isso pode ser possível.

Para adentrar precisamente no cerne da questão ética, destaca-se a questão da responsabilidade, onde a mesma se divide em três perspectivas; a primeira se dá como reação ao Outro de forma indeclinável, quer dizer, o Outro tem um poder sobre o eu e o mesmo exige uma resposta imediata. A segunda é uma reação que se dá a partir de nós mesmos em relação ao outro e suas exigências; assim, a presença do outro causa no eu um tipo de reação que provoca uma resposta. A terceira parte da reação ao Outro é no sentido de o substituímos nas suas responsabilidades.

Ante a cena primordial a qual Lévinas determina como o lugar ético por excelência surge a figura do Terceiro, mas um lugar que é reservado para dois não consegue suportar a invasão desse Outro que é estranho nessa relação entre dois, entre o eu e o Outro. E o Terceiro não se apresenta como alguém que está submisso a essa relação composta apenas por dois, ao contrário, ele atua como legislador, como juiz desse encontro.

O primeiro capítulo tem por finalidade expor as influências que Lévinas recebe de Husserl e de Heidegger e a introdução da fenomenologia na França é bastante importante para

o desenvolvimento de pensamentos únicos como é caso de Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricouer e Jean-Luc. O capítulo tem três subdivisões. A primeira procura mostrar como Lévinas entende o método fenomenológico de Husserl, a segunda visa expor a questão do distanciamento de Heidegger da fenomenologia pura para uma fenomenologia do cotidiano; a terceira busca fazer uma possível associação entre a *coisa-em-si* kantiana como outro e o rosto como fenômeno, dando, assim, o caráter crítico levinasiano de que o outro não pode ser entendido a partir da própria experiência e muito menos ser encarado como fenômeno.

O segundo capítulo tem a finalidade de colocar a ética da alteridade de Emmanuel Lévinas sob o aspecto da responsabilidade. O capítulo está dividido em três tópicos. O primeiro visa colocar a responsabilidade pelo outro enquanto reação ao aparecimento do outro. O exemplo de Robinson é fundamental para compreender essa responsabilidade como resposta a um apelo do outro, porém, essa reação compreendida como responsabilidade não deve ser empreendida como dominação sobre o Outro. Esse é o paradoxo vivido por Robinson e por qualquer um que decide responder ao chamado do Outro.

No segundo tópico a pretensão é entender a responsabilidade como reação de si mesmo para outro. Essa resposta se dá na forma de desejo, contudo, não na forma de desejo comum, de desejar algo e se satisfazer, mas como Desejo metafísico que nunca é saciado, Desejo entendido como bondade, responsabilidade sem reciprocidade. O terceiro tópico procura mostrar que existe uma responsabilidade tal pelo outro que chega a substituí-lo pelas suas ações, como na frase de Fiódor Dostoiévski: “Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros” (2012, p. 396); essa responsabilidade é tamanha que todos são responsáveis pelas ações dos outros.

O terceiro capítulo tem como objetivo mostrar que já na hospitalidade há um cuidado pelo outro e esse cuidado enquanto acolhimento é abrigo ético. Para tanto, no primeiro tópico se desenvolve a questão da hospitalidade sob a perspectiva levinasiana no sentido da morada e da casa entendidas como lugar de abertura para o mundo, ou seja, lugar onde o eu se abre para o que lhe é exterior. Por outro lado, a concepção heideggeriana de habitar é fundamental para entender que habitar não consiste somente em abrigar-se numa construção, todavia de estar e ser sobre a terra, compreendendo que hospitalidade não consiste num lugar, mas de uma responsabilidade pelo Outro.

O segundo tópico tem o caráter de abordar o cuidado como sendo uma responsabilidade pelo Outro. Contudo, ao abordar o cuidado, sob a concepção de Foucault e Heidegger, a pretensão é de demonstrar que esse cuidado ainda não é visto como âmbito do

Outro e sim do eu. É preciso primeiro cuidar de si para depois cuidar do outro, o cuidado com o outro está sob as categorias do eu, a referência é sempre o eu nunca o Outro. Quanto à noção de cuidado estabelecida por Heidegger, ela não se distancia da que Foucault identifica desde a Grécia, um cuidado a partir do eu. A pretensão do terceiro tópico é de compreender o acolher como desprovido de toda dominação, acolher o Outro na gratuidade.

Em relação ao quarto capítulo, visa demonstrar que o Terceiro pode ser um problema para a ética da alteridade. O primeiro tópico esclarece quem o Terceiro corresponde ao outro do Outro, é aquele com quem o meu Próximo tem uma relação independente da minha relação com ele. É com o Terceiro que surge a tematização, o conhecimento, o Estado, a comunidade, a justiça e a injustiça.

O segundo tópico visa observar a ética de Lévinas sob a perspectiva de Zygmunt Bauman. Para ele a ética levinasiana corresponde a uma ética pós-moderna no sentido de que ela sai do domínio do eu para se situar no âmbito do Outro. Assim, para ser considerada uma ética que supera os ideais modernos ela deve se desvencilhar de toda a pretensão totalizadora do eu. Porém, Bauman analisa que a entrada do Terceiro consiste num abalo nas estruturas do partido moral de dois. O terceiro tópico pretende colocar a questão dos sem-rosto em Lévinas. A partir do que Judith Butcher afirma que são os palestinos os sem-rosto, pois em suas afirmações os que têm rosto são os que possuem um traço cultural e um fundamento religioso. Com Bauman surgem os sem-rosto, mas enquanto máscara.

Na conclusão procura-se dar um entrelaçamento entre os capítulos. Contudo, deixa questões em aberto. Mesmo afirmando que o Terceiro pode ser problema para a ética de Lévinas, fica em aberto a questão dos sem-rosto e do surgimento de uma ética que não mais está envolta de rosto, mas de máscaras.

2 EMMANUEL LÉVINAS: ENTRE HUSSERL E HEIDEGGER

A intenção deste primeiro capítulo é, de maneira inicial, abordar quais influências Emanuel Lévinas recebe, para assim compreender todo o percurso que o mesmo faz de distanciamento, tanto da compreensão de Edmund Husserl acerca do seu método fenomenológico, como também de seu distanciamento em relação à compreensão tomada por Martin Heidegger em relação à fenomenologia husserliana e, conseqüentemente, da ontologia heideggeriana.

Nas páginas seguintes será feito um exame acerca da intensa e extensa relação de Lévinas com as ideias de Husserl e com as de Heidegger. Lévinas é um dos primeiros a divulgar as filosofias tanto de Husserl quanto de Heidegger. Assim, convém mostrar sua relação com eles, para entender o caráter de sua filosofia. Ela se tornaria incompreensível se desconsiderar o caráter inicial fenomenológico da mesma. Por outro lado, outros autores como Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur e Jean-Luc Marion, a partir da introdução da fenomenologia na França feita por Lévinas, construíram obras pessoais de grande envergadura.

2.1 Husserl e o método fenomenológico

Quando Lévinas fala de fenomenologia ele a encara como algo extremamente fundamental. Em sua análise sobre a teoria da intuição na fenomenologia de Husserl trata-se de um esforço que tenta unir vários momentos do pensamento husserliano e, conseqüentemente, é uma das primeiras tentativas de refletir sobre a validade do método fenomenológico.

De início, serão abordados os pontos principais da fenomenologia de Husserl tratada por Lévinas. Afinal, quando se fala em intuição, também se fala de consciência, porque a intuição seria, por assim dizer, um modo como a consciência percebe e considera as coisas. Porém, a pretensão de Husserl não passa por um parecer da psicologia científica, esta ele considera como uma forma de naturalismo e, por considerá-la desta forma, ele nega desde o início a psicologia na construção de seu método.

Melhor dito, a oposição de Husserl ao naturalismo equivale à afirmação de que existem verdades e princípios que as ciências naturais pressupõem, mas que elas próprias não podem explicar; nem toda verdade é uma verdade científica natural. Em vez da realidade, então, o que as ciências naturais não podem explicar é a “idealidade”: as verdades ideais e princípios da lógica e da matemática. Qualquer

tentativa de “naturalizar” essas verdades e princípios tem consequências desastrosas, de acordo com Husserl, resultando, basicamente, na autorrefutação do próprio naturalismo (CERBONE, 2013, p. 29).

Neste quesito, a pretensão de Husserl é afirmar que qualquer assunto da lógica pode ser estudado fora das pretensões psicológicas; a respeito deste caráter Lévinas dá o devido reconhecimento. Contudo, o problema é que Husserl radicaliza essa compreensão em relação à psicologia ao afirmar que “a psicologia nunca pode entender a existência específica da consciência, uma vez que a coloca na natureza”¹ (TIFH, 1930, p. 208, tradução nossa).

A pretensão de Husserl seria então de proporcionar a todas as ciências um fundamento que pudesse legitimar sua própria atividade. Afinal, ele entendia que o naturalismo que era predominante na sua época, funcionava de um modo acrítico em relação aos pressupostos sobre a compreensão da realidade e mesmo de sua própria realidade. Portanto, as ciências naturais seriam ingênuas porque elas não teriam consciência do fundamento do pensamento e não questionam seus próprios procedimentos.

Essa falta de crítica ante seus próprios fundamentos o filósofo alemão denominará de atitude natural do realismo científico; isso ocorre porque o realismo científico supõe que o mundo, tal como ele é experienciado, existe de maneira independente da consciência. Com a tentativa de inviabilizar esse tipo de realismo que fala de uma verdade apodítica e necessária, lança-se ao longo do pensamento husserliano a questão da consciência, considerando-a como aquela que elabora seus próprios conteúdos.

A percepção que se tem de um objeto, segundo a perspectiva husserliana, sempre é acompanhada por uma intensa atividade de fundo na qual a consciência se relaciona com os próprios conteúdos que ela mesma elabora. Assim, o modo pelo qual a consciência elabora seus conteúdos é denominado de intencionalidade, neste caso, “toda consciência é consciência de algo, todos os atos mentais, como a percepção e a memória, têm um objeto”² (SOLE, 2015, p. 53, tradução nossa).

As vivências cognitivas – e isto pertence à essência – têm uma *intentio*, visam (*meinen*) algo, referem-se, de um ou outro modo, a uma objectalidade. É próprio delas referir-se a uma objectalidade, mesmo se a objectalidade lhes não pertence. E o objectal (*Gegenständlich*) pode aparecer, pode ter, no aparecer, um certo dar-se, enquanto que ele, não obstante, não está como ingrediente (*reell*) no fenómeno cognitivo, nem é em mais sentido cognitivo (HUSSERL, 1986, p. 83).

¹ *La psychologie ne pourra jamais comprendre l'existence spécifique de la conscience, puisqu'elle la place dans la nature.*

² *Toda conciencia es conciencia de algo, todos los actos mentales, como la percepción y la memoria, tienen un objeto.*

A intencionalidade, que se dirige para seus próprios objetos e os constitui para ser entendida, deve partir da “atitude natural” que é comum às ciências que está imersa no mundo e tem uma função passiva e não crítica em relação às coisas; porém, a função da fenomenologia ou sua atitude deve se pôr como crítica e cobrar de si mesma todo o processo, seja ele ligado às atividades ou aos conteúdos.

Quando se fala de intencionalidade, o que implica é dizer que toda a atenção deve ser dirigida para o mundo. O termo intencionalidade recupera a concepção de consciência no sentido de que intencionalidade significa particularmente “a consciência ter de ser consciência de alguma coisa, de portar, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* nela mesma” (DEPRAZ, 2008, p. 35).

A passagem de uma “atitude natural” das ciências para uma atitude crítica da fenomenologia só ocorre mediante uma redução fenomenológica, ou seja, a *epoché*. A *epoché* consiste necessariamente em um “gesto inaugural, definitivo e incessante, da suspensão como interrupção do curso dos pensamentos e das atividades” (DEPRAZ, 2008, p. 118). Essa suspensão implica que a existência dos conteúdos da consciência deve ser posta em questão antes mesmo de serem aceitos de forma direta.

Neste caso, a redução fenomenológica atua como uma atitude de colocar tudo em parênteses até que se admita ou se negue que um dado objeto é ou não um objeto. Quando admite a mínima dúvida possível sobre a certeza de algo então é necessário fazer uma averiguação mais criteriosa para afastar qualquer dúvida a respeito do que é conhecido.

Pela perspectiva husserliana o eu transcendental é equiparado ou mesmo é a consciência que difere de um eu empírico, que pode ser encarado como um eu histórico que sucede fatos ou acontecimentos ao longo de sua vida particular e que, de certa maneira, participa da ordem natural, enquanto o eu transcendental não participa. O eu transcendental é que dota de sentido o mundo que se conhece mediante os atos de intencionalidade.

Se abstrairmos das mesmas metafísicas da crítica do conhecimento, atendo-nos apenas a sua tarefa de elucidar a essência do conhecimento e da objectalidade cognitiva, ela é então fenomenologia do conhecimento e da objectalidade cognitiva e constitui o fragmento primeiro e básico da fenomenologia em geral. ‘Fenomenologia’ – designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, ‘fenomenologia’ designa um método e uma atitude intelectual: a atitude intelectual especificamente filosófica, o método especificamente filosófico (HUSSERL, 1986, p. 46).

Husserl põe na fenomenologia e no método fenomenológico todas as suas fichas. Assim, a fenomenologia teria a função de analisar como se produz a ação constitutiva de um

objeto pela consciência, ela poderia de algum modo descrever o modo como a consciência percebe e também como os objetos do mundo exterior são percebidos. O que a fenomenologia afirma é que não são os dados sensoriais ou empíricos que são concretos, mas as estruturas anteriores à percepção que dão sentido aos dados.

O que fica evidente é que há um novo modo de consciência que se afasta substancialmente do modelo de consciência que predomina na tradição filosófica antes da abordagem husserliana. Antes o surgimento da consciência era entendido a partir da relação entre sujeito-objeto, a aparição do objeto ao sujeito e do primeiro se adequando ao segundo.

Para Husserl os fenômenos se constituem através da ação intencional da consciência. Deste modo, quando se projeta com intencionalidade, de alguma forma está dando sentido ao mundo. Contudo, a relação com o objeto não se dá fora do sujeito, pelo contrário, é “no interior do sujeito, que é o que dá sentido e significado ao mundo externo. A intuição (aparición) dos objetos intencionais é pré-objetiva, não pressupõe a ‘existência’ do mundo”³ (SOLE, 2015, p. 55, tradução nossa).

Pressupondo que o sentido do mundo externo é dado pelo sujeito e no seu interior, então, a consciência adquire um novo tipo de liberdade onde o sujeito obtém conhecimento diretamente de seus objetos intencionais sem a necessidade de passar pela ideia de Ser. Isso implica em afirmar que é o sujeito, ou seja, a consciência a origem de tudo.

Quando Husserl identifica os fenômenos como estando nas estruturas da própria consciência, ele pode agora fazer a redução fenomenológica (*epoché*), ou seja, é possível fazer uma purificação de todo o condicionamento histórico e cultural que o homem interioriza dentro de si. A partir da redução fenomenológica então seria possível que se garantisse uma certeza sólida.

Esta proposta, conforme relatado por Lévinas, ensina-nos que Husserl ouve o termo da consciência em um sentido puramente metafísico ou até mesmo ontológico. Devemos, portanto, tentar compreender o que é uma consciência pura e absoluta, isolada de todas as suas condições naturais. A este preço apenas, nota Emmanuel Lévinas, será possível resolver o problema eterno da relação entre o sujeito e o objeto. Independentemente da multiplicidade de impressões sensíveis que nos afetam, a unidade do objeto surge para a nossa consciência. Se cada coisa tem sua natureza, não é em relação às nossas impressões sensíveis, mas como é o ponto de encontro de série causal que todos fazem parte de um único universo. Então, se percebemos os objetos, é através de uma possibilidade que pertence à própria essência da consciência. A consciência encontra sua verdadeira base em si mesma, como em Descartes. “Ela se apresenta, observa Lévinas, como uma esfera de existência absoluta”. Ela está sempre presente para si mesma, antes de qualquer reflexão. A vida mental não tem manifestações que poderiam ser descritas como

³ *En el interior del sujeto, que es el que da sentido y significado al mundo externo. La intuición (aparición) de los objetos intencionales es pre-objetiva, no presupone la existencia “exterior” del mundo.*

inconscientes (GIBEAULT, 1971, p. 10-11, tradução nossa)⁴.

Lévinas sublinha a importância do método fenomenológico quando admite que tal método facilitou o desenvolvimento de sua tarefa filosófica. A fenomenologia convida o indivíduo a se distanciar do que é apreendido e, conseqüentemente, a se abster de aplicar os conceitos que são diretamente assimilados. Assim, a observação direta do objeto é uma observação ingênua segundo o método fenomenológico. A fenomenologia procura o caráter concreto das ideias, ou seja, o essencial.

Quando Husserl fala em “voltar às coisas mesmas”, isso implica que se deve partir, não dos objetos, mas dos fenômenos; isso daria, de alguma forma, uma base na experiência “que se perde quando se começa em uma concepção abstrata.”⁵ (SOLE, 2015, p. 59, tradução nossa). Na prática, isso implica numa racionalidade rigorosa que teria uma abordagem direta das intenções do eu transcendental.

O que preocupa Husserl para que ele desenvolva a fenomenologia e, conseqüentemente, o método fenomenológico é a questão da certeza, de que até mesmo Descartes foi atormentado e tenta por meio da dúvida metódica chegar a um ponto em que não haja mais dúvidas; ele chega então ao *cogito*. Porém, Husserl analisa que mesmo o método utilizado por Descartes não é suficiente, o problema é que sob o eu cartesiano não paira nenhuma dúvida.

Husserl está preocupado com o fundamento e a certeza do saber. A diferença em relação a Descartes é que o método fenomenológico parte de outra perspectiva, ele tenta determinar que sentido a certeza e a verdade têm em cada domínio do ser. Por outro lado, esse novo método não só considera a verdade o único modelo, ao contrário, a incerteza também é levada em conta.

Emmanuel Lévinas afirma que a fenomenologia husserliana pode ser encarada como atitude de tomada de consciência de si mesma através da subjetividade transcendental. Isso implica que o fundamento de toda a verdade se encontra em algum elemento da consciência

⁴ Cette proposition, comme le rapporte Lévinas, nous apprend que Husserl entend le terme de conscience dans un sens purement métaphysique, voire même ontologique. Il faut donc essayer de saisir ce qu'est une conscience pure, absolue, isolée de toutes ses conditions naturelles. A ce prix seulement, note Emmanuel Lévinas, Il sera possible de résoudre l'éternel problème des rapports entre le sujet et l'objet. Quelle que soit la multiplicité des impressions sensibles qui nous affectent, l'unité de l'objet se pose à notre conscience. Si chaque chose a sa nature, ce n'est pas par rapport à nos impressions sensibles, mais en tant qu'elle est le point de rencontre de séries causales qui toutes font partie d'un univers unique. Donc, si nous percevons les objets, c'est grâce à une possibilité qui appartient à l'essence même de la conscience. La conscience trouve son véritable fondement en elle-même, comme chez Descartes. "Elle se présente, note Lévinas, comme sphère d'existence absolue". Elle est toujours présente à elle-même, avant toute réflexion. La vie mentale n'a pas de manifestations qu'on pourrait qualifier d'inconscientes.

⁵ Que se pierda cuando se comienza en una concepción abstracta.

universal. Porém, esse tipo de abordagem desconsidera as várias consciências e afirma uma única consciência que engloba todas as outras.

Convencido da excelência da tradição intelectual de Ocidente, da dignidade suprema do espírito científico, Husserl se inquieta ante as bases incertas sobre as quais descansa o edifício do saber. A necessidade de fundar as ciências sobre uma doutrina universal e absoluta o aproxima de Descartes. Sua filosofia pretenderá nos conduzir para as primeiras evidências sem as quais a ciência não seria digna de tal nome. A lógica, a “ciência da ciência” onde cedo perceberá com Leibniz o germe de uma *mathesis universalis*, será a grande preocupação da sua vida. A fenomenologia transcendental será uma *mathesis universalis* pensada até o final⁶ (DEHH, 2005, p. 32-33, tradução nossa).

A crítica levinasiana a esse tipo de pensamento centra que é impossível que a legítima filosofia tenha saído de uma única cabeça de um só pensador. O que se identifica é que durante o desenvolvimento da filosofia ocidental situa-se uma construção de sistemas que não é uma construção de grupos, mas apenas de alguns indivíduos, “como a ciência, é obra de grupos e de gerações de filósofos”⁷ (DEHH, 2005, p. 33, tradução nossa).

Quando Husserl aborda o problema da certeza e do fundamento do saber ele não visa garantir uma certeza que não seja inquestionável ou mesmo de assegurar a certeza das proposições que determinam o sentido que pode ter a certeza e a verdade para cada caminho do ser como o faz o criticismo. O movimento do pensamento husserliano considera também as incertezas e as vê até mesmo de modo positivo.

Para Lévinas, à medida que aprofunda o conhecimento que se tem das coisas e do seu ser, a fenomenologia se constitui como uma maneira de existir para o homem, cumprindo seu destino espiritual. Assim, ela serviria de base tanto para as ciências morais quanto para as ciências da natureza. Porém, ele constata que sua aptidão seria mesmo de “uma disciplina graças à qual o espírito toma consciência de si mesmo (*Selbstbesinnung*), assume a responsabilidade de si e, finalmente, sua liberdade”⁸ (DEHH, 2005, p. 34, tradução nossa).

Qual a intenção de Husserl ao propor a fenomenologia como um *organon* para investigação das bases do conhecimento? Segundo Lévinas essa não era a verdadeira intenção

⁶ Convencido de la excelencia de la tradición intelectual de Occidente, de la dignidad suprema del espíritu científico, Husserl se inquieta ante las bases inciertas sobre las que descansa el edificio del saber. La necesidad de fundar las ciencias sobre una doctrina universal y absoluta lo aproxima a Descartes. Su filosofía pretenderá conducirnos hacia las primeras evidencias sin las que la ciencia no sería digna de tal nombre. La lógica, la “ciencia de la ciencia” donde tempranamente percibirá con Leibniz el germen de una *mathesis universalis*, será la gran preocupación de su vida. La fenomenología transcendental será una *methesis universalis* pensada hasta al final.

⁷ Como la ciencia, es obra de grupos e generaciones de filósofos.

⁸ Una disciplina gracias a la cual el espíritu toma consciencia de sí (*Selbstbesinnung*), asume la responsabilidad y, finalmente, su libertad.

de Husserl, mas sim de que maneira os fenômenos são abordados e por que razões os fenômenos são abordados a partir de uma dada perspectiva. “Husserl quer oferecer uma filosofia geral do ser e do espírito” (DEHH, 2005, p. 35, tradução nossa).

Por outro lado, quando Husserl situa o lógico no plano do objeto, segundo Lévinas ele sustenta que o realismo das formas pretende apresentar a lógica e a ciência como ciências do espírito. Para Husserl a ciência e a lógica não são produtos de forças psíquicas ou mesmo de algum mecanismo psicológico.

O fato psicológico não condiciona o fenômeno lógico por sua realidade, senão pelo sentido que o anima. O objeto do pensamento não é um *conteúdo psicológico*. O conteúdo do pensamento, as sensações por exemplo, são “vivências”, os objetos estão “idealmente” presentes nestes conteúdos. A “simples presença de um conteúdo em um conjunto (*Zusammenhang*) psíquico só é pensamento desse objeto”. A distinção entre o que é vivenciado e o que é pensado domina a crítica que Husserl dirige ao psicologismo. Permite que a consciência seja estabelecida como pensamento, como dotada de sentido. Pode se dizer que a fenomenologia é, em primeiro lugar, o ato de considerar a vida do espírito como dotada de pensamento (DEHH, 2005, p. 40-41, tradução nossa)⁹.

O que consta é que, a princípio, para o pensamento husserliano, como uma teoria da consciência orientada pela noção de intencionalidade, a consciência não é a princípio considerada como uma realidade simples e pura, o modo como a consciência age depende assim de como ela mesma pensa.

Segundo Lévinas, quando Husserl fala que toda consciência é consciência de alguma coisa ou que mesmo a intencionalidade pode se caracterizar essencialmente como consciência, isso resumiria a teoria husserliana da vida espiritual. Neste caso, a percepção que se tem de um dado objeto seria uma percepção do já percebido e, conseqüentemente, todo juízo seria um juízo de estados de coisas já julgadas. Portanto, “em todos os níveis da vida espiritual – trate-se da fase da sensação ou do pensamento matemático –, o pensamento é menção e intenção” (DEHH, p. 50-51, tradução nossa)¹⁰.

O que é pensado, objeto que é tomado de forma idealmente, encontra-se por assim dizer no pensamento. Quando o pensamento tem em si idealmente outra coisa diferente, isso constitui a intencionalidade. Isso não quer dizer que no modo como o objeto que é exterior à

⁹ *El hecho psicológico no condiciona al fenómeno lógico por su realidad, sino por el sentido que lo anima. El objeto del pensamiento no es un contenido psicológico. El contenido del pensamiento, las sensaciones por ejemplo, son “vivencias”, los objetos están “idealmente” presentes en estos contenidos. La ‘simple presencia de un contenido en un conjunto (Zusammenhang) psíquico solo es un pensamiento de ese objeto’. La distinción entre lo que es vivenciado y lo que domina la crítica que Husserl dirige al psicologismo. Permite que la conciencia sea establecida como pensamiento, como dotada de sentido.*

¹⁰ *En todos los niveles de la vida espiritual – se trate del estadio de la sensación o del pensamiento matemático –, el pensamiento es mención y intención.*

consciência e adentra na mesma constituindo uma relação entre ambos haja de fato uma relação de intencionalidade. A relação de intencionalidade é algo que está alheia às relações com os objetos reais.

Deve-se entender a noção de relação de intencionalidade como o ato de conceder um sentido. Assim, a exterioridade do objeto deve ser encarada como realmente a exterioridade mesmo do que é pensado em relação ao pensamento ao qual ele mesmo pertence.

A afirmação do objeto não será em Husserl a expressão do simples realismo. O objeto aparece em sua filosofia na medida em que é determinado pela estrutura do pensamento que tem um sentido e que é orientado em torno do polo de identidade que ele estabelece. Para elaborar a ideia da transcendência, Husserl não parte da realidade do objeto, mas da noção de sentido. Quanto ao resto, na evolução que o movimento fenomenológico experimentou com Scheler e especialmente com Heidegger, esta noção será separada da do objeto (DEHH, p. 52, tradução nossa)¹¹.

O sentido seria então caracterizado dentro da filosofia husserliana como um fenômeno de identificação; esse seria o processo pelo qual o objeto se constituiria propriamente. Portanto, a identificação da unidade a partir da multiplicidade é identificada como acontecimento fundamental do pensamento. Assim, pensar teria a mesma denominação que identificar. A partir desse enfoque, a intencionalidade da consciência pode ser resumida que é através da multiplicidade da vida espiritual que se pode ter uma identidade ideal da qual a multiplicidade somente efetua uma síntese.

Tem-se que entender que a intencionalidade não pode ser considerada como posse de um pensamento representativo, porque, por exemplo, o sentimento é sentimento de algo sentido. Não é possível pensar o sentido ou algo desejado como se fossem objetos contemplativos; a questão é que o que é sentido ou mesmo desejado não deve ser entendido como coisa.

A ideia de transcendência na perspectiva de Husserl não deve partir da realidade do objeto, mas sim, da noção de sentido. Porque para ele a realidade do objeto seria uma realidade determinada pelo pensamento que se apropria do objeto e dá um sentido ao mesmo. Assim, a fenomenologia faz um movimento de modificação da consciência e, conseqüentemente, ela altera a noção de ser, portanto, o ser equivaleria ao mesmo que pensar.

Ao fazer a atribuição de que ser é pensar automaticamente o pensamento, não se

¹¹ *La afirmación del objeto no será en Husserl la expresión de simple realismo. El objeto aparece en su filosofía en tanto que determinado por la estructura del pensamiento que tiene un sentido y que se orienta en torno al polo de identidad que él establece. para elaborar la idea de la transcendencia, Husserl no parte de la realidad del objeto, sino de la noción de sentido. Por lo demás, en la evolución que el movimiento fenomenológico ha experimentado con Scheler y sobre todo con Heidegger, esta noción será separada de la del objeto.*

constitui mais como um simples atributo que tem a função transitiva, mas agora ele tem a função de caracterizar o ser. Quando Husserl faz esse movimento de pensar a transcendência desse modo ele abre precedente para que o ser seja compreendido a partir da existência, como é caso de Heidegger.

Quando Husserl descobre os atos intencionais, ou seja, que os objetos são dados a partir de atos intencionais, isso implica dizer que a constituição de sentido do objeto é modificada a partir da noção que se tem da existência dos objetos que são exteriores à própria consciência. Neste sentido, o ser do objeto só pode se manifestar a partir de que o mesmo é pensado.

À medida que se afirma que para ter acesso aos objetos só se pode por meio do ser dos objetos, implica em dizer que de alguma forma há uma correlação entre os objetos e os atos subjetivos que são necessários para o aparecimento dos mesmos. Quanto à questão do sentido que está implícito no próprio pensamento e que dá sentido aos objetos, isso se dá na medida em que é percebido através dos horizontes de sentido que de alguma forma fornece sentido aos objetos. Assim, agora é possível uma nova compreensão do transcendental que está arraigado ao sentido dos objetos.

A noção de transcendência é demasiado geral para descrever a objetividade do objeto mencionado pela intenção. A transcendência é o resultado de um complexo entrelaçamento de significados, resultado de uma longa história de pensamento. Não se trata de forma alguma da história como uma gênese causal e psicológica, mas como a constituição de uma unidade de sentido a partir dos sentidos parciais que ela implica. Esta é uma característica fundamental da intencionalidade: ela resume em sua menção direta ao objeto uma considerável obra espiritual que é uma questão de revelar em todas as suas ramificações, a fim de descobrir o verdadeiro significado deste objeto (DEHH, p. 56, tradução nossa)¹².

A fenomenologia no entender de Lévinas tem a função de clarificar o sentido em que cada vez é entendida a transcendência e o que realmente é essa transcendência. Por outro lado, a intencionalidade tem que ser vista como algo mais profundo do que a simples relação entre sujeito e objeto, que essa relação só é possível e tem lugar na própria intencionalidade. Portanto, tanto a intencionalidade do pensamento quanto a exterioridade do objeto são apenas abstrações que são extraídas do ato concreto da espiritualidade que seria o sentido.

¹² *La noción de transcendencia es demasiado general para describir la objetividad del objeto mentado por la intención. La transcendencia es el resultado de un complejo entrelazamiento de significaciones, el resultado de la dilatada historia del pensamiento. En modo alguno se trata de la historia en tanto que génesis causal y psicológica, sino en tanto que constitución de una unidad de sentido a partir de los sentidos parciales que ella implica. Éste es un rasgo fundamental de la intencionalidad: ella resume en su mención directa del objeto una considerable obra espiritual que se trata de desvelar en todas sus ramificaciones para así descubrir el sentido verdadero de este objeto.*

O método fenomenológico, na perspectiva levinasiana, seria uma reflexão sobre si mesma; isso implica em dizer que os episódios espirituais da vida subjetiva são analisados por esse método. Contudo, esse método procura analisar as intenções que animam o pensamento, além de analisar o próprio pensamento; e essa análise sempre será dirigida a partir da vertente do sentido.

Na perspectiva levinasiana, Husserl pensa que o sentido não é algo como interdependente, mas que depende das intenções, essas intenções devem a princípio ser entendidas como atos da atividade cognitiva. Assim, a análise que se faz com intencionalidade da consciência possibilita pensar a vida espiritual e o sentido sem que isso possa afetar ou mesmo restringir a análise ao conhecimento.

O filósofo franco-lituano entende que dentro da fenomenologia a redução é importante, pois no seu entender ela possibilita compreender a vida intencional e a partir dela pode surgir o sentido da existência. A redução que é defendida pelo filósofo consiste de uma redução que não deve considerar o mundo como sendo condição do espírito; por outro lado, esse espírito tende a ser livre.

O mundo a ser reconquistado após a redução fenomenológica será um mundo feito de um pensamento: uma síntese dos noemas das noesis que deixa aparecer as evidências das quais extrai sua origem e das quais é o produto sintético. O que a análise aqui se faz não é a certeza do mundo objetivo no sentido que Descartes dá a este termo, mas o retorno à liberdade de evidência em que o objeto resiste e outros aparecem como se surgissem do espírito, assim entendido nele. Por esta razão, depois de suspender a posição do mundo exterior - que é a única coisa cuja falta de certeza e eterna falta de aperfeiçoamento Husserl descreve - ele exclui da consciência transcendental todos os domínios onde o pensamento, em vez de preservar sua liberdade, transforma-se em uma técnica simples que opera sobre objetos já constituídos (DEHH, p. 72, tradução nossa)¹³.

A redução fenomenológica é caracterizada como uma passagem do que ainda não é conhecido e muito menos evidente para aquilo que é evidente. Porém, para que haja essa saída do não conhecido é necessário passar pela *epoché*, quer dizer, na *epoché* realiza-se a suspensão de todos os juízos que não são evidenciados. Por meio da redução através da *epoché* é possível que o eu realize a tarefa da transcendência.

¹³ *El mundo que se tratará de reconquistar tras la reducción fenomenológica será un mundo constituido por un pensamiento: una síntesis de los noémas de las noésis que deja aparecer las evidencias de las que extrae su origen y del que es el producto sintético. Lo que aquí persigue el análisis no es la certeza del mundo objetivo en el sentido que Descartes concede a este término, sino el retorno a la libertad de la evidencia en la que el objeto resiste y ajenoaparece como surgiendo del espíritu, pues comprendido en él. Por ello, tras haber suspendido la posición del mundo exterior - que es lo único cuya falta de certeza y eterno inacabamiento Husserl describe - excluye de la conciencia transcendental todos los dominios donde el pensamiento, en lugar de conservar su libertad, se transforma en simple técnica que opera sobre objetos ya constituidos.*

Por outro lado, a redução tem séria importância para Lévinas, porque permite de certa forma a descoberta da vida intencional. Partindo dessa constatação, pode-se dizer que é através desse fato que se assume o sentido pela existência, isso pode ser encarado tanto no âmbito do objeto quanto do sujeito. Husserl procura em certa medida uma certeza apodítica e se utiliza de tal certeza para poder pensar a consciência transcendental como sendo liberdade.

Além de suspender a validade do mundo o método fenomenológico procura fazer a descrição dos fenômenos. Quando se suspende a validade dos juízos, isso implica que ao chegar aos fatos originais, ou seja, ao campo da experiência extrema, dá-se início ao processo de descrição. O processo de descrição dos fenômenos se inicia com a própria descrição dos mesmos como também a relação desses fenômenos com os que se manifestam no campo da consciência.

O que pode ser concluído a partir da perspectiva elencada é que não é possível afirmar que haja um princípio independente da descrição. Assim, o caráter argumentativo não pode chegar a conclusões, afinal, durante o processo de descrição não há o método dedutivo e muito menos o indutivo. Isso ocorre porque na análise dos fenômenos os mesmos não podem ser separados.

A redução fenomenológica é uma violência que faz com que o homem - estar entre outros seres - volte a se encontrar como pensamento puro. Para se reencontrar nessa pureza, não basta refletir sobre si mesmo, porque a reflexão como tal não suspende o compromisso com o mundo, não restitui ao mundo o seu papel de ponto de identificação de uma multiplicidade de intenções. Para transformar um pensamento "técnico" do homem em atividade espiritual será necessário não supor o mundo como uma condição do espírito. Qualquer verdade que implicitamente contenha a "tese da existência de objetos" deve, portanto, ser deixada em suspense. Cada vez que estabelece a existência do objeto, o filósofo rejeita os hábitos técnicos do homem que é e está instalado no mundo. Mas então ele se descobre como um filósofo; descobre sua consciência como uma consciência que dá sentido às coisas, mas não "força" sobre elas; descobre as verdades em si mesmas suspensas como noemas de seu pensamento do qual ele considera significação e existência sem ser atraído para estabelecê-las. A redução fenomenológica é, portanto, uma operação pela qual o espírito supera a validade da tese natural da existência, a fim de estudar o seu significado no pensamento que o constituiu e que, ele próprio, já não é uma parte do mundo, mas um prelúdio para o mundo. Ao retornar assim às primeiras evidências, encontro ao mesmo tempo a origem e o alcance de todo o meu conhecimento e o verdadeiro significado da minha presença no mundo (DEHH, p. 70-71, tradução nossa)¹⁴.

¹⁴ *La reducción fenomenológica es una violencia que se hace el hombre - ser entre otros seres - para volver a encontrarse en tanto que pensamiento puro. Para volver a encontrarse en esa pureza no le bastará reflexionar sobre sí, pues la reflexión como tal no suspende su compromiso con el mundo, no restablece al mundo en su papel de punto de identificación de una multiplicidad de intenciones. Para transformar a un pensamiento "técnico" de hombre en actividad espiritual será necesario no suponer al mundo en tanto que condición del espíritu. Toda verdad que contenga implícitamente la "tesis de la existencia de los objetos" debe, pues, ser dejada en suspenso. Cada vez que establece la existencia del objeto, el filósofo rechaza los hábitos técnicos del hombre que es y que se encuentra instalado en el mundo. Pero entonces se descubrió a sí mismo como filósofo; descubre su conciencia en tanto que conciencia que presta un sentido a las cosas pero que no "hace fuerza"*

Portanto, a abordagem fenomenológica pode ser encarada como uma forma que aborda de diferentes formas as questões filosóficas. Isso quer dizer que no seu início a fenomenologia se abstém da razão, razão entendida enquanto forma absoluta; essa forma de abster-se da razão viabiliza uma abordagem para além do concreto. Neste sentido, a fenomenologia proporciona o caráter da liberdade da razão.

Husserl entende que o pensamento seria livre na relação que este mantém com o mundo. Deste modo, Lévinas afirma que a redução fenomenológica permite que o homem tome consciência em sua relação com o mundo de algo que ainda não está explícito, possibilitando uma reflexão profunda que necessariamente não significa purificar todos os condicionamentos e o mundo.

Retomando ainda a questão da redução fenomenológica, Lévinas entende ainda que a descrição no âmbito da fenomenologia é constantemente marcada pelo concreto. Dentro do pensamento husserliano o concreto seria mais precisamente os fatos da consciência que ela mesma analisa e descreve. Assim, “o intelectual nunca poderia ser tomado como um absoluto. É incompreensível sem a base concreta com a qual, certamente, não se confunde, mas sobre a qual repousa”¹⁵ (DEHH, p. 61, tradução nossa).

Lévinas enxerga que o método fenomenológico de Husserl, procurando esclarecer a ligação existente entre os fenômenos, chega a se aproximar do método transcendental que por sua vez consiste em buscar as condições de possibilidade que são anteriores ao conhecimento. Contudo, Lévinas entende que Husserl não pretende buscar a substância do conhecimento e muito menos o caráter anterior do mesmo, mas os seus processos e os seus acontecimentos.

O filósofo da alteridade afirma também que a fenomenologia de Husserl é uma filosofia da liberdade. Ela é entendida como filosofia da liberdade porque consiste numa liberdade que se cumpre a partir da consciência e que ela mesma se define. Portanto, essa liberdade não se caracterizaria somente pela atividade de um ser, mas essa liberdade pode ser situada antes mesmo do ser em relação ao qual ele se constitui.

O próprio pensamento, enquanto realidade, enquanto fato temporal e histórico dotado de espessura ontológica, é constituído numa síntese. Exceto no sentido analógico, não é possível aplicar as categorias válidas para a existência do fluxo que

sobre ellas; descubre las verdades mismas suspendidas en tanto que noémas de su pensamiento de las que considera el sentido y la existencia sin verse arrastrado a establecerla. La reducción fenomenológica es, pues, una operación mediante la cual el espíritu suspende la validez de la tesis natural de la existencia para estudiar su sentido en el pensamiento que la ha constituido y que, él mismo, ya no es una parte del mundo, sino previo al mundo. al volver así sobre las primeras evidencias, reencuentro a la vez tanto el origen y el alcance de todo mi saber como el verdadero sentido de mi presencia en el mundo.

¹⁵ *Lo intelectual nunca podría ser tomado por un absoluto. Es incomprensible sin la base concreta con la que, ciertamente, no se confunde, pero sobre la cual descansa.*

constitui o tempo. Não se pode de modo algum dizer que o mundo exterior, o mundo das essências e o próprio mundo do pensamento não existem. Cada um tem o seu próprio modo de existência determinado pelo seu sentido evidente. Separados deste sentido, produzem erro, mal-entendido, não-ser. Depois tornam-se objetos de um pensamento que é apenas pensamento. Tudo isso equivale a dizer que o que é real - coisas e pensamentos - só faz sentido na consciência. A consciência é o próprio modo da existência do significado. Não se cumpre no conhecimento que explica as coisas, mas na fenomenologia que percebe seu sentido evidente (DEHH, p. 87, tradução nossa)¹⁶.

Lévinas dá a entender que o modo como a fenomenologia age sobre as coisas com a finalidade de clarificá-las tem sua gênese no ideal de luz, como um sol inteligível que teria todas as condições para toda a existência. Isso pode ser comparado com os motivos platônicos da filosofia de Husserl, arremata o filósofo franco-lituano.

Ao coincidir consigo mesmo o homem na redução fenomenológica, ele encontra nela a sua liberdade. A fenomenologia não teria a função de apenas responder à necessidade do homem enquanto ele pergunta sobre o que é absolutamente fundado, mas ele é subordinado à liberdade que de alguma forma tem a pretensão de expressar e ser um eu com relação ao ser, quer dizer, origem. Então o saber que tem origem ou mesmo se funda sobre evidências “sem segredo para si mesmo, reconhecendo o seu alcance e significado, é o próprio modo de existência pessoal e livre”¹⁷ (DEHH, p. 87, tradução nossa).

Quando se suspende a tese geral da atitude natural, segundo Lévinas, o fenomenólogo encontraria um mundo e pessoas já constituídas, constituídos, por assim dizer, por meio das relações, “assim como pensamentos, sentimentos, paixões e ações que o ligam à vida concreta; mas só então ele os acessa através de sua *noesis*, só então eles, mesmo em sua estranheza, dizem-lhe respeito como algo próprio”¹⁸ (DEHH, p. 88, tradução nossa).

A consciência consigo mesma poderia de alguma forma ser caracterizada como um solipsismo? Na afirmativa levinasiana, mesmo a consciência lidando consigo mesma, ele não poderia ser caracterizado como um solipsismo, mas como uma possibilidade de solipsismo.

¹⁶ *El pensamiento mismo, en tanto que realidad, en tanto que hecho temporal e histórico dotado de espesor ontológico, se constituye en una síntesis. Salvo en un sentido analógico, no cabe aplicar al flujo que constituye al tiempo las categorías válidas para la existencia. En modo alguno cabe decir que el mundo exterior, el de las esencias y el del pensamiento mismo, no existen. Cada uno tiene un modo de existencia propio determinado por su sentido evidente. Separados de este sentido, producen el error, el equívoco, el no-ser. Entonces se transforman en objetos de un pensamiento que sólo es pensamiento. Todo eso equivale a decir que lo real - cosas y pensamientos - sólo tiene sentido en la conciencia. La conciencia es el modo mismo de la existencia del sentido. No se cumple en el conocimiento que explica las cosas, sino en la fenomenología que advierte su sentido evidente.*

¹⁷ *sin secreto para ellas mismas, reconociendo su alcance y su sentido, es el modo mismo de la existencia personal y libre.*

¹⁸ *Así como pensamientos, sentimientos, pasiones y acciones que lo vinculan en la vida concreta; pero sólo entonces accede a ellas a través de su *nóesis*, sólo entonces hasta en su extrañeza le conciernen como algo propio.*

Portanto, essa possibilidade caracterizaria uma forma de ser na qual a existência seria parte dela mesma.

Por outro lado, o filósofo da alteridade desconsidera que se pode interpretar a noção de intencionalidade husserliana, o fenômeno mesmo do sentido, como Heidegger coloca o *In-der-Welt-sein*, “o *In-der-Welt-sein* de Heidegger afirma em primeiro lugar que o homem, por sua existência, está sempre a transbordar”¹⁹ (DEHH, p. 88, tradução nossa). A intencionalidade pode ser caracterizada como se fosse uma mônada.

O homem conserva o poder de se reservar do mundo e, em virtude disso, é livre para realizar a redução fenomenológica. Num certo sentido a intencionalidade é mais um *Ausser-der-Welt-sein* do que o *In-der-Welt-sein* da consciência. Nunca estamos imediatamente na cidade, na estrada, no meio das coisas. A presença no mundo é, antes de mais nada, um certo sentido do nosso pensamento. Em primeiro lugar, entre nós e as coisas se estabelece uma relação se não teórica - porque pode ser afetiva ou voluntária - pelo menos intelectual. O comportamento é uma forma de entender, colocar e identificar (DEHH, p. 88-89, tradução nossa)²⁰.

Lévinas alerta que a compreensão do sentido não pode ser encarada como uma simples absorção de um objeto que é exterior por um conteúdo que é interior, porque para ele a vida do espírito seria como algo aberta e, conseqüentemente, todos os compromissos do homem no mundo fazem parte de sua vida espiritual. Contudo, ele entende que para Husserl esses compromissos que o homem tem deveriam ser convertidos em pensamentos, com a finalidade de descobrir neles a espontaneidade de um espírito que estaria comprometido com a verdade.

Por último, o filósofo da alteridade faz breves indicações a respeito sobre a vinculação entre Husserl e os filósofos que se distanciaram da chamada fenomenologia canônica. Essas indicações serão fundamentais para entender como a fenomenologia se desenvolve a partir de outras perspectivas que não estão alinhadas à de seu mestre.

Para Lévinas o realismo platônico do primeiro volume de *Investigações lógicas* e das quatro primeiras partes das *Investigações*, em seu segundo volume, tem o seu surgimento como algo novo, não pelo fato de nelas conterem uma reabilitação da ideia que Husserl pensava, mas o trajeto que ele fez até chegar aí. Esse trajeto é marcado pela tentativa de determinar qual seria a natureza da ideia em função do sentido do pensamento que a formou.

¹⁹ El *In-der-Welt-sein* de Heidegger afirma en primer lugar que el hombre, por su existencia está siempre desbordado.

²⁰ El hombre conserva el poder de reservarse respecto del mundo y, en virtud de ello, queda libre para llevar a cabo la reducción fenomenológica. En cierto sentido la intencionalidad es más bien un *Ausser-der-Welt-sein* que el *In-der-Welt-sein* de la conciencia. Nunca estamos inmediatamente en la ciudad, en el camino, en medio de las cosas. La presencia en el mundo es ante todo un cierto sentido de nuestro pensamiento. En primer lugar, entre nosotros y las cosas se establece una relación si no teórica - pues ella puede ser afectiva ou voluntaria -, al menos intelectual. El comportamiento es una manera de comprender, poner e identificar.

A noção de significado apareceu desde então mais ampla do que a noção de representação de um objeto individual. A partir daquele momento, a possibilidade de estabelecer uma espiritualidade que, embora tendo um sentido, poderia não ser objetiva, poderia não ser uma representação, permaneceu aberta. Até então, os conteúdos do pensamento que não encontravam lugar num mundo objetivo determinado pela representação só podiam ser localizados no subjetivo. O método fenomenológico permitiu-nos escapar deste dilema (DEHH, p. 89, tradução nossa)²¹.

Ao sair desse dilema por meio da fenomenologia, segundo Lévinas, os primeiros discípulos de Husserl em suas investigações fenomenológicas consideraram poder analisar os diferentes domínios da realidade em sua plenitude de sentido e também “descrever como estruturas do mundo certas características que, antes de Husserl, foram classificadas entre os caracteres do sujeito”²² (DEHH, p. 90, tradução nossa).

O filósofo franco-lituano observa que Scheler em suas investigações em relação ao mundo objetivo dos valores procede da mesma forma, tendo os caracteres do sujeito como referência. Assim, quando Scheler fala da objetividade dos valores a partir das emoções que indica uma não subjetividade, ele teria em mente afirmar que a objetividade dos valores não teria a mesma significação que a objetividade das coisas, neste caso, a objetividade só seria acessível à emoção.

Por outro lado, Heidegger teria uma maneira clara de tratar a separação entre a noção de sentido e a de objetividade. Para Heidegger entender um sentido não seria uma forma ou outra de tender para o objeto, compreender não seria de forma alguma representar. Se cada situação da existência humana consiste em uma maneira de compreender, então, não poderia existir propriamente uma apreensão objetiva.

Com a universalização da noção de sentido na estrutura do sujeito isso corrobora para que haja divergência entre a filosofia existencial da concepção husserliana de entender o mundo. Para Husserl, o fenômeno do sentido jamais foi encarado como determinado pela história. O tempo e a consciência nunca deixaram de ser uma síntese passiva de uma constituição interior e profunda, por isso ela já é considerada como um não-ser. Heidegger, ao contrário da perspectiva husserliana, afirma que o sentido estaria condicionado por algo que sempre foi. Assim, a intimidade do sentido com o pensamento resultaria do cumprimento do sentido na história, desse algo mais na própria existência.

²¹ *La noción de sentido apareció desde entonces como más amplia que la noción de representación de un objeto individual. A partir de ese momento quedó abierta la posibilidad de establecer una espiritualidad que, aunque teniendo un sentido, pudiera no ser objetiva, pudiera no ser una representación. Hasta entonces los contenidos del pensamiento que no encontraban lugar en un mundo objetivo determinado por la representación sólo podían ser ubicados en lo subjetivo. El método fenomenológico ha permitido escapar de este dilema.*

²² *Describir como estructuras del mundo determinadas características que, antes de Husserl, se clasificaban entre los caracteres del sujeto.*

A crítica levinasiana contra a filosofia proposta por Husserl não tarda a aparecer. Num primeiro momento ele acusa esse modo de filosofia como intelectualismo, pois a consciência apresentada por Husserl é uma consciência teórica, reflexiva e contemplativa, que é externa ao mundo e ao tempo e se situa à margem da questão histórica do homem, do seu modo de viver concreto e do seu caráter existencial.

O eu transcendental constituiria seus objetos de uma forma desinteressada; isso não implicaria uma indiferença; a consciência se acha numa liberdade que só pode responder por si mesma. Por outro lado, a inclinação a um solipsismo é motivo de crítica, pois o ego transcendental estaria isolado das demais mentes e não estabeleceria nenhuma conexão intersubjetiva com os outros, a projeção da intencionalidade se daria então a partir da sua consciência autônoma. Vale lembrar que as críticas de Lévinas dirigidas a Husserl estão sob influência da perspectiva heideggeriana. A partir de agora será feita uma abordagem a respeito da perspectiva levinasiana em relação a Heidegger.

2.2 Heidegger e a ontologia como filosofia primeira

Como foi dito anteriormente, as críticas que Emmanuel Lévinas faz a Edmund Husserl são bastante influenciadas pela perspectiva de Martin Heidegger. A princípio tem que entender que o filósofo de Marburgo dá um novo direcionamento em relação à fenomenologia pura proposta por seu mestre. Ele inseriu a consciência no tempo na situação histórica do homem.

O ser que antes era concebido como algo estático, supratemporal e permanente é convertido como o modo existencial dos seres individuais, isso implica que nada pode ser entendido sem que os seres individuais sejam considerados. Neste caso, o ser enquanto acontecimento do Ser seria um ente que existe no tempo, ou seja, esse existir no tempo pressupõe um processo histórico.

O *Dasein* como chama Heidegger é o ente cujo ser é existir. Para ele há uma diferença entre esse ente e os demais entes: os outros entes cujo ser consiste apenas em ser aquilo que realmente são, já o ente cujo ser é existir tem consciência de sua própria existência. Assim, o ser de uma cadeira é ser cadeira e o ser de um pássaro é ser pássaro, enquanto o *Dasein*, ao saber que existe seu ser, é existir.

O *Dasein* enquanto “*da*” no sentido de aí quer dizer que ele permanece enquanto ser entre as coisas, ou seja, no mundo e no tempo, ele sabe que está na temporalidade como ser finito. Contudo, não se deve confundir o *Dasein* como se ele fosse o homem, porém, ele

estaria alheio ao homem. O *Dasein* estaria, por assim dizer, situado no espaço e no tempo, só nesta condição que se pode tentar uma compreensão a respeito do Ser.

Assim, Heidegger compreende que a historicidade se converte em condição necessária para que se tenha acesso ao Ser e, portanto, todo ente pode experimentar o Ser pré-filosoficamente ou mesmo de tentar conhecê-lo de forma filosófica.

Resumindo os quatro significados mencionados, resulta então: história é o acontecer específico da presença existente que se dá no tempo. É esse acontecer que vale, como história, em sentido forte, tanto o “passado” como também o “legado”, que ainda flui na convivência. [...] Se a história pertence ao ser da presença, e esse ser se funda na temporalidade, então a análise existencial da historicidade deve começar com as características do que é histórico, que possuem, visivelmente, um sentido temporal. Por isso uma caracterização mais precisa do curioso primado do “passado” no conceito de história é que deve preparar a exposição da constituição fundamental da historicidade (HEIDEGGER, 2005, p. 184-185).

Tem-se que levar em conta ainda que Heidegger se dedica a uma questão que para ele é negligenciada do ser da intencionalidade, que é a questão do ser dos fenômenos. Para desvelar o ser dos fenômenos é necessário fazer um questionamento e esse questionamento deve partir de onde estamos. Assim, a investigação acerca do ser do fenômeno deve ter início em si mesmo.

Portanto, compreender, escolher ou mesmo ter acesso a algo pode ser encarado como modo que constitui o questionar. Heidegger afirma que cada um é um questionador e para que se possa trabalhar adequadamente a questão do ser tem que se tornar um ente; seria então um questionador que transparece em seu próprio ser. E esse ente que cada um é e que possui o questionamento como uma possibilidade de seu ser entre as coisas ele chamará pelo nome de *Dasein*. Mas por que Heidegger propõe essa terminologia?

Trata-se de um termo que é usualmente deixado sem tradução do alemão e que significa, no uso cotidiano em alemão, o “ser” ou “existência” de algo em geral. Heidegger o reserva apenas para denotar o nosso próprio modo de ser. Para Heidegger, esse termo é composto de duas partes e, em textos posteriores, ele frequentemente evidencia isso com um hífen: *Da-sein*. *Sein* é “ser”, enquanto *da* pode significar “aqui” ou “lá”. Quando perguntado sobre onde alguma coisa pode ser encontrada, pode-se apontar para ela e dizer *da*, significando “está aqui” ou “está lá”. Entretanto, para Heidegger, não se trata de nenhuma localização particular, mas o campo aberto total no qual as coisas podem aparecer é o *da* que pertence ao nosso ser. É o “onde eu estou” e “onde nós estamos” que pertence a cada um de nós. A afirmação de Heidegger é que questionar nos dá uma pista para o tipo de ente que é aberto para esse campo que está “aí” (GREAVES, 2012, p. 35).

Quanto à questão do *Da-sein*, por ora será posto de lado para ser retomado subsequentemente num momento mais oportuno. Já que a pretensão é expor o entendimento

levinasiano a respeito de Heidegger, então, será seguido o que fora antes proposto. Isto será levado a cabo no que segue adiante.

Lévinas afirma que a noção de sujeito, quer dizer, a oposição entre sujeito e objeto e a sua relação com ele, como também a especificação dessa relação que é irreduzível às relações como semelhança, ação, igualdade, causalidade e paixão, constituem como características da filosofia moderna.

Quando a filosofia transcendental pensa a noção de sujeito até o último extremo, afirma que a condição do ser não é um ser. Consequentemente, o fundamento do objeto que se dá pelo sujeito não seria equivalente ao fundamento da consequência pelo princípio e muito menos poderia ser considerado como um acontecimento temporal duradouro. A relação entre sujeito e objeto se daria na atualidade do *cogito*.

O filósofo da alteridade identifica que o idealismo com sua tentativa de purificar o sujeito da contaminação pelo tempo, da mistura do ser no seio do acontecimento chamado a fundar o ser, acaba por destruir a noção de tempo. Essa destruição permitiria, a caráter *sui generis*, do sujeito, caracterizando o fato paradoxo de ser algo que não é. Assim, o sujeito não seria diferenciado da coisa por nenhuma propriedade.

A diferença, então, estaria remetida à existência, ou seja, à maneira mesma como a existência se manifestaria como *ser-aí*. O sujeito em todo caso não estaria, de maneira alguma, exposto, mas por detrás do ser, quer dizer, fora do ser; só assim se pode pensar em uma ontologia do sujeito idealista. Contudo, Lévinas reitera que para superar o idealismo ou mesmo a atitude gnosiológica, não é somente afirmar que o sujeito seria um tipo de ser que possui uma dignidade superior, porque segundo ele haveria certa indiferença em relação ao tempo que se manifesta na relação sujeito-objeto, algo comparado a uma negação do caráter ontológico do conhecimento.

Lévinas vai ainda mais a fundo em relação à noção do sujeito e chega até meandros da filosofia antiga, onde constata que a noção de sujeito como é entendida modernamente não existia e, por outro lado, o sujeito não era concebido como que separado da realidade e capaz ao mesmo tempo de se unir ao real.

Para Platão, por exemplo, é absolutamente natural que o pensamento tenha um objeto. Todas as dificuldades que ele encontra no *Teeteto* para explicar o erro derivam da ausência de uma verdadeira noção de sujeito. A cera mais ou menos suave que cobre a alma e que em um determinado momento do diálogo deve ser responsável pelo erro, certamente simboliza o elemento especificamente subjetivo do pensamento, mas não descreve sua verdadeira natureza. Por outro lado, quando Platão determina o caráter da relação sujeito-objeto, ele a caracteriza como uma relação - ela mesma retirada do mundo dos objetos - de paixão e ação. Basta

recordar a teoria da sensação visual do *Teeteto* nas passagens do *Parmênides* e do *Sofista* em que o nosso conhecimento das Ideias introduz um elemento de paixão nas ideias e diminui a sua perfeição (DEHH, p. 95)²³.

Para o filósofo franco-lituano a noção de sujeito não estaria ausente na filosofia antiga, o que ocorre é que a estrutura do sujeito está determinada a partir de noções ontológicas. Por exemplo, a vista é tida para Platão como subjetiva, porém ela deve sair de si mesma para alcançar seu objeto, “mas na medida em que pertence a um ser finito, caído do Império e acorrentado na Caverna”²⁴ (DEHH, p. 95).

As cadeias dos que estão na Caverna, de certa forma, demonstram a condição humana; contudo, essa condição coexistiria com a faculdade da visão que o homem possui, ao mesmo tempo, nas suas prisões. Assim, não é que precise dar ao homem a faculdade de ver, pois naturalmente ele já a possui, como diria Platão.

Lévinas afirma que Heidegger continuará, de alguma forma, a dar continuidade à obra de Platão quando ele procura o fundamento ontológico da verdade e da subjetividade, porém, ele faz essa busca tendo em vista tudo aquilo que a filosofia produziu depois de Descartes acerca do lugar excepcional da subjetividade na economia do ser.

Heidegger faz um esforço oposto em relação à filosofia dialética que busca os fundamentos lógicos do ser, ele não se questiona como o espírito cai no tempo como faz Hegel, mas afirma que essa queda se dá de maneira efetiva na existência e que é projetada fora do tempo original e autêntico.

A novidade do problema da filosofia heideggeriana consiste em questionar novamente a noção de ser e a sua relação com o tempo; segundo Lévinas, esse seria o problema ontológico. O modo como o homem é levado ao centro da investigação estaria assim dirigido pela preocupação fundamental que é responder à questão “que é ser”.

Inicialmente, Heidegger distingue entre o que é, “o ente” (*das Seiende*) e “o ser do ente” (*das Sein des Seienden*). O que é, o ente, abarca todos os objetos, todas as pessoas e, em certo sentido, a Deus mesmo. O ser do ente é o fato de que todos estes objetos e todas estas pessoas são. Não se identifica com nenhum destes entes, nem mesmo com a ideia do ente em geral. Em certo sentido, não é; se não fosse, então estaria sendo, seria ente, se bem, de alguma maneira, é o acontecimento mesmo de

²³ Para Platón, por ejemplo, es absolutamente natural que el pensamiento tenga un objeto. todas las dificultades que encuentra en el *Teeteto* para explicar el error proceden de la ausencia de una verdadera noción de sujeto. la cera más o menos blanda que recubre al alma y que en un determinado momento del diálogo debe dar cuenta del error, simboliza ciertamente el elemento específicamente subjetivo del pensamiento, pero no describe su verdadera naturaleza. Por otra parte, cuando Platón determina el carácter de la relación sujeto-objeto, la caracteriza como una relación - ella misma tomada del mundo de los objetos - de pasión y de acción. Basta recordar la teoría de la sensación visual de *Teeteto* e los pasajes del *Parménides* y del *Sofista* en los que nuestro conocimiento de las Ideias introduce un elemento de pasión en las ideas y disminuye su perfección.

²⁴ Sino en tanto pertenece a un ser finito, caído del Empíreo y encadenado en la Caverna.

ser de todos os “entes”. Na filosofia tradicional se leva a cabo sempre de maneira insensível um deslizamento do “ser do ente” para o “ente”. O ser do ente – o ser em geral, se convertia em um ser absoluto ou Deus. A originalidade de Heidegger consiste precisamente em manter esta distinção com uma limpeza nunca empenhada. O ser do ente é o “objeto” da ontologia. Os entes, pelo contrário, representam o âmbito da investigação das ciências ónticas (DEHH, p. 97)²⁵.

Portanto, quando se determina os atributos do ente, afirma-se o que ele é, chega-se à sua essência. Contudo, para que se comprove a essência do existente, isso é feito mediante percepção ou demonstração; ao tentar demonstrar a existência, o problema da essência é unido ao problema da essência.

Heidegger põe em dúvida que o problema da significação do ser é, por assim dizer, impossível; conseqüentemente, enxerga nesse problema o que ele chama de problema fundamentalmente filosófico, o problema ontológico. O que é colocado é que de alguma forma o que se tem algo em vista já se possui. A compreensão do ser não partiria de algo puramente teórico.

Quanto ao trânsito da compreensão implícita e inautêntica em relação à compreensão explícita e autêntica com toda a sua carga de fracasso e esperança, esse drama na perspectiva heideggeriana constitui o que é próprio do humano. Portanto, passar da compreensão implícita do ser para a compreensão explícita implica uma tarefa de domínio e dominação. Quando se compreende o ser de forma implícita, isso indica que o ente estaria compreendendo o ser de uma maneira pré-ontológica, enquanto a compreensão de forma explícita indica uma compreensão do ser de forma ontológica, a partir do que Heidegger afirma. Deste modo, se é de interesse do homem, a ontologia seria porque ele compreende o ser.

O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez mais meu. Em seu ser, isto é, sendo, este se comporta com o seu ser. Como um ente deste ser, a pre-sença se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. O ser é o que neste ente está sempre em jogo (HEIDEGGER, 2005, p. 77).

Para Lévinas a compreensão do ser que caracteriza o homem não constitui apenas um

²⁵ *Inicialmente, Heidegger distingue entre lo que es, “el ente” (das Seeindei) y “el ser del ente” (das Sein Seienden). Lo que es, el ente, abarca todos los objetos, todas las personas y, en un cierto sentido, a Dios mismo. El ser del ente es el hecho de que todos estos objetos y todas estas personas son. No se identifica con ninguno de estos entes, ni incluso con la idea del ente en general. En un cierto sentido, no es; si fuese, entonces estaría siendo, sería ente, si bien, de alguna manera, es el acontecimiento mismo del ser de todos los “entes”. En la filosofía tradicional se llevaba a cabo siempre de manera insensible un deslizamiento del “ser del ente” hacia el “ente”. El ser del ente – el ser en general, se convertía en un ser absoluto o Dios. La originalidad de Heidegger consiste precisamente en mantener esta distinción con una limpieza nunca empenhada. El ser del ente es el “objeto” de la ontología. Los entes, por el contrario, representan el ámbito de investigación de las ciencias ónticas.*

ato que seja essencial para toda a consciência e que caberia isolar na corrente temporal para apreender nele o ser que se desmente negando o ato de mentir.

Quando se tenta negar essa compreensão volta a separar da dimensão temporal, e é essa dimensão temporal que constitui a existência do homem, a relação sujeito-objeto, o que ocorre é que se volta a compreender o ser como se ele fosse apenas um ato de conhecimento como qualquer outro.

O filósofo da alteridade afirma que toda a obra de Heidegger tenta mostrar que o tempo não é o marco da existência humana, mas em sua forma autêntica, a temporalização do ser caracterizaria o acontecimento da compreensão do ser. Assim, não seria necessário representar a estrutura que é específica da compreensão do ser através de noções que ela naturalmente é chamada a superar.

Com a análise da compreensão é possível demonstrar que o tempo se encontra na base da compreensão; assim, para Lévinas na base da compreensão o tempo encontraria uma forma inesperada, autêntica e original que se articularia como condição mesma da compreensão.

Estas antecipações sobre os resultados das análises heideggerianas permitem-nos especificar em que sentido a compreensão do ser caracteriza o homem. De modo algum como um atributo essencial, mas como o próprio modo de ser do homem. Não determina a essência do homem, mas a sua existência. Evidentemente, se o homem é considerado uma entidade, a compreensão do ser constitui a essência dessa entidade. Mas precisamente - e aqui reside a característica fundamental da filosofia heideggeriana - a essência do homem é, ao mesmo tempo, a sua existência. O que o homem é, é ao mesmo tempo o seu modo de ser, o seu modo de estar ali, de "temporalizar-se" (DEHH, p. 100)²⁶.

Quando é aplicada essa identificação da essência e da existência que Lévinas constata, isso não quer dizer que não haja uma tentativa por parte da filosofia heideggeriana de aplicar ao homem o argumento ontológico, o que não caracterizaria uma necessidade da essência do homem existir; se assim não fosse, teria que se considerar a existência do homem como necessária.

A confusão que acontece entre a essência e a existência do homem pode dar até base para afirmar que já na existência do próprio homem a essência estaria pressuposta e que, por outro lado, as determinações essenciais do homem seriam apenas os seus modos de existir.

²⁶ *Estas anticipaciones sobre los resultados de los análisis heideggerianos nos permiten precisar en qué sentido la comprensión del ser caracteriza al hombre. En modo alguno a título de atributo esencial, sino como el modo de ser mismo de hombre. No determina la esencia del hombre, sino su existencia. Evidentemente, si se considera al hombre como un ente, la comprensión del ser constituye la esencia de este ente. Pero justamente - y en ello radica el rasgo fundamental de la filosofía heideggeriana - la esencia del hombre es, al mismo tiempo, su existencia. lo que el hombre es, es al mismo tiempo su manera de ser, su manera de ser ahí, de "temporalizarse".*

Contudo, essa relação entre essência e existência só é possível a partir de novo tipo de ser que caracteriza o ato do homem.

Para o novo tipo de ser Heidegger irá reservar a palavra existência e para as coisas inertes resguarda a palavra presença. De modo que a essência do homem consiste na existência, Heidegger faz um movimento de designar o homem como *Dasein* (ser ou estar aí diante), enquanto *Daseiendes* (o ente que está aí diante) se refere às coisas. Isso expressa que cada elemento da essência do homem se constitui como um modo de existir.

Lévinas acredita que a forma verbal como o filósofo alemão a utiliza expressa algo mais e contém algo fundamental para a compreensão da filosofia heideggeriana. A ontologia tem interesse pelo homem, mas com a finalidade dirigida para o sentido do ser em geral, contudo, para que o ser em geral possa ser acessível é necessário que ele se desvele.

Até a filosofia moderna o ser era tido como revelado por um espírito cognoscente, o ser desvelado era adequado ao ser velado. Portanto, o desvelamento seria então o acontecimento do ser enquanto a existência do espírito cognoscente pode ser encarada como acontecimento ontológico de toda a verdade. Contudo, quando se faz a inversão do ser em verdade, leva-se em conta que a existência está aí diante de, ou seja, que o aí do homem, o *Da*, dá-se como acontecimento mesmo da revelação do ser e que a humanidade do homem é a verdade, isso é o que constitui para a parição do pensamento de Heidegger. Neste caso, a essência do homem consiste em estar na obra da verdade, o homem não seria substantivo mais verbo, ele é o revelar-se do ser o *Dasein*.

Em suma, o problema do ser que Heidegger coloca refere-se ao homem, porque o homem é uma entidade que compreende o ser. Esta não é uma extensão puramente convencional da palavra "ser" a uma faculdade humana - no caso presente, à compreensão do ser - mas uma forma de destacar a especificidade do homem cujos "atos" e "propriedades" são tantos "modos de ser". Tudo isso pressupõe abandonar a noção tradicional de consciência como ponto de partida, e também a decisão de buscar no evento fundamental do ser - da existência de *Dasein* - a base da própria consciência (DEHH, p. 101)²⁷.

Agora quanto à questão do *Dasein* que tinha sido posta de lado, será retomada. A análise seguirá a partir de uma analítica existenciária que parte de uma estrutura formal a qual

²⁷ En resumen, el problema del ser que Heidegger plantea nos remite al hombre, pues el hombre es un ente que comprende el ser. Pero, por otra parte, esta comprensión del ser es ella misma el ser: no es un atributo, sino el modo de existencia del hombre. esto no es una extensión puramente convencional de la palabra "ser" a una facultad humana - en el presente caso, a la comprensión del ser -, sino una forma de resaltar la especificidad del hombre cuyos "actos" y "propiedades" son otros tantos "modos de ser". Todo ello supone abandonar la noción tradicional de la conciencia como punto de partida, y también la decisión de buscar en el acontecimiento fundamental de ser - de la existencia del *Dasein* - la base de la conciencia misma.

Lévinas estabelece como “a existência do *Dasein* consiste em compreender o ser”²⁸ (DEHH, p. 102). Daí a pretensão que ele tem de fazer todo um desenvolvimento sobre a estrutura do desvelamento do ser, que consiste em encontrar o homem na sua integridade demonstrando que a compreensão do ser é o tempo.

O homem existe e na sua existência compreende o ser ou o homem em sua existência tem sua própria existência. A princípio essas duas frases teriam caráter divergente, caso observadas a partir de uma compreensão do ser que considere essa observação como apenas contemplativa, o que levaria a separar existência e conhecimento, isso é contra o que Heidegger luta constantemente.

Esse embate contra a separação entre existência e conhecimento é levado até as últimas consequências por Heidegger a partir da ideia de intencionalidade formulada por Husserl. A intencionalidade para Husserl consiste na essência da consciência. A novidade trazida não foi somente de afirmar que toda consciência é consciência de algo, mas que a tensão que é dirigida para algo constituía a natureza íntegra da consciência. Neste caso, não seria necessário tentar fazer uma representação da consciência como algo que primeiro é e depois se transcende, pois na sua própria existência ela se transcende.

O *Dasein* caracteriza-se assim como uma maneira de existir e que em sua própria existência sempre vai estar na existência mesma, que consiste em compreender o ser através do próprio *Dasein*. “De fato, o ser que se revela ao *Dasein* não aparece na forma de uma noção teórica contemplada, mas em uma tensão interior, no cuidado com o *Dasein* ele toma sua própria existência”²⁹ (DEHH, p. 103).

Portanto, um estudo sobre a compreensão do ser é uma ontologia do *Dasein*, ou seja, um estudo sobre a existência do *Dasein* e não apenas uma reflexão acerca de um fato isolado da existência, que essa própria existência estaria fluindo pelo tempo com uma predisposição a abandonar o plano existencial para compreender o ser. A transcendência da compreensão deve ser entendida como acontecimento próprio da existência.

Compreender o ser equivale a existir ocupando-se da própria existência. Compreender é tomar ao cuidado. Como especificar esta compreensão, este cuidado? O fenômeno do mundo ou, de uma maneira mais justa, a estrutura do “ser-no-mundo” apresenta a forma específica sob a qual se realiza esta compreensão do ser. Se esta tese pode se justificar, a “saída de si mesmo” para o mundo estaria integrada na existência do *Dasein*, pois a compreensão do ser, como já sabemos, é um modo da existência. A compreensão do ser com a forma de “nele vai a existência” mostrará Heidegger ao final de suas análises como a característica

²⁸ *La existencia del Dasein consiste en comprender el ser.*

²⁹ *En efecto, el ser que se revela al Dasein no se aparece con la forma de una noción teórica contemplada, sino en una tensión interior, en el cuidado con el Dasein toma su existencia misma.*

fundamental da finitude do *Dasein*. Sobre a finitude da existência do *Dasein*, pois, será fundada sua transcendência para o mundo. Deste modo a finitude da existência humana dará conta da noção de sujeito tal e como a conhecemos desde Descartes (DEHH, p. 103-104)³⁰.

Lévinas entende que não se pode mais afirmar que a finitude é uma simples determinação do sujeito. Assim, não há como afirmar que se tem um único pensamento e que ele é um pensamento finito, pois já na finitude estaria contido o princípio da subjetividade do próprio sujeito. Isso acontece porque há uma existência que é finita e se pode conceber uma consciência. Portanto, a análise do mundo se torna uma análise das coisas, “a peça central da *Análítica do Dasein*, pois nos permitirá remeter a subjetividade à finitude, a teoria do conhecimento à ontologia, a verdade ao ser”³¹ (DEHH, p. 104).

O que seria o mundo para Heidegger? Para o comum o mundo seria apenas um conjunto de coisas que o conhecimento descobre. Porém, quando se fala que uma dada coisa em particular está no mundo implica que ela tem um entorno envolto de si, esse entorno é onde o *Dasein* vive, o mundo de uma época ou mesmo de um artista.

Heidegger ao afirmar que o *Dasein* vive em meio entre as coisas e elas se oferecem à mão, convidam a serem manipuladas, servem para alguma coisa na sua serventia. Quando se utiliza um martelo para dar forma ao ferro, a maçaneta para abrir a porta, no sentido mais amplo, as coisas são úteis na sua utilidade. Contudo, o ser do útil não se identifica com o de um simples objeto material.

Rigorosamente, um instrumento nunca “é”. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence ao seu ser. Em sua essência, todo instrumento é “algo para...”. Os diversos modos de “ser para” (N16) (Um-zu) como serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio, constituem uma totalidade instrumental. Na estrutura “ser para” (Um-zu), acha-se uma referência de algo para algo. [...] O instrumento sempre corresponde a sua instrumentalidade a partir da pertinência a outros instrumentos: instrumento para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto. Essas “coisas” nunca se mostram primeiro por si para então encherem um quarto como um conjunto de coisas reais (HEIDEGGER, 2005, p. 110).

³⁰ *Comprender el ser equivale a existir ocupándose de la propia existencia. Comprender es tomar al cuidado. ¿Cómo precisar esta comprensión, este cuidado? El fenómeno del mundo o, de una manera más justa, la estructura del “ser-en-el-mundo” presenta la forma precia bajo la cual se realiza esta comprensión del ser. Si esta tesis pudiese justificarse, la “salida de sí mismo” hacia el mundo estaría integrada en la existencia del Dasein, pues la comprensión del ser, como ya sabemos, es un modo de la existencia. La comprensión del ser con a forma de “en ello va la existencia” se le mostrará a Heidegger al final de sus análisis como la característica fundamental de la finitud del Dasein. Sobre la finitud de la existencia del Dasein, pues, será fundada su transcendencia hacia el mundo. De este modo la finitud de la existencia humana dará cuenta de la noción de sujeto tal y como conocemos desde Descartes.*

³¹ *La pieza central de la Análítica del Dasein, pues nos permitirá remitir la subjetividad a la finitud, la teoría del conocimiento a la ontología, la verdad al ser.*

As coisas úteis são os objetos que o *Dasein* descobre mediante um modo da sua existência, a manipulação. Esses objetos não são simples coisas, o seu ser se manifesta pela manipulação, não que pela manipulação se determine o ser das coisas, mas a maneira como os objetos úteis fazem frente ao *Dasein* e da maneira como são. Neste caso, o que se pode afirmar é que o ser do que é útil é a manipulação.

A questão do útil implica que sempre em vista de algo, sendo em vista de algo nunca é um ser isolado, mas em coesão com outros úteis. “O útil está de uma maneira acabado em seu papel – e a manipulação caracteriza seu ser em si – unicamente quando esta manipulação não é explícita, mas que se retira ao fundo, fazendo que o útil seja compreendido a partir da obra”³² (DEHH, p. 106).

Como afirma Lévinas, a fabricação se orienta para o consumidor e os homens enquanto consumidores se revelam com o manipulável, dessa relação se revela a vida pública e todo o conjunto das instituições. Portanto, o conjunto das remissões que fazem parte do ser do útil tende a conduzir para além de toda esfera estreita dos objetos usuais pelos quais todos são rodeados.

A manipulação teria assim o caráter de situar a presença no mundo, no sentido que se está presente no mundo enquanto pensado a partir do conjunto das coisas. A ser situado no mundo a partir dessa maneira não se pode afirmar que se é apenas um espectador ou mesmo um conteúdo, a manipulação revela a inerência do homem ao mundo como algo original que pertence à origem e também como condição de revelação do mundo no próprio homem.

Diferente de Husserl que propõe uma fenomenologia pura. Heidegger faz é uma fenomenologia da cotidianidade. Ele entende diferentemente de seu mestre que toda tentativa de separar a experiência consciente da própria existência seria capaz de distorcer os fenômenos mais fundamentais, quer dizer, os fenômenos dentro dos quais o mundo é manifesto.

A pretensão da fenomenologia heideggeriana enquanto método não é de separar a experiência consciente que se tem, mas de interpretar a atividade diária. Neste sentido, ele busca manifestar as estruturas da inteligibilidade que para ele se manifestam de maneira implícita. Para ilustrar melhor a questão da manipulação das coisas e propor a fenomenologia da cotidianidade de Heidegger, o exemplo que Cerbone dá acerca do que é tratado será bem pertinente.

³² *El útil está de una manera acabada en su papel – y la manipulación caracteriza su ser en sí – únicamente cuando esta manipulación no es explícita sino que se retira al trasfondo, haciendo que el útil sea comprendido a partir de la obra.*

Permita-me descrever uma atividade na qual eu frequentemente me engajo: trabalhar em meu estúdio. Esse é um espaço familiar para mim, e sua familiaridade é manifesta no modo com que entro e me movo na sala. Caminho através da entrada sem necessitar fazer quaisquer ajustes especiais ou prestar especial atenção à localização dos vários itens em meu estúdio. O atril, apoiando meu dicionário, está imediatamente à minha direita, enquanto entro, as estantes, à esquerda. Passo diante desses itens sem usualmente necessitar fazer qualquer esforço consciente para evitá-los. Ao mesmo tempo, essas várias coisas estão presentes para mim, à mão, para meu uso. De vez em quando, eu pararei para virar a página do dicionário para evitar que esmaça ou buscarei uma palavra em meu caminho até à mesa, eu posso também parar para retirar um livro da prateleira, se for algo que eu ache que vá necessitar durante o trecho de escrita que estou planejando fazer. Assim, as estantes e o atril se apresentam como aí para serem usadas por meus vários projetos. Outras entidades no estúdio se manifestam de modo similar: mesa, computador, cadeira, piso, luzes, lápis, canetas, papel e assim por diante. Encontro todas essas coisas não como pedaços de matéria ou como “objetos físicos”, mas como “coisas de uso” ou utensílios: o que Heidegger chama o “à mão”. Ou seja, eu identifico essas várias coisas com referência aos modos nos quais elas são apreendidas em minha atividade contínua. Encontro meu computador, de várias maneiras, como algo com o qual escrever, no qual checar e-mail, ou navegar na internet. Ocasionalmente estendo a mão para pegar minha xícara de café ou um livro enquanto escrevo, ou posso simplesmente parar para olhar ao redor da sala, repousando meus braços nos braços de minha cadeira, com meus pés rentes ao chão (CERBONES, 2013, p. 73-74).

Essa atividade que Cerbone descreve e dá um extenso exemplo é denominada de orientação prática no sentido de que as coisas que aparecem diante de cada um são ignoradas a partir do interesse que se tem e das necessidades inerentes à atividade que se desenvolve. Portanto, não são as coisas que orientam a atividade que é desenvolvida com elas, mas a intencionalidade que faz com que se leve a mão sobre as coisas.

Heidegger ao constatar essa orientação prática indica uma contraposição à filosofia ocidental que se orienta pela noção de substância. A substância é caracterizada pela filosofia como sendo uma coisa separada, que pode existir de modo isolado sem nenhuma dependência de qualquer outra coisa que possa existir. Assim, Heidegger com a fenomenologia cotidiana denuncia que o modo como é tratada a substância, ela não aparece de maneira enfática no cotidiano e muito menos na orientação prática que cada um possui.

Isso implica em dizer que não é possível encontrar as características definidoras de uma dada coisa e que essas mesmas características não podem ser mantidas de forma isolada. Portanto, o utensílio que se coloca à mão só é possível graças a um número expressivo de relações com o outro. Assim, as atividades, propósitos ou mesmo os projetos que cada um se propõe a fazer não consiste num ato isolado, há uma dependência.

Quando Heidegger evidencia que o modo ser de cada um é um ser-no-mundo, ele está enfaticamente se desvinculando da perspectiva fenomenológica de Edmund Husserl. Assim, “o caráter mundano de nossa existência cotidiana depõe contra a execução da redução enquanto método adequado para delinear a estrutura das experiências cotidianas”

(CERBONE, 2013, p. 80).

A experiência cotidiana está sempre marcada pela presença indireta ou mesmo direta de outros, não é uma experiência de relações de normativas anônimas. Isso indica que toda aquela pretensão de afirmar um eu solitário como Descartes o faz não corresponde ante a cotidianidade. Estar só não implica estar de maneira alguma sozinho, afinal, mesmo que haja ausência de pessoas, os outros não devem ser entendidos apenas como pessoas, está-se ainda cercado por coisas que também são outros.

Uma das afirmações principais de Heidegger é que os outros se mostram na experiência cotidiana de um modo que é radicalmente diferente dos modos pelos quais o utensílio é manifesto. Talvez confusamente ele designe nossa relação com o utensílio e os projetos aos quais esse utensílio está conectado como “ocupação” (embora deva ser lembrado que indiferença e desatenção estejam entre os modos possíveis), e, nossa relação com outros, de “solicitude” (em que, uma vez mais, inclui fazer coisas como ignorar alguém ou ser evidentemente indelicado). A distinção entre ocupação e solicitude é fundamental, de acordo com Heidegger, e permeia a totalidade do que se mostra na atividade cotidiana (CERBONE, 2013, p. 81).

O filósofo alemão não faz nenhuma distinção entre os outros e o eu quanto à experiência diária, pois considera que todos têm o mesmo modo de ser, isso porque ele entende que todos sejam *Dasein*. Por outro lado, não há uma preocupação por parte de Heidegger em descrever de que forma acontecem as relações com os outros e de que forma são estabelecidas.

Ao considerar a ocupação e a solicitude como fundamentais para o ser-no-mundo e indicam a estrutura de modo geral de ser do *Dasein*, Heidegger chama isso de estrutura-do-cuidado. Cuidado deve ser entendido enquanto a ideia de que as coisas aparecem como importando.

Quando o *Dasein* está absorvido nas coisas da cotidianidade, nas rotinas familiares. Heidegger argumenta que enquanto o *Dasein* está perdido ele se configura como inautêntico. Inautêntico porque ele deixa de se possuir e deixa de considerar a própria existência como tema para si. Para que ocorra a passagem do inautêntico para o autêntico é necessário que haja um rompimento com os padrões e rotinas tidas pelo *Dasein* como finais de dados, esse momento de rompimento é a angústia.

A angústia a que o filósofo alemão se refere consiste de algo que tenha uma semelhança com o medo, porém, não é o medo propriamente, pois o medo tem uma causa, é fruto de algo. A angústia, pelo contrário, não possui uma coisa pela qual fosse causada. A experiência da angústia é fundamental, pois ela desperta o *Dasein* para se confrontar com sua

própria existência e assumir sua responsabilidade pela sua existência.

A experiência da angústia se torna perturbadora porque ela afasta o *Dasein* das atividades cotidianas e o aproxima de sua própria existência. A angústia tem outro caráter que a torna fundamental, ela coloca cada um diante da própria morte. Ante a morte se constata a impossibilidade da possibilidade, onde os projetos que são projetados para diante correm o risco de nunca serem realizados.

A angústia, ao fazer voltar à existência a ela mesma, a salva de sua dispersão nas coisas e revela de uma maneira particularmente aguda sua possibilidade de existir como ser-no-mundo. Deve constituir, pois, a situação onde se integra unicamente a totalidade das estruturas ontológicas do *Dasein*. Mas a angústia é compreensão. Compreende de uma maneira excepcional a possibilidade da existência autêntica. Heidegger fixa essa possibilidade de existir mediante o termo *Sorge* – cuidado. O cuidado angustiado deve proporcionar a condição ontológica da unidade da estrutura do *Dasein* (DEHH, p. 121)³³.

No cuidado angustiante por aquilo que importa o *Dasein* enquanto possibilidades suas depara-se com a morte que é também um projetar seu e é também um modo de autocompreensão. O ser-para-a-morte constitui assim a possibilidade do *Dasein* de projetar-se ou mesmo deixar de se projetar. O ser-para-a-morte traz uma coisa importante que é a autocompreensão de que sempre se é mortal e nessa mortalidade fazem-se os projetos.

Neste sentido, a mortalidade é que se tem de mais próprio, pois não pode ser renunciada e muito menos se abster dela, não há como viver a morte do outro, é impossível pela perspectiva heideggeriana substituir-se na morte do outro, sempre se vive a própria morte e nunca a do outro, “o ser-para-a-morte é minha possibilidade independentemente de como aquelas características possam mudar ao longo do tempo” (CERBONE, 2013, p. 99).

Foi exposto que Heidegger não dá muita importância às relações que se tem com os outros e se o aborda o faz de maneira apressada. Cabe agora iniciar outra reviravolta, se Heidegger se afasta de Husserl, que fala de uma fenomenologia pura, ao propor uma fenomenologia do cotidiano, Lévinas rompe com Heidegger ao identificar que sua ontologia não difere da pretensão da filosofia ocidental de enquadrar tudo a partir do Eu.

Heidegger não rompe por completo com Husserl, pois mantém a prática da fenomenologia no que se refere ao significado produzido pela consciência humana, que

³³ La angustia, al hacer volver a la existencia a ella misma, la salva de su dispersión en las cosas y le revela de una manera particularmente aguda su posibilidad de existir como ser-en-el-mundo. Debe constituir, pues, la situación donde se integra unitariamente la totalidad de las estructuras ontológicas del *Dasein*. Pero la angustia es comprensión. Comprende de una manera excepcional la posibilidad de existir auténtica. Heidegger fija esa posibilidad de existir mediante el término *Sorge* – cuidado. El cuidado angustiado debe proporcionar la condición ontológica de la unidad de la estructura del *Dasein*.

confere sentido ao mundo através da intencionalidade. Porém, essa ontologia fundamental ao arrancar a consciência de sua transcendência a introduz no fluxo existencial. Contudo, há um problema na ontologia fundamental.

Lévinas detecta, em sua prolongada reflexão, que em *Ser e tempo* o ente se subordina ao Ser: inclusive o ser-aí, ente concreto, entende-se dentro de um todo referencial, o horizonte do Ser, o ente não se observa em si mesmo senão submetido na abstração do Ser, a sua luz. O interesse moral pelo homem está subordinado à questão ontológica do Ser. Lévinas julga que com ele se mantém, no fundo e na base, a abstração, porque não se atende a fatos vitais e empíricos básicos como o gozo e a dor. O *Dasein* de Heidegger nunca tem fome, nem desejos profundos, nem uma relação vivencial com os outros: vive só, como Robinson em sua ilha deserta. O encontro fundamental com os outros não é com os outros seres, mas com o Ser. Este ser-no-mundo (aí) acaba por resultar igual de abstrato e impessoal como o eu transcendental, mergulha no solipsismo, na incomunicação e na incomunicabilidade. No máximo é um circuito integrado, um circuito fechado que só remete ao Ser, e não ao homem (SOLE, 2015, p. 64)³⁴.

Contra a análise existencial de Heidegger que coloca o ser submisso à abstração do ser, Lévinas fará uma descrição da experiência no mundo a partir do encontro com o próximo e afirmará uma interioridade feita de sensibilidade e afetividade. Lévinas irá se distanciar de Heidegger por dois motivos, um crítico e outro construtivo. No âmbito crítico tem dois aspectos, o primeiro por Heidegger ter aderido à barbárie nazista e por não ter em nenhum momento se retratado. O segundo aspecto é que Lévinas suspeita que a adesão de Heidegger ao nazismo não é só de índole pessoal, mas que em *Ser e tempo* há argumentos que apontam para essa inclinação. Quanto ao motivo construtivo, Lévinas questiona se a ontologia é mesmo fundamental e proporá o ético como dimensão própria do humano. O afastamento de Lévinas tanto em relação a Husserl quanto a Heidegger é que ele sustenta que ambos entendem os seres particulares apenas dentro do âmbito do ser e reduzem o ético à compreensão ontológica. Lévinas pensará a vida espiritual e o sentido que a alma numa relação da subjetividade com o outro, ou seja, com a alteridade, por outro lado Heidegger irá pensar a vida espiritual como uma atitude do homem em relação a sua própria existência.

Para Lévinas a relação com o outro não pode ser direcionada de modo epistemológico,

³⁴ *Levinas detecta, en su prolongada reflexión, que en Ser y tiempo el ente se supedita al Ser: incluso el ser-ahí, ente concreto, se entiende dentro de un todo referencial, el horizonte del Ser, el ente no se observa en sí mismo sino subsumido en la abstracción del Ser, a su luz. El interés moral por el hombre está supeditado a la cuestión ontológica del Ser. Levinas juzga que con ello se mantiene, en el fondo e en la base, a abstracción, porque no se atiende a hechos vitales y empíricos básicos como el gozo y el dolor. El Dasein de Heidegger nunca tiene hambre, ni deseos profundos, ni una relación vivencial con los otros: vive solo, como Robinson en su isla desierta. El encuentro fundamental no es con otros seres, sino con el Ser. Ese ser-en-el-mundo (ahí) acaba por resultar igual de abstracto e impersonal que el yo transcendental, se sume en el solipsismo, en la incomunicación y la incomunicabilidad. Como mucho es un circuito integrado, un bucle cerrado que solo remite al Ser, y no al hombre.*

mas através da ética. Toda tentativa de explicar o outro a partir da experiência pessoal corre o risco de sair do campo ético fundamental. Deve-se entender que o outro é aquele que não pode ser objeto de experiência e muito menos pode ser encarado como fenômeno. Daí parte outra empreitada que é tentar demonstrar a possibilidade de o outro ser encarado como a *coisa-em-si* kantiana e o rosto como fenômeno.

2.3 O outro como coisa-em-si e o rosto como fenômeno

Em um primeiro instante adentrar ao cerne da questão de Kant na sua primeira *Crítica*, que é a questão dos limites da própria razão, onde será abordada a noção de *a priori* e *a posteriori*, como também a ideia de *númeno* e fenômeno. Depois, será posta em voga a ideia fenomenológica de Husserl, para assim chegar a considerar a possibilidade de o Outro levinasiano ser a *coisa-em-si* kantiana e o rosto como fenômeno.

O que Kant pretende com sua obra, *Crítica da razão pura*? Antes tem que se entender o que seja “razão pura”, Heidegger postula o que seria propriamente essa razão pura: “a razão pura enquanto tribunal normativo da coisalidade de todas as coisas em geral – esta razão pura é o que Kant expõe na *Crítica*” (HEIDEGGER, 1992, p. 120).

Isso quer dizer que “a pura legalidade interna da razão decide, de acordo com os seus princípios e conceitos fundamentais, acerca do Ser do ente, acerca da coisalidade da coisa” (HEIDEGGER, 1992, p. 119). A mudança substancial foi de que a coisa não regula a sua própria compreensão, mas o sujeito que a percebe.

O que quer dizer “crítica”? Seria apenas algo negativo, como se estivesse censurando algo ou mesmo uma recusa a respeito de algo? No que concerne ao termo utilizado por Kant, tem-se que compreender crítica como separar alguma coisa de algo, transparecer algo de particular e, por conseguinte, delimitar os seus limites. A crítica seria uma recusa do que é habitual e do que é insuficiente.

Kant com o termo crítica pretende assim delimitar a essência decisiva, particular e própria da razão pura. Assim, ele procura demonstrar o poder total da razão pura. “A crítica torna-se, deste modo, a medição que traça os limites do domínio total da razão pura” (HEIDEGGER, 1992, p. 123). A crítica se resume num projeto que pretende avaliar os limites da razão pura.

Crítica é o autoconhecimento da razão, que se põe diante de si mesma e a partir de si mesma. Crítica é, portanto, execução da racionalidade mais íntima da razão. A crítica realiza uma elucidação da razão. Razão é saber a partir de princípios e, por

consequência, ela própria o poder dos princípios e das proposições-de-fundo. Uma crítica da razão pura, em sentido positivo, deve, por isso, expor os princípios da razão pura na sua unidade e na sua integralidade internas, quer dizer, no seu sistema. (HEIDEGGER, 1992, p. 125).

Dado que já se tem em mente o que Kant pretende como sua crítica, adentra-se agora em qual perspectiva o filósofo alemão estava inserido. Kant é o herdeiro direto de embate entre duas correntes, a saber, o racionalismo que assevera a razão como a fonte principal de onde advém o conhecimento, ficando o conhecimento advindo da experiência como de segunda ordem; o empirismo defende a experiência como fonte do conhecimento e a mente está encarregada de apenas registrar as experiências advindas dos sentidos.

Kant em sua introdução à *Crítica da razão pura*, de início, não faz uma oposição ao empirismo moderno “não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência” (KANT, 2012, p. 45). Isso poderia soar como a predominância da corrente empirista em relação à corrente racionalista; contudo, na introdução fica claro que essa não é a intenção de Kant, “ainda, porém, que todo o nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso surge ele apenas da experiência” (KANT, 2012, p. 45).

A pretensão kantiana ante a dicotomia racionalista e empirista é de alguma forma buscar uma solução satisfatória para tal embargo existente dentro da filosofia. Para tanto, Kant denomina como transcendental o conhecimento que se ocupa com os objetos, mas também com o modo pelo qual se conhece o objeto à medida que o mesmo possa ser dado *a priori*.

Kant ao fazer essa reviravolta, ele desloca o objeto com regulador do conhecimento para o lugar contrário, ou seja, agora o sujeito é quem regula o modo de conhecer o objeto. É neste sentido que o filósofo alemão fala de uma revolução copernicana. Afinal, o entendimento impõe de antemão conceitos *a priori* ao objeto.

No início da crítica Kant afirma que todos têm o conhecimento *a priori* e por conhecimento *a priori* deve-se entender como desprovido de toda a experiência; por conseguinte, o conhecimento tido como *a posteriori* depende da experiência ou mesmo deriva dela.

Se em primeiro lugar, pois, uma proposição é pensada juntamente com sua necessidade, ela é um juízo *a priori*; se, além disso, ela não é deduzida de nenhuma proposição a não ser daquela que, por seu turno, valha ela mesma como proposição necessária, então ela é absolutamente *a priori*. Em segundo lugar: a experiência não dá jamais aos seus juízos uma universalidade verdadeira ou estrita, mas apenas suposta e comparativa (por indução); isto significa simplesmente que, pelo que até hoje percebemos, não se verifica nenhuma exceção a esta ou àquela regra (KANT, 2012, p. 47).

Os juízos analíticos são *a priori*, eles não precisam da experiência; assim, quando se diz que a distância mais curta entre dois pontos é uma reta, não precisa necessariamente comprovar essa afirmação recorrendo à experiência, apenas precisa das capacidades cognitivas para aferir. Contudo, quando se afirma que algum corpo é pesado, recorre-se à experiência para averiguar o peso, neste caso, sai-se do conceito de corpo para encontrar o peso, esse tipo de juízo é sintético, neste caso, *a posteriori*.

A distinção entre juízos analíticos e sintéticos não consiste simplesmente em afirmar: “Todos os corpos são extensos”, como se o todo representasse o caráter de universalidade e ao afirmar que “alguns corpos são pesados” o algum representasse o particular. Não é esta a distinção entre os dois juízos, mas que o predicado “extenso” já se encontra no conceito de “corpo” e em particular esse tipo juízo tem apenas um papel explicativo, não faz um alargamento do conteúdo do conhecimento. Por outro lado, quando se insere algo ao sujeito, esse juízo é sintético. “Se o fundamento da determinação residir no conceito enquanto tal, o juízo é analítico; se residir no próprio objeto, o juízo é sintético” (HEIDEGGER, 1992, p. 161).

Kant sob a questão dos limites da razão lança a afirmativa de que existe uma realidade a qual independe do sujeito, a essa realidade ele designou de coisa em si; contudo, ele nega a possibilidade de que se possa conhecer a coisa em si. Neste caso, o que o sujeito pode conhecer é manifestação da coisa em si, ou seja, o sujeito apenas observa como a coisa em si se apresenta para ele e não como realmente ela é, a coisa em si se manifesta como fenômeno.

A percepção que se tem da coisa em si advém das sensações, percepção enquanto forma de perceber a coisa da maneira pela qual os sentidos captam a manifestação da coisa. Porém, para o filósofo alemão, sem o uso da razão toda a percepção vinda das sensações seria um caos; para tanto, a função da razão consiste em organizar as formas pelas quais o sujeito possa captar de forma organizada as sensações advindas da experiência.

Feita uma pequena abordagem referente ao que Kant trata em sua *Crítica da razão pura*, deixa-se o filósofo de Königsberg como pano de fundo para adentrar propriamente no que se propõe no texto em vista.

A pretensão de encerrar a abordagem sobre Kant justamente na questão em que ele considera que existe um mundo independente, o qual não tem acesso ao mesmo, mas somente o fenômeno do mesmo, cumpre o papel de abordar outro filósofo que critica essa separação a qual Kant faz. Edmund Husserl “rejeita a ideia de Kant de uma *coisa-em-si* mesma como algo para além dos limites do sentido” (CERBONE, 2013, p. 62).

Husserl como iniciador da fenomenologia busca com esse método voltar às próprias

coisas. Se Kant antes se voltou para o sujeito parece que Husserl faz um movimento inverso, ele põe em parênteses toda uma construção feita teoricamente com pretensões de justificativas aparentemente corretas. A pretensão da fenomenologia husserliana seria de construir uma filosofia sobre dados estáveis.

Husserl entende que o conhecimento se dá na experiência a partir de coisas concretas, de fatos concretos que se apresentam no instante da experiência. Contudo, a partir de que um fato se apresenta à consciência, o que se captura no fato é uma essência. Ao ver uma dada coisa com uma característica como, por exemplo, uma cor é um caso particular da própria coisa. Portanto, as essências são os modos pelos quais os fenômenos aparecem para a consciência, porém, as essências que não se dão por abstração são resultados de intuições eidéticas, ou seja, são essências universais que a consciência intui a partir de que o fenômeno a ela se apresenta, é através dos universais ou objetos ideais que se permite o conhecimento.

O método pelo qual é feito esse procedimento de suspensão é a *epoché*, isso implica que se deve suspender, pôr em parênteses toda uma carga de juízos concebidos anteriormente em detrimento da experiência. Assim, a proposta husserliana é de suspender todo juízo sobre o que não é certo. Neste sentido, Husserl ao prosseguir com a crítica contra os preconceitos apresenta quatro pontos principais para chegar à *epoché*.

- 1) Da negação à suspensão: enquanto a dúvida rejeita toda verdade atribuída aos sentidos e às imagens, e deprecia o valor destas últimas, a *epoché* não faz senão pô-los entre parênteses. Neutralizando sua validade, ela suspende sua realidade ingênua. Seu ser, doravante, se atém ao sentido que possuem para mim.
- 2) Da dúvida provisória à *epoché* definitiva: eu duvido para sair da dúvida. Instrumento e meio de acesso à verdadeira certeza, a dúvida não é senão um momento destinado a ser ultrapassado. No entanto, a *epoché* é a instalação durável em uma atitude de permanente questionamento.
- 3) De uma motivação (natural) a outra (transcendental): sou levado a duvidar de tudo pela descoberta do caráter enganador das coisas sensíveis; ao contrário, minha motivação a exercer a *epoché* é interna: ela se atém apenas à minha determinação voluntária.
- 4) Não-integralidade da dúvida e universalidade da *epoché*: eu duvido de tudo a não ser de mim mesmo. O ego permanece isento de todo o questionamento. Com a *epoché*, entretanto, mesmo o eu, porquanto está absorvido no mundo, encontra-se submetido à suspensão de sua realidade substancial ingênua (DEPRAZ, 2008, p. 12).

A *epoché* deve ser entendida como uma abertura ao campo do transcendental, o seu processo resulta no Eu e tem ao mesmo tempo um caráter necessário e essencial. “O sujeito da reprodução é evidente a si mesmo, é aquele que processa o fluxo que o constitui, indubitavelmente em sua auscultação egológica e essencial” (PELIZZOLI, 1994, p. 19).

Para que haja uma redução no que diz respeito ao conhecimento passar pelo crivo da

evidência do ego, a consciência tem um papel importante na tentativa de se descobrir e, por conseguinte, na sua própria elaboração de mundo. Mas, para que isso aconteça, a consciência tem de possuir uma disposição própria, que é a intencionalidade.

Primeiramente tem que se entender que a intencionalidade não consiste apenas num ato de vontade simples ou mesmo uma ideia ou uma representação de alguma coisa, “não se refere apenas à tradicional relação da consciência de um sujeito com um objeto, contato de um âmbito interior com outro exterior” (PELIZZOLI, 1994, p. 21), mas como sendo uma característica própria dos fenômenos que são referenciados de imediato aos seus conteúdos.

Pela intencionalidade, o mundo no qual eu sou, passa a ser encarado como segundo em relação ao meu “ser no mundo”, pois ele está idealmente em minha consciência; a intencionalidade se faz como correlação intencional (sujeito-objeto) em que todo existente é um índice para um sistema de vivências nas quais está “dado”, segundo leis a priori (TRAN-DUC-THAO, 1959, p. 21-22).

Neste sentido, a natureza da consciência é intencional, é sempre ser consciência de algo, um ato de se referir a outra coisa que não seja o próprio ato da consciência em si mesma. “Tudo o que é para mim o é em virtude da minha consciência; é o percebido da minha percepção, o pensado de meu pensamento, o compreendido de minha compreensão, o ‘intuído’ da minha intuição” (HUSSERL, 2001, p. 97).

Portanto, a intencionalidade pretende demonstrar que todo estado de consciência visa algo que ele traz em si mesmo, enquanto objeto de uma intenção: “perceber um objeto é visá-lo ‘em-si’, no seu eidos, trabalho por excelência de uma *epoqué*, dessa forma a *epoqué* é tornada possível pela intencionalidade, pois só existe porque a consciência tem a capacidade originária e intencional da doação de sentido” (PELIZZOLI, 1994, p. 23).

Como o próprio Husserl afirma, a intencionalidade consiste num visar e em um dar sentido que mostra a vida própria da consciência e que, por conseguinte, dá ao ego a possibilidade de se constituir como algo que existe por si mesmo numa evidência contínua. Aqui cabe questionar se o modo pelo qual Husserl concebe a fenomenologia não cai em um solipsismo, tendo apenas valor aquilo que é constituído no ego de cada pessoa.

Da mesma forma que Kant foi deixado como pano de fundo, agora Husserl é colocado à parte para, enfim, adentrar no problema central, o qual o texto se propõe a abordar, a saber, o Outro como a *coisa-em-si* e o rosto como fenômeno. Para tanto, faz jus adentrar no pensamento de Emmanuel Lévinas.

A filosofia levinasiana pode ser entendida como uma crítica à filosofia ocidental, no sentido de que Sócrates com seu “conhece-te a ti mesmo” aventura uma seguridade no

conhecimento que advém de si mesmo, dando menos importância ao que é externo, ou seja, às coisas exteriores.

Lévinas entende que o que se fez até o momento foi uma filosofia egológica, fundada sob as bases de uma subjetividade conhecedora. Assim, a mundaneidade dos objetos que são almejados em si como propunha Husserl no apelo para voltar às coisas mesmas, dá lugar ao absolutismo, à evidência e ao sentido que a realidade tem para o ego, “que a si aparece agora como evidente, necessário, essencial e a priori” (PELIZZOLI, 1994, p. 11).

Husserl, nesta esteira, e como ninguém infere uma das mais notáveis e desejadas realizações da filosofia: como o “em-si” pode ser “para-mim”. Com ele, os enigmas do conhecimento são observados em novos horizontes; o conhecimento do eu e do mundo é focalizado no âmbito mesmo que dá sentido para o real. A transcendência alcança um dos mais notáveis comércios com a imanência; os segredos da realidade a conhecer são almejados e apreendidos de um modo penetrante – objetivo ao mesmo tempo que subjetivo (PELIZZOLI, 1994, p. 11).

Cabe agora perguntar: e o Outro também pode ser enquadrado nesse sistema egológico? Como se pode conhecer o Outro se tudo se resolve no âmbito do *ego cogito*? Não seria pretencioso pôr toda a base do conhecimento num ego, em um Eu? E toda tentativa de capturar o que é exterior não é apenas uma captura de si no Outro?

Toda tentativa de enquadrar, de universalizar se constitui violência ante o Outro. Quando se tenta universalizar também se exclui, porque a universalização a uma pretensão absurda de tornar o Outro um Mesmo, tornar o Outro um outro Eu. É uma tentativa desesperada de não aceitar a dependência em relação ao Outro. Afinal, só existe a construção da identidade de um Eu a partir de que esse Eu se diferencia do que lhe é exterior.

O Outro é o que pode ser equiparado à *coisa-em-si* de Kant, pois o Outro não pode ser capturado, enquadrado, ele se desvela e vela ao mesmo tempo, em um aparecer e esconder. Neste sentido, o Outro a que Lévinas se refere não pode ser equiparado ao que Husserl entende como o fenômeno, a coisa sendo o fenômeno e a *coisa-em-si* ao mesmo tempo, esse Outro tem algo de enigmático, o qual não pode ser capturado.

O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo “tu” ou “nós” não é um plural de “eu”. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do *número*, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que faz o Outro – o Estrangeiro; o Estrangeiro que o perturba “em sua casa”. Mas o Estrangeiro quer dizer também o livre. Sobre ele não posso poder, porquanto escapa ao meu domínio num aspecto essencial, mesmo que eu disponha dele; é que ele não está inteiramente no meu lugar. Mas eu, que não tenho conceito comum com o estrangeiro, sou, tal como ele, sem gênero. Somos o Mesmo e o Outro (LÉVINAS, 2017, p. 24-25).

A ideia de infinito é parte importante dentro da filosofia levinasiana, pois a mesma possui a função de paradigma teórico para que haja uma relação entre o Mesmo e o Outro que consiga manter a exterioridade entre ambos sem que haja uma integração entre os mesmos. Assim, o infinito consiste em algo que sempre mantém a alteridade exterior, “a relação Mesmo-Outro não percorre o distanciamento – a desmedida do desejo – como na objetividade, onde o objeto se integraria à identidade do Mesmo” (PELIZZOLI, 1994, p. 80).

Aqui se chega a uma conclusão parcial de que o Outro se comporta como aquele que sempre é desejável, mas nunca abarcado na sua totalidade, porque ele escapa, esvai-se, esconde-se no seu desvelar e desejar o que escapa é estar constantemente insaciado, constantemente a procura de. O Outro é aquele que se deseja, que não sacia, é sempre um ir para, nunca um ficar ou um retornar a; o seu desvelar se dá através do Rosto, é nesse revelar pelo rosto que o Outro comunica a sua solicitude ao Eu.

O rosto não deve ser entendido como algo estético ou plástico, mas como rosto que revela as marcas do sofrimento e da indigência do Outro, Outro que é órfão, viúva, estrangeiro, estranho. O rosto é abertura para adentrar ao sofrimento a partir do seu desvelar enquanto solicitude. Desse modo, “a percepção do rosto do Outro como fenomenologização do *númeno* faz possível esta fenomenologia do que não aparece” (GUILLOT, 2002, p. 18).

Em uma palavra, o *númeno* deve sair à luz para se antepor objetivamente a uma razão que pretende o monopólio da objetividade no campo fenomenal. E aqui radica a originalidade da abordagem de Lévinas: o *númeno* é o outro que se manifesta em uma relação de não-violência que é essencialmente linguagem e não poder: portanto, a metafísica é possível (GUILLOT, 2002, p. 21).

Aqui se justifica porque o Outro é a *coisa-em-si* (*noumenon*) kantiana e o rosto como fenômeno. Afinal, o Outro não pode ser totalizado, ou seja, tematizado, tornando-se um Eu-Mesmo, ele é aquele que escapa que não pode ser capturado, ele é ao mesmo tempo ausência-presença que se desvela através do rosto. Rosto como linguagem pela qual o Outro comunica a sua fragilidade, sua solicitude em relação ao Eu.

Levando em consideração como Lévinas encara o termo totalidade, nota-se que sua crítica à filosofia ocidental parte quando ele entende que totalidade tem o caráter de *telos*, ou seja, tem a finalidade de compreender o que se conhece. A partir da fala de Aristóteles na *Metafísica* “todos os humanos por natureza desejam conhecer”, Lévinas aponta que a intenção de Aristóteles é de um desejo pela totalidade, conseqüentemente, toda ciência que deriva da filosofia ocidental tem esse desejo por uma explicação da totalidade.

Ao fazer ligação entre totalidade e assimilação, indica que existe um tipo de orientação

por parte do sujeito na forma como ele encara o mundo. Assim, os sentidos dos quais o sujeito se utiliza para assimilar o mundo consistem em algo que captura o que está fora e o integra a ele próprio como se o que antes estava fora fizesse parte de seu interior. A visão ao perceber o objeto indica assimilação e isso implica em “capturar” o objeto e trazê-lo para dentro da experiência do sujeito fazendo com que o objeto se torne parte dele.

A ideia que se tem da fenomenologia em que o objeto se mostra corrobora com a crítica levinasiana de que a fenomenologia não sai de todo o processo totalizante da filosofia ocidental, afinal, a fenomenologia trata tudo como fenômeno que deve ser categorizado e descrito, e a partir de que ela procura assimilar as coisas, ela categoriza tudo como um fenômeno ou como algo manifesto, implica que tudo é arrastado para o mesmo sob o domínio do sujeito que tudo controla.

A concepção de Husserl acerca da consciência transcendental, como o campo omnicomprensivo da inteligibilidade no qual os objetos intencionais são constituídos, fornece um exemplo vívido dessas tendências totalizantes e assimilativas da fenomenologia, mas Heidegger, a despeito de suas próprias críticas a Husserl, também não está imune às críticas de Lévinas. Em *Ser e tempo* Heidegger caracteriza seu projeto como “ontologia fundamental”, e, como tal, dedicado a responder à questão sobre o significado do ser em geral. A preocupação de Heidegger com o ser manifesta um esforço continuado pela totalidade, sua equiparação do ser com a noção de um fenômeno como “o que se mostra” não é menos assimiladora do que a noção de Husserl acerca da constituição (CERBONE, 2013, p. 205).

Para Lévinas a relação com o outro não pode ser pautada de modo epistemológico, essa relação não deve ser encarada a partir dos elementos da própria experiência; caso isso aconteça, constitui um rompimento da relação com o outro que se dá através da ética fundamental. Neste sentido, o outro deve ser encarado como aquele que não pode ser reduzido à experiência particular do eu.

Dando o estudo inicial a respeito de Husserl e Heidegger através da perspectiva levinasiana, a partir do problema das outras mentes surge a questão ética, fundamental dentro da filosofia levinasiana. Outro na sua outridade, quer dizer, na sua alteridade permanece ele mesmo e não outro com aspectos de um Mesmo. Assim, no seguinte capítulo será abordada a ética da alteridade dando mais ênfase à responsabilidade que Lévinas invoca que o eu deve ter diante do outro.

3 ÉTICA DA ALTERIDADE

No capítulo anterior foi abordada a questão do método fenomenológico e as influências recebidas por Emanuel Lévinas no tocante a Edmund Husserl e Martin Heidegger, de maneira que se distancia de ambos e propõe um novo modo de pensar, que parte através do outro e não envolto apenas em si mesmo, como é o caso do ser heideggeriano. Lévinas denuncia toda a pretensão da filosofia ocidental que parte do mesmo e volta ao mesmo como círculo fechado.

A princípio, o que é proposto neste capítulo consiste em abordar a ética da alteridade em Lévinas, mas com foco na responsabilidade³⁵. Almeja-se abordar essa ética da alteridade em três aspectos distintos da responsabilidade. Assim, a ética enquanto responsabilidade pode ser analisada sob a ótica de uma ética da responsabilidade como reação ao outro. Essa responsabilidade pode também ser entendida como uma reação que se dá a partir de nós mesmos às exigências do outro. E essa responsabilidade ética pode ser encarada como reação de nós mesmos para com o outro, no sentido de substituí-lo nas suas responsabilidades. Assim, o presente capítulo é subdividido em três partes, visando traçar um percurso ético levinasiano nos três modos já elencados. A pretensão do presente capítulo é apresentar a ética da alteridade de Emmanuel Lévinas a partir da perspectiva da responsabilidade.

3.1 A responsabilidade como reação ao Outro

Em primeiro lugar a ética da responsabilidade deve que ser entendida a partir de que todos se constituem como seres de relações, seres que estão intrinsecamente ligados a uma comunidade e a uma sociedade. Essas relações não foram escolhidas por nós e muito menos as relações que construímos depende objetivamente do lugar onde se está inserido. Nessa inter-relação sociedade e sujeitos existe um esperar das outras pessoas em relação a nós, esse sentido de esperar também parte de nós em relação às pessoas, há uma espera mútua.

Dentro da perspectiva que se aborda essa reação ao outro, ela deve ser entendida como liberdade. Mas liberdade em que sentido? No sentido de que a constituição de nossa identidade depende de uma reação às exigências que o mundo exterior nos faz, essa exigência delega uma resposta na sua radicalidade. Essa resposta que se constitui como algo

³⁵ Termo que Lévinas remete à relação que determinado indivíduo mantém com respeito a todos os demais. Ser responsável consiste em ocupar-se e preocupar-se pelo cuidado do outro, pela assistência à sua indigência e miséria. Implica em não deixar o outro só com sua própria morte.

indeclinável lança o nosso olhar sobre o outro como forma de se preocupar com o seu bem-estar.

Essa responsabilidade pelo outro se dá no cara a cara. Esse face a face implica dizer que nunca estamos sós, essa responsabilidade que reconhecemos através de nossa subjetividade tem sempre uma dependência com o outro; é esse outro que interpela, que exige uma resposta radical e indeclinável. Essa indeclinação pressupõe que não se pode dizer não à exigência de resposta.

A resposta indeclinável significa que mesmo no dizer não já se está respondendo ao apelo do outro. Essa obrigatoriedade de uma resposta à solicitação do outro não depende exclusivamente do eu, ela antevém a esse encontro cara a cara com o outro. Assim, o simples contato com o outro é o suficiente para que haja de antemão uma reação. Esse contato com o rosto do outro consiste em algo enigmático.

O rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma “interioridade” permite evitar. Discurso que obriga a entrar no discurso, começo do discurso que o racionalismo exige com os seus votos, “força” que convence mesmo “as pessoas que não querem ouvir” (Platão, República 327 b) e fundamenta assim a verdadeira universalidade da razão (TI, 1988, p. 179-180).

Esse rosto³⁶ sobre o qual se abre o discurso deve ser entendido para além da forma plástica, como um nariz, um queixo, uma boca, uma testa ou olhos. Essa definição transpassa a ideia de plasticidade que ao ser abordado por essa ótica faz do rosto apenas um mero objeto que acaba por ser tematizado. O que se pode entrever é um olhar que está voltado para o rosto, que presume antes de tudo conhecimento e percepção.

O rosto é recusa de ser conteúdo. Assim, “não poderá ser compreendido, isto é, 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). Essa relação com o outro não constitui algo possível de definir, ao contrário, esse contato com Outrem permanece transcendente, estranho a uma tematização. Contudo, é por meio do rosto que se dá a sua epifania.

Mas quem é esse outro que tanto Lévinas aborda em sua obra, esse outro que possui rosto? A definição pode ser encontrada como aquele que não pode ser dominado, aquele que

³⁶ Rosto se refere à aparição do outro em sua total indigência e desnudez. O rosto é o chamado invisível à responsabilidade ética subjacente a todos os traços materiais e que supõe uma interpelação dirigida ao sujeito para se encarregar do cuidado do próximo.

na sua alteridade³⁷ não pode ser reduzido a nenhum conceito, ou seja, não pode se tornar tema. Contudo, quando se pergunta quem é o outro também procura personificá-lo, seria então necessário dar nome a esse outro, porém, ao tentar nomear esse outro não seria já uma tentativa de capturar o outro? Para exemplificar a respeito, quem é o outro traz em voga um exemplo citado por Joan Solé.

Solé faz referência a um livro, intitulado *Sexta-feira ou a vida selvagem*, o qual relata que Robinson³⁸ depois de um naufrágio viveu durante dezoito anos solitário em uma ilha deserta. Depois do naufrágio Robinson pensou somente em sobreviver; assim, construiu uma paliçada³⁹ para se proteger e começou a colonizar parte da ilha, “cultiva a terra, domestica animais e caça. Sua vida se rege por princípios que, bem observados, também conduzem a vidas de muita gente: instinto de sobrevivência, satisfação de necessidades, busca de comida e de uma quimera segurança” (SOLE, 2015, p. 9).

Contudo, Robinson almeja sair dessa ilha, planeja voltar para sua terra natal, a Inglaterra, assim como Ulisses o fez. Nessa sua trama de volta para a terra natal, em um dia ele encontra uma pegada, um vestígio de que existiam seres iguais a ele por ali. Isso de imediato o assombra, porém, é apenas um rastro que pode ter diversas possibilidades e inclusive nenhuma.

Não há mais apenas um Eu agora existe outro que não é um Eu, que é totalmente diferente e, por ser diferente, primeiro, causa estranhamento, assombra. Todavia, esse rastro que é apenas vestígio causa um paradoxo, a ameaça e a promessa. Ameaça, porque esse outro é desconhecido, que pode ser uma ameaça à sua vida; por outro lado promessa, porque sinaliza para a possibilidade de encontro com alguém que seja semelhante a ele.

A descoberta feita por Robinson, posteriormente, de que aquela ilha na qual ele estava era constantemente visitada por canibais o assusta, e isso de início o faz temer por sua própria vida. Mas depois ele se compadece das vítimas dos sacrifícios dos canibais e planeja salvá-las, porém não faz. Nesse meio tempo ele procura se proteger, o encontro com o outro o faz temer por sua vida. Então, levanta outra paliçada ao redor da primeira que construiu antes. Depois de seis anos ele observa que há uma movimentação estranha e são pessoas que estão sendo levadas para a ilha para serem sacrificadas; nesse meio tempo uma dessas pessoas consegue se libertar. Robinson, a princípio, ajuda essa pessoa a se salvar dos canibais e os dois saem em direção ao abrigo. Ao entrarem no recinto, Robinson se encontra com duas

³⁷ Alteridade é a condição de ser outro diferente ou distinto de um mesmo. Lévinas se refere ao fato de ser outro por parte daqueles indivíduos humanos diferentes do eu que toma, em cada caso, a palavra.

³⁸ Personagem do livro *Sexta-feira ou a vida selvagem*.

³⁹ Cerca feita com estacas apontadas e fincadas na terra que serve de barreira defensiva.

opções:

Pode admitir a estranha alteridade de seu companheiro a respeito de si mesmo, a abismal distância e exterioridade que o separa dele, e respeitar essa distância, ao Outro enquanto Outro. Ou bem pode prescindir do abismo existencial que media entre ele e dominar e reduzir a esse outro, submetê-lo a sua vontade, colonizá-lo desde o ponto de vista do conhecimento. Robinson faz o segundo. Não pergunta pelo nome daquele homem: quando se cansa de se referir a ele com a genérica denominação “selvagem”, chama-o de sexta-feira porque esse é o dia em que parece que o salvou, e o ensina chamá-lo de “amo” (SOLE, 2015, p. 11).

O que Robinson faz é criar uma relação vertical, de senhor e escravo, ele não pensou em nenhum momento na real natureza desse outro, ele renega sua alteridade, ou seja, ele não respeita o fato que o outro é outro. Assim, ele converte *sexta-feira*⁴⁰ ao cristianismo, insere-o na cultura inglesa acreditando de alguma forma desvencilhar desse outro a barbárie e o selvagismo.

Se *sexta-feira* tivesse resistido à domesticação imposta por Robinson talvez tivesse sido aniquilado. Mas como se pode chegar a essa conclusão? Pode-se trazer em voga outro exemplo recente. Quando portugueses e espanhóis chegaram à América eles não perguntaram às pessoas quem elas eram, eles apenas nomearam, chamaram de índios. Quando esses índios não aceitaram a domesticação provocada pelos europeus, então, começou o aniquilamento do outro pelo meio físico, porque domesticar alguém em uma cultura diferente também é uma forma de aniquilamento contra o outro.

O índio que o precedia parou, voltou para junto do corpo do companheiro, inclinou-se para ele, ergueu-o, inspecionou a primeira fila de árvores onde a praia acabava e, por fim, fugiu a toda a velocidade para o círculo dos outros índios. A alguns metros dali, num maciço de palmeiras anãs, o índio que escapara inclinava a frente até ao chão e procurava o pé de Robinson, para o colocar em cima da nuca, como sinal de submissão (TOURNIER, 2000, p. 49).

Mas o que provoca essa atitude de Robinson de aniquilar o outro? Esse contato com esse outro, que até então é um estranho se dá como reação, pois nesse relacionamento cara a cara existe uma ambiguidade dupla, de medo e ansiedade e de dominação e recusa a ser dominado. O outro provoca medo e ansiedade porque primeiro ele é um estranho, é alguém que não se conhece e por outro lado ao tentar dominá-lo ele se recusa a ser dominado.

Esse encontro com o outro tende a proporcionar o que se pode afirmar de

⁴⁰ Nome que Robinson dá ao outro personagem por tê-lo salvo nesse exato dia.

transcendência⁴¹, transcendência no sentido de que o eu sai de si, sai de sua condição egoísta e vai ao encontro do outro, ele rompe com o cerco interior que o aprisiona e segue em direção ao exterior. Caso ele não saia desse círculo que o contém em si mesmo, não há como responder ao apelo do outro.

Quando se fala de uma ética da responsabilidade isso implica que de alguma forma todos já são responsáveis uns pelos outros. Portanto, ao falar de responsabilidade pelo outro tem que se ter em mente que se vive ao nascer em um mundo de relações e interações, que não se escolhe de antemão onde se inserir. O que se chama de liberdade é reação⁴² porque se responde às exigências que são postas.

Essa reação que parte do eu para o outro, entendida como saída significa transcendência. Tem que se entender que na visão levinasiana essa transcendência não equivale à procura desesperada de transcender a própria condição humana como uma fuga do mundo. Transcendência é o eu egocêntrico; sair de sua condição egoísta e manter um relacionamento, uma proximidade com o outro sem que haja violência.

Essa saída em direção ao outro não pode ser com a finalidade de volta, porque à medida que se sai de si e se tem essa pretensão, não tem transcendência não há ruptura com a totalidade. Uma saída que visa sempre uma volta consiste de uma saída já com intencionalidade, de voltar ao porto seguro que é esse eu que tudo quer tematizar.

A exterioridade absoluta do termo metafísica, a irredutibilidade do movimento a um jogo interior, a uma simples presença de si a si, é pretendida, se não demonstrada, pela palavra transcendente. O movimento metafísico é transcendente e a transcendência, como desejo e inadequação, é necessariamente uma trana ascendência. A transcendência pela qual o metafísico o designa tem isto de notável: a distância que exprime – diferentemente de toda a distância – entra na maneira de existir do ser exterior. A sua característica formal – ser outro – constitui o seu conteúdo, de modo que o metafísico está absolutamente separado (TI, p. 23).

Sair de si para outro já constitui desejo, desejo irremediável pelo outro. A metafísica aparece “como um movimento que parte de um mundo que nos é familiar, [...] para um fora-de-si estrangeiro, para um além” (TI, p. 21). Esse outro a que Lévinas se refere não deve ser entendido como uma comida, um país no qual se habita, como uma paisagem que se contempla, dessa realidade pode se alimentar, o desejo pelo outro deve ser encarado como desejo metafísico, o qual não pode ser saciado.

⁴¹ Transcendência é o ato pelo qual o eu deixa de cuidar de sua mesmice e sai de si mesmo para a exterioridade representada pelo rosto estrangeiro.

⁴² Reação deve ser entendida enquanto responsabilidade, reação que ocorre somente quando o Eu é interpelado a responder ao Outro e essa reação acontece como liberdade no sentido de que o Eu responde a partir de sua liberdade.

Assim, “o desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro” (TI, p. 21). O desejo entendido comumente é precedido por algo que lhe é anterior, a necessidade. Como se esse desejo por algo devesse ser saciado. Diferente desse desejo habitual o desejo metafísico não tem uma aspiração de retorno, é sempre um adentrar a um lugar ou a uma terra onde nunca se esteve.

O desejo metafísico não tem a mesma intenção que o desejo habitual, ele deseja o que está para além de tudo, não é algo que simplesmente pode ser complementado, como se somente ele desejasse apenas ser complementado ou apenas que a sua fome fosse saciada e sua necessidade de certo modo tivesse que ser aplacada.

O Desejo é desejo do absolutamente Outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia. Desejo sem satisfação que, precisamente, entende o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro (TI, p. 22).

O desejo pelo absolutamente Outro consiste nessa saída do eu em direção ao outro. Contudo, como dito antes, essa saída não deve pressupor retorno, ela já pressupõe ruptura da interioridade em busca da exterioridade. Esse outro que o eu busca como desejo insaciável deve permanecer sempre outro e nunca ser reduzido a um si mesmo.

O movimento de transcendência para Lévinas tem uma distinção em relação à negatividade. “A negatividade supõe um ser instalado, colocado num lugar em que ele está em sua casa” (TI, p. 28). Contudo, aquele que nega com aquilo que é negado forma um sistema, dão-se de forma conjunta, é totalidade. Totalidade no sentido de reduzir o Outro sem levar em conta a sua alteridade o reduz a categorias anteriormente estabelecidas.

O médico que falhou em uma carreira de engenheiro, o pobre que desejaria a riqueza, o doente que sofre, o melancólico que se aborrece por nada, opõem-se à sua condição permanecendo ligados aos seus horizontes. O “de outro modo” e o ‘noutro lugar’ que eles pretendem têm ainda a ver com o “cá-em-baixo” que rejeitam. O desespero, que desejaria o nada ou a vida eterna, pronuncia em relação ao ‘cá na terra’ uma rejeição total; mas a morte continua a ser dramática para o candidato ao suicídio ou para o crente. Deus nos chama sempre demasiado cedo para Ele. Queremos o cá embaixo. No horror do desconhecido radical que a morte conduz, atesta-se o limite da negatividade. Esta maneira de negar, ao mesmo tempo que se refugia no que se nega, desenha os contornos do Mesmo ou do Eu. A alteridade de um mundo rejeitado não é a do Estrangeiro, mas da pátria que acolhe e protege. A metafísica não coincide com a negatividade (TI, 1988, p. 28-29).

Mas por que a transcendência não coincide com a negatividade? Porque simplesmente a negatividade não é capaz de transcender, ela tenta reduzir o outro dentro de sua própria

negatividade, onde mesmo negando se afirma no que está desconsiderando, é como afirmar que é necessário modificar o mundo, contudo, apoia-se no próprio mundo para transformá-lo. A transcendência consiste no movimento de saída em direção ao outro, porém, esse movimento não tem a intenção de reduzir o outro, torná-lo tema.

Considerando o fato de que o pensador franco-lituano tenta sair do jogo ontológico que reduz o Outro a um Mesmo, ele procura demonstrar que a metafísica precede a ontologia. Dentro do pensamento levinasiano a filosofia ocidental se comportou até então como uma ontologia, ou seja, ela sempre reduziu o Outro ao Mesmo.

Assim, o legado “do Mesmo foi uma lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora” (TI, p. 31). Essa permanência no Mesmo Lévinas identifica como sendo a Razão. Por que desde que a razão apenas conhece a si mesma, nada pode limitá-la. Ela neutraliza o Outro a partir de que torna ele apenas um objeto.

A violência ontológica do jogo ontológico da razão consiste nessa redução do Outro em conceito. O processo de conhecer o que é ainda desconhecido parte de uma tentativa de captura do ser a partir de nada ou simplesmente reduzi-lo a nada. Nesse processo a alteridade do Outro é arrebatada. Contudo, o Outro resiste a essa tentativa de redução do Eu.

A pulsação da razão por iluminar, o princípio do conhecimento do que tão orgulhoso está o Ocidente, é uma violência que se exerce sobre o que não pertence a esse pensamento, aplica-se para submeter e dobrar o que está além dele. Parmênides e os eleatas definiram no século V a.C, o que era o ser – o inteligível – e negaram a realidade, ser, ao não inteligível, ao não pensável (SOLE, 2015, p. 13).

A máxima de colocar que a filosofia deve pensar o universal, trata-se de violência contra o que é estranho e individual. Violência porque reduz tudo ao conceito, porém, o conceito já é estabelecido antes e dentro dos conceitos estabelecidos se tenta enquadrar a exterioridade a partir das categorias.

A crítica levinasiana contra o imperialismo ontológico vai de encontro com a fenomenologia, pois a mesma considera o ser do ente como *medium* da verdade. “Dizer que a verdade do ente tem a ver com a abertura do ser é dizer, em todo o caso, que a sua inteligibilidade não está ligada à nossa coincidência com ele, mas à nossa não-coincidência.” (TI, p. 32). Assim, só seria possível entender a partir de que o pensamento transcendesse o próprio ente para depois medi-lo.

Outra crítica dirigida à filosofia ocidental se dá por meio da crítica à ontologia heideggeriana. O primado da ontologia de Heidegger consiste em que, para se conhecer o ente

primeiro tem que se conhecer o ser do ente. Ao se afirmar a prioridade do ser ante o ente prevalece uma subordinação do segundo em relação ao primeiro, essa subordinação é dominação, o ente é dominado, tomado como um Mesmo, “a ontologia heideggeriana, ao subordinar à relação com o ser toda a relação com o ente, afirma o primado da liberdade em relação à ética” (TI, 1988, p. 33).

Lévinas identifica que a relação com o ser consiste em uma neutralização do ente; ao fazer essa neutralização pretende-se compreender o ser, mas a partir de que se compreende o ente, ele é capturado. Neste sentido, não há uma relação com o outro, mas uma redução, o Outro é reduzido ao Mesmo. Quando há essa redução do Outro ao Mesmo se caracteriza um processo de afirmação do eu em relação a tudo o que lhe é exterior.

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 em “eu posso” – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder (TI, 1988, p. 33).

Ainda o pensador franco-lituano considera que a ontologia possui um egoísmo mesmo ela denunciando a filosofia socrática como sendo caminho do domínio técnico. Para ele Heidegger parte do pensamento como obediência ao ser a partir dos pré-socráticos. Essa obediência “se cumpriria como existir construtor e cultivador, fazendo a unidade do lugar que suporta o espaço” (TI, p. 333).

Partindo dessa compreensão, Heidegger tenta reunir a “presença na terra e sob o firmamento do céu, a expectativa dos deuses e a companhia dos mortais, na presença junto das coisas, que equivale a construir e a cultivar” (TI, 1988, p. 33). Contudo, essa reunião não passa de posse, o Outro se tornando o Mesmo, sendo posse de outro. A ontologia na perspectiva de uma filosofia primeira subordina a relação com o Outro, não questiona o domínio do Mesmo.

Questionar o domínio do Mesmo é pôr em questão toda uma filosofia que visa desde si dominar o que lhe é exterior. Toda a tentativa da filosofia ocidental foi em tornar a exterioridade em algo racional, apreensível. Essa maneira violenta de conceber as coisas Lévinas chama de totalidade, a razão através de sua inteligibilidade tenta racionalizar tudo o que lhe é exterior e propõe como parâmetro suas próprias categorias; ao propor suas categorias ela tenta corrigir o que supostamente esteja em desarmonia com o seu modo de conceber o mundo.

Uma filosofia ou um pensamento, como o ocidental, que propõe uma visão de mundo

ao seu modo é indiferente, não tem nenhuma pretensão de se aproximar do que é exterior sem nenhuma intencionalidade, desde o início já possui intencionalidade. Mesmo dependendo do que é externo a razão se assoberba como se fosse princípio de tudo o que a cerca, como é o caso da proposta kantiana de que não é mais o sujeito que gira em torno do objeto, mas sim o objeto em torno do sujeito.

Todo esse processo que visa colar em categorias preestabelecidas o exterior é uma atitude de violência. Essa atitude violenta não visa uma passividade mais que passiva, é uma atitude de domínio, a aproximação que o eu faz em relação ao Outro consiste nesse domínio que não respeita a alteridade do Outro, tornando-o apenas mero conteúdo. Ao transformar o Outro em conteúdo esse Mesmo pretende dissociar toda uma diferença existente entre ambos, esse Mesmo é intolerante.

Contudo, o Outro enquanto exterioridade não se deixa dominar por completo às pretensões do Mesmo, na sua disputa entre a tentativa de dominação do Eu e sua insubordinação de se tornar conteúdo há a resistência. Resistência porque esse outro resiste a ser conteúdo, a ser dominado. A aproximação do Eu em relação ao outro se torna farsa, é uma aproximação movida por um desejo de dominação.

Essa aproximação que visa algo, desejo insaciável pelo Outro, é vontade de poder, ou seja, é uma vontade que é um “eu posso”. Neste caso, a relação entre o Eu e o Outrem deve se dar a partir de uma não violência. Assim, Lévinas rejeita a violência que esteja atrelada a qualquer visão da sociedade como grupo de indivíduos livres e iguais que são subordinados a categorias racionais como os conceitos de humanidade, ser humano ou mesmo cidadão. De alguma forma a pretensão da filosofia “é totalizar as coisas, ter uma síntese total da existência, inclusive do eu individual, deixando-nos ‘lado a lado’ e não ‘face a face’” (HUTCHENS, 2007, p. 59).

Hutchens aponta que Lévinas vê uma tensão dramática entre a filosofia e o mundo pré-filosófico. A filosofia entendida enquanto ontologia parte de uma realidade esmagadora; essa realidade, que incomoda de algum modo ou mesmo atemoriza, tende a ser subjulgada a partir de que se tenta fazer a comparação entre os objetos erradicando as diferenças, a fim de garantir um conhecimento que seja homogêneo. Por outro lado, o mundo pré-filosófico revela o quanto os objetos são diferentes antes da reflexão filosófica.

A investigação filosófica sempre se baseou em um reducionismo metafísico que luta para erradicar essas diferenças a fim de garantir o conhecimento. É um grande esforço abolir a diferença para fazer que coisas diferentes passem a ser semelhantes e, portanto, compreensíveis. Tanto a transcendência quanto a diferença ontológica “são reduzidas à mesma coisa”. A racionalidade dá seu apoio propondo conceitos,

temas, teorias e paradigmas que servem para reunir coisas e eventos diferentes sob um conceito neutro (HUTCHENS, 2007, p. 59).

Esse pensamento que pretende tudo abarcar e propor uma síntese universal, provoca uma violência absurda sobre a exterioridade. Falar de uma consciência do eu seria ao mesmo tempo afirmar uma consciência do todo. Toda a marca de uma redução à neutralidade é uma forma de violação. A redução que se faz através da neutralidade tem uma função específica: facilitar a compreensão da realidade.

Se a transcendência ou mesmo a alteridade são na medida do que se situam eventos que não podem ser comparados, a função da neutralidade é lançar luz por onde a alteridade corre. Neste sentido, ela prepara todo o terreno para que haja uma síntese total do conhecimento. Quando o objeto é reduzido à neutralidade, o objeto iluminado não possui nenhum estranhamento fundamental, ou seja, a sua transcendência estaria de alguma forma envolvida por uma imanência.

Portanto, a base do totalitarismo está vinculada a uma base ontológica totalitária. Quando se afirma tal prerrogativa tem que se pensar que o Ser é entendido como algo no qual nada começa e na termina e, conseqüentemente, nada está em oposição a esse ser e ninguém pode julgá-lo. Esse Ser que a ontologia traz em voga é neutro e anônimo ao mesmo tempo, como se situasse em um universo impessoal e esse universo não possuísse linguagem.

Considerando a prerrogativa de que todos os seres humanos possuem uma identidade própria que faz com que os mesmos sejam diferentes, porém, não é precisamente isso o que ocorre quanto ao pensamento filosófico, a filosofia enquanto racionalidade tenta erradicar todas as diferenças existentes propondo termos que possam neutralizar toda distância que existe. Essa neutralização é violência.

A violência pode ser encontrada em qualquer ação em que agimos como se estivéssemos sozinhos para agir: como se o resto do universo estivesse ali só para receber a ação. Conseqüentemente, a violência é também qualquer ação que suportamos sem colaborar com ela em nenhum ponto (LÉVINAS, 1990, p. 06, tradução nossa)⁴³.

Entretanto, não só existe a violência na qual o eu tenta reduzir o Outro ao Mesmo. Podem ser identificados nesse processo dois tipos de violência. A violência provocada contra o eu e a violência que esse eu comete contra sua própria situação. Quando se propõe que

⁴³ *Violence is to be found in any action in which one acts as if one were alone to act: as if the rest of the universe were there only to receive the action; violence is consequently also any action which we endure without at every point collaborating in it.*

pense a partir de si mesmo sem que se possa pensar a realidade conjuntamente, esse é o primeiro ato de violência. Neste caso, “o eu filosófico está em vácuo existencial: distante da realidade circundante e sem se sentir por ela ameaçado, ele age como se o reino natural fosse simplesmente um contexto no qual ele atua” (HUTCHENS, 2007, p. 61).

A partir de que a filosofia transforma o eu individual como representante do gênero humano, essa atitude de neutralização tem a pretensão de anular todas as diferenças que naturalmente as pessoas possuem em relação umas às outras. Como que por simples acaso aquele que existe vivesse uma existência que estivesse despojada de uma vivência que tem uma dependência da exterioridade.

Neste sentido, esse eu que a filosofia tanto evoca seria como uma espécie de dono de si mesmo e, conseqüentemente, de sua própria existência. Um ser autônomo que não estaria interligado com o mundo da existência, mas, ao contrário, para que a existência possa ser compreendida, o que se faz é uma tentativa de separação entre o existente e todo o resto que precede a sua existência.

Dado todo esse esforço, pode-se apontar que a responsabilidade pelo Outro enquanto uma responsabilidade radical parte de uma reação a esse totalmente Outro. Mesmo que haja uma pretensão violenta do Eu em relação ao Outro, esse Outro nunca se deixa capturar, ele sempre está escapando a toda a pretensão de domínio. Retomando a história que conta o livro *Sexta-feira ou a vida selvagem*, o personagem Robinson na sua atitude de reduzir o outro, comete esse ato reducionista a partir de que esse outro aparece como reação, portanto, a responsabilidade pelo outro pode se dar como reação a esse surgimento do Outro.

Tratando a responsabilidade enquanto reação ao Outro, entra-se em outra instância: entender de que forma o Eu poderia ser responsável a partir de uma reação que acontece em si mesmo. Neste caso, a responsabilidade não seria apenas agora uma reação no que toca apenas o aparecer do Outro em forma de presença, mas de entender essa responsabilidade como reação que parte de si para o Outro.

3.2 Responsabilidade como uma reação a partir de nós mesmos em direção à outra pessoa

A questão que permeará o presente tópico consiste na seguinte: se há uma responsabilidade pelo Outro a partir de uma reação quando esse Outro surge, como é possível uma responsabilidade, onde ela consiste de uma reação a partir de si mesmo para a outra pessoa? Na abordagem do tópico anterior tentou-se ver a ética como responsabilidade

enquanto uma reação ao Outro, porém, a pretensão que se acerca agora é que essa responsabilidade seja uma reação própria do Eu.

Lévinas em *Totalidade de infinito* mostra que essa saída de si se dá a partir do Desejo. Porém, esse desejo não deve ser entendido enquanto possuir algo na forma de objeto, tendo assim domínio sobre essa transcendência; deve ser encarado como movimento em direção ao Outro, quando esse movimento de saída é instalado, o Outro passa a ser entendido como sendo transcendente.

Assim, o Desejo se comportaria como a abertura para o Outro, é a partir do Desejo que se abre a possibilidade para uma relação ética, essa ética teria como pressuposto a questão da alteridade. A saída do ser enquanto abandono da metafísica da unidade e de igualdade se dá a uma relação ética estabelecida entre sujeitos diversos. Essa saída de si para o outro consiste numa abdicação do seu domínio para se transformar num guardião do outro sem que com isso perca sua identidade singular.

A abertura ao outro pressupõe uma fragmentação da autossuficiência do eu subjetivo autônomo, o sujeito transcende a si mesmo saindo de sua interioridade ao encontro do outro. O rosto seria uma irrupção que transforma a solidão do sujeito singular, isolado, mesmo estando num meio plural. A irrupção do rosto se dá porque o mesmo não pode ser identificado, enquanto traços físicos, com a face humana, mas enquanto aparição do outro em sua total indigência e desnudez, correspondendo a um chamado invisível à responsabilidade ética que subjaz a todos os traços físicos.

O outro metafisicamente desejado não é “outro” como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este “eu”, esse “outro”. Dessas realidades, “posso alimentar-me” e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem falado. Por isso mesmo, a sua alteridade incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro. A análise habitual do desejo não pode triunfar da sua singular pretensão (TI, 1980, p. 21).

Lévinas afirma que, se o Desejo é encarado enquanto desejo habitual, ele é interpretado como necessidade e assim marcaria um ser indigente e incompleto ou mesmo decaído de sua grandeza e então “coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria essencialmente nostalgia e saudade” (TI, 1980, p. 21). Se fosse encarado dessa maneira não seria possível respeitar o que é verdadeiramente outro.

Para o filósofo franco-lituano o desejo metafísico não visa retorno, porque constitui desejo por uma terra onde não se nasce de modo nenhum. Fala-se de uma terra que é estranha

a toda a natureza e nunca foi nossa pátria e aonde não iremos. Esse desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio, constitui-se enquanto desejo que não possa ser satisfeito. Os desejos que podem ser satisfeitos se assemelham ao desejo metafísico, nunca é ele próprio.

Na concepção levinasiana os desejos que podemos satisfazer podem se assemelhar ao desejo metafísico nas decepções ou na exasperação da não satisfação; desse modo, o desejo seria a própria volúpia. Assim, o desejo metafísico tem uma intenção diferente, ele visa o que está para além, comparado à bondade ele abre antes o apetite.

O Desejo corresponde ao desejo do absolutamente Outro. Esse desejo pelo Outro corresponde a um desejo para além das satisfações, não há como diminuir essa aspiração, pois se constitui como Desejo sem satisfação que “entende o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro” (TI, 1980, p. 22).

Voltar-se para o outro como aquele que é inteiramente diverso e absolutamente outro se constitui como metafísica, é desejar sem aspirar retorno. Esse Desejo metafísico não é complemento, ele desperta fome. Desejar o Outro não sufoca, pois é desejo do invisível. O Outro e eu não podem fazer parte de uma totalidade, pois não se identificam por meio da oposição. Essa abertura ao Outro é uma crítica de todo o percurso da filosofia ocidental, essa relação com o outro é alérgica.

A filosofia é o pensamento e a compreensão do ser. Neste sentido, caracteriza-se pela constante busca de autonomia, cuja metáfora é o retorno de Ulisses a Ítaca, à terra natal, símbolo da viagem de volta do Mesmo que percorreu terras distantes e estrangeiras. Todo movimento espontâneo da consciência é representado por este retorno. A autoconsciência é o mais alto grau de autonomia e identidade. A filosofia de Hegel representa o resultado lógico desta alergia (FABRI, 1997, p. 82).

A alteridade se revela pelo rosto que abre a dimensão da altura e de infinito que é impossível ser englobada. Para Lévinas a ideia de infinito seria colocada no eu a partir do encontro com a alteridade que provoca um transbordamento da consciência; assim, a produção da ideia de infinito se dá na relação com o outro, porém, essa produção não se dá como conhecimento, mas como Desejo.

Esse Desejo é desejo pelo infinito, é movimento para-o-outro, que quebra como a soberania do eu que é idêntico consigo mesmo. O movimento de saída em direção ao Outro não complementa, pelo contrário, esvazia o eu e o coloca em questão. Esse Desejo se alimenta de sua própria fome, seria bondade.

Com a ideia de Desejo enquanto saída para o encontro do outro Lévinas retira as bases

seguras do eu como posição hegemônica e privilegiada. Agora esse eu é exposto a uma passividade mais passiva que toda passividade. Isso implica em afirmar que o eu não depende somente de si mesmo, que está sem dar contas de suas ações a ninguém, mas que é atravessado por uma obrigação ética em relação ao próximo, obrigado a ser responsável, quer queira ou não.

Esse comportamento radical de ser responsável pelos demais está presente na noção de substituição. A substituição corresponde à derrubada do sujeito moderno entendido enquanto sujeito soberano e correspondente a um tipo de subjetividade que está aberta ao compromisso com o outro. Consiste, então, em colocar-se radicalmente no lugar do outro, quer dizer, substituindo-o.

A ascendência do Outro exerce-se sobre o Mesmo ao ponto de o interromper, de o deixar sem palavras: a an-arquia é perseguição: a perseguição não constitui, aqui, o conteúdo de uma consciência enlouquecida; ela designa a forma pela qual o Eu se afecta, e que é uma defecção da consciência. Esta inversão da consciência é, sem dúvida, passividade. Mas passividade aquém de qualquer passividade, e que se define em termos completamente diferentes dos da intencionalidade na qual o sofrer também é sempre um assumir, ou seja, uma experiência sempre antecipada e consentida, a partir da origem e ἀρχή (DMS, 2011, p. 118).

Agora não existe mais um culto ao ego, o que se sucede é uma subjetividade impregnada de caráter ético que se orienta para o exterior. Neste sentido, o sujeito soberano renuncia aos seus privilégios e se doa totalmente a serviço dos demais e isto se dá de forma desinteressada, ou seja, não há uma espera de contrapartida, mas uma entrega que constitui quase como um sacrifício.

Se o sacrifício feito fica sem nenhuma recompensa ou compensação, essa falta corresponde ao outro, contudo, a relação que os outros têm com o eu se dá de forma generosa para Lévinas. Seria uma generosidade sem nenhum interesse, é pura gratuidade e carece de interesse da qual não é possível retirar benefício algum. A substituição deve ser entendida enquanto entrega necessária e totalmente desinteressada.

A ideia de “substituição” consiste fundamentalmente nesta entrega necessária e totalmente desinteressada, uma ideia que permite redefinir o significado dos termos éticos essenciais: “bem” e “mal”. Contemplado desde esta perspectiva, o bem consiste, pois, em apoiar essa entrega desinteressada ao outro que não espera nunca nada em troca que se dá como generosidade incondicional. O mal, por seu lado, não pode senão consistir em resistir a praticar tal renúncia abnegada ao próprio eu a favor da dedicação absoluta ao outro⁴⁴ (CARDO, 2017, p. 104, tradução nossa).

⁴⁴ *La idea de “substitución” consiste fundamentalmente en esta entrega necesaria y totalmente desinteresada, una idea que permite redefinir el significado de los términos éticos esenciales: “bien” y “mal”. Contemplado desde esta perspectiva, el bien consiste, pues, en secundar esa entrega desinteresada al otro que no espera*

A responsabilidade como reação a partir de si ao outro consiste em desejo, em evasão de si em direção ao outro, é desejo do totalmente outro, esse desejo é metafísico, Desejo não saciável numa relação que dá início à ideia de infinito, infinito porque não pode ter domínio sobre, pensar mais do que é pensado. É ser responsável pelo outro sem interesse, sem querer totalizar a relação.

Encerra-se o presente tópico para dá continuidade ao tópico sobre a responsabilidade como tendo o sentido de substituir o outro em suas próprias relações. O tópico seguinte procura entender como se dá essa substituição do outro nas suas próprias responsabilidades; essa perspectiva levinasiana vai de encontro com o que Dostoievski afirma em *Os irmãos Karamazov*: “somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais que todos os outros”.

3.3 Responsabilidade como uma reação para o Outro no sentido de nos substituírmos pela outra pessoa em suas responsabilidades

A ser tratada a responsabilidade como reação a partir de si mesmo à outra pessoa, cabe trazer outra reflexão acerca dessa responsabilidade pelo Outro. O ponto que se chega é uma responsabilidade absoluta que chega a substituir o Outro em suas ações. Neste sentido, o presente tópico pretende analisar como é que se dá essa responsabilidade pelo Outro ao ponto de o substituí-lo em suas próprias responsabilidades.

Antes de adentrar propriamente no que foi proposto, é necessário se apropriar de alguns conceitos de que Lévinas se utiliza para chegar a uma responsabilidade absoluta. Neste tópico a obra que guiará grande parte da reflexão proposta é *De outro modo que ser ou para além da essência*.

Dois conceitos que são caros ao filósofo franco-lituano são a proximidade e a obsessão. Para ele o dizer pré-original situa a todos em uma relação ética. Esse dizer pré-original Lévinas chamará de proximidade. Contudo, essa proximidade não consiste como se alguém estivesse longe e se aproximasse, como se essa proximidade remetesse à distância, essa proximidade deve ser entendida como disponibilidade e resposta à interpelação do Outro.

A obrigação que se tem para com o próximo é originária, entenda-se que essa obrigação seja proximidade, que, por conseguinte, não pode ser alcançada por vias racionais ou mesmo legais e, muito menos, pode ser equiparada a um acordo.

nunca nada a cambio y que se da como generosidad incondicional. El mal, por su parte, no puede sino consistir en resistir a praticar tal renuncia abnegada al propio yo a favor de la dedicación absoluta al otro.

Esta obrigação ou responsabilidade não é o que funda a subjetividade, e não é opcional, é imposta ao humano como humano. A responsabilidade não é algo que pode aceitar ou rejeitar livremente, é inevitável porque é cooriginária com o humano e o constitui e, por isso, o domina. Seu caráter é tão absoluto, tão iniludível, que Lévinas chama de “obsessão”; esta obsessão é pré-conciente, “não uma espécie ou modalidade de consciência”, está antes do pensamento e da vontade. A obrigação ética, involuntária, impõe-se no momento mais originário, pré-original, no princípio de tudo. Não posso me desentender do próximo porque com ele perderia minha subjetividade (SOLE, 2015, p. 111, tradução nossa)⁴⁵.

O que pretende Lévinas com uma linguagem hiperbólica? Pode-se supor que ele quer de alguma forma expressar que a proximidade consiste em afirmar que a relação ética é pré-lógica e de natureza original. Portanto, o que procura é descartar todos os conceitos abstratos em busca de uma experiência imediata com o ético. Mas, então, o que seria o sujeito ético? Seria um sujeito constantemente perseguido, um refém que não pode se livrar do próximo?

Enrique Dussel dá um exemplo simples e marcante sobre o que é a proximidade: “a proximidade primeira, a imediatez anterior a toda a imediatez, é o mamar. Boca e mamilo formam a proximidade que alimenta, acalenta, protege” (1977, p. 24). Essa proximidade tão próxima ainda não é domínio sobre algo, porque a mão da mãe que toca a criança não pretende dominá-la, mas protegê-la.

O ato de se aproximar constitui um ato anárquico. Essa atitude é anárquica porque ela surge do além da origem do mundo e anterior a toda anterioridade. O homem não nasce com a natureza, ele nasce de um útero, não nasce só e não enfrenta sozinho as hostilidades que a natureza impõe, ele necessita de alguém e desde o seu nascimento já é acolhido por outros braços que o protegem.

Esse alguém que acolhe já é responsável por esse outro que ainda nem nasceu, que ainda não apareceu no mundo. E, por outro lado, o recém-nascido não traz consigo o mundo, ele nasce antes de tudo numa família, num determinado grupo social e em uma dada época histórica, para só depois desenvolver o seu mundo, mundo enquanto construção de sentido para aquele que o constrói. E, antes de construir seu mundo, ele já estava na proximidade.

Antes do mundo está o povo; antes do ser está a realidade do outro; antes de toda anterioridade está a responsabilidade pelo fraco, por aquele que ainda não é, que tem aquele que procria novos homens (os pais) ou sistemas novos (os heróis e os mestres libertadores). Face-a-face o filho-mãe no mamar; sexo-a-sexo o homem-mulher no

⁴⁵ *Esta obligación o responsabilidad es lo que funda la subjetividad, y no es opcional, le está impuesta a lo humano en tanto humano. La responsabilidad no es algo que pueda aceptarse ou rechazarse libremente, es insoslayable y por tanto lo domina. Su carácter es tan absoluto, tan ineludible, que Levinas la llama “obsesión”. Esta obsesión es preconsciente, “no uma especie o modalidade de consciencia”, está antes del pensamiento y de la voluntad. La obligación ética, involuntaria, se impone en un momento más que originario, pré-original, al principio de todo. No me puedo desentender del prójimo porque con ello perdería mi subjetividad.*

amor; ombro-a-ombro os irmãos na assembleia onde se decide o destino da pátria; palavra-ouvido do mestre-discípulo na aprendizagem do viver... proximidade é a palavra que exprime a essência do homem, sua plenitude primeira (arqueológica) e última (escatológica), experiência cuja memória mobiliza o homem em suas mais profundas entranhas e seus projetos mais amplos, magnânimos (DUSSEL, 1977, p. 25).

Essa proximidade em relação ao outro causa um tipo de obsessão. Essa obsessão a que Lévinas se refere consiste mais como um constante assediar que o próximo provoca no Mesmo, é uma perturbação de toda a neutralidade que o Mesmo pretende ter ao tentar reduzir tudo ao Si. Esse próximo provoca uma responsabilidade não só pelas próprias ações do Mesmo, mas também pelas suas ações. Assim, o Eu é responsável pelas suas ações e pelas ações do próximo.

Se o Eu é responsável pelas ações do próximo, isso implica dizer que toda ação que uma pessoa não provocou diretamente ela também é responsável? Levando em consideração a substituição enquanto assumir as responsabilidades por outros, a resposta é sim. Portanto, todos são responsáveis pelos atentados terroristas, pelas guerras, pela crise migratória. Mas de que forma todos são responsáveis?

E não mais por participar de uma economia capitalista que origina desigualdades abissais, de manter meu dinheiro em um banco que investe em armamentos, de dirigir um carro que consome petróleo, de se comunicar por meio de um celular alimentado pelo mineral coltan, que Ele causou milhões de mortes no Congo, ou de usar gás em casa que foi extraído do solo, destruindo os aquíferos que tinham que abastecer meus congêneres. Afirmar minha responsabilidade não é uma acusação contra minha indiferença, minha hipocrisia ou minha inconsciência. A responsabilidade absoluta por tudo e antes de todos é anterior ao factual. Isso me define pelo simples fato de existir na face da terra, sob o sol (SOLE, 2015, p. 112, tradução nossa)⁴⁶.

Dado que ser responsável agora designa também assumir as responsabilidades de outros, então, por que e como responder pelas ações do outro? A partir deste questionamento tenta-se entender a ética enquanto responsabilidade, mas no sentido de substituir o Outro em suas responsabilidades.

Antes de chegar ao como e o porquê de substituir o Outro em suas ações precisamos saber o que entende Lévinas por substituição. Substituir implica em fazer qualquer coisa ou

⁴⁶ *Y ya no por el hecho de participar en una economía capitalista que origina desigualdades abismales, de guardar mi dinero en un banco que invierte en armamento, de conducir un coche que consume petróleo, de comunicarme mediante un teléfono móvil accionado por el mineral coltán, que ha causado millones de muertes en el Congo, o de usar en el hogar gas que se ha extraído del subsuelo destruyendo los acuíferos que habían de abastecer mis congêneres. Afirmar mi responsabilidad no es una acusación contra mi indiferencia, mi hipocresía o mi inconciencia. La responsabilidad absoluta por todo y ante todos es anterior a lo fáctico. Me define por mero hecho de existir sobre la faz de la tierra, bajo el sol.*

sacrifício pelo outro. Porém, no fazer qualquer sacrifício pelo outro existe algo mais. O que seria esse algo mais? No fundo quer dizer que o próximo está no interior do Mesmo só que no plano pré-racional ou afetivo.

Substituir o outro consiste numa bondade moral, equivale a ser desinteressado, incide como possibilidade de fazer qualquer sacrifício pelo outro, exprime uma responsabilidade absoluta. A substituição é produzida no âmbito do dizer e não no dito. Mas o que Lévinas quer afirmar com o dizer e o dito?

O Dizer não é um jogo. Anterior aos signos verbais que ele conjuga, anterior aos sistemas linguísticos e às cambiantes semânticas – preâmbulo das línguas – ele é proximidade do um ao outro, compromisso da aproximação, um para o outro, a própria significância da significação. O dizer original ou pré-original – logos do prólogo – tece uma intriga de responsabilidade. Ordem mais grave do que o ser e anterior ao ser. Em relação a ele, o ser tem todo o aspecto de um jogo. Jogo ou distensão do ser, liberto de toda a responsabilidade, onde todo o possível é permitido (DMS, 2011, p. 27).

Lévinas afirma que o dizer é a ação expressiva e comunicativa, remete a uma linguagem anterior às codificações e tematização, o dizer corresponde à linguagem da ética enquanto o dito corresponde à ontologia. Assim, o dizer está assimilado ao âmbito “de outro modo que ser”, linguagem anterior à ontologia. O que Lévinas está pretendendo com isso é “interromper o regime da essência e permitir o surgimento do ético, do Outro não tematizado”⁴⁷ (SOLE, 2015, 106-107, tradução nossa).

Esse dizer é anterior à totalidade e anterior à constituição do sujeito e da consciência. O filósofo franco-lituano coloca no dizer o lugar do encontro com o Outro, com o infinito e com a exterioridade. O dizer é comunicação, porém, ao mesmo tempo, ele é condição de comunicação e exposição.

Por outro lado, o dito é encarado como o âmbito do discurso filosófico, é ontologia. O dito corresponde ao discurso autoritário que estabelece o que é a verdade, a identidade pessoal e a realidade. O dito é a linguagem tematizadora, linguagem que domina e captura o outro. É a linguagem do público e racional.

Já no dito se pressupõe o dizer, contudo, o dito absorve e apaga o dizer. O dizer é pura ação e disposição ética e perde a sua imediatez e vivacidade no dito, pois no dito se transforma em discurso fechado, discurso ontológico, onde “o ser domina o ‘de outro modo que ser’ e o converte em ‘ser de outro modo’: numa das variantes do ser”⁴⁸ (SOLE, 2015, p.

⁴⁷ *Interrumpir el régimen de la esencia y permitir el surgimiento de lo ético, de lo Otro no tematizado.*

⁴⁸ *El ser domina lo “de otro modo que ser” y lo convierte en “ser de otro modo”: en una de las variantes del ser.*

107, tradução nossa).

Na linguagem enquanto dito, tudo se traduz diante de nós – mesmo que à custa de traição. Uma linguagem servil e, assim, indispensável. Uma linguagem que serve neste momento para uma pesquisa levada a cabo no intuito de descartar o *de outro modo que ser* ou o *outro do ser* – para fora dos temas onde eles se mostram já – deslealmente – essência do ser, mas onde se mostram. Linguagem que permite dizer – ainda que o traindo – este fora do ser, esta ex-cepção ao ser, como se o outro do ser fosse acontecimento de ser (DMS, 2011, p. 28).

Com a entrada na linguagem estruturada, o “de outro modo que ser” é tematizado, ocorre traição e o dizer se faz correlativo ao dito; contudo, essa correlação compreendida enquanto subordinação, segundo Lévinas, esse é o preço que se exige na manifestação.

A substituição⁴⁹ entendida enquanto dizer, neste caso, corresponde ao âmbito do ético, da responsabilidade. Lévinas, ao afirmar que o eu é responsável por si mesmo e pelo outro, afirma uma responsabilidade absoluta, que consiste não só em ser responsável pelo outro, mas também por suas ações.

A responsabilidade pelo outro consiste em ter um sentimento por outra pessoa. Essa responsabilidade corresponde somente ao eu e o eu não pode ser substituído na sua responsabilidade indeclinável. O eu é responsável pelos outros e a presença deles exige essa responsabilidade.

A dor sentida pelo outro corresponde ao eu em resposta radical a essa dor, mesmo não tendo causado essa dor e nem assumido responsabilidade alguma pela dor do outro. A exposição frente à face do outro coloca o eu numa posição em que o sofrimento do outro é tratado como se fosse o próprio sofrimento do eu.

Outro aspecto da responsabilidade pelo outro é o eu sentir-se responsável pelas ações realizadas pelo outro. Mas como se dá essa responsabilidade? Hutchens dá uma pista importante para isso:

“Não devemos deixar que o genocídio ocorra outra vez” é um exemplo do reconhecimento de um tipo especial de responsabilidade. Sempre que o genocídio ocorre, temos uma parte na prestação de contas mesmo que não o tenhamos realizado ou sequer ameaçado realizá-lo. Somos responsáveis pelo sofrimento e pela morte das vítimas e *responsáveis pelos autores das atrocidades mesmo aquelas que*

⁴⁹ Lévinas concebe o conceito de substituição enquanto “colocar-se no lugar do outro”, assumir a mudança, suportar os sofrimentos e as faltas do outro, e, assim, acusar-se e expiar as faltas que não cometi e que não começaram em mim. Não há lugar para o sol aqui, mas um eu cujo lugar já não é o lugar onde ele surge, mas sim o “não-lugar”, onde todos os sofrimentos e faltas dos outros são suportados. O eu, diz Lévinas, é “o portador, o sofredor”. O termo reação usado no texto remete ao significado de substituição. Reação enquanto sair de si em direção ao outro, reação também pode ser compreendida como responsabilidade diante do outro que interpela o eu.

foram executadas contra nós mesmos (HUTCHENS, 2007, p. 43).

Lévinas entende essa responsabilidade como responsabilidade por aquilo que o eu não fez, ou não diz respeito ao eu, esse tipo de responsabilidade é abordado por ele como rosto. “Desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter que assumir responsabilidades a seu respeito, a sua responsabilidade incumbe-me” (EI, 1988, p. 88), é uma responsabilidade que vai além, é ser responsável pela responsabilidade do outro.

Contudo, do outro não pode ser exigida nenhuma recíproca, o eu é responsável pelo outro sem exigir reciprocidade “precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca, é que eu sou sujeição a outrem; e sou sujeito essencialmente neste sentido. Sou eu que suporto tudo” (EI, 1988, p. 80).

“Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros” (DOSTOIEVSKI, 2012, p. 396). Lévinas entende que essa passagem de Dostoiévsky relata que o eu é responsável por uma responsabilidade total, essa responsabilidade consiste em responder por todos os outros e por tudo o que é dos outros e até mesmo por sua responsabilidade. “O eu tem sempre uma responsabilidade a mais que todos os outros” (EI, 1988, p. 91).

Assim, para Lévinas o eu é responsável pela perseguição que ele mesmo sofre; contudo, em relação aos próximos que já são outros, para com eles o eu reclama justiça. Pois, eu seria responsável pela responsabilidade de outrem. A justiça, por outro lado, só teria sentido se o espírito do desinteresse fosse mantido, pois é o que anima a ideia de responsabilidade pelo outro homem.

Em princípio, o eu não se arranca à sua “primeira responsabilidade”; sustém o mundo. A subjetividade, ao constituir-se no próprio movimento em que lhe incube ser responsável pelo outro, vai até à substituição por outrem. Assume a condição – ou a incondição – de refém. A subjetividade como tal é inicialmente refém; responde até expiar pelos outros (EI, 1998, p. 91-92).

A humanidade no ser histórico é o ser que se desfaz da sua condição de ser, quer dizer, des-inter-esse. Essa é a explicação que Lévinas dá para o título do livro *de outro modo que ser*. Assim, a condição ontológica é desfeita na incondição humana. Ser humano seria então viver como se não fosse ser entre os seres e que pela sua espiritualidade invertesse as categorias do ser. “O de outro modo que ser, na verdade, não tem verbo que designe o acontecimento da sua in-quietude, do seu des-inter-esse, da impugnação deste ser – ou do esse – do ente” (EI, 1988, p. 92).

Para o filósofo talmúdico é o eu que suporta outrem e é responsável. A responsabilidade do eu não cessa, ninguém pode substituir o eu. O que está em jogo é a afirmação da identidade do eu humano através da responsabilidade do eu em relação a outrem. Essa responsabilidade é o que humanamente não se pode recusar. O eu é intercambiável, ele pode substituir a todos, porém, não pode ser substituído, isso consiste numa identidade inalienável e é o que Lévinas entende pela frase de Dostoievski, “somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros”.

Encerrando agora a questão da ética da alteridade abordada sob o viés da responsabilidade, dá-se no próximo capítulo a pretensão de abordar a hospitalidade correspondendo a um abrigo ético; afinal, o apelo que o Outro faz exige resposta e essa resposta que o eu pode dar é através da hospitalidade.

4 A HOSPITALIDADE COMO ABRIGO ÉTICO

O capítulo anterior teve como objetivo tratar da ética da alteridade sob o viés da responsabilidade. Ao apelo do outro que questiona por uma responsabilidade sempre anterior, entra em cena a alteridade como resposta ao questionamento do outro, que é sempre uma resposta ética, a tentativa dessa resposta é de não capturar o outro, ou seja, de ontologizá-lo, tematizá-lo.

A resposta à solicitude do outro não pode consistir de um domínio sobre o outro, não é reducionismo, humilhação, pois no humilhar há o processo de reduzir o outro ao querer do mesmo. Como o conhecimento é sempre redução, dominação do mesmo, a proposta ética de Lévinas parte da gratuidade, do sem olhar a quem, porque reciprocidade também é reducionismo, é sempre um fazer querendo o mesmo.

A intenção deste capítulo é abordar a hospitalidade como sendo um lugar do abrigo ético, lugar onde o outro é acolhido na sua outricidade, na sua alteridade, sem os vícios do reducionismo, sem a pretensão de volta ao mesmo, como o faz Ulisses. É no acolher o outro nos braços como faz a mãe ao receber o seu filho. Assim, a hospitalidade não é propriamente um espaço que tenha o sentido de lugar, de local.

Ante o apelo do outro que solicita resposta, a resposta se dá pela hospitalidade, oferecer ao outro aquilo que se tem de melhor e nessa hospitalidade se acolhe o outro na sua inteireza, não há acolhimento por parte, com reservas, porque acolher o outro também tem o caráter de cuidar. No cuidar do outro se esquece de si mesmo, não se olha a quem, há apenas gratuidade.

4.1 Hospitalidade

Por onde começar a falar de hospitalidade? Ao ir de encontro com o termo latino hospitalidade, *hospitalitas*, nós a pensamos como a virtude de quem hospeda os necessitados e desvalidos, recolhendo-os e prestando-lhes a devida assistência em suas necessidades. O ato de hospedar pressupõe antes que haja uma morada para recolher aquele que está apenas de passagem.

Morada tem o sentido de habitação, aquele que mora habita um lugar, por outro lado habitação também carrega o sentido de utilização, no sentido de que quem mora utiliza algo, esse sentido é carregado do significado da utilização como quem faz uso dos utensílios, porém, é utensílio entre os outros utensílios. Na perspectiva levinasiana a casa teria logo de

início a serventia como qualquer outro objeto.

A casa serviria para a habitação como o martelo para pregar um prego ou a pena para a escrita. Pertence, de facto, ao conjunto das coisas necessárias à vida do homem. Serve para o abrigar das intempéries, para o esconder dos inimigos e dos importunos. E, no entanto, no sistema de finalidades em que a vida humana se sustenta, a casa ocupa um lugar privilegiado. De modo nenhum o lugar de um fim último, é claro. Se ela se pode procurar como objetivo, se se pode “gozar” da sua casa, a casa não manifesta a sua originalidade por essa possibilidade de fruição. Pois todos os “utensílios”, para além da sua utilidade de meios em ordem a um fim, comportam um interesse imediato (TI, 1980, p. 135).

A casa não é encarada como o fim de uma atividade, a sua condição enquanto morada é o começo da atividade humana. Afinal, “o recolhimento necessário para que a natureza possa ser representada e trabalhada, para que se manifeste apenas como mundo, realize-se como casa” (TI, 1980, p. 135). Neste sentido, o homem está no mundo e se mantém nele vindo a partir de um mundo privado.

A chegada do homem no mundo não consiste em algo vindo de fora, mas é algo que se dá de dentro para fora, lança-se para fora a partir de uma intimidade. Essa intimidade se abre a partir de uma morada que é situada como fora. A morada pertencendo ao mundo de objetos não anula o seu alcance no qual se faz toda a consideração em relação aos objetos a partir da própria morada.

A morada não pode ser encarada como que situada no mundo objetivo, mas sim como a que situa o mundo objetivo através dela. Ela só tem esse carácter a partir de que ela é encarada como aquela que recolhe, que refugia, que abriga. A partir do abrigar é que o sujeito se lança para o mundo, da sua interioridade, na sua intimidade se aventura no que lhe é exterior, num para fora de si mesmo.

Porém, o recolhimento indica suspensão das reações imediatas a partir de que o mundo faz sua solicitação, “em ordem a uma maior atenção a si próprio, às suas possibilidades e à sua situação” (TI, 1980, p. 137). No recolher já está o acolher. Assim, a partir do outro que já se faz presença e ao mesmo tempo se ausenta discretamente, Lévinas considera que aí se realiza o acolhimento hospitaleiro que descreve o campo da intimidade. A mulher seria então para Lévinas a condição do recolhimento, da interioridade da casa e da habitação.

O viver de algo para o filósofo franco-lituano não constitui ainda uma habitação. Deste modo, a familiaridade é compreendida como realização, que necessariamente seria uma energia da separação. “A partir dela, a separação constitui-se como morada e habitação” (TI, 1980, p. 138). A questão do existir se dá a partir do morar, portanto, existir quer dizer morar. Ao tratar do morar não implica simplesmente apenas um fato como um objeto que é deixado

para trás, morar implica um recolhimento.

É um recolhimento, uma vinda a si, uma retirada para sua casa como para uma terra de asilo, que responde a uma hospitalidade, a uma expectativa, a um acolhimento humano, em que a linguagem que se cala continua a ser uma possibilidade essencial. As idas e vindas silenciosas do ser feminino, que faz ecoar com os seus passos as espessuras secretas do ser, não constituem o turvo mistério da presença animal e felina, cuja estranha ambiguidade Baudelaire se compraz em evocar (TI, 1980, p. 138-139).

A morada por outro lado dá uma concretude à separação, a partir da intimidade da morada se desenham novas relações. É através da morada que se rompe com a existência natural. Ao mesmo tempo em que a morada separa a partir do seu ato de já enquanto morada ter como desígnio a separação, ela também dá início, na sua intimidade, ao começo de novas relações com os elementos.

Para Lévinas, a morada, mesmo tendo como função inicial separar quebrando a plenitude do elemento, ela abriu aí uma utopia na qual o “eu” se recolhe, ao se recolher permanece em sua casa. Contudo, a separação não deve ser encarada enquanto isolamento que separa os elementos, ela torna possível o trabalho e a propriedade. A morada não se torna fechada aos elementos que ela separa, pelo contrário, ela permanece aberta.

O estar sempre aberta aos elementos que a morada separação está a cargo da janela, é ela que, mesmo na ambiguidade da distância que afasta e aproxima, retira essa ambiguidade para que seja possível um olhar dominador e que ao mesmo tempo é um olhar contemplador. Neste sentido, os objetos se mantêm à disposição, no pegar e no largar. O trabalho enquanto o que arrebatava as coisas aos elementos faz com que o mundo seja descoberto.

A dominação do trabalho, que faz aparecerem as coisas e, consequentemente, transforma a natureza em mundo, supõe o recolhimento do eu na sua própria morada. O movimento que o ser faz de construir a sua casa implica num abrir-se que garante sua interioridade; portanto, no movimento em que o ser se separa ele se recolhe. Assim, na perspectiva levinasiana é a partir da morada que se dá o nascimento do mundo.

A casa que fundamenta a posse não é posse no mesmo sentido que as coisas móveis, que ela pode recolher e guardar. É possuída, porque é desde logo hospitaleira para o seu proprietário; o que nos remete para a sua interioridade essencial e para o habitante que a habita antes de qualquer outro habitante, para o acolhedor por excelência, para o acolhedor em si – para o ser feminino. Será preciso acrescentar que de modo algum se trata aqui de defender, tocando as raízes do ridículo, a verdade ou a contraverdade empírica de que toda a casa supõe de facto uma mulher? O feminino foi descoberto nesta análise como um dos pontos cardeais do horizonte em que se coloca a vida interior – e a ausência do ser humano de “sexo feminino” numa morada nada altera a dimensão de feminidade que nela permanece aberta, como o

próprio acolhimento da morada (TI, 1980, p. 140).

O que Lévinas está querendo afirmar com o termo feminino enquanto abertura do acolhimento da própria morada? A princípio o feminino é considerado como uma figura da alteridade radical do outro, o outro sexo como totalmente outro. No sentido em que é utilizado a princípio, é entendido enquanto o acolher por excelência, que abre ao eu a intimidade e a interioridade do lar, nele se realiza e se completa a separação como habitação.

A posse das coisas se dá a partir da casa e o trabalho tem um papel fundamental para tal, porém a posse que se dá a partir da casa tende a se distinguir do que é possuído e dá fruição do conteúdo. Portanto, o trabalho captura o elemento que exalta e nessa ação de capturar ele arrebatava o eu que frui com violência a ponto de agarrar o seu ser. Lévinas entende essa atitude como uma ontologia.

Quando se captura a coisa ela se torna neutra, o seu ser é neutralizado; nesse caso, a coisa possuída é caracterizada enquanto um ente que perdeu o seu ser. Portanto, para o filósofo franco-lituano a posse “compreende o ser do ente e desse modo apenas faz surgir as coisas” (TI, 1980, p. 141). Assim, a ontologia é considerada como uma tarefa espontânea de preteorética de cada habitante da Terra.

A posse concretiza-se a partir da tomada de posse ou mesmo pelo trabalho, caracteriza o próprio destino do tomar à mão. A mão seria então o órgão que na sua tomada do objeto dá início a uma relação com o eu egoísta, põe à disposição as coisas para finalidades egoístas e, não tendo nem começo nem fim, mergulha e afoga o ser separado. O trazer à mão implica em constituir as coisas separando-as da apreensão da fruição imediata, pondo-as na morada e daí conferindo-lhes o estatuto do haver. O ser só é possível existir a partir da morada.

A mão realiza a sua função própria anteriormente a toda a execução de plano, toda a projeção de projecto, a toda a finalidade que levaria para fora de sua casa. O movimento da mão rigorosamente econômico, de captação e de aquisição, é dissimulado pelos vestígios e pelos “restos” e pelas “obras” que a aquisição deixa no seu movimento de retorno, para a anterioridade da casa. As obras como cidade, como campo, como jardim, como paisagem, recomeçam a sua existência elemental. O trabalho na sua intenção primeira é a aquisição, o movimento para si. Não é uma transcendência (TI, 1980, p. 142).

A função do trabalho para Lévinas é a de captar a matéria enquanto matéria-prima. Nessa apreensão da matéria, ela anuncia o seu anonimato e renuncia ao trabalho. A renúncia se dá porque o domínio sobre a matéria não constitui enquanto uma visão e muito menos um pensamento no qual a própria matéria possa ser definida em relação ao infinito, ela permanece indefinida e incompreensível. Porém, a sua renúncia ao anonimato se dá a partir de que ela é

tomada pelo trabalho e a introduz no mundo do identificável.

O trabalho por assim dizer define a matéria sem recorrer à ideia de infinito. Na sua técnica de apreensão ele exerce de imediato o domínio sobre a matéria. A mão tem o poder de captura, mas não está dirigida para uma relação com o infinito, ela se dirige a um fim como alvo, como alvo da necessidade.

Por assim dizer, o trabalho domina, ele se apodera das coisas e trata o ser como algo móvel, como algo que pode ser transportável, ele tem domínio sobre o futuro. A partir do trabalho se afirma o poder sobre o tempo, esse tempo que não pode ser considerado de ninguém, uma posse sobre o futuro. Assim, “a posse supõe o produto do trabalho, como o que se mantém permanente no tempo – como substância” (TI, 1980, p. 143).

A mão no seu trazer a mão arrebatada, apanha, abarca e reconhece o ser do ente. A mão se apodera da presa, ao se apoderar ela suspende o ser, pois o ser é encarado como seu futuro. Contudo, Lévinas entende que esse ser suspenso e domesticado se mantém, ele não é gasto na fruição que consome e deteriora, mantém-se enquanto substância. Portanto, as coisas seriam o que não é comestível.

Por outro lado, a mão compreende a coisa, não, ela toca e extrai algo da coisa, mas porque ela já não é mais um órgão de sentido, ela agora é encarada enquanto domínio e isso não corresponde mais à ordem da sensibilidade. A mão enquanto órgão de apreensão e aquisição “colhe o fruto, mas mantém-no longe dos lábios, guarda-o, põe-no em reserva, possui-o numa casa” (TI, 1980, p. 144).

A mão que apanha não fundamenta por si própria a posse, ela se atrapalha no dizer levinasiano. A posse é fundamentada a partir do recolhimento da morada. Lévinas, com menção a Boutroux, sugere que a posse prolonga o corpo, não o corpo enquanto corpo nu, que não é primeira posse, pois essa posse se situaria fora do ter e do não-ser. A disposição que se tem do corpo corresponderia à suspensão do ser do elemento, isso se dá a partir do habitando. Portanto, a corpo seria entendido enquanto posse de si conforme o próprio ser se mantém na casa em um limite entre a interioridade e a exterioridade.

A substância remete para a morada, ou seja, no sentido etimológico do termo, para a economia. A posse capta no objeto o ser, mas apanha-o, quer dizer, contesta-o de imediato. Situando-o na minha casa como haver, confere-lhe um ser de pura aparência, um ser fenomenal. A coisa minha ou de outro não é em si. Só a posse toca na substância, as outras relações com a coisa só atingem os atributos. A função do utensílio, tal como o valor que as coisas mostram, não se impõe à consciência espontânea como a substância, mas como um dos atributos dos seres. O acesso aos valores e uso, a manipulação e a manufatura assentam na posse, na mão que agarra, que adquire, que leva para casa. A substancialidade da coisa, correlativa da posse, não consiste, para a coisa, em apresentar-se absolutamente. Na sua apresentação as

coisas adquirem-se, dão-se (TI, 1980, p. 144).

Deste modo, a coisa não sendo encarada como coisa em si, ela pode ser traçada, comprada e perde a sua própria identidade; essa perda de identidade é refletida segundo Lévinas no dinheiro. A partir dessa perspectiva ele encara que a identidade da coisa não pode ser a sua estrutura original, essa estrutura desaparece na medida em que a coisa é abordada enquanto matéria. Assim, “a coisa se revela no mercado como susceptível de pertencer, de se trocar e, assim, como convertível em dinheiro, susceptível de dispersar-se no anonimato do dinheiro” (TI, 1980, p. 145).

Contudo, Lévinas afirma que a questão da posse se remete a relações metafísicas. A coisa então não resistiria à aquisição. Por outro lado, os que são possidentes, aqueles que não se podem possuir, contestam a posse e a posse das coisas se remeteria a discurso. Na perspectiva levinasiana é na “ação para além do trabalho que supõe a resistência absoluta do rosto de um outro ser, é intimação e palavra – ou violência do assassinio” (TI, 1980, p. 145).

O trabalho marca o domínio original sobre as coisas e a posse nasce a partir da casa, a morada marca a possibilidade da instalação de uma interioridade que é desprezada, segundo Lévinas, pela doutrina que interpreta o mundo como horizonte, que entende as coisas como utensílios. Assim, o mundo seria posse do possível e a transformação do mundo pela indústria é encarada pela perspectiva levinasiana como uma variação do regime de propriedade.

Para o filósofo franco-lituano, é a partir da morada que se descobre o mundo; essa descoberta do mundo aconteceria quase como uma captura miraculosa, dar-se-ia no *áperon* da matéria original. Neste caso, o mundo não é o que proporciona o surgimento das coisas, mas a captação que se dá através da morada. Quanto à concepção intelectualista, Lévinas supõe que ela despreza o recolhimento da morada em detrimento de entender o mundo enquanto um espetáculo oferecido a impassível contemplação. Isso implica que não se pode supor uma contemplação se a mobilização da coisa que é apanhada pela mão.

A mão, todavia, pertence ao corpo, o corpo não é colocado por Lévinas enquanto um objeto entre outros objetos, mas ele constitui como o próprio regime que exerce a separação, ele seria o “como” da separação. O corpo é colocado enquanto equívoco quando se encara a fruição, o viver de, e quando a liberdade se apresenta como uma das possibilidades do equívoco original. Por outro lado, a fruição se alimenta de sua independência como uma dependência do outro, porém, a fruição corre o risco de uma traição, “a alteridade de que ela vive expulsa-a já do paraíso” (TI, 1980, p. 146).

A vida é corpo, não apenas corpo próprio onde desponta a sua suficiência, mas encruzilhada de forças físicas, corpo-efeito. A vida atesta, no seu medo profundo, a inversão sempre possível do corpo-senhor em corpo-escravo, da saúde em doença. *Ser corpo* é, por um lado, *aguentar-se*, ser dono de si, e, por outro lado, manter-se na terra, estar no *outro* e, assim, ser obstruído pelo seu corpo. Mas – repitamo-lo – essa obstrução não se produz como pura dependência. Faz a felicidade de quem dela goza. O que é necessário à minha existência para subsistir interessa à minha existência. Passo da dependência a esta independência alegre e, mesmo no meu sofrimento, tiro a minha existência do interior. Estar em sua casa, em outra coisa diferente de si, sermos nós próprios vivendo de outra coisa que não nós próprios, viver de..., concretiza-se na existência corporal (TI, 1980, p. 146-147).

Essa traição que a fruição pode sofrer é suspendida pela morada, a morada torna possível o trabalho e a aquisição. A função da morada seria o adiantamento do prazo da vida na qual ela corre o risco de se perder. Lévinas considera a consciência da morte enquanto consciência do adiamento da morte. Por outro lado, a fruição como corpo que trabalha se manteria no adiamento da morte, a partir desse adiamento abria-se a dimensão do tempo.

O filósofo hebreu entende que o sofrimento do ser recolhido se constitui como a paciência por excelência ou mesmo pura passividade. Essa passividade seria um tempo abertura que atua sobre a duração e no adiantamento do sofrimento. “Na paciência, coincidem a imanência da derrota, mas também uma distância em relação a ela. A ambiguidade do corpo é a consciência” (TI, 1980, p. 147).

O corpo é o que permite se apoderar do mundo, trabalhar. Ser livre implica em construir um mundo e viver nele de forma livre. Lévinas observa o trabalho a vir de um ser, coisa que permite as coisas em contato com elas, mas isso se dá a partir da casa. A consciência é encarada enquanto desencarnação, ela seria um adiantamento da corporeidade do corpo, isso só seria possível na morada e no trabalho e não num éter da abstração.

Ter consciência então seria estar em relação com o que é, contudo, considerando que o presente daquilo que é não esteja inteiramente realizado, constituindo assim o futuro do ser que é recolhido. “Ter consciência é precisamente ter tempo” (TI, 1980, p. 148). O que implica em não extravasar o tempo presente em vista de um futuro, porém, manter uma certa distância em relação com o próprio presente.

Ao conceber um futuro consiste num prevenir, como querer denota também prevenir algum perigo. E a atitude de trabalhar implicaria um retardar. O trabalho somente é possível a partir do corpo, isso quer dizer que o apoderar-se das coisas requer um ser com uma estrutura do corpo, com essa estrutura ele se apodera de seres. Ele se recolhe na sua casa mantendo uma relação com o não-ser, o não-eu.

si” que caracteriza o *Dasein*, que a preocupação em situação, condiciona, no fim de contas, todo o produto humano. Em *Sein und Zeit*, a casa não aparece à parte do sistema dos utensílios. Mas o “em vista de si” da preocupação poderá realizar-se sem um desprendimento em relação à situação, sem um recolhimento e sem extraterritorialidade – sem em sua casa? O instinto mantém-se inserido na sua situação. A mão que taceia atravessa um vazio ao acaso (TI, 1980, p. 152).

A casa no seu acolhimento instaura a posse, contudo, para sair dessa posse que a casa instaura é necessário saber dar o que se possui. A paralisação da posse se dá a partir do rosto indiscreto de Outrem que coloca em questão o eu. Outrem como um absolutamente outro paralisa a posse contestando-a pela sua epifania no rosto. A posse é contestada a partir de que Outrem aborda o eu a partir de cima e não de fora. Contudo, o Mesmo só pode se apoderar do Outro quando o suprime. Lévinas entende que “o infinito intransponível da negação do assassinio anuncia-se precisamente por essa dimensão de altura onde Outrem se aproxima de mim, concretamente na impossibilidade ética de cometer esse assassinio” (TI, 1980, p. 152-153).

Outrem não pode ser aquilo que é captado ou muito menos aquilo que se torna tema. Para o filósofo franco-lituano a verdade está na transcendência e não no ver e muito menos no captar. A transcendência se manifestaria na exterioridade absoluta que se exprimiria em um movimento que, ao mesmo tempo, é um retomar e um decifrar os próprios sinais que ela mesma dispensa.

A “visão” do rosto como rosto é uma certa maneira de permanecer numa casa ou, para falar de uma maneira menos singular, uma certa forma econômica. Nenhuma relação humana ou inter-humana pode desenrolar-se fora da economia, nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com a casa fechada: o recolhimento numa casa aberta a Outrem – a hospitalidade – é o facto concreto inicial do recolhimento humano e a separação, coincide com o Desejo de Outrem absolutamente transcendente. A casa escolhida é exatamente o contrário de uma raiz. Indica um desprendimento, uma vagabundagem, que a tornou possível e que não é um menos em relação à instalação, mas um excedente da relação com Outrem ou da metafísica (TI, 1980, p. 154).

A hospitalidade pode ser entendida enquanto acolhimento, mas essa hospitalidade corre o risco de ser eliminada da casa a partir de que o ser separado se fecha em seu egoísmo. A possibilidade de a casa se abrir a Outrem é o essencial que dá essência à casa, ao se fechar afasta a possibilidade de toda a transcendência, pois a transcendência não constitui uma ótica, mas caracteriza o primeiro gesto ético.

Heidegger dá uma importante contribuição quanto à questão do habitar⁵⁰. O que será

⁵⁰ A tradução utilizada de *Construir, habitar, pensar* é de Marcia Sá Cavalcante Schuback. O texto foi uma conferência de Heidegger pronunciada por ocasião da “Segunda Reunião de Darmstadt”, publicada em *Vorträge*

levado em conta é sua tomada de perspectiva a respeito do habitar, onde se tentará trazer uma contribuição acerca do que se leva a entender como hospitalidade a partir do pensamento levinasiano.

De início Heidegger afirma que pretende pensar o que significa habitar e construir. Ele alerta que ao abordar a questão do construir não pretende pensar em teorias que remetam a um modo de regras que prescrevam como se deve construir algo. Assim, a intenção do filósofo alemão de pensar o construir não passa por uma abordagem que o conduza propriamente ao âmbito da arquitetura em si ou mesmo das técnicas de construções.

As perguntas iniciais feitas são: “O que é habitar? Em que medida pertence ao habitar um construir?” (HEIDEGGER, 2014, p. 102)⁵¹. Com essas perguntas Heidegger procede em supor que só é possível habitar o que se constrói. O construir teria como meta o habitar. Se fizer um pouco de esforço se pode chegar a intuir que toda construção tem a finalidade de habitação. Contudo, cabe analisar mais demoradamente essa afirmação, afinal, tem construções que não possuem a finalidade de habitação.

Uma ponte, um hangar, um estádio, uma usina elétrica são construções e não habitações; a estação ferroviária, a autoestrada, a represa, o mercado são construções e não habitações. Essas várias construções estão, porém, no âmbito de nosso habitar, um âmbito que ultrapassa essas construções sem limitar-se a uma habitação. Na autoestrada, o motorista de caminhão está em casa, embora ali não seja a sua residência; na tecelagem, a tecelã está em casa, mesmo ali não sendo sua habitação. Na usina elétrica, o engenheiro está em casa, mesmo ali não sendo a sua habitação. Essas construções oferecem ao homem um abrigo (HEIDEGGER, 2014, p. 102)⁵².

Heidegger concebe essas construções como sendo habitações ou não. Não que as construções citadas acima tenham um caráter propriamente de habitação, mas mesmo não tendo essa característica elas servem de abrigo para o homem. A partir dessa observação é possível afirmar que o habitar do homem não se constitui somente em ocupar uma moradia, por outro lado a moradia pode indicar um não habitar.

Cabe fazer o questionamento heideggeriano, então, o que é habitar? Seguindo a perspectiva do filósofo alemão, habitar seria propriamente um fim que se impõe a todo o construir. Neste sentido, as construções que não são consideradas como habitações continuam

und Ausätze, G. Neske, Pfullingen, 1954. Preferiu-se adotar a tradução de Schuback e pôr em notas de rodapé o original publicado no ano de 2014.

⁵¹ *Was ist das Wohnen? Inwiefern gehört das Bauen in das Wohnen?*

⁵² *Brücke und Flughalle, Stadion und Kraftwerk sind Bauten, aber keine Wohnungen; Bahnhof und Autobahn, Staudamm und Markthalle sind Bauten, aber keine Wohnungen. Dennoch stehen die genannten Bauten im Bereich unseres Wohnens. Er reicht über diese Bauten hinweg und beschränkt sich doch wieder nicht auf die Wohnung. Der Lastzugführer ist auf der Autobahn zu Hause, aber er hat dort nicht seine Unterkunft; die Arbeiterin ist in der Spinnerei zu Hause, hat jedoch dort nicht ihre Wohnung; der leitende Ingenieur ist im Kraftwerk zu Hause, aber er wohnt nicht dort. Die genannten Bauten behausen den Menschen.*

a ser determinadas pelo habitar, afinal, servem como abrigo para o homem. Portanto, o habitar e o construir estariam numa relação de meios e fins.

Por outro lado, é comum pensar que o construir e o habitar são atividades realizadas de formas separadas. Isso não caracteriza como algo incorreto, pelo contrário. Contudo, no construir já está implicado o habitar. Para demonstrar que no construir o habitar está já presente. Heidegger recorre à linguagem, e afirma que às vezes o homem se comporta como criador e senhor da linguagem, porém é a linguagem que é sua senhora.

Heidegger supõe que a difícil lida com o assenhoramento do homem à linguagem impele o seu ser a uma via de estranhamento. Daí a importância de ter um cuidado pelo dizer, pois se encarar a linguagem apenas como modo de expressão, esse cuidado não adianta de nada, afinal, a linguagem é posta como o mais elevado dos apelos, é a partir dela que se pode contribuir para se deixar o dizer. Através da linguagem Heidegger percorre o sentido do construir.

O que diz então construir? A palavra do antigo alto-alemão para dizer construir, “*buan*”, significa habitar. Diz: permanecer, morar. O significado próprio do verbo *buaen* (construir), a saber, habitar, perdeu-se. Um vestígio encontra-se resguardado ainda na palavra “*Nachbar*”, vizinho. O *Nachbar* (vizinho) é o “*Nachgebur*”, o “*Nachgebauer*” aquele que habita a proximidade. Os verbos *buri*, *büren*, *beuren*, *beuron* significam todos eles o habitar, as estâncias e circunstâncias do habitar. Sem dúvida, a antiga palavra *bauni* não diz apenas que construir é propriamente habitar, mas também nos acena como devemos pensar o habitar que aí se nomeia. Quando se fala em habitar, representa-se costumeiramente um comportamento que o homem cumpre e realiza em meio a vários outros modos de comportamento. Trabalhamos aqui e habitamos ali. Não habitamos simplesmente. Isso soaria até mesmo como uma preguiça e ócio. Temos uma profissão, fazemos negócios, viajamos e, no meio do caminho, habitamos ora aqui, ora ali. Construir significa originalmente habitar. (HEIDEGGER, 2014, p. 102-103)⁵³.

O filósofo alemão através da linguagem procura ir de modo mais profundo no sentido das palavras para chegar ao sentido do construir. Ele afirma que a palavra *bauen* tem também o significado de construir no sentido de que o homem é à medida que habita. Ao remeter a palavra com outro sentido, o de proteger e cultivar, o construir ganha outro caráter que estava antes adormecido, o de cuidar do crescimento, que, por si mesmo, dá tempo aos frutos.

⁵³ *Was heißt nun Bauen? Das althochdeutsche Wort für bauen, “buan”, bedeutet wohnen. Dies besagt: bleiben, sich aufhalten. Die eigentliche Bedeutung des Zeitwortes bauen, nämlich wohnen, ist uns verloren gegangen. Eine verdeckte Spur hat sich noch im Wort “Nachbar” erhalten. Der Nachbar ist der “Nachgebur”, der “Nachgebauer”, derjenige, der in der Nähe wohnt. Die Zeitwörter buri, büren, beuren, beuron bedeuten alle das Wohnen, die Wohnstätte. Nun sagt uns freilich das alte Wort buan nicht nur, bauen sei eigentlich wohnen, sondern es gibt uns zugleich einen Wink, wie wir das von ihm genannte Wohnen denken müssen. Wir stellen uns gewöhnlich, wenn vom Wohnen die Rede ist, ein Verhalten vor, das der Mensch neben vielen anderen Verhaltensweisen auch vollzieht. Wir arbeiten hier und wohnen dort. Wir wohnen nicht bloß, das wäre beinahe Untätigkeit, wir stehen in einem Beruf, wir machen Geschäfte, wir reisen und wohnen unterwegs, bald hier, bald dort. Bauen heißt ursprünglich wohnen.*

Agora o construir parece ganhar outra dimensão que não seja apenas o caráter de produzir algo como, por exemplo, quando se constrói uma embarcação. Para ter o caráter oposto a cultivar, construir pode requerer edificar. Contudo, mesmo que cultivar derive de *colere*, *cultura* e edificar de *aedificare* ambos têm o sentido posto em *bauen*, no habitar. Assim, o sendo de habitar implica em estar e ser sobre a terra.

Heidegger põe em evidência que há três significações caso a palavra *bauen* seja deixada ouvida na linguagem: “1. *Bauen*, construir é propriamente habitar; 2. *Wohnen*, habitar é o modo como os mortais são e estão sobre a terra; 3. No sentido de habitar, construir desdobra-se em duas acepções: construir, entendido como cultivo e o crescimento e construir no sentido de edificar construções” (HEIDEGGER, 2014, p. 103).⁵⁴.

O filósofo alemão lembra que são pensados com atenção esses três momentos. Pode-se encontrar um aceno que indica que já no ato de construir está implicado também o ato de habitar. Portanto, não se habita porque se constrói, mas à medida que se habita se constrói. Assim, o que está explícito é que na medida em que o ser humano habita, consequentemente, ele constrói. Mas em que sentido é utilizado o habitar?

Ao ir para a origem da palavra *bauen*, Heidegger identifica que no antigo saxão ela é grafada enquanto *wuon* e no gótico como *wunian* que tem o caráter de permanecer e demorar. Ainda ele identifica que a palavra *wunian* tem uma clareza maior a respeito desse permanecer; neste caso, estaria associado a ser e estar apaziguado, ou seja, a ser e permanecer em paz.

A palavra *Friede* (paz) significa o livre, *Freie*, *Frye*, e *fry* diz: preservado do dano e da ameaça, preservado de..., ou seja, resguardado. Libertar-se significa propriamente resguardar. Resguardar não é simplesmente não fazer nada com aquilo que se resguarda. Resguardar é, em sentido próprio, algo *positivo* e acontece quando deixamos alguma coisa entregue de antemão ao seu vigor de essência, quando devolvemos, de maneira própria, alguma coisa ao abrigo de sua essência, seguindo a correspondência com a palavra libertar (*freien*): libertar para a paz de um abrigo. Habitar, ser trazido à paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência. *O traço fundamental do habitar é esse resguardo*. O resguardo perpassa o habitar em toda a sua amplitude. Mostra-se tão logo nos dispomos a pensar que ser homem consiste em habitar e,

⁵⁴ 1. *Bauen ist eigentlich Wohnen*. 2. *Das Wohnen ist die Weise, wie die Sterblichen auf der Erde sind*. 3. *Das Bauen als Wohnen entfaltet sich zum Bauen, das pflegt, nämlich das Wachstum, - und zum Bauen, das Bauten errichtet*.

isso, no sentido de um de-morar-se dos mortais sobre essa terra⁵⁵ (HEIDEGGER, 2014, p. 104).

Com a citação acima chega-se a uma definição aproximada do caráter intrínseco do que seria propriamente o habitar, habitar enquanto um demorar-se dos mortais sobre a terra. Contudo, cabe mais um questionamento: o que implica um demorar-se? Em que caráter Heidegger pretende utilizar o demorar-se?

No transcorrer do texto heideggeriano essas duas questões são resolvidas. Contudo, é necessário seguir os passos dados. Heidegger considera que os mortais são na quadratura, essa quadratura se apresenta da seguinte maneira: a terra e o céu, os divinos e os mortais ambos pertencem a uma unidade originária.

Heidegger utiliza a terra e o céu, os divinos e os mortais para afirmar que ambos pertencem um ao outro no que ele chama de uma unidade originária. A citação abaixo faz compreender que tipo de pertencimento existe nessa unidade originária.

A terra se concentra vasta nas pedras e nas águas, irrompe concentrada na flora e na fauna. Dizendo terra, já pensamos os outros três. Mas isso ainda não significa que se tenha pensado a simplicidade dos quatro. O céu é o percurso em abóbadas do sol, o curso em transformações da lua, o brilho peregrino das estrelas, as estações dos anos e suas viradas, luz e crepúsculo do dia, escuridão e claridade da noite, a suavidade e o rigor dos climas, rasgo de nuvens e profundidade azul do éter. Dizendo céu, já pensamos os outros três. Mas isso ainda não significa que se tenha pensado a simplicidade dos quatro. Os deuses são os mensageiros que acenam a divindade. Do domínio sagrado desses manifesta-se o Deus em sua atualidade ou se retrai em sua dissimulação. Se dermos nome aos deuses, já incluímos os outros três, mas não consideramos a simplicidade dos quatro. Os mortais são os homens. Chamam-se mortais porque podem morrer. Morrer diz: ser capaz da morte *como* morte. Somente o homem morre e, na verdade, somente ele morre continuamente, ao menos enquanto permanecer sobre a terra, sob o céu, diante dos deuses. Nomeando os mortais, já pensamos os outros três. Mas isso ainda não significa que se tenha pensado a simplicidade dos quatro⁵⁶ (HEIDEGGER, 2014, p. 104-15).

⁵⁵ *Das Wort Friede meint das Freie, das Frye, und fry bedeutet: bewahrt vor Schaden und Bedrohung, bewahrt - vor... d. h. geschont. Freien bedeutet eigentlich schonen. Das Schonen selbst besteht nicht nur darin, daß wir dem Geschonten nichts antun. Das eigentliche Schonen ist etwas Positives und geschieht dann, wenn wir etwas zum voraus in seinem Wesen belassen, wenn wir etwas eigens in sein Wesen zurückbergen, es entsprechend dem Wort freien: einfrieden. Wohnen, zum Frieden gebracht sein, heißt: eingefriedet bleiben in das Frye, d. h. in das Freie, das jegliches in sein Wesen schont. Der Grundzug des Wohnens ist dieses Schonen. Er durchzieht das Wohnen in seiner ganzen Weite. Sie zeigt sich uns, sobald wir daran denken, daß im Wohnen das Menschsein beruht, und zwar im Sinne des Aufenthalts der Sterblichen auf der Erde.*

⁵⁶ *Die Erde ist die dienend Tragende, die blühend Fruchtende, hingebreitet im Gestein und Gewässer, aufgehend zu Gewächs und Getier. Sagen wir Erde, dann denken wir schon die anderen Drei mit, doch wir bedenken nicht die Einfalt der Vier. Der Himmel ist der wölbende Sonnengang, der gestaltwechselnde Mondlauf, der wandernde Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres und ihre Wende, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, das Wirtliche und Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und bläuende Tiefe des Äthers. Sagen wir Himmel, dann denken wir schon die anderen Drei mit, doch wir bedenken nicht die Einfalt der Vier. Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem heiligen Walten dieser erscheint der Gott in seine Gegenwart oder er entzieht sich in seine Verhüllung. Nennen wir die Göttlichen, dann denken wir schon die anderen Drei mit, doch wir bedenken nicht die Einfalt der Vier. Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben ist, den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt, und zwar fortwährend, solange*

A partir dessa unidade originária Heidegger chega a definir essa unidade de quadratura simples. Quando retoma o habitar o filósofo alemão afirma que o traço fundamental do habitar é resguardar. Para ele, o ser humano (os mortais) habita de maneira a resguardar a quadratura na sua essência. Neste sentido, o habitar dos mortais é marcado por um habitar que possui quatro faces.

Como os mortais resguardam a quadratura na sua essência? Na medida em que habitam eles salvam a terra, o termo salvar deve ser entendido enquanto deixar a coisa ser ela mesma, ser livre no seu próprio vigor. Assim, Heidegger utiliza o termo salvar para além do explorar e esgotar a terra. Por outro lado, na medida em que os mortais habitam quando acolhem o céu enquanto céu. Habitam quando guardam os deuses como deuses, na medida em que é oferecido o inesperado e os guardam quando esperam o aceno da sua chegada sem que com isso deixe de reconhecer os sinais de suas errâncias. E, por último, os mortais habitam na medida em que conduzem o seu próprio vigor, tendo a capacidade de deixar a morte como morte.

Portanto, quando os mortais habitam eles resguardam a quadratura em sua essência. O habitar propriamente acontece quando se salva a terra, acolhe o céu, aguarda os deuses e conduz os mortais. Resguardar implica em abrigar e no abrigar para Heidegger consta a atitude de um velamento. O habitar não deve ser compreendido apenas como um demorar sobre, mas entendido enquanto um estar junto às coisas, “enquanto resguardo, o habitar preserva a quadratura naquilo junto a que os mortais se demoram: nas coisas”⁵⁷ (HEIDEGGER, 2014, p. 105).

Heidegger afirma que no habitar a quadratura se resguarda na medida em que leva para as coisas o seu próprio vigor de essência. Assim, as coisas abrigam a quadratura quando elas são deixadas em seu próprio vigor. Isso só é possível quando os mortais protegem e cuidam das coisas em seu crescimento. Dado todo o esforço de abordar a hospitalidade e ao adentrar no âmbito do habitar através do filósofo alemão, chega-se de antemão na questão do cuidado, cuidado esse que será abordado primeiro através da perspectiva foucautiana.

4.2 O cuidado

er auf der Erde, unter dem Himmel, vor den Göttlichen bleibt. Nennen wir die Sterblichen, dann denken wir schon die anderen Drei mit, doch wir bedenken nicht die Einfalt der Vier.

⁵⁷ *Das Wohnen als Schönen ver-wahrt das Geviert in dem, wobei die Sterblichen sich aufhalten: in den Dingen.*

Tendo tratado a questão da hospitalidade enquanto morada e habitação, agora, à luz de Michel Foucault, adentra-se no tema do cuidado, porém, não só um cuidado consigo mesmo, mas um cuidado pelo outro. Esse outro que desde a Grécia antiga é tido como um estranho, aquele que invade o espaço do eu como inimigo que deve ser sobreposto e constantemente combatido e prevalecer sobre ele.

O outro é sempre tratado como um rival, como também o outro sendo o de fora da cidade, o estrangeiro é considerado como rival que deve ser combatido. No meio aristocrático ateniense o *status* de autoridade é conferido a partir do nascimento, como também “sua grande fortuna – como era o caso de Alcibíades –, se a autoridade que lhes é assim de saída conferida, também os dota da capacidade de governar como convém” (FOUCAULT, 2006, p. 55-56).

Foucault aponta para a dupla falha pedagógica ateniense, escolar e amorosa, para o ocupar-se consigo mesmo. O ocupar-se consigo está vinculado ao ser governado: “na verdade, vemos que estas questões estão ligadas umas às outras: ocupar-se consigo para poder governar, e ocupar-se consigo na medida em que não se dói suficiente e convenientemente governado” (FOUCAULT, 2006, p. 57). Assim, tem-se uma sequência, o caráter de governar, ser governado e ocupar-se consigo.

Contudo, ainda assim, não se deve esquecer e é preciso reter sempre na memória, que esta exigência de se ocupar consigo, esta prática – ou antes, o conjunto de práticas nas quais vai se manifestar o cuidado de si – enraíza-se, de fato, em práticas muito antigas, maneiras de fazer, tipos e modalidades de experiência que constituíram o seu suporte histórico, e isto vem antes de Platão, bem antes de Sócrates (FOUCAULT, 2006, p. 58-59).

Foucault relata que a tecnologia de si já existia muito antes de Platão e Sócrates e essa tecnologia de si tem uma relação com o saber e esse tipo de saber independe que ele seja um saber particular ou mesmo global ao qual todos possam ter acesso. Para ter o acesso à verdade era então necessário exercer uma tecnologia sobre si. Os ritos de purificação são exemplificados como uma dessas tecnologias; assim, a prática de purificação tem a função de ter acesso aos deuses e ao conhecimento que eles podem oferecer; sem se manter pura a mensagem pode conter algo ambíguo. Portanto, não havendo purificação não seria possível uma relação com a verdade detida pelos deuses.

Outra técnica é da concentração da alma, afinal, a alma é entendida como algo móvel, e ao ser móvel ela pode ser agitada e atingida pelo que é exterior a ela. Para tanto, há a necessidade que o *pneuma* não se disperse. “É preciso evitar que se exponha ao perigo

exterior, que alguma coisa ou alguém do exterior o atinja. É preciso evitar que no momento da morte ele seja assim dispersado” (FOUCAULT, 2006, p. 59-60).

Neste sentido, é necessário que a alma seja recolhida e que flua sobre si mesma com a finalidade de conferir um modo de existência que possa durar e resistir ao longo da vida e não se dissipar depois da morte. O retiro na visão do filósofo francês é outra técnica do que pertence às tecnologias de si, que consiste num desligar-se ou mesmo ausentar-se sem que saia do lugar em que esteja. A prática do retiro consiste em não ter contato com o mundo exterior, ou seja, privar-se de sentir as sensações, não se deixar agitar pelo que está fora.

Outra prática da tecnologia de si é a resistência. Como parte que se dá a partir do retiro, da concentração da alma em si mesma, faz com que tenha resistência e suporte às provações e consequentemente resistir a outras provações que possam surgir. O que Foucault quer mostrar é que antes mesmo da noção de *epiméleia heautoû* dentro do pensamento platônico já existiam técnicas que remontam ao cuidado de si.

Foucault põe em discussão que todo o cuidado de si para Platão é reduzido à forma de conhecimento e do conhecimento de si. Ele afirma que a difusão das técnicas de si a partir do pensamento platônico foi apenas o passo inicial para um conjunto do que será a cultura helenística e romana que tem suas bases fincadas numa cultura do si.

No *Fédon*, por exemplo, está dito que é preciso habituar a alma, a partir de todos os pontos do corpo, a se reunir em si mesma, a fluir sobre si, a residir em si mesma tanto quanto possível. No mesmo *Fédon*. Afirma-se que o filósofo deve “tomar a alma em suas mãos” [...]. encontramos também atestada em Platão, ainda no *Fédon*, a prática do isolamento, da *anakhóresis*, do retiro em si mesmo, que se manifestará essencialmente na imobilidade. Imobilidade da alma e imobilidade do corpo: do corpo que resiste, da alma que não se mexe, que está como que fixa em si mesma, no seu próprio eixo e de onde nada a pode desviar. É a famosa imagem de Sócrates que, como sabemos, durante a guerra era capaz de permanecer só, imóvel, ereto, os pés na neve, insensível a tudo o que se passava ao seu redor. Encontramos também em Platão a evocação de todas aquelas práticas de rigidez, de resistência à tentação. É a imagem de Sócrates, ainda no *Banquete*, deitado ao lado de Alcibíades e conseguindo dominar seu desejo (FOUCAULT, 2006, p. 62-63).

O estado de não perturbação no qual Sócrates se mantém, como mostra Foucault, define-se como uma maneira de cuidar de si. Já a partir de Marco Aurélio o filósofo francês retoma o tema da *anakhóresis eis heautón*, que consiste em um tipo de retiro que é uma anacorese sobre si mesmo, ou seja, um retiro em si mesmo que visa a uma direção a si mesmo. O que se constata é que há uma reorganização de toda a tecnologia do eu a partir do texto do primeiro *Alcibíades* de Platão.

Foucault se questiona a respeito desse cuidado consigo mesmo, o que realmente

implica um cuidar de si. Para ele o homem se serve do corpo, porém, o servir-se do corpo para o filósofo implica que o homem não deve ser entendido apenas como uma dualidade composta de corpo e alma. Na visão foucaultiana quem se serve do corpo é a alma, afinal, a alma seria o sujeito das ações corporais, instrumentais e da linguagem.

A alma, neste sentido, serve-se de algo, porém, ela não deve ser entendida como a alma sendo prisioneira do corpo e que seria necessário libertá-la de tal engodo como é o caso do *Fedón*, nem como no *Fedro* e muito menos na *República*, a alma à qual Foucault faz menção é unicamente a alma enquanto detentora da ação do sujeito, enquanto aquele que se serve do corpo e de suas funções.

Trata-se, pois, de ocupar-se consigo mesmo enquanto se é sujeito da *khêsis* (com toda a polissemia da palavra: sujeito de ações, de comportamento, de relações, de atitudes). A alma como sujeito e de modo algum como substância, é nisso que desemboca, a meu ver, o desenvolvimento do *Alcibíades* sobre a pergunta: “O que é si mesmo, que sentido se deve dar a si mesmo quando se diz que é preciso ocupar-se consigo mesmo?” (FOUCAULT, 2006, p. 72).

O ocupar-se consigo mesmo implica como se vai cuidar da própria alma. Assim, o médico quando estiver enfermo e usa a sua própria *tékne* para cuidar de si, porém, não cuida propriamente de si, mas do seu corpo, a mesma coisa pode ser afirmada quando um agricultor cuida da plantação, ele não está cuidando de sua alma, mas de algo que é exterior a si. Para Foucault o cuidado de si passa obrigatoriamente pela relação com um outro que para ele seria o mestre.

No entender do filósofo francês não existe cuidado de si sem que haja a presença do mestre, pois o mestre seria aquele que “cuida do cuidado que ele guia pode ter de si mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 73). O mestre sendo então aquele que cuida do cuidado, torna-se princípio e modelo do cuidado que o discípulo deve ter consigo mesmo enquanto sujeito. E esse cuidado deve ser encarado durante toda a vida.

Foucault depois de analisar que o cuidado consigo mesmo implica no cuidado da alma se questiona: “o que é o eu com o qual é preciso ocupar-se?” (FOUCAULT, 2006, p. 84). A resposta soa de forma socrática: “conhece-te a ti mesmo”. Segundo a perspectiva foucaultiana, a maneira como o preceito délfico aparece se constitui como algo diverso das outras maneiras como esse preceito aparece anteriormente. A primeira aparição tem um caráter de prudência, a segunda tinha propriamente mais uma carga metodológica. A terceira aparição do *gnôthi seautón* tem o caráter mesmo de que o cuidado de si deve ser entendido enquanto conhecimento de si.

Segundo Foucault todas as técnicas anteriores do cuidado de si e como também o pensamento platônico a esse respeito consiste precisamente em dispor todas essas técnicas em favor de uma máxima maior, “conhece-te a ti mesmo”. Neste caso é preciso que se dobre sobre si para se conhecer a si mesmo. O dobrar-se em si implica em se desligar das sensações, em tornar a alma fixa sem que a mesma fosse afetada pelo que é exterior.

Portanto, todas as técnicas do cuidado de si desembocam numa reorganização em torno do “conhece-te a ti mesmo”. Ao entender que o eu pode ser compreendido como sendo a alma, Foucault afirma que todo o espaço aberto pelo cuidado de si é coberto pelo princípio délfico. Pode-se afirmar que ocupar-se consigo mesmo consiste em conhecer a si mesmo. Neste sentido, o filósofo francês dá um exemplo a respeito de como a alma deve conhecer a si mesma, para isso utiliza-se do exemplo do olho.

Ora, se quisermos saber como a alma, posto que sabemos agora que é a alma que deve conhecer a si mesma, pode conhecer-se, tomemos o exemplo do olho. Sob que condições e como um olho pode se ver? Pois bem, quando percebe sua própria imagem que lhe é devolvida por um espelho. Mas o espelho não é a única superfície de reflexo para um olho que quer olhar-se a si mesmo. Afinal, quando o olho de alguém se olha no olho de outro alguém, quando um olho se olha em um outro olho que lhe é inteiramente semelhante, o que vê ele no olho do outro? Vê a si mesmo. Portanto, uma identidade de natureza é a condição para que o indivíduo possa conhecer o que ele é. A identidade de natureza é, se quisermos, a superfície de reflexo onde o indivíduo pode se reconhecer, conhecer o que ele é (FOUCAULT, 2006, p. 87-88).

Com o exemplo acima Foucault quer demonstrar que a alma deve dirigir o seu olhar para algo que tenha a sua mesma natureza. Neste sentido, a alma deve dirigir-se ao pensamento e ao saber. A partir de que ela se volta para esses dois elementos, o pensamento e o saber, ela poderá ver a si mesma. “É voltando-se para este elemento assegurado no pensamento e no saber que a alma poderá ver-se” (FOUCAULT, 2006, p. 88).

Foucault questiona o que seria esse elemento que faz com que a alma veja a si mesma que está assegurado tanto no pensamento quanto no saber; sem delongas, responde que é o elemento divino. Isso quer dizer que a alma deve se voltar para o divino para que ela mesma possa aprender sobre si. Neste sentido, o filósofo francês esboça que para conhecer a si mesmo é preciso se olhar no elemento divino e também é preciso conhecer o divino para poder reconhecer a si mesmo.

Portanto, o conhecimento de si remete ao conhecimento do divino, aquele que faz o movimento de subida e descida e dessa forma ao se conduzir da melhor forma pode governar. É interessante notar que Alcibiades promete a Sócrates que ele irá se preocupar com a justiça, a *dikaíosýnes*. Toda prerrogativa do cuidado consigo mesmo que antes é exortado a

Alcibíades parece não ter sentido quando ele se compromete a se preocupar com a justiça.

Levando em consideração que ao dirigir o olhar para si mesmo se descobre o divino e a partir do voltar-se para o divino se descobrirá qual é a essência da sabedoria, ou seja, a *dikaíosúne*, e ao mesmo tempo que se vê a *dikaíosýne* se vê o elemento divino, Foucault expõe que todo o diálogo socrático pretende conduzir Alcibíades a se ocupar consigo mesmo e esse ocupar-se consigo mesmo é se ocupar com a justiça.

Por enquanto, a questão do cuidado no âmbito foucaultiano será deixada de lado para depois ser retomada numa questão mais profunda a esse respeito. Por ora, adentra-se no caráter do cuidado a partir da perspectiva heideggeriana. De antemão, fica de sobreaviso que é preciso suspender por hora a noção de cuidado antes posta a partir de Foucault. Agora se deve cuidar de Heidegger.

Em primeiro lugar o cuidado em Heidegger traduz a palavra *Sorge*, que possui o significado de cura ou cuidado. Esse tipo de cuidado, na perspectiva heideggeriana, advém do traço fundamental do *Dasein*, a partir da presença. Por outro lado, a questão do existir enquanto presença não deve ser encarada como apenas um poder-ser-no-mundo; para o filósofo alemão o existir está também no âmbito das ocupações; neste sentido, é encarado como *Besorgen*, como igualmente no âmbito das preocupações, entendido como *Fürsorge*.

Dado que o cuidado parece de alguma forma dizer algo mais, é possível chegar às estruturas do cuidado. Portanto, pode-se chegar a três formas estruturais: a primeira é a existencialidade, a segunda a facticidade e a terceira a decadência. Numa breve exposição serão tratadas agora as três formas estruturais do cuidado. Agora se faz necessário expor a fábula de Higino para, em seguida, ser trilhada a questão da preocupação em Heidegger.

A subsequente interpretação que o *Dasein* dá a si mesmo como “preocupação” é exposta numa fábula antiga: “Um dia em que ‘Preocupação’ atravessa um rio, vê um lodo argiloso: pensativa, pega um tanto e começa a modelá-lo. Enquanto reflete sobre o que fizera, Júpiter intervém. ‘Preocupação’ lhe pede que empreste espírito ao modelo, no que Júpiter consente de bom grado. Mas, quando ‘Preocupação’ quis impor-lhe seu próprio nome, Júpiter a proíbe e exige que seu nome lhe deveria ser dado. Enquanto ‘Preocupação’ e Júpiter discutiam sobre o nome, a Terra (*Tellus*) surge também a pedir que seu nome fosse dado a quem ela dera seu corpo. Os querelantes tomam, então, Saturno para juiz, o qual profere a seguinte decisão equitativa: ‘Tu, Júpiter, porque deste o espírito, deves recebê-lo na sua morte; tu, Terra, porque o presenteaste com o corpo, deves receber o corpo. Mas, porque ‘Preocupação’ foi quem primeiro o formou, que ela então o possua enquanto ele viver. Mas, porque persiste a controvérsia sobre o nome, ele pode se chamar *homo*, pois é feito de *homo* (terra)’ (HEIDEGGER, 2012, p. 551-553).

Heidegger vê esse testemunho pré-ontológico como algo de uma particular significação. Isso acontece de dois modos: o primeiro, porque a “preocupação” é vista como

algo constitutivo do *Dasein* humano, pois ele pertence durante todo o seu tempo de vida à “preocupação”; segundo, porque a anterioridade da “preocupação” aparece enquanto conexão da concepção do homem concebido como *compositum* de corpo (terra) e espírito.

O ser-no-mundo tendo conformidade em relação com o ser da “preocupação”, recebe seu nome não em referência a seu ser, mas daquilo que ele é feito (*homo*). Por outro lado, a significação do termo “cura” entendido como termo ôntico permite entrever outras estruturas fundamentais do *Dasein*. Heidegger ao fazer referência a Burdach cola que “cura” tem um duplo sentido, primeiro como “esforço angustioso”, segundo enquanto “solicitude”, “entrega”.

“A *perfectio* do homem, o vir-a-ser o que ele pode ser em seu ser-livre para suas possibilidades mais-próprias (no projeto), é uma ‘realização’ da ‘preocupação’.” (HEIDEGGER, 2012, p. 555). Isso implica no que o filósofo alemão afirma como o modo-fundamental do ente, ele é entregue ao mundo da ocupação. Cura possui um duplo sentido que significa a constituição-fundamental em sua essencial estrutura dupla de projeto dejectado.

Heidegger coloca que todo o comportamento do homem consiste em onticamente preocupado e conduzido por uma entrega a algo. Portanto, a preocupação por parte do homem consiste em um cuidado, porém, esse cuidado deve ser conduzido como entrega a algo. É neste sentido que se tentar encaminhar a reflexão do cuidado em Heidegger.

Quando Heidegger fala de uma ontologia fundamental parece que o mesmo entende que ela seria um tipo de conexão originária que constitui a totalidade procurada do todo estrutural. Essa totalidade pode ser entendida como *Sorge* (cuidado). Neste sentido, o ser do *Dasein* é lançado enquanto existência só depois que é projetado na forma de cuidado.

Como o cuidado é visto meramente como constituição fundamental de um *Dasein* como sujeito isolado e é concebido como uma mera determinação antropológica do *Dasein*, ele se mostra, com boas razões, como uma interpretação unilateral do *Dasein*, sombria, que necessita de uma complementação através do “amor”. Mas o cuidado, compreendido corretamente, isto é, de modo ontológico-fundamental, nunca pode ser diferenciado do “amor”, mas sim, ele é o nome da constituição ekstático-temporal do traço fundamental do *Dasein*, a saber, como compreensão do ser (HEIDEGGER, 2009, p. 227).

Quanto à *presença* (*Dasein*) Heidegger dá preferência ao termo em francês *présence* para indicar em que sentido usual do *Dasein* é mencionado. Levando em consideração a língua portuguesa, a presença tem o sentido de que algo está presente, afinal, não há como falar de presença sem que o objeto esteja se mostrando na sua própria presença que é percebida.

Ao entender que *Dasein* implica em “estar aí”, isso quer dizer que o estar aí alude a

algo que advém ou sobrevém. Neste sentido, a presença pode ser entendida como o que está presente. A presença seria propriamente o que nomeia a apreensão e a compreensão do poder ser homem e consequentemente da sua própria humanidade, ela não deve ser encarada como mero objeto de “ser-que”, mas de um “ser-quem”. Pois, quando se entende a presença enquanto ser-que ela fica associada à impessoalidade funcional da própria técnica, por outro lado, o ser-quem acena ao porvir, a presença entendida como fundamento para o homem vindouro.

Quando a presença se torna apenas um recurso da funcionalidade, entendida numa objetividade técnica, ela passa a ser encarada como ausência. Ausência porque já não está mais preocupada com mistério do ser, perde-se porque está ocupado com o ente. Esse afastamento do ser se caracteriza como esquecimento e fechamento, a abertura ao ser é interrompida.

A presença deve ser entendida enquanto um modo de ser, como um estar aí em relação ao mistério do ser, encarada enquanto abertura que tem a função de deixar o Ser ele ser na sua própria proximidade. Desta forma, o cuidado seria encarado como o ser do aí, se o aí for entendido enquanto o que funda e o fazer vigorar.

O homem, fundado na presença, deixa de ser o senhor do ente, para se tornar o cuidador do ser. Somente cuidando do ser é que o homem deixa ser o ente como ente. Do contrário, no esquecimento do ser, o ente só vigora em sua inessência, em sua niilidade (niilismo). Contudo, se a presença vigora como um “ser-quem” e não como um “ser-que”, então, também, o “ser” e o “cuidado” só poderão ser apreendidos e compreendidos em seu sentido a partir do “ser-quem”. Entretanto, poder-se-ia perguntar: qual a necessidade da transformação do humano, aqui evocada, de senhor do ente em cuidador do ser? Resposta: o homem precisa se transformar para poder-ser si-mesmo. É no horizonte do poder-ser-si-mesmo que se inscreve a necessidade de o humano e sua humanidade se fundar no fundo e no abismo (sem-fundo) da presença (FERNANDES, 2011, p. 161).

Quando se questiona a necessidade de transformar o humano de senhor do ser em cuidador do ser, esquece-se que tal necessidade consiste em transformar o homem em um poder-ser-si-mesmo; é através do horizonte do poder-ser-si-mesmo que a necessidade do humano de sua humanidade é fundada “no fundo e no abismo (sem fundo) da presença” (FERNANDES, 2011, p. 161).

O cuidado enquanto existencialidade implica no caráter próprio de ser da existência. A existência colocada enquanto ontologia fundamental tem o caráter de essência; isso implica em afirmar que essa essência tem o sentido de viger a presença do ser-quem. “Se a existência é a essência (o que deixa e faz viger) da presença; a cura ou o cuidado (*Sorge*) é a essência da existência” (FERNANDES, 2011, p. 162). Por outro lado, a temporalidade se comportaria

enquanto o sentido de ser do cuidado. A partir disso poderia se concluir que a existência seria temporalidade. Se a existência for entendida enquanto extática, o que quer dizer estar fora de si, ou seja, um estar fora na abertura do ser, neste caso, existir seria estar inserido na verdade do ser, implicaria, então, numa insistência nessa verdade que está radicada nela.

A partir desse caráter extático é que se determina o que é o ente em questão (a presença): ele não é um quê, mas um quem. Enquanto tal, ele não é uma coisa que ocorre aí, simplesmente dada; nem uma coisa de uso, um instrumento, cuja serventia se dê para isso ou para aquilo, mas ele é *por mor de si mesmo* (FERNANDES, 2011, p. 162).

A partir do que Fernandes afirma, o *por mor de* não está imbricado no por amor de. Neste sentido, a presença não seria entendida enquanto por amor de algo, mas enquanto por amor de si mesma; isso leva a entender que o fim não está fora, porém, em si mesma. Então, existir poderia ser entendido como alçar o ser livre para ser cada vez mais si próprio. Nesse processo de existir sob a lei da liberdade está imbricado o tornar-se melhor cada vez mais o quanto se pode.

Heidegger vai conferir ao si-mesmo a regência do próprio, enquanto acontecimento da presença que vem de si para junto de si. Neste caso, a presença só poderia assumir o ser ante os outros, a partir dela vem a si e junto a si e somente a partir do si-mesmo que se pode encontrar o modo apropriado de ser.

O si-mesmo é colocado como dom de uma apropriação, o sentido de apropriação designa, enquanto se torna apto a poder ser si próprio. O que torna a presença a regência do próprio é a abnegação e a renúncia. A abnegação não deve ser entendida simplesmente como uma simples negação de si, mas como negação do querer possuir sem a pretensão de conquista.

A renúncia para Heidegger não tira, mas dá a força inesgotável da simplicidade. Na renúncia é possível vigorar o poder-ser do sim que se dá à verdade do ser, “a renúncia anuncia o que vela e se oculta” (HEIDEGGER, 2003, p. 129). Nesse caso, a renúncia assinalaria o retraimento do mistério do ser que seria então o outro do ente. Tudo se resume em que o ser é quem deixa e faz ser o ente no seu próprio, assim, o ser seria o que leva cada ente para a sua propriedade.

A aptidão do poder-se, pelo qual a presença se torna si mesma consiste em receber do ser o vigor de ser o próprio de si e em comunicar adiante este vigor. Somente no pertencimento ao ser é que a presença alcança constância e consistência de si ser-si-mesma e somente sendo propriamente si mesma é que ela pode dizer propriamente eu, tu, nós (FERNANDES, 2011, p. 163).

O que se pode concluir disso é que a existência deve ser entendida quanto à insistência, a consistência e a constância da presença na verdade do ser. Porém, a existência tomada na presença parte de si mesma, não de outro, ela depende de si e a partir de si recebe o vigor do ser.

Saindo da existencialidade agora, adentra-se na facticidade; segundo Heidegger a “facticidade é o caráter de ser do fato de a presença já existir, mais precisamente, de já ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2005, p. 71-73). A facticidade pode ser concebida como já sendo a presença lançada no aí se abrindo enquanto disposição, compreensão e linguagem. Isso quer dizer que ela já sendo, ela precede a si mesma, ela já está a caminho de si mesma e implica dizer também que ela se lança antes como um poder-ser.

A facticidade deve ser entendida no sentido da presença que não pode retroceder, de não retroceder o fato de que ela já é ser e ao mesmo tempo ter que ser. Supondo que a presença não possa estar perante a sua existência, neste caso, ela só poderia ser existência a partir de que ela enquanto existência tem em vista a própria existência. Por outro lado, e a facticidade que faz com que a presença não seja fundamento de si e ao mesmo tempo ser fundamento de si, isso constitui como uma ambivalência que a facticidade provoca na presença.

O fato de não ser fundamento de si mesma, ou seja, o fato de ter que ser si-mesma, assumindo o seu próprio poder-ser, a cada vez, mostra a sua liberdade. O fato de existir, com efeito, a presença assume sempre de novo e a cada vez, na solidão de sua singularidade e na finitude de sua mortalidade, na comunhão do ser-com-os-outros, como cuidado (*Sorge*), exercendo-o concretamente na ocupação (*Bersorgen*) com as coisas intramundanas e na preocupação (*Fürsorge*) com os outros. (FERNANDES, 2011, p. 163).

A presença pode ser seu próprio fundamento quando ela assume ou não o poder ser si-mesmo, ou seja, a regência da propriedade; neste sentido, a presença ao entrar na regência da propriedade pode se cumprir ao desviar-se da regência quando se abre e se fecha para a verdade do ser.

Por outro lado, a decadência é entendida enquanto inessência da existência. A decadência sendo inessência pertence à essência como uma possibilidade; contudo, essa possibilidade já se realizou na facticidade da existência, constituindo-se como o avesso da própria existência.

A decadência também é um desarraigamento que já está fundado no ser-junto ao ente, isso implica ainda uma cadência, a cadência entendida como mobilidade e movimentação do

próprio existir como precipitação para o nada enquanto negativo. Através da decadência acontece não só a destruição do homem, mas “a aniquilação do fundo ontológico do pode-ser pelo qual o homem pode construir o seu modo de ser, isto é, constituir-se como humano em sua humanidade” (FERNANDES, 2011, p. 164).

Na decadência a existência tem sua continuidade não enquanto existência autêntica, mas como simulacros. Na sua movimentação em sentido frenético ela empreende escolhendo o que é imediato e útil como sendo critério último para todos. A negação que ocorre na forma de decadência ou mesmo uma niilidade não constitui algo sem movimento, mas propriamente como efetividade que visa ao concreto.

É como se pela decadência estivesse fugindo de si mesma como um processo de autoalienação, fechada em si mesma, como se por ela a existência entrasse em modos de defasagens indo “do ser ao ente; do si-mesmo ao mundo; do mundo ao intramundano; do que está à mão no uso como coisa ao simplesmente dado; do simplesmente dado como objeto ao recurso” (FERNANDES, 2011, p. 164).

Colocados os momentos estruturais do cuidado é preciso colocar uma questão: como entender o cuidado enquanto ser com o outro? O ser-com colocado por Heidegger enquanto o *a priori* da facticidade implica que o eu não precisa sair de si para entrar no mundo do outro; isso quer dizer que o eu já estaria de antemão aberto a qualquer momento para o outro.

O fundamento da relação eu-tu seria o ser-com, mas essa relação eu-tu ficaria presa ao eu. O fundo da relação não seria dado então pelo eu ou mesmo pelo tu, mas na própria relação que instaura a reciprocidade. Por ora se fica com a fala de Heidegger: “em vez de se falar sempre de uma chamada relação eu-tu seria melhor falar de uma relação tu-tu, porque eu-tu é sempre falado somente a partir de mim, enquanto na realidade é uma relação mútua” (2009, p. 224), para adentrar na questão do acolher.

4.3 O acolher

Após abordar a questão da hospitalidade e do cuidado, passa-se agora à questão do acolher. Cabe fazer a pergunta: o que é o acolher? Que caráter está escondido por detrás do acolher? A princípio se faz necessário ir para a etimologia da palavra. Acolher vem do latim *acolligere* que quer dizer levar em consideração, receber, acolher, de *ad* a com *colligere*, reunir, juntar, formado por *com*, junto, mais *legere*, reunir, coletar, recolher.

Acolher o outro implica em um acolhimento na sua vulnerabilidade, sem que haja nenhum questionamento, é libertar-se do esquema sujeito-objeto, no qual a intencionalidade

não deve partir do sujeito, mas antes é o rosto do outro quem faz a visita e se constitui enquanto desafio para quem é visitado, pois é o rosto do outro que se impõe e questiona. A responsabilidade pelo outro só existe quando há alteridade, quer dizer, quando se responde pelo outro e ao outro.

No acolhimento do outro se oferece o próprio mundo; contudo, esse oferecer o próprio mundo não deve vir carregado de dominação, da imposição de estruturas mentais, mas deixar o outro ser ele mesmo. Esse acolhimento deve ser encarado como um desnudar-se, o desnudar tem o sentido de que é preciso se desvencilhar de toda carga cultural que possa ser empecilho para o acolhimento autêntico.

A abordagem sempre é do outro, nunca é do eu. O outro é quem destitui o eu de toda a pretensão imperialista e o põe a servi-lo. A relação com outro que se dá a partir da responsabilidade e constitui uma relação assimétrica, quer dizer, que o sentido dado ao relacionamento ético é interpretado pelo Outro e não pelo Eu.

Na concepção levinasiana a liberdade consiste num chamado já à responsabilidade pelos Outros. Essa responsabilidade pelos outros deve ser entendida como uma responsabilidade anterior a qualquer compromisso e a qualquer decisão, ela aparece enquanto eleição. A eleição é uma característica da ética levinasiana.

A eleição sublinha o caráter intransferível da responsabilidade e torna possível compreender em que sentido Lévinas a vê como um princípio de individuação. Eu sou eleito exatamente na medida em que respondo pelo outro e que ninguém além de mim pode ser substituído por mim, responda por mim. É, portanto, da minha atribuição a uma responsabilidade intransmissível que procede a minha singularidade, – "unicidade intransmissível do eleito", que faz de mim não simplesmente a individuação de um conceito, mas um ser único, sem gênero, o único que pode responder. Por outro lado, a eleição sublinha o fato de que a responsabilidade e minha unicidade que dela resulta não provêm de minha liberdade, mas da presença do outro em mim: fui escolhido, designado contra minha vontade pelo Bem antes de poder elegê-lo (CALIN; SEBBAH, 2002, p. 18).⁵⁸

Na alteridade já existe uma resposta ética, uma responsabilidade pelo Outro, um aproximar-se do Outro. Essa aproximação do Outro não deve ter a intenção de se realizar, mas de vivenciar o Outro, não com a finalidade de se projetar, porém, para cuidar do Outro. E

⁵⁸ *L'élection souligne le caractère incessible de la responsabilité, et permet de comprendre en quel sens Lévinas voit en celle-ci un principe d'individuation. Je suis élu dans l'exacte mesure où je répondre de l'autre et où nul autre que moi ne peut se substituer à moi, répondre à ma place. C'est donc de mon assignation à une responsabilité incessible que procède mon unicité, - "unicité non interchangeable d'elu" qui fait de moi non pas simplement l'individuation d'un concept, mais un être unique, sans genre, le seul à pouvoir répondre. D' autre part, l'élection souligne le fait que la responsabilité et mon unicité qui en découle ne procèdent pas de ma liberté mais de la présence de l'autre en moi: j'ai été choisi, assigné malgré moi par le Bien avant de pouvoir l'élire.*

agora trazemos em voga o que antes foi tratado nos dois tópicos anteriores, a saber, a hospitalidade e o cuidado.

A princípio foi tratado da hospitalidade. O ponto de partida se deu a partir da morada, morada no sentido de hospitalidade através da casa. A casa entendida enquanto começo das atividades humanas. A morada é situada como abertura que parte do interior para o exterior. Mas a morada também é encarada enquanto aberta ao acolhimento.

Por outro lado, Heidegger concebe a habitação enquanto abrigo. O habitar do homem sobre a terra implica um cuidar das coisas em seu crescimento. Assim, toda a questão que foi construída em volta da hospitalidade enquanto morada a partir da casa por meio da perspectiva levinasiana e lançada a luz sobre o habitar do homem desemboca numa questão ética, o acolhimento do outro.

O cuidado a ser abordado sob a perspectiva de Foucault teve a intenção de detectar como é visto esse cuidado na visão ocidental. O que se evidencia é que só a partir do cuidado de si é possível cuidar do outro e, sobretudo, é preciso governar a si mesmo para poder governar o outro. Isso evidencia que esse cuidado com o outro parte de si e não do outro, é antes necessário cuidar de si, saber como cuidar de si para depois cuidar do outro. A referência nunca é o outro, mas o eu.

Cuidado: o cuidado pode ser entendido como ato, o qual ocupa um sentido ôntico, ou como possibilidades, um sentido que vai além do ato, além do que se pode perceber, ocupando um sentido ontológico. Para Heidegger o cuidado contempla o modo positivo de cuidar dos entes, não é sinônimo de bondade, é entender autenticamente o que é importante (OLIVEIRA; CARRARO, 2011, p. 378).

Quanto ao cuidado tratado na perspectiva heideggeriana, mais precisamente no cuidado como ser-com-o-outro, acontece uma interrupção abrupta; contudo, essa interrupção não se deu de forma ocasional, mas de modo intencional, para só agora retomar algumas considerações a respeito.

Em primeiro lugar Heidegger não foge do caráter totalizante do eu, a abertura ao outro parte somente do eu, não seria necessária uma evasão de si ao encontro do outro, mas permanecer em si como retorno a si numa possível relação com o outro. Parece que a relação com o outro se dá de modo alérgico.

Uma relação que é pautada apenas no eu enquanto fundamento da relação, é uma relação alérgica que tem fins de dominação e totalização. A hospitalidade enquanto o acolher o outro na sua alteridade e em uma responsabilidade radical não pode se concretizar, haja vista que todos os parâmetros para que haja uma relação com o outro parte das categorias

totalizantes do eu enquanto fundamento da relação eu-outro.

A hospitalidade posta enquanto acolhimento ou mesmo recolhimento não pode estar pautada numa relação egoísta que tenha como fundamento apenas uma das pessoas nessa relação. Por outro lado, o cuidado entendido como saída de si para o outro não deve ter como base o eu, o si-mesmo como se o outro fosse apenas uma extensão do eu, essa relação se dá de modo egoísta. O cuidado não deve ser encarado enquanto um cuidado de si que só depois se abre ao cuidado do outro a partir de si, mas deve ser encarado enquanto gratuidade e nunca como reciprocidade.

O abrigo ético enquanto hospitalidade implica no habitar sobre a terra como acolhimento na gratuidade, num olhar sem a quem, é através da morada como habitação que há a abertura ao outro como acolhimento, como responsabilidade radical pelo outro. A partir do habitar o mundo é preciso encarar esse habitar já como atitude ética diante do outro que surge sem avisar. A hospitalidade como abrigo ético é acolher o outro na pura gratuidade.

Por ora, encerra-se a questão da hospitalidade como abrigo ético para passar a outra questão importante, o Terceiro. A pergunta pelo Terceiro é fundamental, pois até o momento a exposição se deu no âmbito da relação eu-outro, daí o que se tem seria uma relação dual, ou seja, fechada entre dois, não havendo uma abertura ao outro do outro. A intenção do capítulo seguinte é analisar a ética levinasiana que antes é um “partido moral de dois” frente a um Terceiro que aparenta ser mais um legislador que julga a relação dual eu-outro.

5 O TERCEIRO E O PROBLEMA ÉTICO

Ao desenvolver toda uma questão sobre a ética da alteridade, no sentido de deixar o outro ser ele mesmo enquanto outro, e partir de uma abordagem de que a hospitalidade se constitui como um abrigo ético exige um retorno ao problema já encarado e apresentado desde a introdução, a saber: é possível que o encontro moral, a cena primordial da moralidade, à qual Emmanuel Lévinas se refere, sobreviva à presença do Terceiro? A invasão do Terceiro ao “partido moral de dois” não inviabilizaria a questão ética?

Antes de adentrar propriamente no cerne da questão, faz-se necessário fazer o questionamento acerca de quem é o terceiro. Afinal, porque Lévinas dá importância significativa ao terceiro? A pergunta não está direcionada para o que é, mas para quem é, como se pretendesse buscar a origem ou mesmo um caráter de personificação ao terceiro. Contudo, a pergunta pelo quem lança as bases sobre o que é. Diante do exposto o presente tópico busca esclarecer quem é o terceiro.

5.1 O Terceiro

Lévinas introduz o Terceiro (*le tiers*) para permitir a passagem para o espaço público, pois abre um âmbito mais geral do que a própria proximidade. Introduzir o terceiro em sua ética passa por uma tentativa de sanar uma dificuldade particular que a ética entendida enquanto Eu-Tu, que as relações em sociedade não podem ser reduzidas a esse círculo fechado, é preciso que a ética também se ocupe da política e da justiça.

Mas as condições de um perdão legítimo não se realizam senão em uma sociedade de seres totalmente presentes uns aos outros, em uma sociedade íntima. Sociedade íntima na verdade, absolutamente semelhante por sua autarquia à falsa totalidade do eu. De fato, tal sociedade é a dois, de mim a ti. Estamos entre nós. Ela exclui os terceiros. Por essência, o terceiro homem perturba esta intimidade: minha injustiça em relação a ti, que posso reconhecer inteiramente a partir de minhas intenções, se encontra objetivamente falseada por tuas relações com ele, as quais me permanecem secretas, visto que estou, por minha vez, excluído do privilégio único de vossa intimidade. Se eu reconheço minhas injustiças em relação a ti, posso, mesmo por

meu arrependimento, lesar o terceiro (EEA, 1997, p. 41)⁵⁹.

O terceiro então seria o outro do Outro, ele não é encarado enquanto o meu próximo, mas como o próximo do meu próximo. Assim, o meu próximo já é anunciação da possibilidade do terceiro, pois ele se constitui enquanto próximo para os outros, ele não é encarado enquanto só na proximidade em relação ao Eu, mas também em relação aos outros, portanto, para ele o Eu já por sua vez terceiro. O que temos aqui seria uma relação intersubjetiva.

Deste modo, o terceiro se comportaria como o contemporâneo do Outro, isso indica que ele está em relação com ele. Ele seria então todo aquele que pode ser o Outro dos outros. Se o próximo tem uma origem pré-original, o terceiro é encarado nessas condições de pré-original, pois é metafísico e não empírico, porque não surge na história e nos fatos, neste caso, ele surge antes.

É a partir do terceiro que se abre o espaço da filosofia, do discurso público. Através do terceiro acontece o nascimento do pensamento como também da consciência, da justiça e da filosofia. A proximidade seria então o que impedia pensar no geral, afinal, generalizar é fazer comparações e, conseqüentemente, estabelecer igualdades, reciprocidades, e o próximo é encarado enquanto único, o que é inequívoco.

O terceiro permite ativar o pensamento abstrato e universalizador, porque ele sim admite e requer a coexistência, a contemporaneidade, o conjunto, a agrupação. Pode-se tematizar. Desde o discurso filosófico possibilitado pelo terceiro, pode-se elaborar uma teoria da justiça, pensar o homem em sociedade. Pode-se conceber uma responsabilidade legal concreta derivada da responsabilidade ética absoluta. Ingressar-se-á assim no dito – o conceitual, o geral –, mas não sem ter descoberto o dizer – a ética fundamental – que estava absorvido e tapado em seu seio (SOLÉ, 2015, p. 116, tradução nossa)⁶⁰.

Em *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, Lévinas afirma que a relação com outrem não é uma ontologia, o vínculo com outrem não deve ser reduzido a uma mera apresentação de outrem, mas numa invocação que não deve ser antevista de compreensão, essa invocação é chamada de religião. Neste sentido, “a essência do discurso é oração. O que distingue o pensamento que visa a um objeto de um vínculo com uma pessoa é que neste se articula o

⁵⁹ Entre nós: ensaios sobre a alteridade.

⁶⁰ El tercero permite activar el pensamiento abstracto y universalizador, porque él sí admite y requiere la coexistencia, la contemporaneidad, el conjunto, la agrupación. Se puede tematizar. Desde el discurso filosófico possibilitado por tercero se puede elaborar una teoría de la justicia, pensar al hombre en sociedad. Se puede concebir una responsabilidad legal concreta derivada de la responsabilidad ética absoluta. Se ingresará así en lo dicho – lo conceptual, lo general –, pero no sin haber descubierto el decir – la ética fundamental – que estaba absorbido y tapado en su seno.

vocativo: o que é nomeado é, ao mesmo tempo, aquele que é chamado” (EEA, 1997, p. 29).

Quando Lévinas escolhe o termo religião ele está pensando no termo empregado por Auguste Comte usado em *Política positiva*⁶¹. Sua pretensão de usar o termo que ele emprega não tem nenhuma intenção teológica ou mística, o que ele procura é sublinhar uma estrutura formal; o termo em questão deve ser entendido, segundo o próprio Lévinas, que a relação com os homens é algo que não pode ser redutível à compreensão, por isto se afasta do exercício do poder, mas indica que os rostos humanos logram alcançar o Infinito.

A religião permanece a relação com o ente enquanto ente. Ele não consiste em concebê-lo como ente, ato em que o ente já é assimilado, mesmo que essa assimilação consiga visualizá-lo como ente, consiga deixá-lo ser; nem consiste em estabelecer não sei qual pertença, nem em se chocar com o irracional no esforço de compreender o ente. [...] O ente como tal (e não como encarnação do ser universal) só pode ser numa relação em que o invocamos. O ente é o homem, e é enquanto próximo que o homem é acessível. Enquanto rosto (EEA, 1997, p. 30).

Dado que o termo religião coincide com a alteridade, o filósofo franco-lituano coloca que é a partir de uma sociedade íntima que é possível o perdão que “liberta a vontade do peso dos atos que lhe escapam e que o engajam, e pelos quais, em uma verdadeira sociedade, toda vontade corre o risco de alienar-se” (EEA, 1997, p. 42).

Essa sociedade íntima se equipara a uma relação a dois. Quando se pensa numa relação a dois é possível pensar no que constitui uma relação intersubjetiva do amor. Lévinas coloca que “a emoção que, na sociedade, funda uma sociedade senhora de todas as circunstâncias e detalhes é o amor” (EEA, 1997, p. 43); esse amar é posto como que o eu satisfeito com o tu, justificando em outrem seu ser.

Decerto que seria impossível agir contidamente sem levar em consideração que aquele que é meu próximo não está só no mundo, “o sapateiro faz os calçados sem perguntar a seu cliente aonde ele vai, o médico prodigaliza cuidados ao doente que se apresenta, o padre reconforta a alma em aflição que lhe pede socorro” (EEA, 1997, p. 43). O respeito como também o amor ao próximo mais parece com atividades privadas que não cabem na inocência em seu próprio termo.

Lévinas afirma que o amor enquanto pensamento religioso contemporâneo, sem nenhum vínculo com as noções mágicas, fez promover, na categoria de situação essencial da existência religiosa, algo que não abrange a realidade social. Essa estrutura comportaria assim a existência do terceiro. Para o filósofo da alteridade o tu verdadeiro não seria o Amado

⁶¹ Obra publicada por Auguste Comte entre 1851 e 1854, em quatro volumes, que marca o início de uma religião iniciada pelo pensador francês, a religião da humanidade.

separado dos outros.

A crise da religião na vida espiritual contemporânea deriva da consciência de que a sociedade ultrapassa o amor, de que um terceiro assiste ferido ao diálogo amoroso, e de que, em relação a ele, a própria sociedade do amor é injusta. A falta de universalidade não procede aqui de uma falta de generosidade, mas da essência íntima do amor. Todo amor – a menos que se torne julgamento e justiça – é o amor de um casal. A sociedade fechada é o casal (EEA, 1997, p. 44).

Neste caso, a crise da religião seria a impossibilidade de se isolar com Deus e, conseqüentemente, de esquecer todos os que ficam fora do diálogo amoroso. Para o filósofo franco-lituano, o verdadeiro diálogo não deve estar situado num lugar, mas alhures. A possibilidade de um isolamento com Deus na totalidade claramente não foi tentada, mas para que isso acontecesse teria que “desenvolver a noção de Deus e de seu culto a partir das necessidades inelutáveis de uma sociedade que comporta terceiros” (EEA, 1997, p. 44).

O Outro entendido como exterioridade não corresponde a uma tirania ou mesmo uma violência, a exterioridade enquanto não violência constitui enquanto a exterioridade do discurso. Lévinas aponta que a falta social é cometida sem que o eu saiba da multiplicidade de terceiros que não podem jamais ser olhados de frente, que não poderão ser encontrados na face de Deus e que não podem ser respondidos por Deus.

Lévinas encara a multiplicidade em que se coloca a relação com o terceiro como algo que não constitui um fato contingente ou uma simples multiplicidade empírica. A relação com o terceiro implica em ultrapassar do raio da intenção, caracteriza assim essencialmente a existência subjetiva capaz de discurso. O eu estaria por assim dizer numa relação com uma totalidade humana.

Encarar o sentido da noção moral terrestre não implica necessariamente encerrar a vida no aqui embaixo e desprezar os destinos sobrenaturais. Assim, a moral terrestre não limita o horizonte da salvação sobrenatural, que o amor mesmo separado de todos delineia. “A moral terrestre convida ao difícil caminho que conduz em direção aos terceiros que ficaram fora do amor” (EEA, 1997, p. 46).

Mesmo procurando colocar os terceiros em relação que ficaram de fora da sociedade íntima, isso só é possível a partir da justiça quando é exigida para si a necessidade de pureza. Contudo, Lévinas considera que mesmo havendo considerado o diálogo com um papel privilegiado na obra da justiça social, ele não se assemelha à sociedade íntima e, por conseguinte, não seria a emoção do amor que constitui o diálogo. Neste caso, seria a lei que estaria acima da caridade.

Entre a concepção em que o eu aborda outrem no puro respeito (repousando sobre a simpatia e o amor), mas desvinculado do terceiro, e aquela que nos transforma em singularização do conceito homem, indivíduo na extensão deste conceito submetido à legislação de uma razão impessoal – abre-se uma terceira via para compreender a totalidade, como totalidade de eus, ao mesmo tempo sem unidade conceitual e em relação (EEA, 1997, p. 52).

A totalidade faz a exigência de um ser livre que possa dominar outro ser livre. Assim, a violação que um ser livre comete em relação a outro corresponde à injustiça, a totalidade é injustiça. Lévinas entende que a injustiça não pode ser cometida dentro da sociedade amorosa, pois o perdão anularia essa injustiça. A injustiça imperdoável só aconteceria com o terceiro. “O terceiro é o ser livre contra o qual posso cometer injustiça, violentando-lhe a liberdade. A totalidade se constitui graças a outrem como terceiro” (EEA, 1997, p. 52).

A única coisa que possibilita a limitação da liberdade é a injustiça e, consequentemente, a condição para a totalidade. A injustiça que se manifesta na história consiste em privar a vontade de sua obra. “A obra apresenta seu autor na sua ausência. Ela não o apresenta somente como seu efeito, mas como sua posse” (EEA, 1997, p. 54). Para Lévinas a vontade produtora de obras seria uma liberdade que se trai e seria pela traição a possibilidade da sociedade, essa sociedade é uma totalidade de liberdades que são mantidas em sua própria singularidade, engajadas numa totalidade.

O filósofo franco-lituano afirma que a relação do eu com a totalidade é essencialmente econômica. “A ‘moral terrestre’ desconfia, com razão de toda relação entre seres que não tenha sido, previamente, relação econômica” (EEA, 1997, p. 54). Por outro lado, a relação entre liberdades poderia ser baseada sobre a ambiguidade da vontade, sendo ser e ter ao mesmo tempo, ser enquanto se possui e exterior à sua posse afundado nela e traindo-se por ela.

Portanto, Lévinas afirma que a estrutura ontológica do terceiro é delineada como corpo, “o ‘eu posso’ da vontade – corpo próprio – ao mesmo tempo que sua vulnerabilidade – corpo fisiológico” (EEA, 1997, p. 54). Esses dois momentos, a virada do eu posso numa coisa consiste no modo de existência do terceiro. Neste caso, a estrutura ontológica do terceiro numa coabitação conjunta de dois opostos como, por exemplo, saúde e doença. Essa estrutura se revelaria então no sofrimento, pois é incapaz de superar a si a partir de dentro.

O terceiro seria captável a partir de sua própria obra, estaria presente e ausente ao mesmo tempo. Por outro lado, o terceiro estaria sob o poder do eu enquanto exterior ao alcance do eu, ele estaria acessível a partir da injustiça, pois a injustiça é ao mesmo tempo reconhecimento e desconhecimento, e só é possível a injustiça pelo outro que força e tenta,

sendo instrumento da astúcia. A injustiça enquanto totalidade é sempre econômica.

Dado que o terceiro é captável em sua própria obra e se pode cometer injustiça contra ele, o seu surgimento provoca uma perturbação na responsabilidade pelo outro e a responsabilidade se torna problema com sua chegada. O terceiro é encarado como um outro além do próximo, que também é um outro próximo, que constitui um próximo do Outro e não apenas um semelhante.

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

Deste modo o terceiro introduz um limite da responsabilidade. Com ele nasce a pergunta sobre a justiça. A justiça é colocada como necessária, quando colocada neste patamar ela é entendida enquanto “a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a reunião, a ordem, a tematização, a visibilidade dos rostos e, por isso, a intencionalidade e o intelecto, e, na intencionalidade e no intelecto, a inteligibilidade do sistema” (DMS, 2011, 172).

A entrada do terceiro consiste para Lévinas no próprio fato da consciência, da reunião simultânea em ser e no ser, consiste na suspensão do ser em possibilidade, da finitude da essência que é acessível à abstração do conceito, “à memória que reúne a ausência na presença, à redução do ser ao possível cálculo dos possíveis; a comparação dos incomparáveis, tematização do Mesmo a partir da relação com o Outro” (DMS, 2011, p. 172). Essa entrada do terceiro não pode ser encarada enquanto um fato empírico e que a responsabilidade do eu pelo outro esteja obrigada por um cálculo pela força das coisas.

5.2 Partido moral a dois

Zygmunt Bauman em *Ética pós-moderna* traz em voga algo que constitui não só uma reflexão sociológica, mas também filosófica: a moralidade estaria com os seus dias contados? A ética estaria sendo substituída por uma estética? Ante o questionamento de Bauman é preciso colocar outras questões: é possível no pós-modernismo afirmar uma “emancipação” em relação aos padrões morais estabelecidos, libertar-se e desarticular a moral da responsabilidade?

Bauman põe em vista que a modernidade aos poucos foi despojando o homem de

todas as suas particularidades, reduzindo-o ao âmbito da generalização, do todo humano, reduzindo o ser moral independente, autônomo que por essência é um homem não social. A modernidade faz então emergir em todos numa essência que seria comum a todos, “o homem como tal”; esse homem nada mais é que o ser humano subordinado a um só poder, neste caso, ao poder legislador do Estado.

Hobbes e Locke talvez imaginassem que a ordem artificial da nação-estado propicia um relacionamento da sociedade, não observaram que o homem, ao se encarar enquanto parte da sociedade, mudaria essencialmente o seu modo de conviver com o outro. Eles acreditavam que as instituições sociais existentes tinham a função de preservar e proteger os interesses próprios dos indivíduos. Contudo, o que se promulgou foi o indivíduo livre de todas as obrigações para com outros seres humanos.

A mônada hermeticamente fechada e solitária é abandonada no meio da multidão dos outros que estão bem perto se bem que infinitamente distantes e estranhos sem conserto, apenas buscando em cada intercurso uma oportunidade de nutrir sua identidade. A sociedade moderna se especializou na renovação do espaço social: visava a criar um espaço público onde não deveria haver nenhuma proximidade moral. A proximidade é o campo da intimidade e moralidade; a distância é o campo da estranheza e da lei. Devia haver entre o eu e o outro distância estruturada somente por normas jurídicas (BAUMAN, 1997, 98).

As leis legais apelam aos interesses próprios dos convocados a obedecer com a promessa de que prestariam o melhor serviço. As normas legais tinham a pretensão de ajudar os indivíduos a buscar o que lhes convinha, os seus interesses próprios. Assim, o indivíduo definido enquanto legal tinha interesses que não eram os mesmos dos outros.

Exilada de sua morada natural, a moralidade da proximidade, é redirecionada para a totalidade abstrata da nação-estado. O efeito disso foi a falta de capacidade de o indivíduo estar à altura do Outro enquanto presença. O Outro se situava do lado de fora do eu como algo estranho, numa forma ambivalente, desconcertante. O Outro é encarado como uma contrariedade e uma pedra de escândalo na marcha do eu para sua realização.

Se a pós-modernidade é entendida enquanto saída dos ideais perseguidos pela modernidade, seria necessário então uma ética pós-moderna que recolocasse o Outro como próximo, “como alguém muito perto da mão e da mente, no cerne do eu moral, de volta da terra devastada dos interesses calculados à qual ele foi exilado; uma ética que restaura o significado moral autônomo da proximidade” (BAUMAN, 1997, p. 99). Para Bauman a ética de Lévinas é ética pós-moderna. A ética levinasiana é considerada pós-moderna pela “estratégia da abertura, que quebra a imanência monádica fazendo do sujeito alguém que dá

passo para fora de si mesmo, o sujeito de autotranscendência. Para Lévinas, é esse desabrochar [*surgissement*] de intersubjetividade que constitui o sujeito, e vice-versa” (OUAKNIN, 1980, p. 9).

Bauman entende que numa ética pós-moderna o Outro não seria aquele considerado como uma presa, mas o guardião da vida moral. O Outro é concebido enquanto a prioridade em relação ao eu. O que se pode avaliar disso é que não há mais uma liberdade absoluta e ilimitada.

Nó cuja subjetividade consiste em dirigir-se ao outro sem se preocupar com o seu movimento na minha direção, ou, mais exatamente, em aproximar-se de tal maneira que, para lá de todas as relações recíprocas, que não deixam de se estabelecer entre mim e o próximo, eu realizei sempre um passo a mais em direção a ele... O próximo diz-me respeito antes de toda a assunção, antes de todo o compromisso consentido ou recusado... Sou como que ordenado a partir de fora – traumáticamente comandado –, sem interiorizar pela representação e pelo conceito a autoridade que me comanda. Sem me perguntar: o que é que ele me é, então? De onde vem o seu direito a comandar? O que é que eu fiz para ser de imediato devedor?... O rosto do próximo significa-me uma responsabilidade irrecusável, precedendo todo o consentimento livre, todo o pacto, todo o contrato (DMS, 2011, p. 102, 104, 105, 106).

O Outro em sua negação torna o eu um refém. A proximidade entendida enquanto esquecimento da reciprocidade, encarada como amor que não espera ser partilhado. Essa proximidade não corresponde a um espaço físico ou mesmo a um espaço social. Neste sentido, a proximidade não pode ser reduzida a qualquer modalidade de distância ou contiguidade geométrica, ela consiste em uma adjudicação e, como tal, é uma obrigação que precede no tempo. “O termo proximidade teria um sentido relativo e, no espaço desabitado da geometria euclidiana, um sentido emprestado. O seu sentido absoluto e próprio supõe a ‘humanidade’” (DMS, 2011, p. 99).

A proximidade pode ser entendida para além da intencionalidade, pois já na intenção está pressuposto um espaço medido, ou seja, uma distância. Para que a intenção seja, é necessário que haja separação e, conseqüentemente, tempo para ponderar e refletir. Contudo, a proximidade sendo terreno de toda a intenção não é intencional. “A proximidade nem é distância superada por uma ponte, nem distância exigindo ser superada por uma ponte” (BAUMAN, 1997, p. 103).

Enquanto proximidade ela estaria satisfeita com o que ela realmente é e deseja ser apenas proximidade. “A proximidade não é um estado, um repouso, mas precisamente inquietação, não-lugar, fora do lugar do repouso, que perturba a calma da não-ubiquidade do ser.” (DMS, 2011, p. 100). Ela permanece como num estado permanente de atenção.

Proximidade enquanto espera pelo Outro para que ele exerça o seu comando.

O Outro antes considerado como uma autoridade que fundava a responsabilidade do eu, a liberdade e a unicidade, sua proximidade é considerada enquanto resistência, enquanto aquele que traça uma barreira em volta da liberdade do eu. A fragilidade do Outro faz surgir o eu moral.

Se no estado de proximidade é que a responsabilidade, sendo ilimitada, é menos suportável, é também no estado de proximidade que o impulso de fugir da responsabilidade é mais forte. Donde o paradoxo: a mesma condição que sustenta a atenção desinteressada dá nascimento à mais impiedosa das lutas (nenhuma guerra é tão impiedosa, deixa tão pouco espaço para a magnanimidade, como uma guerra de desespero, uma guerra sem esperança de ganhar). O mesmo solo produz amor e ódio; o mais humano dos amores e mais desumano dos ódios. O terreno da responsabilidade é também, inevitavelmente, lugar de crueldade (BAUMAN, 1997, p. 104).

Bauman afirma que a humanidade se converte em crueldade quando ela fecha a abertura em direção ao Outro. A proximidade, com efeito, é a condição de nascimento do eu moral; contudo, esse eu moral tende desde o início a dissociar pelo impulso de ficar e pelo impulso de fugir. A luta entre o abrir-se e o fechar-se teria seu início antes mesmo da razão e, conseqüentemente, as regulamentações éticas que a razão é capaz de produzir começam a intervir nesses opostos.

O pensador polonês reflete que ao desarmar a exigência incondicional que substitui a proximidade pela distância, onde essa distância é mediada pela razão, ocorre que a intenção toma lugar da atenção e a impaciência substitui a espera. Assim, a atenção e a espera precisam passar pelo crivo da razão, “suportar a defesa, mostrar-se que são adequados e ‘têm razões’”. Entramos aqui no campo do ser, naquele diferente da moralidade, naquele reino de essências e regras” (BAUMAN, 1997, p. 105). Ao entrar no campo do ser, também se entra no campo do conflito que necessariamente busca soluções e espera por elas, e isso se dá tanto por vitória como por compromisso e mantendo o jogo dentro das regras.

A atenção dada ao Outro como realmente sendo um outro vem antes do conhecimento, mas essa atenção termina no exato momento em que surge o conhecimento. Como o conhecimento, a atenção se coloca enquanto decisão arrazoada, não é mais impulso, há a exigência de explicações de garantias. Só que é essa mesma atenção antes do conhecimento que dirigiu o eu a caminho do conhecimento e que fez dar o primeiro impulso.

Bauman aponta que o Ser-para-o-Outro levinasiano corresponde ao ouvir o comando do outro; contudo, esse comando se revela como algo inexpresso, mas o ser-para exige que o eu o faça falar. “Meu conhecimento é o único meio que tenho para fazê-lo falar. Se ser-para

significa agir por causa do Outro, é o bem-estar ou a dor do Outro que emoldura a minha responsabilidade, dá conteúdo ao ‘ser responsável’” (BAUMAN, 1997, p. 106).

O eu seria então responsável por atender à condição do Outro. É o Outro que comanda, porém, sendo o eu que tem que dar voz a esse comando e torná-lo audível. Quando o Outro em seu silêncio exige o falar-por do eu isso dá a entender que falar-pelo-Outro tem o significado de conhecimento do Outro. Mesmo que de início não houvesse essa intenção de forma consciente, acontece que se começa a indagar sobre a condição do Outro e assim adentra numa busca pelo conteúdo do comando. O que se encontra dessa busca é representação da voz do Outro feito pelo eu.

O Outro é encontrado na cena primordial da moralidade. Essa cena moral que é colocada antes do ser corresponde à responsabilidade do eu para com o Outro, uma responsabilidade inexpressiva, ilimitada e incondicional. Nessa cena é onde se encontra o campo do cara-a-cara, da sociedade íntima, quer dizer, o lar do eu moral. “É aí que começa a moralidade; a moralidade não tem nenhum outro começo, sendo todas as outras pretensões de paternidade presunçosas ou fraudulentas” (BAUMAN, 1997, p. 128).

A moralidade pode ter dois lados potenciais tanto para o amor quanto para o ódio, isso é um paradoxo, uma ambivalência. É a moralidade que mantém a íntima sociedade a dois sem nenhuma contestação. Ela não necessita de conhecimento ou razão, ela é seu próprio padrão, é pureza da ingenuidade.

Ao ser observado de fora esse partido moral de dois é encarado como um par consiste num eles lá. Esse olhar de fora objetifica a relação dual, vendo nessa relação uma unidade, uma coisa só, porém, vista a partir do eu moral não existe um nós ou uma unidade. O que existe é somente um eu com uma responsabilidade, com um cuidado que diz respeito somente ao eu. Ele é refém.

Por ora encerramos a discussão acerca de um partido moral a dois para dar início ao que foi antes posto na introdução, se ao Terceiro enquanto aquele que invade a cena primordial do encontro moral entre o eu e o Outro não inviabiliza a ética levinasiana. Aqui ainda seguimos na empreitada junto a Bauman.

O estar-junto de um “partido moral” é excessivamente vulnerável, mais que qualquer outro coletivo imaginável. Ele é fraco, frágil, perpetuamente em perigo, vivendo precariamente essa insubstituibilidade que torna nosso estar-junto moral, e a moralidade de nosso estar-junto autossustentada e autossuficiente, não precisando de nenhuma regra ou lei. Tudo isso muda com o aparecimento do Terceiro. Agora aparece verdadeira sociedade, e o impulso moral ingênuo, não-regulado e irregular – a condição necessária como suficiente do “partido moral” – não é mais suficiente. A sociedade *sensu stricto* começa com o Terceiro. Agora a prioridade significa “ser

antes”, e não “melhor”. Agora o estar-junto primordial e ingênuo do eu e o Outro deixou de ser primordial e ingênuo. Há agora um monte de perguntas que podem ser e são feitas acerca desse estar-junto (BAUMAN, 1997, p. 130).

Com a entrada do Terceiro surge agora um mundo habitado por Todos, Alguns e Muitos. Surge a diferença, o conhecimento, o tempo, o espaço, a justiça e a injustiça. Nesse jogo também surgem atores principais imunes a tudo o que o eu possa fazer, ante a fragilidade do eu eles se tornam poderosos.

O terceiro é o Outro, sua alteridade não corresponde à alteridade do Outro dado na relação eu-Outro, consiste de uma ordem inteiramente diversa. O Terceiro enquanto outro só pode ser encontrado quando se deixa o campo que é próprio da moralidade, quando se adentra no campo da ordem social que é governada pela Justiça. Portanto, esse campo é domínio do Estado. No relacionamento entre o eu e o Outro deve abrir espaço para o Terceiro que agora age como um juiz soberano que decide entre dois iguais.

A diferença entre o Terceiro e o Outro do encontro moral é a distância que se faz tão diferente da proximidade. A distância é de tal maneira que não há propriamente uma interação com o Terceiro, ele é deixado para trás, separado da díade dentro de uma tríade. O Terceiro seria a terceira parte desinteressada, esse desinteresse é objetividade. Os eus que estão dentro do partido moral se tornam equiparáveis com a presença do Terceiro, é possível agora mensurar e julgar por padrões extrapessoais, o Terceiro é colocado na posição de juiz.

Agora quem coloca os critérios objetivos é o Terceiro, tanto de interesse quanto de vantagens. Com a sua entrada não existe mais a assimetria no relacionamento moral. Se antes os pares eram insubstituíveis agora não são mais, agora são iguais. Cada um tem que agora se justificar através de padrões que não são seus. O terreno da assimetria é desconstruído e dá lugar às normas, às leis, às regras éticas e aos tribunais de justiça.

É com sua objetividade que o Terceiro desfere um golpe potencialmente mortal na afeição que antes movia o eu e o Outro. É com essa objetividade que ele despoja a afeição como guia da vida. Neste caso, é através do Terceiro que surge a razão e o Outro se dissolve na alteridade dos Muitos.

Quando o Outro se dissolve nos Muitos, a primeira coisa a se dissolver é a Face. O(s) Outro(s) agora é(são) sem face. São pessoas (*persona* significa a máscara que – como fazem as máscaras – esconde, não revela a face). Eu estou tratando agora com máscaras (classes de máscaras, estereótipos aos quais as máscaras/uniformes me enviam) e não com faces. É a máscara que determina com quem estou tratando e quais devam ser minhas respostas. Tenho que aprender os sentidos de cada *espécie* de máscara e memorizar as respostas associadas. Mas mesmo então não posso ficar inteiramente seguro. Máscaras não são confiáveis como faces, podem ser postas e tiradas, escondem tanto quanto (se é que não mais que) revelam. A confiança

inocente e esperançosa do impulso moral foi substituída pela ansiedade nunca mitigada da incerteza. Com o advento do Terceiro, apareceu a fraude – até mesmo mais horrificante em sua premonição que em sua presença confirmada, mais paralisante que perigos reais lá fora – por ser espectro não-exorcizável. E tenho que viver com essa ansiedade. Goste ou não goste, devo confiar nas máscaras; não há nenhuma outra maneira. A confiança é o modo-de-viver-com-ansiedade, não o modo de dispor da ansiedade (BAUMAN, 1997, p. 133).

Como agora manter uma relação com o Outro que não possui Rosto? Que tipo de resposta é possível ante uma exigência que advém de não mais do rosto, mas de uma máscara? É possível uma alteridade quando se está envolto de máscaras? Quanto a questionamentos feitos anteriormente sobre quem era o Terceiro e se o mesmo seria um problema para a ética levinasiana, essas preocupações foram sanadas. Porém, é com o advento do Terceiro que surge uma inquietação: que ética é possível ante as máscaras e os sem-rosto? Agora, segue uma abordagem sobre os sem-rosto.

5.3 Os sem-rosto

A princípio é necessário questionar: quem são os sem-rosto? Ao fazer a pergunta pelos sem-rosto procura identificar quem são, e isso já é uma pretensão de ontologização, de dominar o que é estranho e intangível. Quando é colocada a questão pressupõe que existem os com rosto, as faces que possuem rosto. A desposseição⁶² de rosto não implicaria numa não identidade ou mesmo numa identidade que é negada ou não conhecida?

Para chegar aos que têm rosto é preciso identificar os que têm rosto. Mas de onde partir, de qual lugar de fala reconhecer que existem os sem-rosto? A partir dos que têm rosto ou dos que não têm? Identificar os que têm rosto não implica como lugar de fala dos que não têm; essa via pode ser de mão dupla.

Emmanuel Lévinas propõe uma ética que pode ser qualificada enquanto ética da alteridade. Quando se fala em alteridade a partir da perspectiva levinasiana pressupõe um não domínio sobre o Outro; a alteridade requer de início reconhecer o Outro enquanto outro, é pensar o Outro não como um Eu-Mesmo; pensar o Outro a partir do Eu-Mesmo é pensá-lo através das próprias categorias do Eu e isso implica numa forma de violência e dominação na qual o Outro é submetido. Contudo, esse Outro precisa ter Rosto para que ele possa reivindicar um lugar, uma alteridade.

Definir o lugar de fala de Lévinas é fundamental para compreender por que se

⁶² Desposseição é o termo utilizado por Judith Butler para afirmar que alguém não tem posse sobre algo, no caso, o rosto. E desposseção se refere a alguém que é privado de algo que já tem.

pergunta pelos sem-rostro. A condição na qual está inserido se torna parte necessária para tal prerrogativa. Lembremos que Lévinas, como prisioneiro de guerra enquanto oficial francês, tem arraigada em si a questão da judaicidade. O lugar de fala de Lévinas se dá a partir da sua judaicidade.

Mas por que o lugar de fala é tão importante? É importante porque é a partir daí que dentro do pensamento levianasiano se considera o Eu que possui rosto e o Outro que também possui Rosto. Uma ética da alteridade só é possível quando se possui rosto, do contrário, dão-se as costas, não se responde à interpelação dos que não tem Rosto, ignora-se.

Diante do que foi exposto é preciso questionar: que é o Rosto? O que quer dizer ter Rosto? De início vejamos a noção de rosto:

O rosto não se identifica propriamente como conjunto de traços físicos que o configuram: não alude de maneira primordial a estes olhos, este nariz, esta forma concreta de queixo, nem a nenhum dos componentes fisionômicos que compõem uma face humana. O genuíno rosto reside na potência invisível de caráter ético que subjaz a todas essas manifestações concretas e materiais suas. [...] O rosto carece de contexto e de atributos “objetivos” suscetíveis de serem reconhecidos e enumerados, e por ela aparece como pura e simples alteridade: como a sede do “ser outro” por excelência. Neste sentido, pode se afirmar com toda legitimidade que o rosto é absoluto, dado que se mostra com independência de todo traço ligado à antropologia, à biologia, à cultura ou à sociedade própria do indivíduo que efetivamente a porta⁶³ (CARDOSO, 2017, p. 54-56, tradução nossa).

O que alguns comentadores corroboram é que não se deve confundir o rosto como se fosse simplesmente a face ou mesmo a cara, como um conjunto de traços físicos que se presencia ante um olhar; o rosto seria mais do que traços físicos. O rosto então teria uma maneira especial de se manifestar radicalmente. O rosto seria entendido enquanto uma revelação, mostração ou epifania. A revelação do rosto se dá de forma singular porque é radical alteridade do rosto, e possui uma qualidade peculiar que distingue da alteridade que se tem com qualquer elemento mundano.

A filósofa Judith Butler afirma em *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*, que a proibição contra a violência estaria restrita às pessoas cujos rostos exigem algo; ela afirma que esses rostos são diferenciados a partir de seus fundamentos religiosos e

⁶³ El rostro no se identifica propiamente con el conjunto de rasgos físicos que lo configuran: no alude de manera primordial a estos ojos, esta nariz, esta forma concreta de la barbilla, ni a ninguno de los componentes fisionómicos que conforman una faz humana. El genuino rostro reside en la potencia invisible de carácter ético que subyace a todas esas manifestaciones concretas y materiales suyas. [...] El rostro carece de contexto e de atributos “objetivos” susceptibles de ser reconocidos y enumerados, y por ello aparece como pura y simple alteridad: como la sede del “ser otro” por excelencia. En ese sentido, puede afirmarse con toda legitimidad que el rostro es absoluto, dado que se muestra con independencia de todo rasgo ligado a la antropología, la biología, la cultura o la sociedad propias del individuo que efectivamente lo porta.

culturais. A partir de sua constatação ela põe a questão se existiria alguma obrigação de preservar a vida de quem aparece sem-rostos, ou de quem nunca aparece por não ter um rosto.

Ainda não vimos um estudo sobre os “sem-rostos” em Lévinas, mas vamos supor que ele esteja em curso. O fato de os palestinos continuarem sem-rostos para ele (ou de serem um paradigma para os sem-rostos) gera um dilema um tanto complexo, pois Lévinas nos dá muitas razões para extrapolar politicamente a proibição de matar. Por exemplo, para Lévinas, a tradição messiânica busca explicitamente combater a política da vingança, e o leitor poderia concluir razoavelmente que isso o levaria a uma política não nacionalista e a uma via de violência mínima. Quando se opõe à vingança, ele argumenta que não se obtém justiça nenhuma ao matar quem matou os nossos próximos, ou matar quem tememos que nos mate. Lévinas afirma que a violência em nome da justiça produz um sofrimento que jamais atua como juízo final (BUTLER, 2017, p. 47-48).

A essa afirmação de Butler surge uma reação agressiva e indignada de alguns estudiosos do pensamento de Lévinas, a mais acintosa é a de Gérard Bensussan que consta em *Os equívocos da ética: a propósito dos carnets de captivité de Lévinas*:

Acerca do último ponto, o da “leitura” de Judith Butler, serei extremamente breve (porque extremamente severo) – esperando não decepcionar a Fernanda. É que, de fato, eu acho essa declaração consternante, e mesmo, ousar dizê-lo, consternante de tão néscia. Acabo, aliás, de ler a sua resposta a um contraditor, e ela aumenta ainda mais o disparate: “*c’est la totale*”, como se diz em francês! Contrassensos massivos sobre o pensamento de Lévinas que nem mesmo os meus estudantes de licenciatura cometeriam, des-interpretação absoluta da significação do propósito solicitado, reconstrução “politicamente correta” de uma posição, de uma tese, de um ponto de vista, nivelamento de toda a complexidade. Evidentemente, em face de um pensador do *equivoco*, como nós o sublinhamos no início da nossa conversa, é preciso fazer prova de um pouco *d’esprit de finesse*, no sentido de Pascal, é preciso saber ler sem prevenção, é preciso saber seguir os contornos, por vezes sinuosos, é verdade, de um pensamento exigente e difícil. Os “geômetras”, diz Pascal, quer dizer, os que podem de fato ter toda espécie de qualidades, mas não a finura, os “geômetras” então, “querem tratar geometricamente estas coisas subtis, e tornam-se ridículos”. É exatamente o que se passa com Butler. Há do outro lado do Atlântico, nos Estados Unidos – não na América do Sul –, uma tendência ao aplanamento, ao sensaborão – lamento ter de dizê-lo, tratando-se de Lévinas. Prefiro não nomear ninguém. Não pense, sobretudo, que me deixo levar pelo antiamericanismo vulgar – detesto isso. Mas francamente, há limites para o analfabetismo filosófico (BENSUSSAM, 2013, p. 245-247).

Quanto ao problema do rosto encarado por Butler, presume que este possua fundamentos religiosos e culturais o que Bensassum rebate de forma acintosa. Encarando essa questão pela noção dada a respeito do rosto, Bensassum está correto ao rebater a afirmação de Butler, mas é necessário ir a um radicalismo que beira ao insulto? O rosto não é palestino e muito menos latino-americano, com certeza é uma perturbação da forma do mundo, um apelo à responsabilidade infinita, ou encarado como uma ambiguidade do fenômeno. O rosto para Bensassum deve ser abordado por uma *sã tautologia heurística*.

Quando se aborda o rosto a partir da proximidade, da relação eu-outro, o rosto é enigmático, não tem forma, não pode ser sintetizado. Mas nessa discussão se esquece do Terceiro introduzido por Lévinas, mas se o lembra é para afirmar uma posição defendida em *Totalidade e infinito* de uma responsabilidade irrecusável e radical, como afirma Fernanda Bernardo,

Então, para Lévinas, um SS tinha rosto – como não teria um Palestino? Como não seria ele também um rosto? Tal como um SS, para Emmanuel Lévinas, um Palestino, antes mesmo da sua condição de indivíduo (de gênero) ou de cidadão (palestino), não podia não ser ou não ter um rosto, sinal da incondição da sua “humanidade” (que não da sua cidadania!). Não seria senão enquanto “terceiro” e, enquanto tal, na sua condição de outro diferente do próximo/rosto (mas também na sua condição de próximo do outro e de outro próximo), quer dizer, na sua condição de cidadão (sob o gênero do Estado, e já não mais na sua identidade de único ou de eleito), que se poderia, enfim, compará-lo para avaliar a justiça ou a injustiça da sua conduta. Porque é sabido, em Lévinas, os próximos, o outro e o “terceiro”, o humano israelita e o humano palestino, não se comparam e não se julgam senão enquanto incomparáveis, quer dizer, a partir de sua condição originária de rostos, signo absoluto da sua alteridade: “a contemporaneidade do múltiplo”, escreve Lévinas em *De outro modo que Ser* (p.173). (BERNARDO, 2013, p. 243).

Cabem ressalvas à afirmação de Bernardo, essa questão do rosto levada somente ao caráter originário, para fora da realidade não resolve o impasse da ética levinasiana, a chegada do Terceiro modifica essa estrutura a qual Bauman entende como um “partido moral de dois”. Esse entendimento de Bernardo corresponde a uma passagem de Lévinas em *Entre nós*:

O senhor coloca o problema do mal. Quando falo de Justiça, introduzo a ideia da luta com o mal, separo-me da ideia de não-resistência ao mal. Se a autodefesa causa problema, o “carrasco” é aquele que ameaça o próximo e, neste sentido, chama a violência e já não tem Rosto (EEA, 1997, p. 145).

O problema é que Bernardo afirma que um SS⁶⁴ teria rosto e, consequentemente, um palestino também teria um rosto. Porém, o apelo à violência, como na citação acima, corresponde a uma desposseição de rosto. Afirmar em Lévinas que não existe um rosto palestino ou latino-americano é até plausível, mas não cabe afirmar que em Lévinas não exista os sem-rostos.

Judith Butler se pergunta quem tem rosto, o que teria acontecido com o rosto de Lévinas e onde estariam as diretrizes humanizadoras do mandamento de estar em sintonia com a vida precária do outro que coloca o outro sempre em primeiro lugar. Em suas indagações ela afirma que não é mais um rosto que surge, mas uma horda de sem-rosto que é

⁶⁴ Corpo militarizado que era a guarda de elite do partido nazista alemão e seu principal instrumento de controle.

vista enquanto ameaça de tragar não só o eu como também o “nós” coletivo.

Aqui não há islamismo que possa ser identificado, não há árabe que possa ser identificado, apenas algo vagamente asiático, sem-rostos, que ameaça tragar, mas também ameaça o povo escolhido para a tarefa de carregar a universalidade, e por isso ameaça a própria universalidade. Nenhum mandamento pode resultar do rosto desse outro, pois esse outro, sem-rostos, ameaça destruir toda a tradição do qual o rosto surge, o legado inteiro do próprio mandamento (BUTLER, 2017, p. 55).

Buther afirma que a cena ética levinasiana corresponde ao pressuposto asquenaze de que a história judaica substantiva seria a história dos judeus europeus, “e não dos *sfardim* (descendentes dos judeus da Espanha e de Portugal) ou dos *mizrahim* (descendentes das culturas do Norte da África e da cultura árabe-judaica)” (2017, p. 55). Ela acusa Lévinas de esquecer que o judaísmo foi fundado por Moisés, um egípcio, pois, quando Lévinas afirma o destino excepcional do judaísmo em relação ao islamismo ele se esquece da fundação do próprio judaísmo.

A filósofa judia argumenta que o esquecimento da fundação do judaísmo tem suas consequências, e utilizando-se da argumentação de Said, que afirma que se o judaísmo tem algum sentido se dá por aquilo que não é judaico, e acusa Lévinas de temer uma horda que pode destruir a fundação judaico-cristã de civilização.

Segundo Butler é preciso dar uma resposta obrigatória ao conflito existente naquela região, pois são os refugiados, expatriados, exilados e imigrantes que impõem uma exigência ética e política, “os judeus, que historicamente sofreram perseguição e deslocamento, têm bons motivos para responder a elas como puderem” (BUTLER, 2017, p. 56). Está evidente que Butler está preocupada mais com o campo das ações, daí as críticas ao seu modo de pensar. Mas é preciso recordar o Terceiro, é com ele que surge a comunidade, a justiça e também a injustiça.

É com o Terceiro que surge a sociedade, a comunidade, mas é também com ele que toda estrutura antes pensada a dois é diluída. Bauman afirma que a Face, neste caso, o Rosto, é dissolvida em faces, caras, máscaras e agora são sem-rostos. As relações são pautadas pela insegurança, pois não é mais o rosto que aparece, e sim as máscaras que podem ser postas e retiradas. Cabe perguntar mais uma vez: que ética é possível diante das máscaras ou dos sem-rostos? A questão fica em aberto.

6 CONCLUSÃO

Retomando o objetivo proposto na introdução, se o Terceiro seria um problema para a ética levinasiana. Esse questionamento surgiu de uma leitura de Zygmunt Bauman quando ele coloca a relação ética entre o eu e o outro como sendo um “partido moral de dois”, neste caso, não há espaço para outro que está fora dessa relação. Contudo, Lévinas alarga a relação eu e outro para o âmbito do Terceiro; aí se encontra uma dificuldade para uma ética que é pensada somente a dois. Há um alargamento que tende a transformar essa relação dual em uma tríade.

Na visão de Bauman, sob a perspectiva de François Laruelle, a ética levinasiana é uma ética pós-moderna, pois é uma ética que tem como ponto de partida o outro e não o eu. Emmanuel Lévinas faz do Outro a prioridade absoluta da ética que antes era encarada pelo eu. Em sua crítica à filosofia ocidental Lévinas afirma que o Outro foi reduzido ao Mesmo, ele demonstra que o pensamento ocidental tem como base a dominação do Outro.

Ao invés de se contentar com a primazia do eu, o filósofo franco-lituano inverte essa primazia para o Outro. Não é mais a ontologia como filosofia primeira, ele coloca a ética enquanto filosofia primeira. Agora o Outro não pode ser dominado, capturado, pois ele se revela enquanto rosto, rosto este que está para além de toda dominação, rosto que já suplica por responsabilidade e impõe uma responsabilidade para com ele.

Lévinas critica todo o percurso da filosofia ocidental que vê o Outro enquanto validade a partir da manifestação do próprio ser. A relação estabelecida com o Outro é uma relação alérgica. A filosofia se caracteriza como pensamento e compreensão do ser e pela constante busca de autonomia. Um exemplo da pretensão da filosofia enquanto domínio do eu é Ulisses, pois mesmo percorrendo terras distantes tende a voltar ao mesmo, à terra natal.

Para sair do círculo do si-mesmo Lévinas afirma a alteridade do Outro, é com a alteridade que se mostra o rosto, abrindo assim a dimensão de altura e de infinito, sendo impossível o englobamento em categorias preestabelecidas. O Outro é compreendido como

transcendente em relação ao Mesmo.

O primeiro capítulo teve como objetivo expor que influência Lévinas recebe de Edmund Husserl e Martin Heidegger. É Lévinas que introduz na França o método fenomenológico iniciado por Husserl e desenvolvido por Heidegger por um viés mais hermenêutico, a fenomenologia tratada por Heidegger visa mais o cotidiano. Husserl propõe uma fenomenologia pura.

Husserl com sua fenomenologia pretende tratar das coisas mesmas, sua crítica à psicologia consiste de um radicalismo para Lévinas, pois ele vê a psicologia enquanto uma pretensão de tratar a consciência no âmbito da natureza, dos fatos físicos, por assim dizer. Considera que as ciências da natureza são ingênuas por não terem consciência do fundamento do pensamento e por não questionarem seus procedimentos.

A função da fenomenologia seria a de se colocar enquanto crítica que cobra de si mesma todo processo ligado às atividades e aos conteúdos. A passagem da atitude natural para a atitude fenomenológica só ocorre através do que Husserl chama de *epoché*, ou seja, que os conteúdos existentes na consciência devem ser postos em questão.

Lévinas vê o método fenomenológico como importante, pois ele ajuda o indivíduo a se distanciar do que é apreendido e de se eximir de aplicar de imediato os conceitos que são assimilados, pois a observação imediata é vista como uma observação ingênuas.

A fenomenologia se caracteriza como passagem do que ainda não é conhecido e nem evidente. Com a *epoché* nasce para Lévinas a descoberta da vida intencional; daí, assume o sentido da existência que pode ser tratada enquanto âmbito do objeto e do sujeito, dando margem para se pensar a consciência transcendental.

Sobre a influência de Heidegger o filósofo franco-lituano faz algumas críticas dirigidas a Husserl acusando o tipo de filosofia proposta como intelectualismo, pois a consciência corresponde como consciência teórica e externa ao mundo que se distancia do caráter concreto existencial do homem. A consciência do eu transcendental seria indiferente e só se ocupa de si mesma. Em contrapartida surge a crítica a um solipsismo, pois o eu transcendental estaria isolado sem nenhuma relação intersubjetiva com os outros.

Quanto à abordagem sobre Heidegger o filósofo da alteridade atenta que o mesmo parte do aspecto existencial. Isso quer dizer que o *Dasein* está absorvido pelas coisas do cotidiano; enquanto envolvido com as coisas cotidianas o *Dasein* não se configura como autêntico. Ele se constitui como inautêntico na medida em que deixa de considerar a própria existência como tema.

Se por um lado Heidegger parte de uma fenomenologia do cotidiano para desenvolver

sua ontologia, não há diferença em relação a Husserl quando ele reduz tudo à questão do ser. Mesmo se distanciando da fenomenologia proposta pelo mestre Heidegger subordina o ente ao Ser, nem mesmo o ser-aí escapa à redução. Contra Husserl e Heidegger, Lévinas irá propor outra forma de experiência no mundo: o encontro com o Outro.

No terceiro tópico a intenção foi de ver o Outro enquanto a coisa-em-si kantiana do ponto de vista que o Outro sendo não pode ser capturado e muito menos apreendido e o rosto enquanto fenômeno na medida em que é pelo rosto que o Outro se revela ao eu, rosto entendido enquanto linguagem que comunica algo.

A partir do terceiro tópico do primeiro capítulo acontece o movimento de saída para o segundo capítulo. O Outro é apresentado como aquele que não pode ser dominado, capturado, transformado em tema. É início para abordar a ética da alteridade sob o foco da responsabilidade.

No primeiro tópico tentou-se mostrar que há uma reação do eu em relação ao outro e essa reação se dá como responsabilidade. O exemplo de Robinson é utilizado para dar margem a essa reação do eu quando o outro aparece, pois, a reação, a atitude de saída é do eu, contudo, o movimento de Robinson enquanto saída é sempre o de retorno a si mesmo.

Por uma via que alguns chamam misteriosa, mas obedece, senão à lógica, ao menos a uma necessidade psicológica, as almas piedosas retornam às religiões constituídas historicamente. Quando criam para si uma religião individual, vivem de destroços de igrejas naufragadas, semelhantes a Robinson, que só conquista a independência sobre sua ilha, graças aos barris de pólvora e aos fuzis que trouxe de sua nau perdida (EEA, 1997, p. 40).

A conquista do Outro por Robinson se dá através de suas antigas bases, ele não se desprende de suas bases; mesmo tendo a reação em relação ao Outro enquanto responsabilidade, ele não pergunta quem é o Outro, apenas julga que sua cultura e seus traços civilizadores são superiores e daí decorre o domínio sobre o Outro.

O segundo tópico visava demonstrar que a responsabilidade pelo outro se dá como uma reação de si mesmo em relação à outra pessoa; essa saída de si para o outro é colocada como Desejo metafísico, afinal, esse desejo não tem saciedade. Desejo pelo totalmente outro, desejo que visa ao que está para além, desejo entendido enquanto bondade, daí responsabilidade.

Quanto ao terceiro tópico o que se procurou foi que a responsabilidade pode ser levada a níveis extremos, ao ponto do eu substituir o Outro nas suas próprias responsabilidades. A noção de substituição é fundamental para entender como é possível ser responsável pelas

ações do Outro. Essa ideia de substituição é entendida como desinteresse, uma responsabilidade pelo Outro que não visa nenhuma reciprocidade.

Ao demonstrar que a ética da alteridade consiste numa responsabilidade ética pelo Outro, é necessário que haja um acolhimento do Outro e esse acolhimento se dá pela hospitalidade. Acolher o Outro sem medida, na sua inteireza, nesse acolhimento não pode haver ressalvas.

No primeiro tópico do terceiro capítulo se buscou compreender a hospitalidade a partir da morada, morada entendida como habitação e a sua função consiste em acolher, prestar a devida assistência a quem pede acolhimento. Com a noção heideggeriana de habitação, o que se procurou foi demonstrar que a habitação não tem somente o sentido de morar, mas de habitar e habitar está correlacionado a construir. Contudo, habitar tem o sentido de estar e ser sobre a terra e a pretensão é demonstrar que habitar não corresponde a um lugar específico, mas a lugar nenhum, e é da mesma forma que a hospitalidade deve ser encarada.

No segundo tópico se tentou ver o cuidado a partir das perspectivas de Foucault e Heidegger. A princípio, o que foi tomado de empréstimo de Foucault foi a questão do cuidado de si, esse cuidar de si reflete a prerrogativa socrática “conhece-te a ti mesmo”, ou seja, primeiro é preciso saber cuidar de si para cuidar do outro, aqui o outro não é prioridade. Quanto ao cuidado abordado sob a perspectiva de Heidegger, teve como intenção mostrar, mesmo tendo diferença da maneira abordada por Foucault, que ambos possuem um ponto em comum, o eu. A partida desse cuidado se dá sempre a partir do eu, esse cuidado estaria condicionado às categorias do eu.

Em relação ao terceiro tópico a pretensão foi de entender no acolher enquanto desinteressamento, acolher o Outro é cuidar e esse tipo de cuidado não corresponde a um cuidado a partir de si que teria como referência o eu, mas o Outro na sua vulnerabilidade. Neste sentido, acolher é contraposição ao cuidado explicitado sob as perspectivas de Foucault e Heidegger. Não que as duas noções não sejam fundamentais, são fundamentais para entender como o cuidado é entendido desde a Grécia, um cuidado a partir do eu. Com Lévinas a intenção foi de demonstrar que esse cuidado não pode ser concebido como tematização e dominação do Outro.

O terceiro capítulo em si busca colocar a hospitalidade enquanto abrigo ético; sendo abrigo ético, ela não pode ser encarada como dominação, mas enquanto cuidado pelo outro que não visa reciprocidade, porém, visa responder ao Outro que pergunta e exige resposta. Essa resposta é responsabilidade pelo Outro na forma de hospitalidade que se desdobra em cuidado e em acolhimento.

O quarto capítulo teve o caráter mais de perturbador de uma desordem na harmonia da relação eu-outro, é a entrada do Terceiro. A entrada do terceiro na relação dual entre o eu e o outro inviabiliza a questão ética proposta por Lévinas? Essa é a pergunta norteadora do capítulo.

A pergunta pelo terceiro no primeiro tópico visa identificar quem é de fato o Terceiro. O Terceiro seria o próximo do meu próximo, ou seja, é o outro do Outro. Ele é abertura para a comunidade, para a política e para a justiça. A entrada do terceiro consistiria no próprio fato da consciência, da reunião simultânea em ser e no ser, na suspensão do ser em possibilidade, da finitude da essência que é acessível à abstração do conceito.

No segundo tópico a intenção foi de olhar Lévinas sob a perspectiva de Zygmunt Bauman, mais precisamente com relação à invasão do Terceiro ao partido moral do eu e do Outro. Bauman considera que a ética de Lévinas é uma ética pós-moderna, pois ela faz com que o sujeito saia de si em direção ao outro. Com a entrada do Terceiro surge o mundo habitado por muitos, agora não existe mais só o eu e o Outro. O Terceiro é colocado na função de juiz, aquele que julga a relação existente entre o eu e o Outro.

Por outro lado, Bauman indica que o Outro ao ser dissolvido na alteridade dos Muitos, a Face é a primeira coisa a ser dissolvida. Não há rosto, como manter uma relação autêntica sem um rosto? O terceiro tópico procura identificar quem seriam esses sem-rosto através da perspectiva de Judith Buther. Ela coloca os palestinos como os sem-rosto, mas ela faz entendendo o rosto enquanto contexto cultural. Porém, a noção de rosto em Lévinas não tem nenhum traço cultural ou aspecto plástico.

O problema dos sem-rosto surge com a entrada do Terceiro. Neste sentido, o Terceiro pode ser um problema para a ética proposta por Lévinas. Como é possível uma ética ante os sem-rosto? A pretensão até então foi de esclarecer se o Terceiro seria um problema para a ética levinasiana, torna-se problema porque abre outra questão: se a ética da alteridade não é mais possível, que ética então seria viável ante as máscaras que podem ser postas e retiradas ou mesmo trocadas? Surge a proposição da possibilidade de uma ética líquida. Contudo, a questão fica em aberto.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

BERNARDO, Fernanda. BENSUSSAN, Gérard. **Os equívocos da ética: a propósito dos carnets de captivité**. Trad. Andreia Carvalho e Bruno Padilha. Porto, Portugal: Fundação Eng. António de Almeida, 2013.

BUTLER, Judith. **Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo**. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017.

CARDO, Jime Llorente. **Levinas: el sujeto debe responsabilizarse de los otros hasta el punto de renunciar a sí mismo**. Barcelona: RBA, 2017.

CALIN, Rodolphe et SEBBAH, François-David. **Le vocabulaire de Lévinas**. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2002.

DEPRAZ, Natalie. **Compreender Husserl**. Trad. Fábio dos Santos. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977.

DOSTOIEVSKI, Fiodor. **Os irmãos Karamazov**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2012.

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

FERNANDES, Marcos Aurélio. **O cuidado como amor em Heidegger**. In: Revista da Abordagem Gestáltica, 2011.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2, ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GREAVES, Tom. Heidegger. Trad. Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Penso, 2012.

GUILLOT, Daniel E. **“Introdução”**. In: LEVINAS, Emmanuel. **Totalidad e infinito: ensayo**

sobre la exterioridad. Trad. Daniel E. Guillot. 6. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Bauen, Wohnen, Denken**. In: Handwerkhelft IV. Professur Dietmar Eberle. Department Architektur: EHT Zürich, 2014.

_____. **Construir, habitar, pensar**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. In: http://www.fau.usp.br/wp-content/uploads/2016/12/heidegger_construir_habitar_pensar.pdf.

_____. **Que é uma coisa?** Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Seminários de Zollikon**: protocolos, diálogos e cartas. 2 ed. Trad. Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista; Editora Universitária São Francisco, 2009.

_____. **Ser e tempo**. Trad. Fauto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. **Ser e tempo**: parte II. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HUSSERL, Edmund. **A ideia de fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Meditações cartesianas**. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

HUTCHENS, B. C. **Compreende Lévinas**. Trad. Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.

_____. **Crítica da razão pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

LEVINAS, Emmanuel. **La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**. Paris: Alcan, 1930.

_____. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Trad. José Luiz Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

_____. **Ética e infinito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. **Difficult freedom**: essays on judaism. Trad. Seán Hand. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1990.

_____. **Totalidade e infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Trad. José Pinto Ribeiro, Lisboa: Edições 70, 1980.

OLIVEIRA, Marília de Fátima Vieira de. CARRARO, Telma Elisa. **Cuidado em Heidegger: uma possibilidade ontológica para a enfermagem.** In: Revista Brasileira de Enfermagem, 2011.

OUAKNIN, Marc-Alain. **Méditations érotiques: essai sur Emmanuel Levinas.** Paris: Balland, 1992.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **A relação ao outro em Husserl e Levinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

SOLE, Joan. **Levinas: la ética del otro.** Barcelona: Batiscafo, 2015.

TOURNIER, Michel de. **Sexta-feira ou a vida selvagem.** Trad. Emílio Campos Lima. 50 ed. Queluz de Baixo, Portugal: Editorial Presença, 2000.

TRAN-DUC-THAO. **Fenomenologia y materialimo dialécto.** Trad. Raúl Sciarretta. Buenos Aires: Editorial Lautaro, 1959.