



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**DA CRÍTICA À ONTOLOGIA AO ENCONTRO COM O OUTRO NA ÉTICA DE
LEVINAS**

JOÃO PESSOA - PB

2021

DAVIDSON MARINHO SOARES

**DA CRÍTICA À ONTOLOGIA AO ENCONTRO COM O OUTRO NA ÉTICA DE
LEVINAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal da Paraíba, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S676c Soares, Davidson Marinho.

Da crítica à ontologia ao encontro com o outro na ética de Levinas / Davidson Marinho Soares. - João Pessoa, 2021.

77 f.

Orientação: Iraquiton de Oliveira Caminha.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Ética. 2. Ontologia. 3. Totalidade. 4. Levinas, Emmanuel, 1905-1995. 5. Filosofia levinasiana. 6. Pensar o outro. I. Caminha, Iraquiton de Oliveira. II. Título.

UFPB/BC

CDU 17.018(043)

DAVIDSON MARINHO SOARES

DA CRÍTICA À ONTOLOGIA AO ENCONTRO COM O OUTRO NA ÉTICA DE
LEVINAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal da Paraíba, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha - UFPB
(Orientador)

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos - UFPB
(Examinador Interno)

Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza - UNICAP
(Examinador Externo)

A minha mãe, Ruth Cleide; à esposa, Gerlane Moraes, e a minha filha, Kéren Hapuque, que preenchem de amor o sentido de minha existência.

AGRADECIMENTOS

Sobretudo, a Deus, por me proporcionar mais uma conquista em minha existência.

Ao meu orientador, professor Iraquiton de Oliveira Caminha, sempre gentil e cordato em suas orientações.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB.

A minha esposa e companheira Gerlane, pela paciência e compreensão durante a execução desta pesquisa.

A minha filha, Kéren Hapuque, princesa que tanto amo.

A minha graciosa mãe, que sempre me ensinou o caminho do amor.

Aos meus familiares e amigos, pelo apoio e palavras de incentivo.

A todos os meus sinceros reconhecimentos.

“Procurar a “origem” da palavra de Deus, as circunstâncias concretas de sua significação, é absolutamente necessário”. Começa-se por aceitar sua Palavra em nome da autoridade social da religião. Entretanto, como está seguro de que a Palavra assim aceita é precisamente a que Deus fala? É preciso procurar a experiência originária. A filosofia – ou a fenomenologia – é necessária para conhecer sua voz. Pensei que é no rosto do outro que me fala pela “primeira vez”. É no encontro de outro homem que Ele “vem à mente” ou “faz-se evidente” (LEVINAS, 2014, p. 34).

RESUMO

O propósito central deste trabalho foi o de compreender o caminho da crítica feita por Levinas à ontologia, bem como o modo como a filosofia levinasiana supera a ontologia por meio da ética. O eixo norteador desta pesquisa foi a obra *Totalidade e Infinito* (2019), porém, quando necessário, fizemos alusão às outras obras de Levinas e a de seus comentadores. Este estudo objetivou mostrar como a filosofia levinasiana constata a inclinação da ontologia em reduzir o *outro* ao *mesmo*. Esse movimento de pensar o *outro*, sempre no registro do *mesmo*, formata o que Levinas conceitua como totalidade. Tal perspectiva de pensar o *outro*, sob o cálculo da razão ontológica, está na origem do pensamento filosófico. Desde a filosofia clássica, com os primeiros filósofos, até a contemporaneidade, com Husserl e Heidegger, o *outro* foi pensado sob o prisma do primado ontológico. Nesse sentido, Levinas propõe pensar o *outro* fora do arranjo da totalidade e da compreensão do *mesmo*; para tanto, propõe a ética antes da ontologia, e o *outro* antes do *mesmo*. Para Emmanuel Levinas, a saída da ontologia, em direção à ética como filosofia primeira, só é possível por meio do infinito expresso no rosto do *outro*. É na pura expressão do rosto do *outro* que acontece a ruptura com a totalidade. É no rosto do *outro*, a partir da ideia de infinito, que o *mesmo* é convocado à responsabilidade ética, pela alteridade do *outro*.

Palavras-Chave: Levinas. Ontologia. Totalidade. Ética. Outro.

ABSTRACT

The central purpose of our work is to understand the path of Levinas' criticism of ontology, as well as the way in which Levinasian philosophy overcomes ontology through ethics. Having as a guiding principle of our research the work *Totality and Infinite* (2019), but also when necessary, making references to the other works of Levinas and commentators. We aim to show how Levinasian philosophy finds the inclination of ontology to reduce the other to the same. This movement of thinking about the other, always in the register of the same, shapes what Levinas conceptualizes as totality. Such a perspective of thinking the other under the calculation of ontological reason is at the origin of philosophical thought. From classical philosophy with the first philosophers to contemporaneity with Husserl and Heidegger, the other was thought from the perspective of ontological primacy. In this sense, Levinas proposes to think of the other outside the arrangement of the totality and understanding of the same, therefore, he proposes ethics before ontology, and the other before it. For Emmanuel Levinas, the departure from ontology towards ethics as the first philosophy is only possible through the infinite expressed in the face of the other. It is in the pure expression of the other's face that the rupture with the totality occurs. It is in the face of the other, from the idea of the infinite, that he is summoned to ethical responsibility for the other's otherness.

Keywords: Levinas. Ontology. Totality. Ethic. Other.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A CRÍTICA AO PRIMADO ONTOLÓGICO E À TOTALIDADE	16
1.1 A vida do autor e a relação com a elaboração de sua filosofia	16
1.2 A crítica à ontologia	20
1.3 Ontologia, guerra e política.	26
1.4 A crítica a Husserl.	29
1.5 A crítica à ontologia fundamental de Heidegger.	38
2 O ENCONTRO COM O OUTRO NA ÉTICA DE LEVINAS.....	48
2.1 IL Y A / Hipóstase.....	48
2.2 Fruição	57
2.3 Ideia de Infinito	63
2.4 O rosto do <i>outro</i>	68
2.5 A ética como metafísica.	72
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	75
REFERÊNCIAS.....	77

INTRODUÇÃO

Herdeiro da tradição erudita do judaísmo e profundo conhecedor da história da filosofia, Emmanuel Levinas é considerado, pela comunidade acadêmica, um dos grandes filósofos da contemporaneidade. Deve-se admitir que Levinas não é um filósofo convencional, pois o estilo de sua escrita busca perfazer um caminho diametralmente diferente ao do *logos* tematizante da ontologia.

Nesse sentido, a escrita¹ levinasiana não obedece a uma proposta linear de argumentação, visto que sua linguagem filosófica está permeada pelo método espiral² e de atalhos. O que condiciona sua escrita a não seguir uma sistematização, tornando-o um filósofo difícil, mas, ao mesmo tempo, instigante. Devemos admitir que seu protagonismo no cenário filosófico se dá, sobretudo, pela inovação e extemporaneidade de sua proposta filosófica.

Para esta pesquisa, tomamos por base a obra *Totalidade e Infinito* (2019), mas, sempre que necessário, fazendo menção a outros livros do filósofo, como também de seus comentadores.

Vale dizer que o objetivo principal deste estudo é o de compreender a anterioridade da ética frente ao discurso ontológico da tradição ocidental. A partir desse objetivo maior, outros específicos são abordados em nosso estudo, a saber: perceber como a filosofia do primado ontológico reduz o *outro* ao registro do *mesmo*, englobando-o na totalidade; explicitar as características da ontologia da guerra e sua relação com o totalitarismo; pontuar as críticas de Levinas à filosofia de Husserl e Heidegger no que tange à identificação dessas filosofias com a ontologia e a totalidade; apresentar os “conceitos” de *il y a*, hipóstase e fruição como etapas importantes para evasão e separação do *ser* anônimo, bem como para a constituição de uma nova subjetividade. Por fim, compreender como a ideia de infinito, expressa no rosto do *outro*, estabelece a ruptura com a ontologia e institui a ética como metafísica.

¹ No que diz respeito à questão da escrita do filósofo Emmanuel Levinas, recomendamos as obras: *A ética do Outro*, de Joan Solé (2017) e *A subjetividade e o outro: ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas*, de Luciane Martins Ribeiro (2015).

² “Trata-se de uma articulação filosófica que se movimenta por meio dos diferentes interlocutores de Levinas, pelos ensaios sobre o judaísmo e por seus escritos filosóficos pessoais. Esse método não prima por chegar a uma totalidade do saber e não segue uma sistematização, entendida no sentido corrente do termo” (RIBEIRO, 2015, p. 20).

O pensamento filosófico, do primado ontológico, ao esquadrinhar o mundo, o *outro* e seus elementos, deu a razão, e ao saber a hegemonia de assimilar o diferente à uniformidade, o exterior, que é o *outro*, a interioridade do *mesmo*, produzindo, assim, a totalidade. Para Levinas, essa totalidade, gestada pela narrativa da ontologia, se apresentou no Ocidente como uma ontologia da guerra. Na concepção levinasiana, desde Heráclito, que o *ser* se revelou como guerra. Segundo ele, a tradição clássica da filosofia, ao dissimular o real, por meio de conceitos, termos neutros e absolutos, instaurou uma ordem objetiva no mundo.

Essa realidade objetiva, operada pela experiência do conhecimento ontológico, condicionam os indivíduos a agirem por meio de comandos que eles desconhecem. Com isso, “A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que o comandam sem eles saberem” (LEVINAS, 2019, p. 8).

De acordo com Levinas (2019), as experiências do totalitarismo político se estruturam a partir da totalidade ontológica. Dessa constatação, se conclui que a ontologização das estruturas do mundo, da política e dos indivíduos os reduz à totalidade. Essa ontologia da guerra, para Levinas, se configura como violência ao *outro* e a sua alteridade.

Como resposta à ontologia da guerra e aos efeitos nocivos da totalidade, Levinas apresenta a escatologia. Na visão levinasiana, a via escatológica está para além da totalidade e da história, é algo sempre exterior à ontologia da guerra. Embora se configure como excedente à ontologia e à totalidade, a escatologia da paz irrompe no interior da totalidade e da história. O acontecimento que exprime a escatologia da paz, no interior da totalidade, é a ideia de infinito, pois esta rompe com a totalidade e com a ontologia da guerra, que instaura, a partir da ética como filosofia primeira, um novo sentido de resignificação com o *ser*. Conforme o pensamento levinasiano,

Ela é a relação com um excedente sempre exterior à totalidade, como se a totalidade objetiva não preenchesse a verdadeira medida do ser, como se um outro conceito – o conceito de infinito – devesse exprimir essa transcendência em relação à totalidade, não-englobável numa totalidade e tão original como a totalidade. Este além da totalidade e da experiência objetiva não se descreve, entretanto de um modo puramente negativo. Reflete-se no interior da totalidade e da história, no interior da experiência. [...] A visão escatológica rompe a totalidade das guerras e dos impérios em que

não se fala. Não visa o fim da história no ser compreendido como totalidade – mas põe em relação com o infinito do ser, que ultrapassa a totalidade. A primeira visão da escatologia, [...] atinge a própria possibilidade da escatologia, isto é, a ruptura da totalidade. (LEVINAS, 2019, p. 9-10).

No presente estudo, destacamos alguns aspectos da crítica feita por Levinas a Husserl e a Heidegger. De acordo com Emmanuel Levinas, tanto a fenomenologia transcendental de Husserl e, sobretudo, à ontologia fundamental de Heidegger, não conseguiram superar o primado ontológico, tampouco a ideia de totalidade, tão criticada pela filosofia levinasiana. Na perspectiva de Levinas, ambas as filosofias reduzem o *outro* a uma *mesmidade*. O eu transcendental da fenomenologia husserliana é antecedido pelo mundo da vida (*Lebenswelt*) e se constitui a partir do processo da redução fenomenológica (*epoché* e *eidético*³). São os procedimentos de redução que permitem a efetivação da consciência intencional. É por meio da intencionalidade da consciência e correlação que a subjetividade transcendental representa e identifica a realidade. O eu husserliano empresta à realidade doação de sentido, ou seja, dá a consciência o protagonismo de significação do mundo. Ao intencionalizar a realidade, o eu transcendental, da filosofia de Husserl, busca, fenomenologicamente, a essência do fenômeno. Dessa forma,

Visão de essência também é, precisamente, intuição, assim como objeto eidético é, precisamente, objeto. A generalização dos conceitos correlativos e interdependentes “intuição” e “objeto” não é um achado arbitrário, mas forçosamente exigida pela natureza das coisas. Intuição empírica, e, em especial, experiência, é consciência de um objeto individual e, como consciência intuitiva, é ela que traz o objeto à doação: como percepção, ela traz à doação originária, à consciência que apreende originariamente o objeto [...]. Exatamente da mesma maneira a intuição de essência é consciência de algo, de um objeto, de um algo para o qual o olhar se dirige [...] (HUSSERL, 2006, p. 12).

Na concepção levinasiana, a intencionalidade da consciência, em busca por intuir a essência dos fenômenos, permaneceu na rota da ontologia. Na visão de Levinas, a máxima de Husserl: “toda consciência é consciência de alguma coisa”, empoderou o eu transcendental a reduzir os objetos do mundo e o *outro* à

³ “Termo introduzido na Filosofia Contemporânea por Husserl a partir das pesquisas lógicas para indicar tudo o que se refere às essências, que são objetos da pesquisa fenomenológica” (ABBAGNANO, 1962, p. 290).

consciência intencional. O que coloca a filosofia de Husserl no caminho similar ao do primado ontológico, bem como da ideia de totalidade.

No que diz respeito a Heidegger e a sua ontologia fundamental, a crítica levinasiana é mais avultosa. Levinas reconhece na ontologia heideggeriana a novidade da descoberta de que o *ser* em geral se dá no horizonte da facticidade, ou seja, na inovação de que o “homem inteiro é ontologia”. Porém, identifica certos limites nas teses de Heidegger. Para Levinas, a tese do esquecimento do *ser*, defendida por Heidegger, gerou o esquecimento do *outro*. Um segundo ponto da crítica levinasiana recai sobre a questão da diferença ontológica: ao propor a diferença entre o *ser* e o ente, Heidegger faz o *Dasein* protagonizar a condição de compreensão do *ser* do ente, incluindo, nessa compreensão, o *outro* e sua alteridade.

Na concepção levinasiana, a ideia de que o *Dasein* é um ente privilegiado, aliada à tese da compreensão (*Verstehen*) e do cuidado (*Sorge*), advinda da hermenêutica da facticidade, faz a ontologia fundamental de Heidegger reduzir o *outro* à *mesmidade* do *ser-aí*. De acordo com Levinas, são esses e outros aspectos da ontologia heideggeriana que compromete a filosofia de Heidegger. Para Levinas, a ontologia fundamental de Heidegger não consegue superar a redução do *outro* ao *mesmo*, tampouco a ideia de totalidade. Sendo a ontologia a filosofia primeira, o *outro* foi reduzido à totalidade e pensado a partir do *mesmo*, o qual, como resultado, teve sua alteridade suprimida e anulada.

Diante da constatação da ontologização do Ocidente, isto é, do excesso de *ser*, que figurou em ruína (Auschwitz), Levinas conclui que o Ocidente, como terra do *ser*, foi agarrado pelo *il y a* (há). Para o filósofo, a ótica do *ser* no Ocidente é condição de anonimato, impessoalidade e falta de sentido, o que condicionou os sujeitos a uma existência anônima e impessoal. É percebendo esse cenário que o filósofo irá propor uma subjetividade ética, fora das malhas da totalidade ontológica. Para tanto, Levinas destacou o processo de hipóstase e fruição como eventos que marcarão a separação do anonimato do *ser*.

Nesse sentido, a fenomenologia do corpo e a consciência não intencional serão o ponto de partida para a evasão do *ser* anônimo. Entretanto, é somente no encontro com o rosto do *outro*, na expressão do infinito que o rosto carrega, que a subjetividade assumirá a responsabilidade pela alteridade do *outro*.

Para aprofundar nossa investigação, pautada nas questões acima propostas, o primeiro capítulo, da presente dissertação, apresenta, no primeiro tópico, a biografia do autor, compreendendo como as influências filosóficas e experiências de vida foram importantes para formulação de sua filosofia; no segundo tópico, destacamos o pensamento filosófico de Levinas, mostrando sua contundente crítica à ontologia; o terceiro tópico aborda a ontologia da guerra, em que Levinas discute a relação de políticas totalitárias, no modo em que elas reduzem a pluralidade na totalidade; nos últimos tópicos, explicamos a crítica levinasiana a Husserl e à ontologia fundamental de Heidegger.

No segundo capítulo da dissertação, precisamente no primeiro tópico, apresentamos o conceito do *il y a* (há) e hipóstase. Para Levinas, ao enaltecer o primado ontológico, a filosofia fez do Ocidente a terra do *ser*, e este *ser* é, na visão levinasiana, o impessoal, o indeterminado e o sem sentido. É preciso se evadir dessa condição; é por meio da hipóstase que a subjetividade vivencia as primeiras contrações desse ocaso do *ser*, no qual o Ocidente se precipitou e inicia o processo de constituição de uma nova subjetividade. Para tanto, o corpo, enquanto sensibilidade, e a consciência não intencional darão o movimento inicial dessa subjetividade frutiva.

No segundo tópico, nos debruçamos sobre o conceito de fruição, sabendo que, segundo Levinas, é na fruição que o eu egoísta consolida sua separação da totalidade ontológica, porém, sem o êxito de uma subjetividade ética.

Ainda no segundo capítulo, especificamente no terceiro tópico, elucidamos a ideia de infinito na filosofia levinasiana. É a ideia de infinito, emprestada de Descartes, mas ressignificada por Levinas, que desmonta o primado da totalidade ontológica ocidental. Em um tópico seguinte, compreendemos que a ideia de infinito se revela no rosto do *outro*. O rosto do *outro* é, para Levinas, o que nos transporta para o universo do transcendente, é o que nos faz romper com a ontologia e com a totalidade, pois ele aponta para o além das categorias do *ser*. Segundo Levinas, o rosto do *outro* institui a ética enquanto metafísica; sendo assim, concluímos nosso segundo capítulo, evidenciando o primado da ética frente ao discurso ontológico. Para o autor de *Totalidade e Infinito*, o encontro com o infinito, expresso no rosto do *outro*, institui a ética como filosofia primeira.

1 A CRÍTICA AO PRIMADO ONTOLÓGICO E À TOTALIDADE

1.1 A vida do autor e a relação com a elaboração de sua filosofia

Emmanuel Levinas, pensador contemporâneo, filho de pais judeus, nasceu na cidade de Kaunas, na Lituânia, em janeiro de 1906 e faleceu em 25 de dezembro de 1995, em Paris. Educado na cultura judaica e russa, familiarizou-se desde a infância com o universo dessas duas culturas, o que lhe habilitou falar fluentemente a língua hebraica e russa, visto que “Sua família, como as outras famílias judias da cidade, educava os jovens na cultura judia e na cultura russa. Isto implicava desde muito cedo a aprendizagem da língua hebraica e da língua russa” (COSTA, 2000, p. 32).

O pai de Levinas era proprietário de uma sortida livraria, possibilitando a tal pensador o acesso às obras de importantes autores russos, como: Pouchkine, Gogol, Lermontov e, especialmente, Tolstoi e Dostoiévski⁴. Na visão de Levinas, os personagens dos romances russos eram hábeis em interrogações sobre as grandes indagações humanas.

No entanto, Levinas não consumia apenas literatura russa, pois, naquele momento histórico da Europa Oriental, o judaísmo experimentou um elevado grau de desenvolvimento. Isso incluía a Lituânia, bem como a cidade de Kaunas. Nesta, havia muitas sinagogas e escolas, onde se aprendia o hebraico, tais escolas eram consideradas de alto nível; nelas, estudavam-se a Torá e o Talmude. Aos seis anos, Levinas foi para uma dessas escolas, para aprender a língua hebraica.

Um detalhe importante do judaísmo⁵, que se desenvolveu na Lituânia e foi de grande influência para despertar em Levinas o interesse pelos livros, como também de fundamental importância para sua formação intelectual, foi o caráter dialético do pensamento rabínico ali experienciado.

⁴ Em entrevista, Levinas menciona que “O romance russo, o romance de Dostoiévski e de Tolstoi, me parecia bem preocupado com coisas fundamentais. Livros percorridos pela inquietude, pelo essencial, a inquietude religiosa, mas legível como busca por um sentido da vida” (POIRIÉ, 2007, p. 58).

⁵ Conforme Solé (2017, p. 31), “O judaísmo lituano é social e antimístico, prescinde de qualquer experiência extática e incomunicável e favorece o estudo e a meditação da lei, a Torá, como fundamento da cultura hebraica. A dignidade da educação e a formação é um princípio profundamente enraizado no meio natal do filósofo. Nesse meio conflui um grande número de correntes em confronto: o assimilacionismo, a cultura russa e a defesa da tradição hebraica, o rabinismo ortodoxo e o humanismo hebreu, o sionismo (como a sua aspiração a fundar um Estado judeu na palestina) e o Bund (socialismo internacionalista)”.

O formato do judaísmo lituano era caracterizado por uma versatilidade hermenêutica. Havia interpretações de interpretações, comentários de comentários e textos de textos. O dinamismo hermenêutico das leituras da Torá, da Bíblia e principalmente do Talmude⁶ era marca da experiência hermenêutica/exegética da tradição rabínica do judaísmo da Europa Oriental. Em entrevista a Poirié, Levinas explica o que foi a Lituânia no contexto da Europa Oriental:

Quando se pronuncia a palavra Lituânia, talvez não se saiba que ela designa uma das partes dessa Europa Oriental, onde o judaísmo conheceu seu mais alto desenvolvimento espiritual: o nível de estudo talmúdico era muito elevado, e havia toda uma vida baseada nesse estudo e vivida como estudo. De maneira nenhuma era um judaísmo místico, o intelecto estava em guarda, pelo contrário, ele se prendia à dialética do pensamento rabínico por meio dos comentários dos comentários que se desenrolam ao redor do Talmud e no Talmud. (POIRIÉ, 2007, p. 52-53).

Em 1914, a cidade de Kaunas passa a vivenciar os efeitos da Primeira Guerra Mundial. Nesse momento, Levinas está com oito anos e tem sua primeira experiência com a guerra. Dois anos após o início da guerra, toda sua família emigra para Ucrânia; lá, Levinas estuda três anos no Liceu.

No período em que esteve na Ucrânia, teve início a Revolução de 1917 e, no ano de 1920, Levinas retorna à Lituânia. “Em julho de 1920, a família aproveitou a primeira possibilidade que se oferecera a sair da Rússia para retornar à Lituânia. De 1920 a 1923, eu vivi novamente na Lituânia” (POIRIÉ, 2007, p. 57). Em sua terra natal, Levinas dá continuidade aos seus estudos, sempre fazendo questão de evidenciar seu amor pelos livros. Porém, o que levou Levinas à filosofia? Essa resposta é dada pelo próprio filósofo em entrevista a Poirié:

⁶ “O Talmud é a transcrição da tradição oral de Israel. Ele rege tanto a vida quotidiana e ritual quanto o pensamento – incluindo a exegese das escrituras – dos judeus ao professarem o judaísmo. Distinguem-se nele dois níveis: aquele em que estão consignados, em hebraico, o dizer dos doutores chamados Tanaim, selecionados por Rabi lehudá Hanassi, que os fixou por escrito no final do século II da era vulgar o nome de Mischná; os Tanaim tiveram certamente contato com o pensamento grego. A Mischná se torna o objeto de novas discussões conduzidas frequentemente em aramaico pelos doutores chamados Amoraim que, em seus ensinamentos, utilizam, sobretudo, os dizeres dos Tanaim que Rabi lehudá Hanassi não havia incluído na Mischná. Esses dizeres “deixados de fora”, chamados Beiraitot, são confrontados com a Mischná, servindo para esclarecê-la. Eles desvendam nela novos horizontes. A obra dos Amoraim se fixa, por sua vez, por escrito por volta do século V e recebe o nome de Guemará. As seções da Mischná e da Guemará, apresentadas conjuntamente, uma como tema a ser comentada pela outra, [...] constituem o Talmud” (LEVINAS, 2017, p. 12-14).

O amor-sentimento dos livros foi, certamente, o motivo de minhas primeiras tentações filosóficas. Nos liceus da Lituânia, segundo a tradição russa, nada de filosofia, nada de aula de filosofia, mas, se quiser, abundância de inquietação metafísica. E, além do mais, no meu caso, também contribuiu a solicitação de textos judaicos que, desde minhas primeiras leituras de filósofo, se apresentam em meus pensamentos sem que eu os releia, e que pareciam me conduzir ao que chamo de filosofia (POIRIÉ, 2007, p. 58).

No ano de 1923, o jovem Levinas vai para a França estudar filosofia e escolhe a cidade de Estrasburgo, pois era a região francesa mais próxima da Lituânia. Na Universidade de Estrasburgo, teve a experiência acadêmica com a filosofia: “O contato sério com a literatura especificamente filosófica e com os filósofos, foi em Estrasburgo” (LEVINAS, 1982, p. 19). No final de sua licenciatura em filosofia, tem contato com a obra de Husserl. Seguindo recomendações de uma amiga, Levinas faz a leitura de uma importante obra de Husserl – *Investigações Lógicas (Logische Untersuchungen)*, despertando nele o interesse pela fenomenologia.

A leitura da filosofia de Husserl conduziu o jovem Levinas para o sul da Alemanha. Entre 1928-1929, participou, na cidade de Friburgo, na Brisgóvia, de seminários com dois grandes expoentes da filosofia, Husserl e Heidegger, os quais, posteriormente, exerceriam grande influência na estrutura do seu pensamento.

Sobre Husserl, Levinas diz que “Foi com Husserl que descobri o sentido concreto da própria possibilidade de trabalhar em filosofia” (LEVINAS, 1982, p. 22). Seu contato com Husserl foi tão profundo que Levinas doutorou-se no ano de 1930, com a tese *A teoria da intuição na fenomenologia de Husserl (La théorie de l'intuition dans La phénoménologie de Husserl)*, a qual foi premiada pelo Institut de France. A respeito de Husserl, Levinas ainda coloca que “Foi pouco a pouco que se formou no meu espírito a verdade essencial de Husserl, na qual ainda hoje acredito [...]” (LEVINAS, 1982, p. 23).

E a respeito de Heidegger o que diz Levinas? em sua obra *Ética e Infinito* Levinas coloca: “Quando foi a Friburgo para seguir o ensino de Husserl, descobriu lá um filósofo que antes não conhecia, mas que teria uma importância capital na elaboração do seu pensamento: Martin Heidegger” (LEVINAS, 1982, p. 29). Levinas não poupa elogios a Heidegger, no livro *Entre Nós*, que reúne um conjunto de ensaios levinasianos sobre a alteridade, o pensador judeu chega a dizer que “Heidegger é para mim, o maior filósofo do século, talvez um dos maiores do milênio [...]” (LEVINAS, 2005, p. 158). Entretanto, vale salientar que, embora Levinas faça

excelentes comentários a respeito de Heidegger enquanto filósofo, ele tem uma posição bem contrária às perspectivas políticas dele. Sobre tais posições, Levinas faz as seguintes ponderações:

Não digo isto por causa dos compromissos políticos de Heidegger, tomados alguns anos depois do *Sein und Zeit*, se bem que nunca me tenha esquecido destes compromissos, e que Heidegger nunca, na minha opinião, se tenha desculpado da sua participação no nacional-socialismo (LEVINAS, 1982, p. 33).

O filósofo Emmanuel Levinas, apesar de ter opiniões bem divergentes em relação àquelas de Heidegger sobre questões políticas, ele faz questão de reconhecer a importância de Heidegger para a elaboração de seu pensamento. Coloca, nesse sentido, a obra *Ser e Tempo* no rol das obras mais importantes da filosofia. Sobre a obra heideggeriana, Levinas faz a seguinte declaração: “Com efeito, descobri *Sein und Zeit*, que se lia à minha volta. Muito cedo tive grande admiração por este livro. É um dos mais belos livros da história da filosofia.” (LEVINAS, 1982, p. 19). No entanto, embora Levinas tenha sido influenciado por Husserl e Heidegger, e sem muito esforço faça questão de reconhecer tais influências, vale pontuar também que o lastro de sua filosofia se pauta, sobretudo, a partir de críticas à filosofia de Husserl e de Heidegger, como veremos mais adiante.

A história de vida de Emmanuel Levinas foi marcada também por perseguição e horror: vítima dos nazistas, por ser judeu, esteve prisioneiro em campos de trabalho forçado durante a Segunda Guerra Mundial, entre os anos de 1939 e 1945, na Bretanha e Alemanha. Essa guerra dizimou sua família⁷, sendo brutalmente assassinada pelos soldados nazistas. A Segunda Guerra Mundial influenciou profundamente a construção da filosofia levinasiana. Com relação à biografia de Levinas, Kestering (2008, p. 18) comenta que

A filosofia de Emmanuel Lévinas (1906-1995), pensador judaico-francês, teve sua origem no pasmo (*Thauma*) diante das possibilidades inerentes à liberdade humana, no horror do ódio que um homem é capaz de sentir diante do outro. Sua própria biografia foi marcada pela perseguição e pela perda de seus familiares nos campos de concentração nazistas.

⁷ “Toda a sua família, os seus pais e os seus dois irmãos, fora assassinada a rajadas de metralhadora. Os judeus lituanos receberam um dos castigos mais duros da Shoah: foram assassinados 91% deles, trinta mil em Kaunas em apenas quatro meses” (SOLÉ, 2017, p. 43).

Com base em uma filosofia original e versátil, que alia à tradição hermenêutica judaica, seus profundos conhecimentos do método fenomenológico e sua consistente formação filosófica, Levinas expressa, notadamente numa simbiose de pensamentos filosóficos, uma “teoria” ética, em que o respeito e a responsabilidade pela alteridade do *outro* passa a ser o ponto central.

Vendo a crueldade do homem contra seu semelhante e sendo marcado pelo holocausto, Levinas propõe o primado da ética, como forma de se contrapor ao modelo ocidental do pensar filosófico, que é claramente ontológico e totalitário. Conhecido como pensador da alteridade, Levinas propõe uma ética da responsabilidade anterior à liberdade, do *outro* antes do *mesmo* e da ética antes da ontologia. Como ele articula sua proposta filosófica? É o que veremos no tópico a seguir.

1.2 A crítica à ontologia

A principal crítica que Levinas faz à ontologia diz respeito ao conceito de totalidade, que opera num sistema de adequação lógica das estruturas do mundo. Em sua perspectiva, “[...] a ontologia é a teoria da inteligência dos seres” (LEVINAS, 2019, p. 29). Em outros termos, a ontologia sempre se arvorou em reduzir tudo que constitui o mundo, inclusive o *outro*, a estruturas passíveis de total conhecimento.

Na concepção levinasiana, a ontologia, ao longo da história do Ocidente, estava interessada, sobretudo, na totalização. O conhecimento deveria necessariamente estar adequado à realidade, nada poderia escapar do *logos*. O discurso racional, junto à autonomia do sujeito, desnuda o real e reduz as diferenças à uniformidade. “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” (LEVINAS, 2019, p. 30). Nessa perspectiva, o pensamento ocidental se desdobrou, ao longo dos séculos, como primazia do *mesmo* em detrimento do *outro*. Assim, onde se fincam às raízes históricas dessa forma de filosofia? É o que discutiremos nos próximos parágrafos.

A pergunta sobre o *ser*, na história da filosofia, remonta sua origem aos pré-socráticos, sobretudo, a Parmênides⁸, pois este filósofo inaugura, na filosofia, o problema do *ser* como reflexão filosófica. Para Parmênides, o “*ser é*, e o não-*ser não é*”. Com essa proposta da busca pela verdade (*alétheia*) do *ser*, ele se torna objeto de estudo da filosofia e, conseqüentemente, a aventura da filosofia ocidental, na busca pelo conhecimento. Esse modo de filosofia instaura, no pensamento filosófico, uma unidade entre o pensamento, o *logos*, que este exprime, e o *ser*. E é essa unidade que fundamenta o primado da ontologia.

O ideal de verdade na ontologia assenta sua suficiência no discurso racional, conceitual e tematizante, que visa neutralizar e captar os entes. Segundo o filósofo judeu, “A relação com o *ser*, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para compreender e captar” (LEVINAS, 2019, p. 33). Dessa forma, a ontologia reduz tudo a uma entidade inteligível, ou seja, o *ser* dos entes passa a ser algo passivo de racionalização, um objeto da razão.

Para Levinas, a filosofia socrática, ao alinhar o pensamento na busca pela liberdade, também compartilha do ideal da ontologia. A filosofia socrática repousa sobre a máxima do “conhece-te a ti mesmo”, da autorreflexão, da busca pelo conhecimento e do exercício da liberdade. Tais experiências filosóficas se coadunam com a proposta do primado da ontologia. Para Sócrates, o conhecimento racional é fruto e desdobramento da liberdade. A filosofia socrática, ao se conduzir nesse sentido, produz o que a filosofia levinasiana chama de egologia, filosofia do *mesmo*, como indica as palavras do próprio pensador: “O ideal da verdade socrática assenta, portanto, na suficiência do mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo. A filosofia é uma egologia” (LEVINAS, 2019, p. 31).

Na visão levinasiana, a lição da filosofia socrática foi a do primado do *mesmo*, nada a receber do *outro*, pois a aventura da busca pela verdade está em mim. Assim, preciso me autoconhecer, recolher-me dentro de si. A razão exerce, na filosofia de Sócrates, o papel de soberana; o *outro* é neutralizado e englobado, ou seja, se torna referenciado a um *mesmo* de mim. Desse modo,

⁸ “A história da filosofia reconhece o mérito de Parmênides em ter posto, pela primeira vez, o *ser* como o problema primordial da reflexão filosófica e, ao mesmo tempo, o mérito de ter formulado uma resposta que permanecerá um ponto de referência essencial ao pensamento ocidental” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 28).

O primado do Mesmo foi a 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. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre-arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto de a razão ser o 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 (LEVINAS, 2019, p. 30).

É essa filosofia do primado do eu e do *mesmo*, da qual Sócrates compartilhou, que instaura no real a totalidade dos entes, reduzindo-os ao domínio da racionalidade ontológica. A crítica de Levinas, ao primado ontológico e ao conceito de totalidade, centra-se no fato da pretensão equivocada do pensamento filosófico de atingir o saber absoluto, que reduz as estruturas do mundo e o *outro* a conceitos, sistemas e teorias, em uma espécie de síntese total do conhecimento.

O paradigma do *logos*, isto é, o modelo de racionalidade lógico-discursivo de compreensão do *ser*, assentado na pergunta ontológica: “o que é o real?”, foi a base de consolidação do conhecimento da filosofia ocidental. Esse modelo, ancorado na racionalidade, se arvorou em dar uma explicação para absolutamente quase tudo, inclusive, o *outro*.

A ciência prática (*ethos*) também foi submetida à racionalidade ontológica. Com Aristóteles, a ética foi tematizada, isto é, a ciência do agir humano foi pensada sob o prisma da razão. Na ética aristotélica, o indivíduo é o agente capaz de encontrar em si mesmo, a partir do agir racional, os meios para discernir e fundamentar a ação moral, o que ainda indica o primado do *mesmo* sobre o *outro*. Dessa forma, é o próprio sujeito que reflete, com base na razão sobre si e a respeito de seu procedimento com os outros. A partir dessa constatação, fica claro que o campo da ética e das relações humanas era abarcado pela racionalidade do *logos*. Sobre essa questão, Ribeiro (2015, p. 9) comenta que

A partir da filosofia aristotélica tornou-se comum submeter o *ethos* ao *logos*. A ética consagrou-se, então, como ciência do *ethos* a refletir sobre a necessidade intransferível de averiguar e criticar racionalmente os hábitos e os costumes. Uma forma de conseguir dar razões para o agir humano. A partir desse legado, a ética assumirá o caráter de ciência prática e sujeito será compreendido como aquele que encontra na razão meios para definir e

fundamentar o agir moral. Dessa forma a pergunta pelo sentido do humano foi abarcada pela racionalidade lógica do saber.

Fica evidente que, embora o *ethos* verse sobre o agir moral, ainda assim a ética está atrelada a uma condição de pensar de um lugar, em que o primado da ontologia e do *mesmo* é o referencial de compreensão da realidade. O eu, a partir da consciência de si, é a autorreferência do todo e do *outro*, o que demonstra ser uma característica do primado ontológico e da totalidade.

Conforme Levinas, a história da filosofia está marcada por uma tendência a totalização. Na visão levinasiana, o conhecimento filosófico, na busca pela verdade do *ser* e do *ser* dos entes, fixou, no pensamento filosófico, a condição de interpretar a realidade a partir de conceitos universais. O saber ontológico deu a consciência do indivíduo o poder de se ensimesmar, de englobar o mundo e não deixar nada fora dela, demonstrando, dessa forma, que o caminho trilhado pela história da filosofia foi o da totalidade. Sobre a ideia de totalidade, Levinas (1982, p. 67) explica que

Na crítica da totalidade [...], há uma referência à história da filosofia. Esta história pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto. A consciência de si ao mesmo tempo que consciência do todo. Na história da filosofia, houve poucos protestos contra esta totalização.

Na visão levinasiana, a filosofia ocidental é forçosamente marcada pela experiência da totalidade. A filosofia do *mesmo*, que exalta a liberdade em detrimento da alteridade e que torna inteligível o *outro* e reduz sua diferença a conceitos e teorias, tem suas raízes na Grécia antiga. Na modernidade, é evidenciada na ideia de totalidade hegeliana, confirmada pela crença na razão iluminista e ratificada na contemporaneidade pela filosofia de Edmund Husserl e Martin Heidegger. Sobre isso Kestering expõe:

A filosofia do Mesmo possui uma tradição longa: suas raízes podem ser encontradas na Grécia antiga, no período moderno está presente na crença da deusa-razão, no século passado é confirmada no pensamento de Edmund Husserl e Martin Heidegger (KESTERING, 2008, p. 31).

O *outro*, que em Levinas assume a posição de transcendente e intotalizável, e que, para o filósofo, sempre foi uma entidade indiscernível, foi pela ontologia reduzido a uma ideia racionalizada, isto é, teve sua alteridade suprimida. O *outro* passou a ser algo passivo de compreensão racional, uma extensão do saber filosófico. Para Levinas, a ontologia se apresentou no Ocidente como uma tentativa de totalização. Nessa perspectiva, Hutchens (2007, p. 32) comenta que

A totalização implica que não haveria nada do eu que pudesse continuar sem ser reduzido e sem se adequar: não há nenhum aspecto da “interioridade” do eu que não tenha sido reduzido a totalidade do racionalismo. Emoções, crenças religiosas, prazer sexual e qualquer coisa íntima sobre o eu já são partes da economia técnica do racionalismo. Não existe nada fora ou dentro dessa totalidade que não seja interpretada por meio dos valores da redução racional.

O primado ontológico da filosofia sempre buscou formular uma explicação total sobre o mundo e o *outro*. Na perspectiva do cálculo da razão ontológica, o *outro* não escapou à redução e à compreensibilidade do *mesmo*. O *outro*, sob a égide do primado ontológico, escondeu sua alteridade, sua pluralidade e diferença. A filosofia da *mesmidade* fez do *outro* uma espécie de coisa. O *outro* foi algo que precisou ser compreendido em sua absoluta dimensão; ele passou a ser coisificado, objetivado e conhecido. Nesse sentido,

A inteligibilidade põe o “ser conhecido” numa relação tal com o ‘ser que conhece’ de modo que a alteridade do primeiro se desvanece e é absorvida no plexo de sentido e significado que constitui a totalidade do mundo do “ser que conhece” como um “eu mim mesmo”. (COSTA, 2000, p. 118).

Esse modelo de se fazer filosofia, que inspira o Ocidente desde tempos longínquos, alicerçado nos paradigmas filosóficos da racionalidade objetiva, condicionou o conhecimento filosófico a pensar o mundo e suas estruturas sob o primado do eu.

Para Levinas, o *logos* do *ser*, por meio da atividade da racionalidade, foi a condição determinante para estabelecer o primado do eu sobre a realidade e o *outro*. Foi a partir de conceitos, teorias, temas, paradigmas e sistemas filosóficos que a razão operacionalizou o caminho trilhado pela ontologia, o que acabou causando o

domínio do primado do *mesmo* sobre o *outro* e, conseqüentemente, a redução das diferenças plurais, ao que a filosofia levinasiana denomina de totalidade.

Tal filosofia está interessada, sobretudo, na busca pela liberdade absoluta. Uma postura filosófica preocupada tão-somente com a identidade do sujeito e, conseqüentemente, com uma responsabilidade do indivíduo para consigo mesmo. A filosofia do primado ontológico representa, para Lévinas, uma postura filosófica egoísta.

Nessa filosofia, está presente uma preocupação com a defesa da própria existência, do próprio ser e com as centralidades das próprias necessidades, o que acaba por resultar num eterno retorno a si mesmo, numa liberdade do *ser-para-si*, uma liberdade que gera domínio e violência⁹ sobre o *outro*; uma liberdade que, sob o pretexto equivocado de atingir o saber absoluto, acaba por reduzir o *outro* e sua diversidade a uma totalidade que suprime a alteridade. A respeito da crítica de Levinas à totalidade, Martins e Lepargneur (2014, p. 5) argumentam que

Totalidade – Lévinas critica esse conceito como uma pretensão filosófica errada do ocidente de atingir o saber absoluto, que tende reduzir o Outro ao Mesmo, expressão de domínio. Trata-se do primado do Eu ou do Mesmo. É a razão definida pelo Eu. Consiste na compreensão da ontologia como analogia ao indivíduo – único a existir – na sua individualidade. O primado do Eu se assenta na suficiência essencial do Mesmo, na identificação da ipseidade, no seu egoísmo. Trata-se de uma egolatria (MARTINS; LEPARGNEUR, 2014, p. 5).

A partir do ponto de vista da totalidade, a filosofia ocidental é um racionalismo redutivo, que repudia a pluralidade e exalta o imperialismo do *mesmo* sobre o *outro*. O primado do eu, que reduz o *outro* à *mesmidade*, desdobra-se na história da filosofia como uma ontologia do poder. Essa ontologia, que é a teoria da inteligência dos seres, se apresenta no Ocidente como um *logos* tematizante, que capta o *outro* e fixa-o em uma totalidade objetiva.

⁹ “Para Levinas, toda ontologia provoca um tipo de violência sobre o Outro. Transgredir a alteridade humana como critério ético significa entrar no campo da violência. O Outro, quando reduzido a conceito, perde a capacidade de mostra-se na singularidade do seu próprio rosto. É a percepção do outro a partir do Eu. Uma vez reduzido a conceito, fica fácil intervir sobre o Outro de forma útil, instrumental e violenta. A superação da violência se dá somente com o Eu colocando-se a serviço do Outro” (MARTINS; LEPARGNEUR, 2014, p. 9).

Segundo Levinas, a face desse *ser* violento, que objetifica e dissolve os entes a uma totalidade, se revela na guerra, pois “A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental” (LEVINAS, 2019, p. 8). Porém, quais as características dessa ontologia da guerra, descrita por Levinas? Como ela afeta as relações intersubjetivas entre os semelhantes? Estas e outras questões serão abordadas no tópico seguinte.

1.3 Ontologia, guerra e política

É consenso entre historiadores e pensadores que o século XX foi marcado por intensas mudanças e profundos acontecimentos. Um século que se notabilizou por inúmeros avanços no campo tecnológico, mas, sobretudo, por ser um período sangrento de nossa história. As duas grandes guerras, que dizimaram milhões de inocentes, representam um lamentável momento na história do século XX, o qual ficou marcado pela ascensão e queda dos regimes fascistas e nazistas, expressões evidentes de regimes totalitários. De acordo com o historiador Erik Hobsbawm, o século XX foi “[...] uma era de catástrofe, que se estendeu de 1914 até depois da Segunda Guerra Mundial [...]” (HOSBSBAWM, 1917, p. 15).

Emmanuel Levinas é contemporâneo desse período histórico. Enquanto criança vivenciou o período da Revolução Russa, de 1917, e já na fase adulta sente na pele os horrores da Segunda Guerra Mundial. O filósofo viveu a dura experiência dos campos de trabalho forçados e foi durante a guerra que perdeu a sua família. Como compatriota, sentiu a profunda dor com o genocídio de milhões de judeus. A crítica de Levinas à totalidade e à ontologia da guerra surge após o doloroso acontecimento da Segunda Guerra Mundial. “A Minha crítica da totalidade surgiu, de facto, após uma experiência política que ainda não esquecemos” (LEVINAS, 1982, p. 70).

Na visão levinasiana, o reducionismo metafísico da filosofia se revela no Ocidente como uma ontologia da guerra. A racionalidade ocidental, ao propor escrutinar o real, com o objetivo de elucidar os elementos presentes no mundo, acaba por caracterizar o *ser* e sua obra de *ser* como acontecimento ontológico, que violenta o *outro* e sua alteridade. Assim,

Não há necessidade de provar por meio de obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como a guerra ao pensamento filosófico: que a guerra não o afecta apenas como o facto mais patente, mas como a própria *patência* – ou a verdade – do real. (LEVINAS, 2019, p. 7).

No prefácio de sua obra magna, a qual é objeto de nosso estudo (*Totalidade e Infinito*), escrita para sua livre docência, Levinas faz questão de elucidar que desde Heráclito o *ser* se revela como guerra na história da filosofia ocidental. Para Levinas, a face do *ser*, que se mostra na guerra, se estabelece no conceito de totalidade. A atividade do *logos*, ao propor uma ordem objetiva da realidade, isto é, ao caracterizar o real por meio de conceitos, temas e absolutos universais, reduz a diferença à semelhança, a transcendência à imanência e o *outro* ao *mesmo*. As respostas da racionalidade filosófica, a partir dos termos neutros, buscam alcançar uma síntese total da existência, ou seja, totalizar todas as coisas.

Na filosofia levinasiana, a guerra e a totalidade são as expressões da violenta face ontológica do *ser*. Nesse ínterim, a política se impõe como o próprio exercício do *logos*: “A política é a arte de ganhar a guerra. Se a guerra e a totalidade são o decantar da violenta face ontológica do *ser*, a política é o “*logos* estratégico” violento, guerreiro e totalizador dessa mesma face” (COSTA, 2000, p. 97).

Nesse sentido, não custa se lembrar de que a filosofia de Levinas se situa no contexto europeu de pós-guerra. As experiências da Guerra Fria, Guerras Coloniais, Primeira e Segunda guerras mundiais e as experiências totalitárias marcaram profundamente as condições e formas de existência do povo europeu.

Ainda no prefácio de *Totalidade e Infinito*, Levinas deixa claro que o *logos* estratégico da guerra, que é a política, suspende a moral e dissolve, a partir de uma farsa moral, os valores incondicionais de uma convivência social, igual e justa. “O estado de guerra suspende a moral; despoja as instituições e as obrigações eternas da sua eternidade e, por conseguinte, anula, no provisório, os imperativos incondicionais” (LEVINAS, 2019, p. 7).

Isso não significa dizer que a narrativa do *logos* político abdique do discurso sobre a ética e a moral. Pelo contrário, as experiências políticas totalitárias constroem um discurso sobre a ética e a moral, todavia, tais narrativas não passam de retóricas da injustiça, pois violam o *outro* e sua alteridade. Com isso,

O determinismo da totalidade racional corre o risco de totalitarismo, que, sem sombra de dúvida, não abandona a linguagem ética e sempre falou – e sempre fala – do *bem* e do *melhor*, como os “lábios lisonjeiro e a língua arrogante” de que fala o Salmo¹⁰ 12,4. O próprio fascismo nunca confessou glorificar o delito (LEVINAS, 2014, p. 35).

Na perspectiva levinasiana, os modelos políticos totalitários repousam sobre um totalitarismo ontológico. O primado do *ser*, apresentado como totalidade, esteve sempre na base do pensamento político filosófico ocidental. O projeto ontológico da filosofia de saber-poder conduziu a história da filosofia por um caminho de domínio e de violência ao *outro* e a sua alteridade. Os abusos do totalitarismo foram amparados por uma racionalidade objetiva, que buscou, por meio das instituições e convenções, dissolver as individualidades ao modelo da totalidade. Nesse sentido, as políticas totalitárias foram destruidoras de singularidades e minorias plurais.

Sob o pretexto retórico de garantia da paz, os regimes totalitários alienam as individualidades, fazendo-as representar “os eu pensantes” sob o signo do poder de destruir e de dominar. “A paz dos impérios saídos da guerra assenta na guerra e não devolve aos seres alienados a sua identidade perdida” (LEVINAS, 1988, p. 10). A falsa paz e sociabilidade, prometida pelo Estado, é pensada a partir da ameaça da guerra e da violência legítima. Esse ponto de vista nos remete ao estado de natureza, concebido por Hobbes. Na visão hobbesiana do estado de natureza, “o homem é lobo do homem”, daí a necessidade de estabelecer um contrato social, que possa garantir um escuso convívio pacífico.

A narrativa do totalitarismo ontológico da retórica da injustiça, em sua experiência com o *ser*, ao mesmo tempo em que empodera o primado do eu, reconhece as liberdades como opositoras umas das outras. Daí resulta a necessidade de estabelecer a totalidade como modelo de controle das subjetividades. Vale dizer que tal modelo é baseado na autoridade e dominação. É

¹⁰ O Salmo em questão é considerado um Salmo de Davi. É um salmo que trata da falsidade humana e dos lábios mentirosos. Na Nova Versão Internacional da Bíblia (NVI), o texto está escrito da seguinte forma: “Salva-nos, Senhor! Já não há quem seja fiel; já não se confia em ninguém entre os homens. Cada um mente ao seu próximo; seus lábios bajuladores falam com segundas intenções. Que o Senhor corte todos os lábios bajuladores e toda língua arrogante dos que dizem: “Venceremos graças à nossa língua; somos donos dos nossos lábios! Quem é senhor sobre nós? ” “Por causa da opressão do necessitado e do gemido do pobre, agora me levantarei”, diz o Senhor. “Eu lhes darei a segurança que tanto anseiam. “As palavras do Senhor são puras, são como prata purificada num forno, sete vezes refinada. Senhor, tu nos guardarás seguros, e dessa gente nos protegerás para sempre. Os ímpios andam altivos por toda parte, quando a corrupção é exaltada entre os homens” (SALMOS 12:1-8).

nesse contexto de controle da totalidade que acontece a alienação da vontade individual. Os sujeitos passam a seguir uma totalidade neutra e anônima que os comanda secretamente, eis aí o totalitarismo ontológico, a experiência do *ser* como guerra que violenta os *eus alienados*, bem como o convívio social pacífico.

Essa ontologia da dominação e do poder, delineada por uma racionalidade filosófica, que reduz as diferenças humanas a padrões totalitários e que anula a alteridade, resultou em experiências políticas desastrosas. Diante dessas constatações, quais os caminhos apontados por Levinas para a saída da totalidade? Ainda no prefácio de *Totalidade e Infinito*, Levinas evidencia a via escatológica como ressignificação da experiência com o *ser*. “A escatologia põe em relação com o *ser*; para além da totalidade ou da história” (LEVINAS, 2019, p. 9).

A escatologia é a experiência com o próprio infinito, pois nem a totalidade e a história podem englobá-lo. A via escatológica é uma relação com um excedente, sempre exterior à totalidade, pois a totalidade objetiva não preenche a verdadeira medida do *ser*. O conceito de infinito, expresso no rosto do *outro*, é quem revela a transcendência. Este, para além do *ser*, é fruto da percepção do rosto do *outro*. A transcendência e o infinito do *ser* são acontecimentos experienciados na epifania do rosto do *outro*. Para Levinas, o rosto é portador de um excesso de algo exterior ao pensamento, que é condição de toda verdade objetiva. É a escatologia profética, pensada a partir da ideia de infinito, que abre a possibilidade de romper a totalidade e o totalitarismo ontológico.

Ela (Escatologia) nos põe em relação com o infinito do *ser*; é o rosto do *outro*, na relação face a face, que rompe a totalidade e coloca a ética antes da ontologia, o *outro* antes do *mesmo*, a responsabilidade antes da liberdade.

No segundo capítulo desta dissertação, explicaremos, de forma mais clara, como a filosofia de Emmanuel Levinas rompe definitivamente com a ontologia da totalidade e institui a ética como metafísica, ou seja, como filosofia primeira.

1.4 A crítica a Husserl

Um importante interlocutor de Levinas foi, sem sombra de dúvidas, Edmund Husserl. A aventura de descobrir e conhecer o método fenomenológico foi o que levou Levinas à Friburgo, na Alemanha. Lá, o ainda jovem filósofo participa dos

cursos e seminários de Husserl sobre a fenomenologia¹¹. Foi no final da licenciatura que Levinas, a partir da leitura de *As Investigações Lógicas*, despertou a curiosidade filosófica e o interesse pela filosofia husserliana:

[...] eu estava no fim de minha licenciatura sem nenhuma decisão fixa quanto ao futuro, então comecei a olhar livremente ao meu redor e uma jovem, Gabrielle Peiffer, lia Husserl no Instituto de Filosofia de Estrasburgo; ela me aconselhou a ler esse difícil autor. Eu logo li *Les Recherches Logiques* (As Investigações Lógicas) com muita atenção e tive a impressão de ter alcançado não uma construção especulativa inédita a mais, porém novas possibilidades de pensar (POIRIÉ, 2007, p. 62).

Certamente, é evidente a influência capital de Husserl e da fenomenologia nas bases¹² do desenvolvimento da filosofia levinasiana. O conceito de intencionalidade e os horizontes de sentido são elementos da estrutura do método fenomenológico que estão presentes na esteira da filosofia de Emmanuel Levinas. “É Husserl, sem dúvida, que está na origem de meus escritos” (LEVINAS, 2010, p. 149). Todavia, a partir da leitura levinasiana sobre o método fenomenológico, é possível identificar as críticas que recaem sobre a concepção de consciência intencional de Husserl, bem como sua tendência à totalidade. Antes de problematizarmos essas questões, faremos um breve comentário do contexto histórico do surgimento da fenomenologia.

Levinas é considerado herdeiro direto da filosofia de Edmund Husserl. Foi Levinas quem traduziu as *Meditações Cartesianas* de Husserl, sendo o responsável por introduzir a fenomenologia na França. Além disso, sua tese doutoral versou sobre a teoria da intuição na fenomenologia de Husserl. O propósito de Edmund

¹¹ Sobre o conceito de fenomenologia, Abbagnano (1962, p. 416) comenta que “A descrição daquilo que aparece ou a ciência que tem como objetivo ou projeto essa descrição. [...]. A única noção hoje viva de fenomenologia. É a correlativa ao 3º significado de fenômeno anunciado por Husserl nas pesquisas lógicas [...] e depois defendida por ele mesmo nas obras sucessivas. [...], A fenomenologia que ele chama de “pura” ou “transcendental” é uma ciência de essências, portanto, “eidética” e não de dados de fato; e torna-se possível somente pela redução eidética, que tem justamente a tarefa de purificar os fenômenos psicológicos de suas características reais ou empíricas e de elevá-los ao plano da generalidade essencial. A redução eidética, isto é, a transformação dos fenômenos em essências, é também redução fenomenológica em sentido rigoroso”.

¹² A respeito da relação entre Levinas e o método fenomenológico, Solé (2017, p. 52) explica: “Com efeito, a fenomenologia proporciona-lhe um método que se torna decisivo no início do seu trabalho e mais à frente, quando, mesmo recusando muitas das ideias de Husserl e renunciando a aplicar literalmente o método fenomenológico, se mantém – segundo afirma repetidamente – fiel ao seu espírito. O que a fenomenologia lhe proporciona é um modo de examinar os conteúdos da consciência e de observar as operações do próprio pensamento na sua relação com o mundo”.

Husserl, anunciado sob o nome de fenomenologia transcendental, tinha como motivação originária constituir a filosofia como uma ciência de rigor.

O idealismo alemão, que se destacou como um importante sistema do pensamento filosófico, na primeira metade do século XIX e que tinha a filosofia hegeliana como padrão, experimentou, na segunda metade do mesmo século, sua fragilização diante do progresso das ciências positivas e do ideal positivista de superação da filosofia. Nesse contexto, a ciência passou a ocupar o espaço que, no passado, era da filosofia. De acordo com Costa (2000), no final do século XIX, a psicologia assume uma posição de destaque como disciplina científica; com a adoção do método experimental, ela se consolida como física do espírito humano:

Ao final do século XIX e início do século XX, havia pelo menos dois marcos de contextualização que, segundo o autor, poderia ter influenciado o pensamento de Husserl. [...], o sócio-cultural, se configurava por um cientificismo que cultuava os fatos, por um psicologismo que pretendia ser o embasamento teórico de todas as ciências e pela negação da filosofia (COSTA, 2000, p. 57).

Ao buscar consolidar a filosofia como uma ciência rigorosa, não significa que Husserl tinha como objetivo criticar, de forma geral, as etapas do conhecimento científico. Em um primeiro momento, a postura dele (Husserl) é de condescendência e reconhecimento frente a alguns modelos da pesquisa científica. As evidências de seus resultados, a profundidade e o êxito das pesquisas são elementos da cientificidade que o filósofo destaca como importantes nas ciências positivas. Entretanto, esse reconhecimento é seguido por fortes e decisivas críticas à ciência de seu contexto histórico. As principais foram: detectar que a ciência havia se reduzido a meras ciências de fatos; a mais emblemática acusa a ciência de haver perdido seu significado para vida humana em geral.

É a partir daí que Husserl irá buscar e esboçar uma perspectiva filosófica para a ciência, que tenha como propósito cumprir os requisitos de radicalidade, autenticidade e universalidade. Para Husserl, a fenomenologia transcendental irá cumprir esse objetivo, pois ela é a doutrina universal das essências. “O método da crítica do conhecimento é fenomenológico; a fenomenologia é a doutrina das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento” (HUSSERL, 2014, p. 22).

De acordo com Husserl, os fenômenos são acontecimentos reais. O fenômeno é aquilo imediatamente dado em si mesmo à consciência. Em Husserl, a consciência intencional é a base da objetividade e da representação. A intencionalidade da consciência é um dos princípios básicos da fenomenologia; a consciência sempre será consciência de alguma coisa. “A tese segunda a qual toda intencionalidade é, ou uma representação, ou fundada numa representação, domina as *Logische Untersuchungen* e aparece sempre como uma obsessão em toda a obra ulterior de Husserl” (LEVINAS, 1988, p. 113).

Essa consciência nasce no interior do *Lebenswelt* (mundo da vida). De acordo com Husserl, o mundo da vida é um a priori dado à subjetividade transcendental. Para que haja progresso no método fenomenológico, é necessário deixar emergir o mundo vivido¹³, o que só é possível por meio das reduções. Uma das etapas do método é a (*epoché*), isto é, colocar em suspensão crenças prévias; é preciso colocar aspectos da vida entre parênteses (linguagem, cultura, leis, julgamentos, entre outros).

O sujeito, frente ao fenômeno, precisa se desvincular de qualquer interesse natural ou psicológico pelas coisas do mundo e pelo próprio mundo, numa atitude de experiência desinteressada. “Segundo Levinas, o método husserliano considera que é fundamental para o processo filosófico suspender o juízo (*epoché*) para deixar emergir o mundo vivido” (RIBEIRO, 2015, p. 24).

Outra etapa do método fenomenológico é a *redução eidética*. Para Husserl, a fenomenologia transcendental é uma ciência de essências (*redução eidética*). O propósito fundamental da fenomenologia se caracteriza pela tentativa de depurar os fenômenos de seus aspectos reais e empíricos, colocando-os em uma condição de generalidade essencial. Segundo Costa (2000, p. 63), “É importante sublinhar que, na compreensão levinasiana, Husserl maneja a fenomenologia sobre um fundo ontológico”. A fenomenologia pura não é uma ciência de fatos, mas de essências, ou seja, é também uma ontologia.

Em uma de suas importantes obras, *Meditações Cartesianas*, Husserl demonstrou seu interesse em ver a fenomenologia se afirmar como ontologia universal:

¹³ Sobre o mundo vivido, Depraz (2011, p. 21) comenta que “A partir da quinta *Investigação lógica* encontra-se determinado o estatuto dessa “descrição das vivências”. No fundo é em torno à noção de “vivência” (*Erlebnis*) que se cristaliza a originalidade do projeto husserliano”.

A fenomenologia transcendental, sistemática e plenamente desenvolvida, é e o ipso uma autêntica ontologia universal. Não uma ontologia formal e vazia, mas uma ontologia que inclui todas as possibilidades regionais de existência, segundo todas as correlações que elas implicam (HUSSERL, 1969, p. 132).

Na visão de Husserl, a fenomenologia, como uma ontologia universal e verdadeira, era também a ciência total do a priori, que daria sustentação a todas as outras ciências.

A fenomenologia se dedicará a conhecer a essência dos fenômenos, ela se configura como uma ciência fundamental do sentido das coisas. A consciência intencional se direciona ao fenômeno, o qual só pode ter expressa sua essência em relação a uma consciência. Essa correlação consciência-fenômeno são polos denominados por Husserl de *noese* (ato intencional da consciência) e *noema* (objeto visto e pensado). É o ato intencional da consciência que intui no dado a essência, isso só é possível pela inerente relação entre *noese* e *noema*:

Husserl [...] justifica as significações por um retorno ao dado. A intuição categorial [...] prolonga, na realidade, o intuitivismo da significação. As relações e as essências são, por sua vez, dadas. A intuição permanece a fonte de toda inteligibilidade. O sentido é dado na própria retidão que caracteriza a relação entre *noese* e *noema* (LEVINAS, 1993, p. 22-23).

A intuição da essência (*eidética*), que está na consciência, é quem consegue captar o *ser* do fenômeno; a essência é quem identifica o fenômeno. Nesse sentido, o sujeito deve realizar os diversos atos de consciência possíveis até que possa reconhecer no fenômeno a sua essência. A correlação intencional consciência e objeto acontece mediante as vivências que a consciência realiza do objeto (vivências de representação teórica, de vontade e emoções); a análise e a descrição das vivências constituem o trabalho do fenomenólogo. Assim,

A originalidade da fenomenologia husserliana se atém a seu caráter essencialmente descritivo. Em busca das invariáveis de nossa experiência, ela elabora um método eidético que livra a descrição de todo o empirismo; em busca do sentido de ser da subjetividade, ela forja um método transcendental de constituição e exime o sujeito de todo resíduo substancial fazendo dele um eu operante. Esses dois passos metódicos remetem à execução de uma redução radical do factual e do substancial. O eidético serve de hermenêutica mínima, onde se explicita em categorias descritivas os sentidos da

experiencia; a transcendentalidade imanente do sujeito encarnado constitui uma alternativa de peso a toda a ontologia unificada do objeto ou do mundo (DEPRAZ, 2011, p. 89).

A fenomenologia visa estudar dados universais que a consciência intui quando os fenômenos se dão a ela. As estruturas da consciência, que não podem ser alteradas e são universais em correlação ao objeto, irão constituir um movimento da consciência intencional, que compartilha a tese do primado ontológico do conhecimento da tradição ocidental. Dessa forma,

Na análise fenomenológica dessa concretude do espírito, aparece em Husserl – conforme uma verdadeira tradição ocidental – um privilégio do teórico, um privilégio da representação, do saber; e, por conseguinte, do sentido ontológico do ser (POIRIÉ, 2007, p.136).

A leitura de Levinas, no que diz respeito ao método fenomenológico, inicialmente, precisa necessariamente aludir a sua tese doutoral, pois é a partir dela que Emmanuel Levinas tecerá toda uma leitura e ressignificação filosófica das teses de Husserl. O principal objetivo de Levinas, em sua tese de doutorado, era esclarecer o intuitivismo na filosofia de Husserl. Por intuição, deve-se entender a consciência intencional. Ao aprofundar seus estudos sobre a consciência intencional, chegou à conclusão da impossibilidade de elaborar uma teoria da intuição separada da ontologia. Nessa medida,

Por intuição deve-se entender o modo da consciência intencional por meio do qual se entra em contato com o ser [...]. O objetivo de Levinas em sua tese doutoral era pôr a claro este intuitivismo no pensamento de Husserl. Porém, seu ganho mais importante foi ter chegado à conclusão da impossibilidade de elaborar uma teoria da intuição separada da ontologia. A teoria da intuição como método filosófico só tem sentido, na medida em que esteja fundada sobre um nível mais originário, na ontologia. (COSTA, 2000, p. 62-63).

A tese de doutorado de Levinas, que foi também seu primeiro livro, teve como ponto central o intuicionismo de Husserl, isto é, a questão da consciência intencional. Para Levinas, o pensamento de Husserl não era apenas uma resposta ao psicologismo, mas, sobretudo, uma teoria do *ser*. A fenomenologia, para Levinas, seria a expressão de uma ontologia. Ao que parece, o problema de Heidegger, da busca de sentido do *ser*, já estava, de modo latente, na fenomenologia de Husserl:

Em meu primeiro livro, que foi publicado há cinquenta anos, em 1930 – isso faz exatamente 57 anos – esforcei-me por apresentar a doutrina de Husserl, encontrando nela elementos heideggerianos, como se a filosofia de Husserl já colocasse o problema heideggeriano do ser e do sendo. Aliás, eu não penso hoje ter estado de todo errado (POIRIÉ, 2007, p. 70-71).

Anos depois, Levinas reconhece que a pesquisa que havia feito sobre a teoria da intuição em Husserl, isto é, a respeito da consciência intencional, teria sido influenciada pela obra *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*), de Heidegger. Naquela ocasião, Levinas apresenta as teses da fenomenologia de Husserl como uma primeira percepção do problema ontológico do ser. “O trabalho que então fiz sobre a teoria da intuição em Husserl foi influenciado pelo *Sein und Zeit*, na medida em que procurava apresentar Husserl como tendo percebido o problema ontológico do ser” (LEVINAS, 1982, p. 31).

A consciência intencional, doadora de sentido, é forjada no interior da cultura, e, nesse sentido, empresta ao objeto representado doação de sentido. Consciência e objeto se definiriam pela correlação que existe entre ambos, sendo que ela (consciência) assume a posição de autorreferente em relação ao mundo. A significância (*Sinngebung*) equivale, na fenomenologia husserliana, à experiência da consciência de significar e dar sentido ao objeto que é percebido pela mesma consciência. Os fenômenos e as coisas só são eles mesmos, na medida da consciência. Na fenomenologia de Husserl, *ser* é ter um sentido, o que só é possível nos limites da consciência. Segundo Luiz Carlos Susin, outro comentador de Levinas:

[...] o objeto da consciência, que é distinto da consciência, permanece fora, e o que se dá na consciência é seu sentido, sentido do objeto, mas que é produto da consciência agindo sobre o objeto, um modo da consciência se relacionar ao objeto que se manifesta à consciência na luz. É a famosa “*Sinngebung*”, a doação de sentido, pela qual o eu, como ser e subjetividade, ser pensante, comanda as modalidades de consciência e os fenômenos, ser-objeto que aparece. [...]. Em resumo, as coisas são elas mesmas, mas no âmbito do sentido que dou a elas: ser é ter um sentido. Mais ainda: Desde a consciência, ser é “ser percebido”, e a aparição do objeto é sempre à medida da consciência. (SUSIN, 1984, p. 80-81).

Desse modo, é a consciência intencional que significa a essência dos fenômenos. É nesse movimento que o eu constitutivo da consciência desvanece a

alteridade do *outro*. O *outro* passa a ser significado e captado; o *outro* é reduzido ao mesmo. “A inteligibilidade, o próprio facto da representação é, para o outro, a possibilidade de se determinar pelo mesmo, sem determinar o mesmo, sem nele introduzir alteridade, exercício livre do mesmo. Desaparecimento, no mesmo, do eu oposto ao não-eu” (LEVINAS, 2019, p.115).

A consciência passa a ter papel central na relação com as coisas, ou seja, a consciência do sujeito é quem objetiva a existência das coisas. Nesse sentido, ela passa a ter primazia em relação ao objeto, ela é objetivante, determinante. Levinas critica, sobretudo, a primazia que a consciência objetivante possui na fenomenologia husserliana. A filosofia da consciência, na fenomenologia de Husserl, é quem atribui sentido ao objeto, o objeto ou a coisa só o é diante de uma consciência. Nesse sentido,

A inteligibilidade, caracterizada pela clareza, é uma adequação total do pensante ao pensado, no sentido muito preciso de um domínio exercido pelo pensante sobre o pensado, em que a sua resistência de ser exterior se desvanece no objecto. Este domínio é total e como que criador; efectua-se como uma doação de sentido: o objecto da representação reduz-se a noema (LEVINAS, 2019, p. 115).

A consciência do sujeito é a medida de tudo, inclusive, diante do *outro*, nada está para além da consciência, ela se apropria do que está ao seu alcance. Levinas constata que o *outro* passa a ser coisificado, objetivado pela consciência do sujeito. O *outro* é visto sob a ótica da intencionalidade da consciência do sujeito. Sob essa perspectiva, a alteridade do *outro* passa a ser insignificante para o *mesmo*. Com isso,

Em Husserl a alteridade do outro não vem a ser considerada como fora do mundo do Eu constitutivo ou do Eu doador de sentido. O Eu permanece medida, centro na relação com o outro. A alteridade do outro ser humano deixa de ser significativa para o sujeito (KESTERING, 2008, p. 48).

Na filosofia husserliana, o *outro* é um alter ego, isto é, um outro eu *mesmo*. Na relação com o *outro*, a consciência intencional é quem constitui, na imanência, a existência do *outro*, ou seja, o *outro* nasce na própria consciência. Com relação à experiência empática com *outro* em Husserl, Depraz (2011, p. 82) explica que

*Outrem como alter ego: um ego que se parece comigo. A tarefa é de peso. Trata-se de fazer jus a alteridade irreduzível de outrem, embora mantendo o trabalho constitutivo próprio a meu ego. Husserl propõe uma solução: fazer de outrem meu *alter ego*. Passeio nesse jardim, doravante familiar, em companhia de um amigo próximo. Conversamos com toda intimidade, desfrutamos a beleza e a paz do lugar. Estamos bem próximos um do outro, a ponto de as vezes pronunciar, quase ao mesmo tempo, a mesma palavra. Esse amigo é verdadeiramente um outro eu mesmo, eu me falo a mim mesmo.*

Interpretando a atividade do eu em relação com o *outro*, na perspectiva da fenomenologia transcendental de Husserl, um dos comentadores de Levinas expõe: “O pensamento tem o poder de modalizar, de conformar o mundo a si, de fazê-lo como que produto da consciência, poder de redução. E assim todo *outro* tomba sob o poder do eu no pensamento [...]” (SUSIN, 1984, p. 80).

Sob esse aspecto da crítica levinasiana, podemos assegurar claramente a tendência da fenomenologia em direção a uma filosofia solipsista. Fica evidente, na fenomenologia husserliana, o primado da filosofia da consciência em detrimento da alteridade do *outro*. Para Levinas, o conceito tradicional de saber-assimilação, aplicado por Husserl, reduz o *outro* a uma egologia. Levinas defende que a experiência diante do fenômeno seria antes uma inadequação. Saber não é acolher a totalidade do objeto ou do *outro*, mas estar apto a vivenciar o além dos quadros de sua representação. Na concepção levinasiana, Husserl não consegue superar a tendência à totalidade do primado ontológico da filosofia.

Ao ir ao encontro da filosofia de Husserl, Levinas descobre Heidegger. De acordo com Levinas, a filosofia heideggeriana era um prolongamento e uma transfiguração da filosofia de Husserl: “A grande coisa que encontrei foi a maneira como a via de Husserl era prolongada e transfigurada por Heidegger. Falando na linguagem de turista, tive a impressão de que fui até Husserl e descobri Heidegger.” (POIRIÉ, 2007, p. 63-64).

Sobre a passagem¹⁴ de Husserl a Heidegger, Levinas interpreta, em uma de suas expressivas obras, *De Deus Que Vem À Ideia*, que a doação de sentido da consciência intencional se constitui como tematização e saber do objeto ou fenômeno em questão. Esse saber se revela como *noese* (ato intencional da

¹⁴ Para uma melhor compreensão da passagem de Husserl a Heidegger, recomendamos a leitura de *O homem messiânico – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, de Luiz Carlos Susin. Porto Alegre. Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984. (Página 87), bem como *A ética do Outro de Joan Solé*. São Paulo: Editora Salvat, 2017. (Páginas 62 – 64).

consciência) de um *noema* (objeto visto e pensado), em que o *noema* é vivido na intenção da *noese*. Ao prestar sentido ao objeto visto, a consciência intenciona sentido de *ser* ao fenômeno. Esse sentido de *ser*, intuído pela consciência intencional, em Heidegger, será transfigurado em *ser* do ente:

O pensamento “prestador de sentido” é construído como tematização [...]. Exprime-se isso dizendo que a consciência prestadora de sentido é intencional, articulada como *noese* de um *noema* em que o *noema* é concreto na intenção da *noese*. Pelo isto ou aquilo, inapagáveis na descrição da prestação de sentido, uma noção como a presença de alguma coisa se delineia desde o nascimento do sentido. Presença de alguma coisa: *Seinssinn*, sentido de ser, segundo Husserl, que se tornará em Heidegger [...] *ser* do ente (LEVINAS, 2008, p. 205-206).

A ontologia, no método fenomenológico de Husserl, repousa na consciência transcendental, na significação egóica do eu, isto é, numa atitude teórica representativa, em que o *outro* é reduzido à *mesmidade* do eu husserliano, portanto, no universo redutível cognoscível da consciência intencional. E em Heidegger, quais os aspectos de sua ontologia? Como se articula a proposta de uma ontologia fundamental? E, qual a crítica que Levinas faz à ontologia heideggeriana? Esses pontos e outras características da filosofia de Heidegger serão contemplados no próximo tópico.

1.5 A crítica à ontologia fundamental de Heidegger

Antes de entrarmos nos pormenores da crítica levinasiana à ontologia fundamental de Heidegger, cabe-nos explicitarmos aspectos da aproximação entre Levinas e Heidegger, bem como esclarecermos a indigesta insatisfação de Levinas no que diz respeito ao posicionamento político de Martin Heidegger¹⁵ frente ao nacional-socialismo. Como já mencionado anteriormente, é em Friburgo, na Alemanha, que Levinas terá seu primeiro contato com Husserl e Heidegger, é lá que ele participa de cursos com ambos os filósofos.

¹⁵ A respeito do envolvimento de Heidegger com o nacional-socialismo, Gerner (2017, p. 12-13) comenta que “[...] Heidegger se viu atraído por Hitler e, como muitos outros, percebeu no nacional-socialismo um meio de renovação nacional. Isso o levou a aceitar o reitorado da Universidade de Friburgo em maio de 1933”.

De acordo com um dos comentadores de Levinas, Marcio Luiz Costa, “[...] Husserl lhe pareceu menos interessante que Heidegger, e o que a princípio parecia ser um encontro com a fenomenologia transcendental acabou como encontro com a descrição fenomenológica existencial do Dasein em *Sein und Zeit*” (COSTA, 2000, p. 37). Para Levinas, a obra *Ser e Tempo*, de Heidegger, situa-se entre as grandes obras do pensamento ocidental. Levinas não nega que parte de sua vida e seu pensamento foram fruto da influência da obra *Ser e Tempo*. Em entrevista a Poirié, Levinas faz a seguinte afirmação:

[...] não posso renegar uma parte de minha vida, nem meu assombro que ainda hoje me sobrevém a cada vez que leio um texto heideggeriano e, sobretudo, quando releio *Sein und Zeit*, em que sou tomado pela potência de análise de que lhe falei (POIRIÉ, 2007, p. 71).

Sem dúvida, Heidegger foi, para Levinas, um dos grandes filósofos da história da filosofia; um filósofo do inesperado, com um estilo próprio e versátil em seu modo de fazer filosofia. A filosofia heideggeriana representou, para Levinas, uma filosofia do rigor e de formulações impressionantes. Todos os temas abordados por Heidegger foram brilhantemente pensados e formulados. Na ótica de Levinas, não é possível filosofar sem ter atravessado a filosofia de Heidegger. No entanto, em meio a tantos elogios, recai sobre Heidegger uma crítica que compromete sua filosofia, seu apoio ao nacional-socialismo. A respeito dessa questão, em entrevista a Poirié, Levinas coloca que

[...] tudo parecia inesperado em Heidegger, as maravilhas de sua análise sobre a afetividade, os novos acessos ao cotidiano, a diferença entre o ser e o sendo, a famosa diferença ontológica. O rigor com o qual isso era pensado no brilho das formulações, absolutamente impressionantes. [...] O que me fica de Heidegger é a aplicação genial da análise fenomenológica descoberta por Husserl e, infelizmente, o horror de 1933 (POIRIÉ, 2007, p. 65).

Sobre o apoio de Heidegger ao partido nazista, na mesma entrevista concedida a Poirié, Levinas argumenta que “Essa é a parte mais negra de meus pensamentos sobre Heidegger e da qual me é impossível esquecer. Talvez Heidegger tivesse o sentimento de um mundo que se decompõe, mas ele acreditou em Hitler durante algum tempo, em todo caso” (POIRIÉ, 2007, p. 69).

Em um artigo publicado na revista *Esprit*, no ano de 1934, intitulado *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo*, Levinas sinaliza para uma eventual possibilidade da influência da ontologia heideggeriana está na base de sustentação da filosofia do hitlerismo. Para ele (Levinas), o mal elementar do nacional-socialismo não é resultado de um mal-entendido ideológico, mas resulta de uma perspectiva filosófica de um *ser* preocupado com o *ser*, formulação já prescrita na ontologia de Heidegger:

[...] A fonte da crueldade atroz do nacional-socialismo não é uma anomalia fortuita qualquer inerente ao raciocínio humano nem um mal-entendido ideológico accidental. Neste artigo, há a convicção de que essa fonte se origina da possibilidade essencial do Mal elementar para o qual podemos ser guiados pela lógica e contra o qual a filosofia ocidental não tinha se precavido suficientemente. Essa possibilidade está inscrita na ontologia de um *ser* preocupado com o *ser* [...] (LEVINAS 1990, p. 47-48).

Na visão de Levinas, o excesso de *ser*, prescrito pela ontologia heideggeriana e nitidamente compreendido nas páginas de *Ser e Tempo*, ambientaram condições de existência, que foram favoráveis à sedimentação da filosofia hitlerista. Filosofia esta que empoderou a alma do povo alemão de um nacionalismo desmedido, ancorado em uma política claramente totalitária e desumana. Foi a filosofia hitlerista que estava na base da necropolítica nazista, que ocasionou os mais horríveis crimes contra a humanidade e a morte de milhões de judeus.

Mas, afinal, quais as características filosóficas da ontologia fundamental de Heidegger? Ao perscrutar a história da filosofia ocidental, Heidegger constata que todas as vezes que os filósofos se propuseram a falar do *ser*, falaram do ente. Nesse sentido, na concepção heideggeriana, houve, na história da filosofia, um esquecimento do *ser*. “Embora nosso tempo se arrogue de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento”. (HEIDEGGER, 2006, p. 37). A questão evocada, que caiu no esquecimento, foi a do sentido do *ser*.

Na análise de Heidegger, houve, na história da filosofia, uma errônea compreensão no que diz respeito à questão do sentido do *ser*. Na história da metafísica, o *ser* foi confundido com o ente e, ao interrogar o ente enquanto ente, a metafísica ficou distante do *ser*. “Pelo fato de a metafísica interrogar o ente, enquanto ente, permaneceu ela junto ao ente e não se volta para o *ser* enquanto *ser*” (HEIDEGGER 1996, p. 78). Ao confundir o *ser* com o ente, a história da filosofia

encobre o sentido do *ser* enquanto *ser*, ocasionando o seu esquecimento e é nessa delimitação do problema que irrompe a contundente crítica de Heidegger à metafísica ocidental.

É a partir dessa constatação que a filosofia heideggeriana irá propor uma refundamentação da questão do *ser* e, conseqüentemente, da ontologia. O resgate e a refundamentação do sentido do *ser*, que havia sido esquecido pelo caráter velado da metafísica, será restituído pelo primado de uma ontologia fundamental. Assim,

Ciente disso, Heidegger pretende reabilitar a questão do *ser*, mas isso não significa apenas repetir um problema repisando os caminhos dos autores que o antecederam, tampouco a elaboração de uma megaontologia que, melhor aparatando velhos expedientes da metafísica, amplificasse seu alcance. A retomada dessa questão, por Heidegger se perfaz como ontologia fundamental, esta é uma investigação que pretende conduzir a discussão acerca da necessidade explícita de repetir a questão do *ser* na inquirição de seu sentido. (ROBERTO, 2015, p. 44).

Será no horizonte hermenêutico da existência fática e na analítica existencial, inerente realização de todas as possibilidades de determinação do *Dasein*, isto é, na existência do *ser-aí*, como *ser-no-mundo*, que Heidegger irá restaurar o sentido originário do *ser*. Ao buscar tirar o *ser* do esquecimento, a filosofia heideggeriana ocasionou o esquecimento do *outro*. Sobre esse ponto, Ribeiro (2015, p. 17) faz a seguinte observação:

Ora, uma filosofia que se volta em absoluto para a pergunta do sentido do Ser e reduz o humano a essa esfera é insuficiente para projetar-se sobre a questão e o sentido do humano. Sob esse foco, Levinas observa que Heidegger, ao se preocupar em tirar o Ser do esquecimento, gerou o esquecimento do outro.

A proposta de Heidegger foi pensar o *ser* a partir de sua manifestação, ou seja, na temporalidade da existência fática, propriamente no *ser-aí*, em quem o *ser* se manifesta por excelência no *Dasein*. Para Heidegger, “[...] somente o homem, em meio a todos os entes, experimenta, chamado pela voz do ser, a maravilha de todas as maravilhas: que o ente é” (HEIDEGGER, 1996, p. 69). Isso significa dizer que o homem é um ente privilegiado, portanto, detentor da possibilidade de desvelar e compreender o sentido do *ser*.

Dessa forma, o sentido do *ser* em geral, que estava antes esquecido pela filosofia ocidental, é retomado por Heidegger, por meio do primado ontológico do ente privilegiado, o *Dasein*, isto é, o próprio homem em sua existência fática. Levinas reconhece, assim como Heidegger, que “o homem inteiro é ontologia”. Com isso,

A ontologia, dita autêntica, coincide com a facticidade da existência temporal. Compreender o ser enquanto ser é existir. [...] A partir daí, a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia (LEVINAS, 2010, p. 22).

Heidegger evidencia que o homem, enquanto *ser-aí*, está referenciado, condicionalmente, ao horizonte do *ser*, que o precede e o determina. O homem, em sua mundanidade, é mediado e precedido pela manifestação do *ser* que o engendra como clareira (*Lichtung*), ou seja, como abertura e compreensão (*Verstehen*). É nessa condição existencial que este ente privilegiado, o *ser-aí*, desvela a *alétheia*, ou seja, a verdade do sentido do *ser* em geral e do *ser* dos entes na totalidade. Ora, em Heidegger, “O que torna possível o descobrimento de entes é a compreensão¹⁶ [...]. Isso tem implicações para a compreensão da verdade. Para Heidegger, verdade é essencialmente desvelamento (*Unverborgenheit*)” (GORNER, 2017, p.17).

Para Levinas, a proposta do primado ontológico de Heidegger, de submeter o conhecimento do *ser* do ente, a primazia do *Dasein*, faz a ontologia heideggeriana

¹⁶ Sobre a compreensão como existencial fundamental do Ser-aí, Roberto S faz a seguinte reflexão: “Mas onde, afinal, teríamos acesso ao ser para, desde aí, compreendê-lo? Como compreenderíamos seu significado? Para a investigação fenomenológica de Heidegger, a ‘compreensão’ (*Verstehen*) é um traço existencial da experiência humana e por meio dela, abre-se um espaço significativo no interior do qual algo pode ser concebido como algo (concretamente: é desde compreensão que uma pedra de giz pode ser tomada como utensílio de aula, uma caneta como instrumento de escritório). É, assim, na abertura da compreensão, consoante à dinâmica da existência humana, que os sentidos permitem que os entes signifiquem o que sejam, sendo compreendidos enquanto entes. Mas o que compreenderíamos por sentido? Para Heidegger, ‘sentido’ (*Sinn*) é o que se projeta num espaço compreensivo permitindo que as significações dos entes derivem. Os entes, portanto, *sempre são compreendidos desde um determinado sentido* como o que significa. Deste modo, se a investigação de Heidegger se pretende ontologia fundamental, o sentido projetado na compreensão existencial é determinante do sentido do *ser* como o *ser* de um determinado *ente*. Implica dizer que, para Heidegger, apenas a partir de uma compreensão de *ser*, um questionamento mais radical a seu respeito se viabiliza, ou ainda, somente porque se compreende ser é que há propósito em fazer ontologia” (KAHLMEYER- MERTENS, 2015, p. 45-46).

incorrer na trilha da filosofia ocidental, em que o *outro* tem sua alteridade sequestrada:

O primado da ontologia heideggeriana não assenta sobre o truísmo: para conhecer o ente, é preciso ter compreendido o ser do ente. Afirmar a prioridade do ser em relação ao ente, é já se pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinando a relação com alguém que é um ente (a relação ética) à uma relação com o ser do ente que, impessoal como é, permite o sequestro, a dominação do ente (à uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade (LEVINAS, 2019, p. 32).

Sob esse ponto de vista, Levinas aponta algumas características da ontologia fundamental heideggeriana, que alinham Heidegger à tradição ocidental, bem como sua tendência à filosofia da totalidade. De acordo com a interpretação de Levinas, a ontologia de Heidegger não consegue superar o imperialismo e o egoísmo do *mesmo* sobre o *outro*, tão comum à tradição da história da filosofia. A respeito dessa questão, Levinas (2019, p. 34) reflete que

A ontologia heideggeriana que subordina a relação com outrem a relação com o ser em geral [...], mantém-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação, o imperialismo, à tirania. [...]. O ser antes do ente, a ontologia antes da metafísica – a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro.

Em Heidegger, “a essência última do homem e da verdade é a compreensão do Ser do ente” (KESTERING, 2008, p. 45). O *ser* do ente, nesse sentido, seria o *outro*. Tal compreensão é, em Heidegger, desvelamento, isto é, alcance da *alétheia*, a própria verdade. A relação com o *outro*, na ontologia fundamental, está sob o domínio da compreensão e da conquista do *ser*. Compreender significa desvelar o *ser*, o que implica, em Heidegger, querer a verdade do *ser*. “Sein und Zeit talvez tenha defendido uma só tese: o ser é inseparável da compreensão do ser” (LEVINAS, 1988, p.32).

Heidegger, a partir de sua ontologia fundamental, confere ao *Dasein* um primado ontológico, que se constitui na temporalidade da existência fática. O *Dasein* é o único ente que traz consigo a possibilidade de pensar o sentido do *ser*, pois é um ente privilegiado. Essa oportunidade só lhe é possível pelo horizonte hermenêutico da facticidade, pois, estando imerso no mundo fático e existindo em

seus modos de *ser-no-mundo*, pode compreender *ser*, visto que o horizonte da facticidade já lhe pressupõe tal possibilidade:

Ser e tempo é uma obra que gira em torno de uma única questão: a questão acerca do sentido de ser. Essa questão aponta imediatamente para o projeto da ontologia fundamental, uma vez que a questão acerca do sentido de ser é a questão acerca da condição de possibilidade de toda e qualquer ontologia. Como vimos até aqui, o projeto da ontologia fundamentalmente encontra-se essencialmente articulado com a análise dos existenciais do *ser-aí* e com a fixação do horizonte hermenêutico de realização de todas as possibilidades de determinação do seu ser. No primeiro caso, uma articulação deve-se ao fato de algo assim como o sentido do ser só ser pensável a partir de um ente que traz consigo a possibilidade de compreender ser, e, no segundo, ao fato de toda e qualquer compreensão de ser por parte do *ser-aí* já sempre pressupor a facticidade como horizonte hermenêutico incontornável. O *ser-aí* é o ente que traz consigo a possibilidade de compreensão de ser, ao mesmo tempo em que ele já sempre se encontra imerso em uma compreensão fática de ser enquanto compreensão de mundo (CASANOVA, 2015, p.140).

Sob esse ponto de vista, fica evidente, na ontologia fundamental de Heidegger, que a compreensão se torna estrutura existencial própria do *Dasein*. Na temporalidade cotidiana do *ser-aí*, que se encontra jogado no mundo, a compreensão é concebida como modo fundamental do *ser* do *Dasein*. Dessa forma, a compreensão atua como determinante na vivência cotidiana do *Dasein*, relacionada ao seu modo de *ser-no-mundo*. Preliminarmente, o mundo circundante, onde o *Dasein* está sedimentado, vem ao encontro do *ser-aí*, permeado de objetos conceituados por Heidegger de utensílios (*Zeug*)¹⁷.

A relação do *Dasein* com esses objetos do mundo circundante acontece em forma de desvelamento a partir da compreensão. Para Heidegger, os utensílios se oferecem à mão, convidam ao manuseamento, possibilitando ao *Dasein* se situar no mundo, os utensílios estão sempre referenciados ao *ser -aí*. Interpretando a crítica de Levinas à ontologia heideggeriana, Ribeiro (2015, p. 29-30) coloca que

¹⁷ Sobre o ser do utensílio, Gorner (2017, p. 53) defende que a “Fenomenologia, tal como Heidegger a compreende, implica exhibir, deixar ver o ser dos entes. O ser com o qual nós presentemente nos ocupamos é o ser do utensílio (*Zeug*), a manualidade (*Zuhandenheit*). É por intermédio da análise de tal ente que ele alcança uma compreensão do “mundo”. O ser do utensílio é tal que o utensílio sempre pertence ao todo utensiliar”.

A relação entre *Dasein* e os utensílios, recorda Levinas, é referida como o modo de se manusear os objetos. E o ser que se revela nos utensílios é descrito como maneabilidade. O ponto basilar, no entanto, se deve ao fato de que a relação do *Dasein* com os objetos do mundo se desvela como um modo de compreensão. Os utensílios não existem simples e puramente, mas sempre em referência a algo.

Isso significa dizer que esses utensílios, que se dispõem à mão e ao manusear do *Dasein*, já se oferecem no mundo, com vistas à experiência fática do *ser-aí*. Significa dizer, em outras palavras, que o *Dasein*, ao se mover no mundo, a partir da hermenêutica da facticidade, dispõe do *ser* dos entes desses utensílios, por meio da experiência da compreensão.

De acordo com Levinas (2014, p. 40), “O homem não é somente o ser que compreende o que significa o ser, como queria Heidegger [...]”. Na perspectiva levinasiana, o movimento de compreensão do ente, feito pelo *Dasein*, defendido pela filosofia heideggeriana, coloca novamente Heidegger na rota da tradição da filosofia ocidental:

A inteligência do ente consiste então em ir para além do ente – precisamente no aberto – e em percebê-lo no horizonte do ser. Equivale dizer que a compreensão em Heidegger, logra alcançar a grande tradição da filosofia ocidental: compreender o ser particular já é colocar-se além do particular – compreender é relacionar-se ao particular, único a existir, pelo conhecimento que é sempre conhecimento do universal (LEVINAS, 2010, p. 25).

Sob essa perspectiva, fica claro que na ontologia fundamental de Heidegger, o ato da compreensão do *Dasein* acontece na abertura do *ser*. O que vem ao encontro do *Dasein*, isto é, o *ser-com* na facticidade, na abertura do *ser*, é significado e possuído, através do ato de compreensão do *Dasein*. Portanto, para Levinas, a relação com o ente, na ontologia heideggeriana, ou seja, o *ser-com-outro*, acontece por meio da relação ontológica. Sobre esse aspecto, Levinas (2010, p. 26) reflete que

Reporta-se ao ente enquanto ente significa, para Heidegger, deixar-ser o ente, compreendê-lo como independente da percepção que o descobre e apreende. É por esta compreensão precisamente que ele se dá como ente e não somente como objeto. O *ser-com-outro* – o *Miteinandersein* – repousa assim para Heidegger sobre a relação ontológica.

Na visão de Levinas, quando o *Dasein*, no círculo hermenêutico de sua existência, por meio da compreensão, reporta o ente à abertura do *ser* e lhe confere significado, comete contra este violência. Isso acontece, pois é negado ao ente sua independência; o ato de possuir o ente, por parte do *Dasein*, é visto, por Levinas, como violência. De acordo com tal autor,

A compreensão, ao se reportar ao ente na abertura do *ser*, confere-lhe significação a partir do *ser*. Neste sentido, ela não invoca, apenas o nomeia. E, assim, comete a seu respeito uma violência e uma negação. A posse é o modo pelo qual um ente, embora existindo, [...] é negado. (LEVINAS, 2010, p. 30).

Nesse sentido, é perceptível que o *Dasein* heideggeriano visa se apropriar do *ser* do ente, num movimento de compreensão e captação. O *outro*, nessa relação, submete-se à inteligibilidade, pois, compreender é conhecê-lo, esgotá-lo, anular sua transcendência e violar sua alteridade. Sobre essa questão, Kestering (2008, p. 45) explica que

A relação com o *ser*, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o *outro* como tal, mas a redução do *outro* ao Mesmo. [...] A tematização e a conceptualização, aliás, inseparáveis, não são paz com o *outro*, mas supressão ou posse do *outro*.

A condição do sentido de *ser* do *Dasein*, possibilitada pela compreensão, advinda da abertura do horizonte fático da existência, promove ao *ser-aí* os projetos de possibilidades. Para Heidegger, o *ser* do *Dasein* é projeto jogado no mundo; o *ser-aí* se constitui por meio das possibilidades inerentes ao seu *ser*. Ele também se acha engajado com as coisas e com entes no interior do mundo. Essa aventura de poder *ser*, enquanto projeto de possibilidades, condiciona o *Dasein* a assumir a dimensão do cuidado (*Sorge*). Contrastando Heidegger, Levinas (2019, p. 102-103) expressa que

A vida não é vontade nua de *ser*, *Sorge* ontológico desta vida. [...] A vida é uma existência que não precede a essência. Está faz o seu preço; e o valor, aqui, constitui o *ser*. A realidade da vida está já ao nível da felicidade e, neste sentido, para além da ontologia.

Diante do exposto sobre a ontologia fundamental de Heidegger, fica claro, a partir da diferença ontológica, defendida pela filosofia heideggeriana, que o acesso aos entes só é possível por meio da compreensão do *Dasein*. É na temporalidade do mundo fático, na concretude de possibilidades do *ser-aí*, que o homem assume sua existência. Os entes em geral, inclusive o *outro*, vem ao encontro do *Dasein* na totalidade do mundo; a luz do horizonte de compreensão do *ser*, nesse sentido, é reduzida ao sentido do *ser-aí*. A partir dessa perspectiva, nos resta admitir que a ontologia de Heidegger submete o *outro* e sua alteridade a *mesmidade* do *Dasein*.

Na ontologia fundamental de Heidegger, podemos constatar que o primado ontológico da filosofia heideggeriana expressa uma tendência direta para a ideia de totalidade, tão criticada por Levinas, bem como a redução do *outro* à medida de compreensão do *Dasein*. É possível discernir, sem muito esforço, que o *outro* teve, por parte dessa filosofia, sua alteridade violada, ou seja, foi privado de sua pluralidade e diferença.

Porém, como Emmanuel Levinas supera, com sua proposta filosófica, o primado ontológico, que imperou desde a filosofia clássica até a era contemporânea? Ontologia esta que promoveu, ao longo da história, uma redução do *outro* ao *mesmo* e que suprimiu a alteridade do *outro*. Como Levinas consegue arrancar o *outro* das malhas de uma violenta totalidade ontológica? Como ele consegue estabelecer a ética como filosofia primeira? Estas e outras questões serão evidenciadas no segundo capítulo de nossa dissertação.

2 O ENCONTRO COM O OUTRO NA ÉTICA DE LEVINAS

2.1 IL Y A / Hipóstase

Em nosso primeiro capítulo, ficou claro que, desde os primórdios do pensamento filosófico, o discurso ontológico, que imperou na história da filosofia, promoveu, por meio da totalidade, uma dominação e supressão da alteridade do *outro*.

Diante da constatação da ontologização do Ocidente, isto é, do excesso de *ser*, que figurou em ruína (Auschwitz), Levinas conclui que o Ocidente, como terra do *ser*, foi agarrado pelo *il y a*¹⁸ (Há). Para o filósofo, a ótica do *ser*, no Ocidente, é condição de anonimato, impessoalidade e falta de sentido. Interpretando Levinas, Márcio Luiz Costa esclarece a respeito de como a análise fenomenológica do *il y a* permite ao filósofo pensar uma saída ética do imperialismo ontológico ocidental:

O autor conclui que o Ocidente foi agarrado pelo *il y a* (pelo há), metáfora da pura e absoluta impessoalidade engendrada pelo *ser* na terra de seu ocaso. O descobrimento e a descrição fenomenológica do *il y a* permite a Levinas assinalar a necessidade de pensar numa saída ética e heterológica ao que ele denomina o egoísmo ontológico que precipitou o Ocidente no ocaso da guerra. O Ocidente em seu ocaso é a terra do *ser*, e este é o impessoal *il y a* (o há) que se realiza num processo anônimo, sem portador, sem sujeito, sem cessar, sem saída, indiferente e sem sentido (COSTA, 2000, p. 42-43).

Mas, de fato, o que é o *il y a* (Há)? Como Emmanuel Levinas descreve a experiência do *il y a*? Quais as suas possíveis características? Qual a sua relação com o movimento da gênese de uma nova subjetividade na filosofia levinasiana? Esses e outros questionamentos serão expostos neste tópico.

O *il y a* é o principal conceito da obra *Da Existência ao Existente*, publicada em 1947. Essa obra começou a ser escrita por Levinas enquanto ele esteve prisioneiro nos campos de concentração de trabalho forçado, durante a Segunda Guerra Mundial. “[...] o primeiro livro em que exprime o seu pensamento é uma

¹⁸ “O *ser* anônimo é o *Il y a* (Há). Sua experiência é descrita sobretudo em *De l'existence à l'existant* (Da Existência ao Existente) e em *Le Temps et l'Autre* (O Tempo e o outro). Nessas obras, Levinas perfaz uma análise da impessoalidade avassaladora do *ser*” (FABRI, 1997, p. 40).

pequena obra intitulada *De l'existence à l'existant*. Escreveu-o durante a guerra, [...]” (LEVINAS, 1982, p. 39).

O *il y a* é a principal concepção de Levinas antes de desenvolver os pormenores de sua reflexão sobre a relação ética do encontro com o *outro*. No livro *Ética e Infinito*, Levinas descreve o *il y a* da seguinte forma:

[...] <há>, para mim, é o fenômeno do ser impessoal: *il* (*il y a*). A minha reflexão sobre este tema parte das lembranças da infância. Dorme-se sozinho, as pessoas adultas continuam a vida; a criança sente o silêncio do seu quarto de dormir como sussurrante. [...] – Algo que se parece com aquilo que se ouve ao aproximarmos do ouvido uma concha vazia, como se o vazio estivesse cheio, como se o silêncio fosse um barulho. Algo que se pode experimentar também quando se pensa que ainda se nada existisse, o fato de que <há> não se poderia negar. Não que haja isto ou aquilo; mas a própria cena do ser estava aberta: há. No vazio absoluto, que se pode imaginar, antes da criação¹⁹ – há (LEVINAS, 1982, p. 39-40).

Na passagem descrita acima, Levinas caracteriza o *il y a* se remetendo a suas lembranças da infância; o silêncio do quarto, como sussurrante, e o exemplo da concha, que, aparentemente, revela a sensação do vazio cheio. De acordo com Susin (1984, p. 151), Levinas apresenta algumas outras experiências, para esclarecer a ideia do *il y a*:

“Levinas apela para algumas “vivências” deste absurdo: o rumor atrás de todo o silêncio, a plenitude fantasmagórica do espaço vazio da noite, o frio horrorizante dos espaços infinitos, a ambiência como “vazio pleno”, a “densidade” das trevas” a invasão do rumor informe do nada, a impossibilidade de parar a música.

¹⁹ Interpretando Catherine Chalié, Fabri (1997, p. 41) comenta a relação do início da criação, que é marcada pelo caos e pelas trevas com a experiência do *il y a*: “O *il y a* é expresso também como caos e como abismo. Segundo Catherine Chalié, pode-se pensar aqui na solidão e no caos com da terra descritos no início do Gênesis (GN 1,2): confrontar-se com o *il y a*, mesmo que seja pela imaginação, é assim saber-se comprometido, por pura necessidade, com a interrogação fundamental e fundadora de uma criação que se inaugura nas trevas e no silêncio antes de abrir-se à palavra luz. O momento inicial da criação do mundo seria marcado por esse anonimato, por essa desolação em meio à violência do mal, do mutismo e da obscuridade. Duas palavras em hebraico traduzem essa situação: *tohu* (espanto, estupefação) e *bohu* (vazio, solidão). Segundo Catherine Chalié, a ausência de luz pode ser lida, em termos bíblicos, como a iniquidade dos homens. Assim, sem esse momento de trevas, nada nem ninguém poderia imergir ao ser; tanto a certeza como a luz são dadas somente como esperança, para permitir que cada ser advenha à plenitude de seu destino”

O *il y a*²⁰ (Há) é o *ser* em geral, exaltado pela ontologia, isto é, um *ser* impessoal, anônimo e indeterminado, que sempre retorna a si mesmo. A experiência do murmúrio anônimo do *il y a* é a ausência de sentido. Levinas descreve o *il y a*, aproximando-o da experiência da insônia. Na concepção levinasiana, a insônia é marcada pela impersonalidade da consciência, pela carência de atributos constitutivos de pessoalidade. A consciência está despersonalizada, ela foi absorvida pela impessoalidade do *il y a*. Por esses motivos, Levinas chega a dizer que

Na insônia, pode e não se pode dizer que há um “eu” que não chega a dormir. A impossibilidade de sair da vigília é algo de “objectivo”, de independente da minha iniciativa. Esta impersonalidade absorve a minha consciência; a consciência está despersonalizada. Eu não vejo: “isto” vela. [...]. Mas, na enlouquecedora “experiência” do “há”, tem-se a impressão de uma impossibilidade total de dela sair e de “parar a música” (LEVINAS, 1982, p. 41).

Entretanto, embora na insônia a consciência seja absorvida pela impessoalidade, isso não significa dizer que não haja consciência, ela está; todavia, o *eu* não está na insônia como um *eu*, é um estado sem conteúdo; presença neutra, anônima e indeterminada, consumida pela ausência de sentido, existência sem existente.

Para esclarecer o conceito de *il y a*, Levinas o aproxima da experiência da noite. Ela enche os espaços do vazio com um silêncio sussurrante, dissolve as formas com sua escuridão e anuncia um ser irremissível e impessoal. Comentando sobre as características do *il y a*, Levinas faz a seguinte declaração:

O que é o *il y a*? [...]. É o horror de um ser impessoal e anônimo. [...]. É o silêncio durante a noite, um silêncio murmurante, que se escuta como a presença surda e invisível de um ser indefinido, de um ser que exclui a humanidade, que desafia a existência. [...]. Mas essa noite de ser, esse há (*il y a*) impessoal não é nada; é o absolutamente neutro, não é o nada (*néant*) (POIRIÉ, 2007, p. 16-17).

²⁰ Sobre o conceito de *il y a*, Solé (2017, p. 72) comenta que “A noção de *il y a*, previa a qualquer objeto pensável, é impenetrável à razão, à indagação filosófica posterior a essa descrição inicial. É o que em Filosofia, se chama incomparável. Torna-se mais aceitável a intuição”.

O fenômeno do *ser* impessoal não é o nada, pois a experiência do nada é impossível; entretanto, paira nesse *ser*, indeterminado e anônimo, um sentimento de um vazio aberto do nada, um saturar-se de si mesmo, estado de tédio e de não sentido. Para Levinas, é necessário evadir-se dessa condição, é preciso buscar uma saída dessa existência anônima e neutra. O que, na visão levinasiana, só será possível por meio da hipóstase. Sobre o conceito de hipóstase, Solé (2017, p. 73) comenta que

A emergência da consciência a partir do *il y a* é a hipóstase. É preciso entender esse termo – que Levinas toma do filósofo neoplatônico Plotino – como produção e realização, nas quais o sujeito adquire existência separada relativamente ao fundo neutro e anônimo o há. A consciência, o sujeito e a identidade pessoal emergem do *il y a*, não lhe preexistem. O sentido do movimento fica claramente expresso no título: da existência (*il y a*) ao existente (*ser*, *ser humano*).

O *il y a* expressa a condição humana em seu estado impessoal de haver, é verbo sem sujeito, é o horror do anonimato e da indeterminação. A libertação dessa experiência só se faz possível pela hipóstase²¹. É com o evento da hipóstase que tem início a gênese de uma nova subjetividade. É quando o existente assume uma posição no *ser*, de colocar-se frente ao *ser* anônimo, com o propósito de dominá-lo. Na hipóstase, essa nova subjetividade se substancializa, o eu se determina e ganha estabilidade. Entretanto, esse existente, que suspendeu o anonimato do *ser*, se caracteriza enquanto modo de *ser*²² desse eu, como mônada, isto é, fechado em si mesmo, vivendo a solidão e o sentimento de excesso de si. Explicando melhor a hipóstase, Susin (1984, p. 154) indica que

Trata-se de tomar uma posição no *ser*, de pôr-se, de dominar o *ser*, de substancializar-se apropriando-se de *ser* e dobrando-se sobre o próprio *ser*, ou seja, sobre o *ser* apropriado. O que caracteriza o

²¹ “Para melhor explicar a posição, Levinas retoma a palavra tradicional de hipóstase, que na história da filosofia designava o evento pelo qual o ato expresso pelo verbo tornava-se um *ser* designado por um substantivo. Na hipóstase há uma inversão: o *ser* – antes anônimo – torna-se atributo da hipóstase, seu *ser*, como um domínio privado e um refúgio em si, *ser* como sítio cercado, uma separação da imensidão anônima, uma primeira libertação do todo para dentro de si [...]” (SUSIN, 1984, p. 154-155).

²² “Em Levinas, *ser* significa prioritária e quase exclusivamente *ser humano*. Todos os estados e a existência do *ser humano* se descrevem na sua concreção. O problema do *ser*, a necessidade de evasão, é revelada ao *ser humano* na sua vida cotidiana, no fato de *ser* posto como substância na existência, no seu presente corporizado” (SOLÉ, 2017, p. 70).

modo de ser do eu na sua identificação consigo mesmo doravante, é o fechamento de mônada pelo ato de dobrar-se e tomar posição, e, com o fechamento, a solidão, a materialidade, o peso de si a si, o sentimento de excesso de si: destacando-se arduamente do ser anônimo, o eu fica preso a si mesmo [...].

Na experiência de horror do *il y a*, (Há) a consciência é acoplada e absorvida pelo domínio integrado do *ser* anônimo; nesse instante, não há sujeito, pois o *ser* despersonalizou a consciência, deixando-a em estado de vigília. O fenômeno do *il y a* é um estado de vigília entre o existente e a existência. O *ser* se percebe ligado às coisas e, ao mesmo tempo, separado. Nesse sentido, a consciência participa de alguma forma da vigília, à espera de um momento, para suspender o anonimato do *il y a* (Há).

A vigília é anônima: não há minha vigília da noite, na insônia – é a própria noite que vela. Vela-se. [...] Assim, introduzimos no acontecimento impessoal do há não a noção da consciência, mas a vigília, da qual a consciência participa ao mesmo tempo em que se afirmar como consciência – precisamente porque ela nada faz senão participar dela. A consciência é uma parte da vigília, isto é, ela já a rompeu (LEVINAS, 1999, p. 80).

É por meio da hipóstase que o eu consegue superar a indeterminação e o anonimato do *il y a*. Ao hipostasiar, o eu se torna um existente a partir da mera existência e frente ao horror do *il y a*. O ato de posicionar-se pelo processo de hipóstase dá, ao existente, a condição de substantivação e singularidade do eu. Interpretando o conceito de *il y a* e sua relação com a ideia de hipóstase, Hutchens (2007, p.68) argumenta que

Inicialmente, o eu é anônimo e indeterminado, isolado sem ser nada e lutando para torna-se consciente e presente para si próprio. Levinas chama esse estado de existência anônima de “há” (*il y a*) no qual há existência, mas não seres determinados. [...] Recuando dessa anonímia, o eu deseja definição e estabilidade. O processo de hipóstase envolve transforma-se em alguma coisa, torna-se um existente a partir da mera existência. O eu que se hipostasia luta para torna-se um existente e mais que meramente um existente. Ele trabalha para existir, [...] Seu trabalho de existir o permite deixar essa existência anônima para trás e o força a defender a si próprio como um eu determinado. [...] Ele irrompe do “há” para torna-se “algo que é” e luta para ter o poder de escapar da impessoalidade do “há”. Assim, a hipóstase é o evento pelo qual um ser indeterminado na

existência anônima torna-se um ser singular e presente. (HUTCHENS, 2007, p. 68).

Nesse contexto, não nos esqueçamos de que Levinas, a partir da descrição fenomenológica do *il y a* e do processo de hipóstase, está buscando uma evasão de um *ser* anônimo e sem sentido, para outro modo de *ser*. A partir da citação acima, fica evidente que o processo de hipóstase possibilita ao existente se emancipar da indeterminação e impessoalidade do *ser*, a fim de constituir um eu determinado e separado²³ da totalidade. Na obra *Totalidade e Infinito*, Levinas esclarece sobre esse ser separado da totalidade.

A separação é a própria constituição do pensamento e da interioridade [...] O Infinito produz-se renunciando à invasão de uma totalidade numa contração que deixa um lugar ao ser separado. Assim, delineiam-se relações que abrem um caminho fora do ser (LEVINAS, 2019, p. 95).

O esforço do existente, na busca por constituir a subjetividade separada do anonimato do *ser*, isto é, do *il y a* e, conseqüentemente da totalidade ontológica, é acompanhado pelo processo de hipóstase. O ato de posição do eu, ao hipostasiar-se, que a partir desse momento já começa dá início ao processo de existente, separado do *il y a*, é melhor interpretado a partir da reflexão sobre a “localização” do eu. Na concepção levinasiana, a hipóstase, como ato de posicionar-se frente ao *ser* anônimo, a princípio, não mantém relação de tempo ou lugar, mas uma concentração no *ser* puramente verbal.

Ela (hipóstase) é uma materialidade anterior à consciência, todavia, a consciência lá está, porém, de forma não cronológica. A metáfora da insônia, utilizada por Levinas de forma ilustrativa, implica esclarecer que existir é se colocar em estado de permanente vigília; este vigiar é anterior a toda iniciativa ou ato de consciência. Este velar na vigília não há nem sujeito, nem objeto. A intencionalidade se obscureceu e os objetos se entenebreeceram. Na vigília, o sono se recusa ao apelo do indivíduo, o que há, é o peso do anonimato do *ser*, atuando de forma contínua e inevitável. Sobre a metáfora da insônia, Costa (2000, p. 79) comenta que

²³ “Em *Totalidade e Infinito*, Levinas substitui os termos hipóstase e *il y a* pelo par separação e elemental” (CARRARA, 2010, p. 270).

Velar não tem objeto nem sujeito; não há intencionalidade nem liberdade; não há intenção nem atenção dirigida a um objeto; só há o fato de que o sono se nega a atender ao apelo do sujeito cansado. A metáfora ressalta a inevitabilidade, o sem sentido e sem saída do fenômeno da insônia.

A materialidade hipostasiada, a tomada de posição frente ao *il y a*, é corpo. Para Levinas, o corpo²⁴ é acontecimento ontológico. É por meio do poder de evanescência de sono e da inconsciência que o existente inicia o caminho de evasão do *il y a*, isto é, do *ser* anônimo e indeterminado. Na filosofia levinasiana, o corpo, ao erguer-se como posição material, dá a possibilidade do acontecimento do eu como ser e interioridade. De acordo com Susin (1984, p. 156),

a) “Como ser: existente possuindo existência desde a posição. b) Como interioridade: processos de identificação e consciência desde a condição corporal. É importante observar a tese de Levinas, que coincide aqui com o surgimento do eu [...]: esta materialidade básica e posição básica ou hipóstase que em última análise é corpo, está para o eu no modo de localização e condição. Não é interioridade que se corporifica assumindo uma matéria. É materialidade e corpo material como lugar e base do eu, donde jorra a interioridade”.

Em Levinas, o homem é corpo psíquico e não psiquismo incorporado. Isso significa dizer que o existente, em confronto com o *il y a*, tem inicialmente em seu corpo e, conseqüentemente em sua interioridade, a condição de separação do anonimato do ser. Essa separação do *il y a* é configurada pela possibilidade de sono, ao recostar o corpo para dormir, a existência abandonada assume a posição de refúgio, mas também de ponto de partida para suspensão do *ser* anônimo. Ao interpretar Levinas, Márcio Luiz Costa assegura que:

A consciência, o pensamento e o “cogito” estão sempre num “aqui”. [...] Um ponto de partida, tem um partir de onde, têm seu “aqui”. Este “aqui” é a cabeça, lugar onde o ser – *il y a*, “há” – e sua obra de ser podem transformar-se num simples pensamento e aí mesmo começar a iluminar-se ou a apagar-se, a finalizar e a desaparecer. Para tanto, basta a cabeça reclinar-se no ombro e dormir. [...] Mas o

²⁴ De acordo com Costa (2000, p. 83), “O corpo, que no idealismo e no racionalismo tinha um “lugar”, atribui-se nesta complexa fenomenologia levinasiana o status de acontecimento da consciência. O corpo não é coisa nem substantivo, é acontecimento; tampouco é o lugar, é erupção. O lugar é uma base de onde o acontecimento não coisificado do corpo faz irromper no ser anônimo o fato da localização. A consciência, o sujeito, o existente, o acontecimento corporal possibilidade e localizado no lugar-base fazem estalar a inevitabilidade do ser e de sua obra existencial de confronto com ele”.

que é dormir? Dormir é suspender temporariamente as atividades mentais e físicas. Mas não só isso. É também, de alguma forma, recostar o corpo em algum lugar como base. Sobre a base não descansa somente o corpo. No lugar-base a existência fica como que abandonada numa posição de refúgio, mas também de partida (COSTA, 2000, p. 80-81)

É no refugiar-se do “aqui²⁵” do sono, na base como localização do eu que o corpo psíquico, em processo de hipóstase, suspende a neutralidade do anonimato do *ser*, no entanto, esse *ser* anônimo não é negado. A partir da atividade da hipóstase, dá-se início o ponto de partida do existente, na efetiva separação do *il y a*. O “aqui” do sono provoca um relaxamento na existência como forma de confronto com o *il y a*. O sono conduz o existente a romper temporariamente com a obra do *ser* na existência. O relaxamento e o rompimento, como modo de embate com o *il y a*, é uma maneira de suspendê-lo. Segundo Costa (2000, p. 81), “Este refugiar-se no “aqui” do sono; este relaxamento na existência como confronto com o *ser*; esta ruptura temporária da obra do *ser* na existência é a forma pela qual o *ser* fica suspenso, mas sem ser negado ou destruído”.

No repouso do sono, a consciência está inerte, esta posição de inércia é a base em que a consciência irrompe da inconsciência. Na concepção levinasiana, a consciência é fruto da transição de uma situação de não assumir o *ser* para a situação de assumi-lo. É na inconsciência que a consciência escapa do *il y a* e abriga-se em si mesma. Em Levinas, tornar-se consciente é assumir o *ser*, mas com plena condição de evadir-se de sua neutralidade e anonimato. Sobre esse ponto, Costa (2000, p. 81-82) indica que

O sono é a inércia da consciência. Esta posição inerte é a base em que a consciência surge da inconsciência. A consciência advém da passagem de uma situação de não assumir o *ser* para a situação de assumi-lo. A consciência é tornar consciente a partir de uma base-lugar-refúgio; é o assumir a parte de não-assumir do sono. Na inconsciência, a consciência foge do *ser* para si-mesma. Tornar consciência é assumir o *ser*, mas com plenas possibilidades de evadir-se dele.

²⁵ Sobre o “aqui”, Márcio Luiz Costa explica que “Outra importante advertência está relacionada ao “aqui”, onde se posicionam o sujeito e a consciência. Esse “aqui” não deve ser confundido com o mundo ontológico de Heidegger em *Ser e Tempo*. Lévinas sustenta que o “aqui” de onde se pretende partir é anterior a toda compreensão, a todo horizonte de compreensão, a todo tempo e a todo mundo. A posição é o próprio fato pelo qual a consciência sobrevém a si-mesma, pelo qual sobrevém o sujeito e sobrevém existente” (COSTA, 2000, p. 82-83).

O inconsciente, parente próximo da consciência²⁶, é interpretado por Levinas como um atalho da consciência, para deixar-se interromper-se a si mesma, é um recurso contra si mesmo. O que, para Levinas, revela que a consciência não pode ser entendida como sem saída. A consciência pode ser arrebatada pelo inconsciente e, a partir desse instante, suspender-se e sair de si, escapando do anonimato do *ser* e refugiando-se em si mesmo. Segundo Costa (2000, p. 80),

O inconsciente, vizinho da consciência, é um recurso da consciência para deixar-se interromper-se a si mesma, é um recurso contra si mesma. Dessa forma a consciência não pode ser compreendida como sem saída. A consciência pode suspender-se e sair de si (COSTA, 2000, p. 80).

Ao suspender o *ser* anônimo e refugiar-se em si mesmo, o existente assume sua existência de eu singular e começa a movimentar-se em plena evolução. No entanto, esse eu hipostasiado ainda está consciente do murmurar desse *ser* neutro e indeterminado. Com o objetivo de melhor descrever o processo de hipóstase dessa nova subjetividade, Levinas analisa fenomenologicamente os estados da preguiça, fadiga e do esforço, como movimentos de contração desse *ser* separado frente ao anonimato do *il y a*:

No *De l'existence à l'existant* analisava outras modalidades do *ser*, tomado no seu sentido verbal: a fadiga, a preguiça, o esforço. Mostrava, nestes fenômenos, um terror perante o *ser*, um recuo impotente, uma evasão e, por consequência, também aí, a sombra do há (LEVINAS, 1982, p. 42).

A fadiga, a preguiça e o esforço são retrações do existente, que, em processo de hipóstase, consolida sua evasão da indeterminação e neutralidade do *il y a*. São ²⁷estados que acompanham a hipóstase e que são analisados por Levinas no âmbito

²⁶ Sobre o existente que rompe com o *il y a*, Hutchens (2007, p. 69) comenta que “Ele adquire consciência que é específica e localizada e em virtude de ser a consciência assume estar fora da existência anônima. Ela vem estar fora de si mesma. Ela deixa para trás sua objetividade e envolve por meio de operações subjetivas de consciência. Porém ela ainda está consciente do “murmurar” e do “troar” da existência anônima que ela não pode deixar para trás totalmente. Ela precisa tomar uma posição nessa anonímia, adotando a determinação de ser vigilante dela própria. Embora sem nunca deixar de ser um *ser* singular e solitário nesse processo de autodeterminação, ela nunca completamente extirpa de si mesma o horror de ser no interior daquele troar da existência anônima”.

²⁷ “Em Levinas o reino da imanência é sempre ambíguo: é passagem do verbo ao substantivo (hipóstase). Através desta passagem, a consciência supera o *il y a*. O nascimento da consciência ocorre a partir de estados anteriores a ela. A fadiga, a preguiça, por exemplo, são “conteúdos de consciência” caracterizados por uma recusa, por um recuo diante da existência” (FABRI, 1997, p. 42).

fenomenológico e no plano metafísico. Só para citar um exemplo desses estados, pensemos na fadiga. Ela é um estado de ordem mais objetiva e implica na resistência do existente em existir, entretanto, essa resistência já pressupõe o assumir da existência fora do anonimato do *ser*.

A partir do instante presente que o existente assume seu espaço e existência como eu singular fora do anonimato do *ser*, isto é, como ser separado do *il y a*. Pesa sobre ele o isolamento e a solidão de ser. Para Levinas, o que marca o existente enquanto eu singular e separado do *il y a* é a solidão:

Na realidade o fato de ser é o que há de mais privado; a existência é a única coisa que não posso comunicar; posso contá-la, mas não posso partilhar a minha existência. Portanto a solidão aparece aqui como o isolamento que marca o evento do próprio ser. (LEVINAS, 1982, p. 49-50).

Na filosofia levinasiana, a solidão do ser se revela na ordem do si mesmo, o existente está completamente só. O existir é fato intransitivo, é responsabilidade por si mesmo, é estar acorrentado a si, necessidade de ocupar-se de si mesmo. O fato de estar sobrecarregado de si mesmo condiciona o eu a viver de modo solitário, o que, por consequência, o leva à fruição. O conceito de fruição e sua relação com a filosofia levinasiana será o tema de nosso próximo tópico.

2.2 Fruição

Antes de abordar o conceito de fruição, é importante esclarecer a ideia de corpo em Levinas. Devemos ter claro em nossa mente, como foi citado anteriormente, que, na filosofia levinasiana, o corpo é acontecimento ontológico. É no corpo, como materialidade hipostasiada, que o existente se localiza, isto é, é no corpo, como estatuto primeiro, que a consciência reside e faz irromper uma subjetividade separada do sem sentido e anonimato do *ser*. Sobre a condição do corpo e sua relação com a superação do *il y a*, Ribeiro (2015, p. 42) expõe que

O sentido de consciência em Levinas não remete a consciência reflexiva, mas a consciência sensível como corpo. Trata-se do corpo sentido a si mesmo, percebendo a possibilidade de suspender o domínio de há. Ao dormir, o corpo interrompe a neutralidade do ser

para assumi-lo, participando e tornando-se um modo de ser (RIBEIRO, 2015, p. 42).

O corpo, enquanto materialidade separada da totalidade ontológica, é denominado, por Levinas, de um mim, (*Moi*) um eu, um corpo sensível, que abriga um si, (*Soi*) consciência. É nesse sentido que na filosofia levinasiana o homem é um corpo psíquico e não um psiquismo²⁸ incorporado. É esse corpo sensível, que, ao dormir, suspende a indeterminação do *il y a* e assume uma existência separada da totalidade.

Ao destacar-se do *ser* anônimo, na suficiência do seu si mesmo, separado da neutralidade do *ser*, o eu (*Moi*), que é corpo e que a partir desse instante experimentará o mundo na economia²⁹ do *ser*. Para Levinas, estar separado do *il y a* é estar em sua casa, a morada do eu, na habitação da interioridade. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas argumenta que “Mas a Interioridade aparecerá, por uma vez, como uma presença em sua casa, o que quer dizer habitação e economia” (LEVINAS, 2019, p. 100).

É por meio da fruição do corpo enquanto subjetividade que o existente consolida a separação do anonimato do *ser* em geral. Nesse sentido, resta-nos esclarecermos como se constitui, em Levinas, o movimento de fruição dessa subjetividade, separada da totalidade ontológica. Para iluminarmos essa questão, faz-se necessário apresentarmos uma descrição do mundo e do existente no mundo. De acordo com Levinas, os elementos do mundo não são meros meios para alcançar determinada finalidade. As coisas do mundo são fins em si, de modo que, ao experimentá-las, goza-se ou sofre-se com elas. Assim,

²⁸ Segundo Susin (1984, p. 42), “No consentimento afetivo à relação gozosa do mundo se origina o psiquismo que sente. O psiquismo original e originante, que abre espaço à interioridade, irrompe desde a sensibilidade, é aí “originado”. Para nosso autor, trata-se de uma “maravilha”: o surgimento da ego-idade. O eu do gozo, corpo necessitado e sensível, jorra num fluxo de interioridade. [...] Sem uma explicação de causalidade, Levinas apenas constata o surgimento do psiquismo na sensação, na afetividade, e não no pensamento. É importante observar a tese de Levinas: o psiquismo como a sensibilidade que o condiciona, não está ligado ao intelectual, ao racional, ao saber. É anterior. Seu surgimento se dá no contato com uma exterioridade. Esta concepção também terá suas consequências quando a exterioridade não for simplesmente os elementos que afetam, mas o outro”.

²⁹ De acordo com Joan Solé, “Levinas descreve o conjunto de ocupações, necessidade e prazeres do ser humano neste mundo – conjunto a que chama “economia”- por meio de um método que John Llewelyn denomina concretização empírico-ontológica, e que constitui a seção mais classicamente fenomenológica de todo o livro, já que descreve como o eu experiencia o mundo e lhe confere sentido” (SOLÉ, 2017, p. 89).

Aquilo de que vivemos também não é meio de vida, como a pena é meio em relação à carta que permite escrever; nem uma finalidade da vida, como a comunicação é finalidade da carta. As coisas de que vivemos não são ferramentas, nem mesmo utensílios, no sentido heideggeriano do termo. A sua existência não se esgota pelo esquecimento utilitário que os desenha, como a existência dos martelos, das agulhas ou das máquinas. Elas são sempre, numa certa medida e mesmo os martelos, as agulhas e as máquinas o são também objetos de prazer, que se oferece ao gosto (LEVINAS, 2019, p.100).

A relação concreta entre o eu (*Moi*) e o mundo, a partir da fruição, isto é, do viver de, é efetivada por intermédio da sensação, afetividade e sentimento, daí a importância do corpo na filosofia levinasiana. “A vida é afetividade e sentimento. Viver é fruir da vida” (Levinas, 2019, p. 105). A relação entre as coisas da vida, que se oferecem à fruição e o sujeito que as consome, se ajustam às necessidades do existente, animando-o e o tornando satisfeito.

Interpretando Levinas, Susin (1984, p. 35) esclarece que “A relação primeira ao mundo é uma relação de gozo e de alegria de viver (*Jouissement*), uma fruição do mundo [...]”. O eu levinasiano se constitui a partir da sensibilidade, fruir é sentir o mundo, experimentá-lo, vivenciá-lo pela sensação. Para Levinas, “A subjetividade tem a sua origem na independência e soberania da fruição” (LEVINAS, 2019, p. 104).

Subjetividade constituída e assumida no corpo, no sentir das coisas do mundo, na plena satisfação e gozo da fruição. A sensibilidade é o próprio movimento da fruição. Viver é ato de fruição do mundo, usufruímos do mundo antes de refletirmos sobre sua amplitude. Está aí a importância do corpo na filosofia levinasiana, por isso o corpo recebe o estatuto de ontológico. Ele é colocado como posição primeira no mundo. Nesse sentido, Susin (1984, p. 40) observa que “A primeira posição no mundo é uma posição corporal, mas de corpo nu e indigente, todo ele sensibilidade e exposição, ponto inicial do movimento à satisfação”.

A satisfação do eu levinasiano se encontra no âmbito da sensação, isto é, no que diz respeito a sentir o mundo e a realização de suas necessidades. É satisfazendo as minhas necessidades que encontro o gozo e a felicidade. Na plena interioridade subjetiva, o existente, já separado da totalidade ontológica, a partir da fricção do eu (corpo), experimenta o mundo, isto é, vivencia as coisas do mundo como constituintes de prazer e gozo. É nesse sentido que o corpo, atrelado às suas

necessidades, é a porta de saída das categorias do *ser*. Sobre esse aspecto, Levinas chega a dizer que “O facto de o homem poder ser feliz com às suas necessidades indica que o plano fisiológico é transcendido pela necessidade humana, que, a partir da necessidade, estamos fora das categorias do *ser*” (LEVINAS, 2019, p. 105).

Porém, qual o fator determinante em minha relação com o mundo enquanto fruição que me coloca fora das categorias do *ser*? Para respondermos a essa questão, há de se destacar um ponto importante na filosofia levinasiana. Ao recusar o conceito, que é base do conhecimento, o existente é empurrado para interioridade; na morada do eu, a subjetividade experimenta, concretamente, por meio da fruição, a ruptura com a totalidade. Nessa medida,

A recusa do conceito, neste caso, não é apenas um dos aspectos do seu ser, mas todo o seu conteúdo – é interioridade. Esta recusa do conceito empurra o ser que o rejeita para a dimensão da interioridade. Está em sua casa. O eu é assim a maneira segundo a qual se realiza concretamente a ruptura da totalidade (LEVINAS, 2019, p. 109).

Na fruição com as coisas do mundo, o homem estabelece com estas coisas uma intenção. Os objetos do mundo se oferecem à fruição; o existente, ao viver de algo, vive fruindo, ou seja, descobre e entra em contato com esses objetos por meio da intenção, inserindo-os numa relação de gozo. Entretanto, vale salientar que a forma de intencionalidade da fruição difere notoriamente da husserliana. Sobre esse aspecto, Levinas (2019, p. 113) pontua que “A fruição como modo de a vida se relacionar com os seus conteúdos não será uma forma da intencionalidade³⁰ tomada no sentido husserliano do termo”.

É sob esse ponto de vista que o eu levinasiano, ao fruir do mundo, está separado das categorias do *ser*. Ao viver de (as coisas do mundo), o existente

³⁰ No livro *Entre Nós*, Levinas faz uma menção esclarecedora dessa consciência não intencional: “Nada impede, contudo, que se pergunte se, tomada como consciência de si, o não intencional, vivido em contraponto ao intencional, conserva e libera seu sentido verdadeiro. [...] Para falar com propriedade, o “saber” da consciência pré-reflexiva por si mesmo sabe? Consciência confusa, consciência implícita que precede toda intenção – ou duração retomada de toda intenção – ela não é ato, mas passividade pura. [...] Má consciência: sem intenção, sem visada, sem a máscara protetora do personagem contemplando-se no espelho do mundo, seguro e a se posicionar. Sem nome, sem situação e sem título. Presença que teme a presença, nua de todo atributo. [...] Reserva do não investido, do não justificado, do “estrangeiro sobre a terra” segundo a expressão do salmista, do sem-pátria ou do sem-domicílio que não ousa entrar. A interioridade do mental é, talvez, originalmente isto” (LEVINAS, 2010, p. 155-156).

estabelece com estas uma relação de satisfação de suas necessidades pelo desejo. As coisas do mundo não são conhecidas sob o filtro da razão calculativa, mas se tornam claras pelo viés do desejo e da sensibilidade. “As qualidades sensíveis não se conhecem, vivem-se: o verde das folhas, o rubro deste pôr do Sol.” (LEVINAS, 2019, p. 127). No viver de (as coisas do mundo), o existente estabelece uma cisão entre ele (sujeito) e o desejável. Embora as coisas do mundo seja um fim, isto é, necessárias ao sujeito, ele se movimenta em direção ao seu fim, sem racionalizar este fim, mas tão somente pela sensibilidade corporal. Dessa forma,

Uma existência que tem esse modo é corpo, ao mesmo tempo separado do seu fim (isto é, necessidade), mas que vai já em direção ao fim sem ter de conhecer meios necessários à obtenção desse fim, uma ação desencadeada pelo fim, levada a cabo sem conhecimento de meios, isto é, sem utensílios. A finalidade pura, irreduzível a um resultado, só se produz pela ação corporal (LEVINAS, 2019, p. 129).

Como corpo que frui, o existente consolida sua separação do *ser* anônimo, a sensibilidade é fruição. O eu levinasiano, que frui o mundo, relaciona-se com os objetos do mundo (o outro do mundo, exterioridade) a partir de uma intencionalidade diferente da husserliana. O eu da fruição, na filosofia levinasiana, é pura sensibilidade, é corpo psíquico, que sente o mundo e que provoca insegurança irreduzível na consciência representativa do pensamento. De acordo com Levinas (2019, p. 119-121), “O corpo nu e indigente é o próprio reviramento, irreduzível a um pensamento, da representação em vida, [...] O corpo é uma permanente contestação do privilégio que se atribui a consciência de emprestar o sentido a todas as coisas”.

Ao afirmar sua separação³¹ da totalidade ontológica, por meio da fruição do corpo, o eu, recluso em sua interioridade, intencionalará as coisas do mundo a partir de operações subjetivas da consciência e não mais por uma intencionalidade que adeque as coisas à medida do pensamento. Com efeito,

A intencionalidade que visa o exterior muda de sentido no seu próprio visar, tornando-se interior à exterioridade que constitui. [...] A intencionalidade do viver de... que é propriamente a fruição, não é constituinte, então não é mais do que um conteúdo inapreensível, inconcebível, inconvertível em sentido de pensamento, irreduzível ao

³¹ De acordo com Costa (2000, p. 127), “Separação e interioridade são as notas construtivas do “eu”, que é a porta da relação com “o Outro”. Estar separado e possuir uma interioridade é condição para que “o mesmo” possa receber a “ideia do infinito”.

presente e, por conseguinte, irrepresentável (LEVINAS, 2019, p. 121).

Ao se interiorizar em sua casa, na economia do ser e vivendo o presente da fruição, o sujeito retorna inevitavelmente a si. Segundo Levinas (2019, p. 109), “A Fruição é uma retirada para si, uma involução. [...] é uma exaltação vibrante em que o si mesmo se levanta”. Na fruição, o que impera é o egoísmo do sujeito.

Ao fruir o mundo, o eu levinasiano, embora satisfaça as suas necessidades de gozo e felicidade, se encontra profundamente ligado a si mesmo e sozinho, pois “Na fruição, sou absolutamente para mim. Egoísta sem referências a outrem, sou sozinho [...], inocentemente egoísta e só” (LEVINAS, 2019, p. 126). Ao viver das coisas do mundo, o eu levinasiano, suficiente e egoísta, transmuta o outro do mundo, que é exterioridade em interioridade, eis a essência da fruição.

O mundo da fruição é um mundo para mim, é prazer do eu por si mesmo, suficiência do ego. Na fruição, sou para mim mesmo, acorrentado em si, um excesso de ser no eu, identificado consigo mesmo. Entretanto, vale salientar, que, na percepção levinasiana, a interioridade reserva uma ambiguidade. A interioridade estar a um tempo, aberta ou fechada. “É preciso pois que no ser separado a porta sobre o exterior esteja a um tempo aberta e fechada” (LEVINAS, 2019, p. 141.) Enquanto fechada, estreita o recolhimento consigo mesmo e fortalece o egoísmo. Todavia, aberta, a interioridade, aprofundada pela experiência da fruição, produz uma heteronomia em sentido distinto da realização egóica do eu. “Mas é preciso, por outro lado, que na própria interioridade que a fruição escava, se produza uma heteronomia que incite a um outro destino diverso da complacência animal em si” (LEVINAS, 2019, p. 142).

Esse caminho diverso da realização do eu na fruição, quando este se abre, é o contato com o diferente de si, com uma exterioridade que não pode ser reduzida à mesmidade do eu, ou seja, trata-se da alteridade, é o próprio encontro com o *outro*. Somente algo diferente do eu, vindo de fora da totalidade ontológica, poderá abalar a autossuficiência e egoísmo do eu, eis aí a ideia de infinito. É a ideia de infinito, incontida na epifania do rosto do *outro*, que promove a ruptura com a totalidade ontológica e institui a relação ética no encontro com o *outro*:

Trata-se aqui de um singular “posto em nós”: o “colocar” do desmedido no medido e no finito, através do qual o mesmo sofre sem

jamais poder investir o Outro. Há ali como que uma heteronomia [...]. A filosofia é levada a ver nela uma privação da resposta, da posse ou da fruição – quando no fundo ela significa o infinito. Trata-se de pensar a heteronomia do Outro no Mesmo, em que o Outro não escraviza o Mesmo, antes o desperta e o desembraga, como um desembragamento que é um pensamento mais pensante do que o pensamento do Mesmo, como um despertar que inquieta o repouso astronômico do mundo (LEVINAS, 2019, p. 169).

Diante da constatação, que é o encontro com o *outro*, que põe no *mesmo* a ideia do infinito, interrompendo, assim, a fruição, cabe-nos colocarmos algumas questões. Em quais aspectos a ideia de infinito provoca uma ruptura no interior da totalidade ontológica? Como Levinas interpreta a relação da ideia do infinito no encontro com *outro*? Qual a relação entre a ideia do infinito e o Desejo metafísico? Esses pontos serão abordados no tópico seguinte, quando explicaremos a ideia de infinito.

2.3 Ideia de Infinito

Tomado como conceito emprestado de Descartes, Levinas irá ressignificar a ideia de infinito nas páginas de sua filosofia. Em Descartes, a ideia de Infinito está diretamente relacionada a um pensamento que pensa além do próprio pensamento, isto é, é o finito pensando o infinito. Fato este que, para Descartes, atesta a existência de Deus, pois, como o pensamento pode produzir algo que o ultrapasse? Para Descartes, isso só faz provar que a ideia de infinito é posta em nós. No entanto, não é a prova da existência de Deus que interessa a Levinas, mas tão somente a ideia de infinito. A ideia de infinito assume uma posição privilegiada no desenvolvimento da filosofia levinasiana. De acordo Levinas (2019, p. 13),

A ideia de infinito é um modo de ser – a infinidade do infinito. [...] A sua infinidade produz-se como uma revelação, como uma colocação em mim da sua ideia. Produz-se no fato inverossímil em que o ser separado fixado na sua identidade, o Mesmo, o Eu contém, no entanto, em si – o que não pode nem conter, nem receber apenas por força da sua identidade. A subjetividade realiza essas exigências impossíveis: o fato surpreendente de conter mais do que é possível conter.

Em *Totalidade e Infinito* (considerada uma das mais importantes obras no conjunto de obras levinasiana), Levinas está em busca de fundar a subjetividade na ideia de infinito. O pensador judeu está em busca de transpor o *outro* das garras da totalidade ontológica, para uma relação ética, gestada na ideia de infinito, para além do *ser*. Sua esperança é que a relação com o *ser* seja ressignificada a partir da experiência do infinito na relação social, no encontro do *mesmo* com o *outro*:

Este livro apresenta-se, pois, como uma defesa da subjetividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na ideia do infinito. Avançará distinguindo entre a ideia de totalidade e a ideia de infinito e afirmando o primado da ideia de infinito. Vai descrever como o infinito se produz na relação do Mesmo com o outro (LEVINAS, 2019, p. 12).

O infinito, como modo de *ser* que excede a ontologia, se produz no interior da totalidade a partir do encontro do *mesmo* com o *outro*. É como existente separado da totalidade, na condição do eu ensimesmado e recolhido na interioridade da habitação, que, no encontro com *outro*, o *mesmo* produz a ideia de infinito. Com isso,

É, pois, receber de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a ideia do infinito. Mas isso significa também ser ensinado. A relação com Outrem ou o discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas o discurso acolhido é um ensinamento. O ensinamento não se reduz, porém, a maiêutica. Vem do exterior e traz-me mais do que eu contenho (LEVINAS, 2019, p. 38 -39).

Em Levinas, o *outro* recebe o estatuto de transcendente, ele é uma entidade para além das categorias do *ser*. É exterior ao primado da ontologia, por isso carrega a ideia de infinito. Nesse sentido, o infinito é característica própria do *outro*, este *outro* designa altura, elevação, é a própria transcendência na imanência. Entretanto, a produção desse infinito só é possível a partir da relação de um eu e do *outro*, sendo que este encontro não implica uma totalidade. Essa relação conserva a distância da exterioridade, que é o *outro*, bem como da interioridade, que é ultrapassada pelo infinito:

A noção [...] da ideia do infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa.

Designa o contato do intangível, contato que não compromete a interioridade daquilo que é tocado (LEVINAS, 2019, p. 37).

É diante do *outro*, no face a face, que o eu, na economia de seu *ser*, terá sua subjetividade ultrapassada pelo infinito no finito, infinito que abala a independência do *mesmo* e o arranca de seu egoísmo e solidão. “A análise da ideia de infinito, à qual só se tem acesso a partir de um Eu, culminará com ultrapassagem do subjetivo” (LEVINAS, 2019, p. 39). A ideia de infinito é inadequação por natureza, não aceita ser conceituada, extravasa o pensamento que pensa, mantém-se além da objetividade da totalidade ontológica. “A ideia de infinito consiste num pensamento que em todos os momentos, pensa mais do que pensa” (Levinas, 1997, p. 212).

Em quais condições, no interior da totalidade ontológica do mundo, a experiência de pensar mais do que o pensamento, ou seja, a experiência do infinito, é possível? O mais no menos, isto é, o fato de pensar no pensamento um pensar mais do que pensa, condiciona o ser a exceder a teia de referências da totalidade, produzindo, assim, a *finição*.

A experiência da finitude da totalidade do mundo, tida como único horizonte possível de compreensão e constituição das relações intersubjetivas, se torna via também de produção da *infinição* do infinito, no eu que pensa. Entretanto, é no encontro do *mesmo* com o *outro* que excede a violenta face tematizante do *ser*, que a ideia de infinito promove a ruptura com a totalidade ontológica. De acordo Costa (2000, p. 105-107),

Pensar o infinito não significa mais que fazer a experiência – na totalidade objetiva do mundo – de pensar a ideia de algo que excede o plexo de referências da totalidade de sentido e significado, produzindo a “*finição*” – a experiência da finitude – da totalidade do mundo até agora compreendido como único horizonte possível de compreensão e principalmente de constituição da subjetividade e da intersubjetividade humanas; por esta mesma via também se produz a própria “*infinição*” do infinito no “eu-mim-mesmo” que o pensa. [...] A ideia de infinito se dá no interior da totalidade, produzindo a *finição* (limitação) da totalidade e a *infinição* (excedência) do infinito. Mas concretamente esta ideia se dá na relação do “mesmo” (eu-mi-mesmo) com “o Outro” (alteridade, exterioridade).

É a partir da ideia do infinito, que extravasa o pensamento do *mesmo* frente ao *outro*, que a totalidade chega ao seu limite. É a ideia do infinito, produzida no encontro do *mesmo* com o *outro*, que promove a ruptura do plexo de sentido e

significados do mundo da totalidade. O eu, que se depara com o *outro*, não consegue reduzi-lo, é vencido pela sua resistência e absoluta exterioridade. É no encontro com o *outro* que o eu para si (eu-mim-mesmo) da fruição, sai de si e se torna um *ser* para o *outro*. É a partir da ideia do infinito que é possível pensar uma relação social e a própria sociabilidade entre os homens. Sobre isso, Levinas (1997, p. 210) expõe que

A ideia de infinito está ligada à relação com Outrem. A ideia de infinito é a relação social. Esta relação consiste em abordar um ser absolutamente exterior. O infinito desse ser, que por isso mesmo não se pode conter, garante e constitui essa exterioridade. [...] a exterioridade do ser infinito manifesta-se na resistência absoluta que, pelo seu aparecimento – pela sua epifania – opõe a todos os meus poderes.

De acordo com Levinas (2019, p. 38), “O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela ideia do Infinito, produz-se como Desejo”. Esse desejo é descrito por ele como Desejo metafísico. Na concepção levinassiana, o Desejo metafísico se volta para o absolutamente *outro*. Para Costa (2000, p. 112), “A relação com o “Outro” é desejo. “O Mesmo” parte e se move para o Outro por causa do desejo metafísico”. Não é o desejo pensado comumente como satisfação das necessidades, como o outro do mundo (pão, sopa, paisagem e mar) que o eu da fruição deseja e consegue se satisfazer.

É um desejo que se movimenta para um outro lado, para outro modo, isto é, um movimento em direção ao *outro*; para onde a verdadeira vida está ausente. Eis a defesa da metafísica levinassiana: um movimento de um mundo que nos é familiar, a nossa habitação, no profundo segredo da interioridade, em direção a um fora de si. Evasão de uma totalidade ontológica, libertação de um eu mim *mesmo*, transformado num para o *outro*. Na primeira seção de *Totalidade e Infinito* (O Mesmo e o Outro), Levinas esclarece a respeito do álbi da metafísica e sua relação com o desejo³² metafísico:

³² De acordo com Susin (1984, p. 265-266), “Enquanto a necessidade, nascida de mim, tende a satisfação de uma defasagem e renasce a cada satisfação cavando novo vazio, nova defasagem para nova satisfação, nova tensão por mim mesmo revelando-se assim o “mal de retorno” na ansiedade por complementação, por ampliação ou recuperação de mim, sempre uma nostalgia de mim como da terra donde se partiu, o desejo não parte de mim: vem do outro, do seu olhar, da sua palavra e do seu infinito. Numa interioridade já contente e feliz na satisfação de suas necessidades,

A verdadeira vida está ausente. Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste álbi. Está voltada para o outro lado, para o doutro modo, para o outro. Sob a forma mais geral, que revestiu na história do pensamento, ela aparece, de facto, como um movimento que parte de um mundo que nos é familiar [...], de uma nossa casa que habitamos, para um fora-de-si estrangeiro, para um além. O termo desse movimento – o outro lado ou o outro – é denominado outro num sentido eminente. Nenhuma viagem, nenhuma mudança de clima e de ambiente podem satisfazer o desejo que para lá tende. O outro metafisicamente desejado não é outro como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que comtemplo, 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 faltado. 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 (LEVINAS, 2019, p. 19).

O desejo metafísico se desloca para algo totalmente diferente das necessidades comuns. Enquanto as necessidades são geradas de mim mesmo e tende a uma satisfação que, ao ser satisfeita, produzirá outra satisfação, o que provoca gozo e felicidade nesse retorno a si mesmo. O desejo metafísico vem do outro, de seu rosto e de seu infinito, é desejo do que não pode ser esgotado, contido, é o infinitamente distante. Esse infinitamente distante, quando se aproxima, não se torna finito, mas se revela em sua infindição e inadequação ao pensamento correlativo: “O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo” (LEVINAS, 2019, p. 20).

Esse desejo metafísico se estabelece como absoluto, pois quem deseja é mortal e quem é desejado é invisível. Por ser desejo do invisível, não significa que se instaure ausência de relação. O desejo propriamente dito é a própria relação com o infinito, tal relação não se configura como conhecimento, mas como proximidade.

no gozo dos elementos do mundo e na felicidade, o desejo se introduz como uma insatisfação ‘luxuosa’ ou ‘supérflua’, um ferimento e uma dor que as satisfações das necessidades não curam, que o gozo não cobre. Na subjetividade acalentada pela afetividade do eros, é como o toque de um fogo invisível que nenhuma carícia, nenhuma ternura e nenhum desfalecimento erótico pode apaziguar. O desejo é, de fato, relação ao outro, a quem é incontido, a quem deborda. Por isso, impossibilita a satisfação como também a correlação e o retorno a si: ao invés de nostalgia de uma pátria da qual se partiu, o outro – altura e infinito – faz nascer o desejo por uma pátria absolutamente nova. No desejo, Lévinas compara o outro ao pão que, ao invés de saciar minha fome e fazer-me repousar contente, aumenta ainda mais a fome, um “pão às avessas”: O desejo é alimentado com mais desejo e assim cria mais desejo. Esta impossibilidade de apaziguamento se deve ao infinito mesmo do pão que é o outro: É o infinitamente distante que, aproximando-se, não se torna finito, mas se dá em sua infinitude, e por isso não encurta mas aumenta a distância, abrindo à infindição, alimentando o desejo com a infindição “ao infinito”, descortinando-me assim, sem possibilidade de adequação, o infinito”.

É na proximidade com o *outro* que o pensamento, que pensa mais do que pensa, que, nesse caso, é desejo, vê revelado a ideia de Infinito. Essa relação contém algo que é desmedido, isto é, profundo, não esgotável, algo que transborda, fere a casca do ser, eis o rosto do outro. O rosto do Outro será o assunto de nosso próximo tópico.

2.4 O rosto do *outro*

Para Levinas, o rosto não se resume apenas a um nariz, a boca, aos olhos, isto é, somente à forma plástica. É óbvio que, quando nos deparamos com o rosto, fazemos logo essa descrição, observamos logo suas feições e detalhes. Preocupamo-nos se o sorriso é bonito, com a cor dos olhos, com o tamanho do nariz e outros aspectos. No entanto, o rosto do *outro* não se reduz, na filosofia de Levinas, a esses detalhes físicos. Na concepção levinasiana, o rosto “[...] abre espaço para uma filosofia do outro” (KESTERING, 2008, p. 19).

É a partir do rosto do *outro* que é possível a superação de uma ontologia, em que se pensa unicamente no próprio eu. É por meio do rosto do *outro* que se torna possível a excedência de uma totalidade ontológica, ancorada em uma filosofia solipsista e egoísta. O rosto é, para Levinas, inconceituável, pois ele não pode se tornar um conteúdo objetivado. Ele está para além de qualquer saber ou representação da consciência. É uma epifania expressar a ideia de infinito, é a própria transcendência, apresenta-se ao sujeito em forma de resistência ao conhecimento ontológico. Na concepção de Ribeiro (2015, p. 65),

O rosto, na filosofia levinasiana, consiste na epifania do outro como pessoa e transcendente. Mais do que a tessitura plástica do rosto de alguém como composição de elementos visíveis – olhos, boca e nariz – O rosto é transcendente na medida em que dele se origina a ideia de infinito apresentando-se como resistência para o sujeito. Aparecendo de forma irreduzível a representação, o rosto não pode ser englobado pela compreensão como um objeto ao conhecimento.

A partir da citação acima, podemos constatar que o rosto escapa a qualquer relação de conhecimento, de um possível saber aos moldes da razão ontológica. Ele está para além, pois é a própria expressão do infinito e transcendência. Em Levinas, o infinito, que se revela no rosto, é indiscernível, incontido, ou seja, não é passível de totalização, é algo que está para além da totalidade ontológica. A relação entre o

rosto e a ideia de infinito é a lição de que o rosto traz consigo mais do que o eu que o contempla pode pensar. Por isso, o rosto, como expressão do infinito em Levinas, é uma categoria que extrapola qualquer tematização:

Nesse sentido, pode dizer-se que o rosto não é visto. Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além. Eis por que o significado do rosto o leva a sair do ser enquanto correlativo de um saber (LEVINAS, 1982, p. 78).

Além da moldura da forma plástica, o rosto³³, para Levinas, se apresenta como nudez, ou seja, resistência absoluta ao domínio e posse do sujeito. O rosto do *outro* se recusa a ser contido pelo pensamento, está elevado a uma altura maior que o eu que o contempla. É diante do rosto do outro, no face a face, que a existência ultrapassa a totalidade ontológica. Somente uma alteridade absoluta e radical seria capaz de dissipar a continuidade do *ser* e da história. É no encontro com o rosto do *outro* que a subjetividade se depara com algo que está além de si mesma e, portanto, não cabe em seu egoísmo solitário. O rosto do *outro* é pura expressão que afeta a subjetividade do *mesmo*, sem ser possível começar a pensar nesta expressão.

É em frente ao rosto do *outro* que a consciência, doadora de sentido, se vê transbordada e limitada em sua intencionalidade representativa. Momento este em que a subjetividade é afeccionada para um despertar de uma intersubjetividade ética, comandada pela exterioridade e transcendência do rosto do *outro*.

O comando do rosto do *outro* é linguagem, discurso ético. Para Levinas, a relação com o rosto do outro é, num primeiro momento, ética, ou seja, o rosto, para

³³ Nesse momento, vale destacar um trecho em que Levinas (1972, p. 60) é citado por Carrara (2010, p. 53): “O Rosto é um dos “conceitos” fundamentais de Levinas. Outrem se apresenta no Rosto. O rosto não se situa na ordem da manifestação, pois ele não é um fenômeno nem uma substância. Trata-se de abstrair o humano de toda veste cultural ou social para descobri-lo na nudez de seu rosto. Nas palavras de Levinas, “a significação – o inteligível – consiste, para o ser, em se mostrar em sua simplicidade não-histórica, em sua nudez absolutamente inqualificável e irreduzível, em existir antes da história e antes da cultura”. O rosto rompe assim com todo contexto do mundo, pois ele é fora de todo contexto. Ele vem do invisível do outramente que ser e significa a prioridade do ente sobre o ser. Ele se anuncia excedendo ou deformando sua própria forma e se faz visível apenas em seu próprio “desfazer-se”. Não pode ser capturado através da presença de um fenômeno, pois ele é desarranjo da fenomenalidade. A expressão de Levinas para designá-lo é “traço”. Pelo fato de ele desarranjar toda a ordem do mundo onde se mostram os fenômenos é que se torna ele mesmo o sentido, a significação por excelência que se revela como um comando ético, questionando todo o esforço do ser de perseverar em seu ser ou desinstalando o Mesmo de seu reino fechado”.

o filósofo, é convite, é discurso. “Rosto e discurso estão ligados. O rosto fala. Fala, porque é ele que torna possível e começa todo discurso” (LEVINAS, 1982, p. 79).

Porém, qual discurso seria esse? A linguagem do rosto é interpelação, convite. O rosto instaura a própria ética, o face a face é, para Levinas, relação de hospitalidade, acolhimento, solidariedade e, sobretudo, responsabilidade. O rosto é discurso de paz, respeito e serviço ao *outro*; ele é linguagem, diálogo. O fato de o *outro*, a partir de seu rosto estabelecer uma relação de linguagem com o *mesmo*, não significa que o *outro* seja absolvido pelo *mesmo*. O rosto do outro se revela como absoluto no encontro com o mesmo. É no face a face que a consciência egocêntrica cativa a interioridade, fechada do *mesmo*, interrompe seu protagonismo. É na linguagem do rosto do *outro* que o eu é interpelado pelo *outro* a agir de modo ético e moral. Sobre essa questão, Levinas (2019, p. 189-190) coloca que

O facto de o rosto manter pelo discurso uma relação comigo não o inscreve no Mesmo. Permanece absoluto na relação. A dialética solipsista da consciência, sempre receosa do seu cativo no Mesmo, interrompe-se. A relação ética que está na base do discurso não é, de facto, uma variedade da consciência, cuja emanção parte do Eu. Poe em questão o eu e essa impregnação do eu parte do outro. [...] A posição em frente de, a oposição por excelência, só se coloca como um pôr em causa moral. Esse movimento parte do Outro.

A primeira palavra do rosto do outro é uma ordem: “Tu não matarás”. É pela proximidade do rosto do outro que se escuta a linguagem original, discurso sem palavras ou proposições, pura expressão do infinito. A mensagem “não matarás”, que o rosto impõe, é mandamento que resiste à totalidade e à objetivação da ontologia. É no encontro com o mandamento do rosto do *outro* que o *mesmo* rompe definitivamente com seu egoísmo frutivo e com a totalidade ontológica. É a partir do encontro com o rosto do *outro* que o em-si e para-si, de uma liberdade egóica, se transforma em um eu ético e responsável pelo *outro*:

Esta inversão humana do em-si e do para-si, do “cada um por si”, em um eu ético, em prioridade do para-outro, esta substituição ao para-si da obstinação ontológica de um eu doravante decerto único, mas único por sua eleição a uma responsabilidade pelo outro homem – irrecusável e incessível – esta reviravolta radical produzir-se-ia no que chamo encontro do rosto de outrem. Por trás da postura que ele toma – ou que suporta – em seu aparecer, ele me chama e me ordena do fundo de sua nudez sem defesa, de sua miséria, de sua

mortalidade. É na relação pessoal, do eu ao outro, que o “acontecimento” ético, caridade e misericórdia, generosidade e obediência, conduz além ou eleva acima do ser³⁴ (LEVINAS, 2010, p. 242).

O rosto do *outro* é o começo da própria filosofia, é o rosto que nos coloca nas pegadas do infinito. “A recepção da ideia de infinito que é “o Outro” e o rosto do Outro no face-a-face significam também ensino ou ser ensinado.” (COSTA, 2000, p. 125). No encontro com o rosto do *outro*, o *mesmo* é interpelado, pedagogicamente, a agir de modo ético e responsável. O rosto é discurso de paz, respeito e serviço ao *outro*, o rosto é linguagem, é diálogo. Sobre isso, Kestering (2008, p. 33) comenta que “[...] à tese fundamental da filosofia levinasiana: o modo concreto que se realiza a ideia cartesiana do infinito em nós e a ideia platônica do Bem além do ser é a linguagem. O rosto do outro é expressão, é linguagem [...]”.

A linguagem do rosto do *outro* nos convida ao respeito, a responsabilidade, solicita de nós um compromisso ético. O rosto nos coloca diante do infinito, isto é, da própria transcendência. “Uma tal situação é o brilho da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem. O conceito dessa transcendência, rigorosamente desenvolvido, exprime-se pelo termo de infinito” (LEVINAS, 2019, p. 12). O rosto do *outro* é abertura para o encontro com o infinito, é no encontro com o rosto do *outro*

³⁴ Sobre o “conceito” de Bem, em Platão, e a ideia do Infinito, em Descartes, Solé (2017, p. 84-85) faz a seguinte observação: “O que pode haver para além do Ser da ontologia? [...] Levinas encontra, na tradição filosófica, alguns momentos excepcionais nos quais a razão admitiu a existência do infinito (exterioridade, alteridade). O primeiro é uma passagem da República de Platão (7.509b), na qual Sócrates afirma: “o bem não é essência, mas algo que está ainda acima da essência quanto à dignidade e poder”; na interpretação de Levinas, a afirmação socrática indica que a ética está por cima da ontologia, porque o bem se encontra para além da essência ou Ser. Trata-se de uma brecha na totalidade que, além disso, aponta na mesma direção que Levinas segue: delimitar o âmbito ético independentemente da ontologia, descobrir uma metafísica ética, e não ontológica. Encontra decisivamente a segunda brecha na Terceira meditação de Descartes, que lhe proporciona a fundamental ‘ideia do infinito’. Nesse ponto da sua reflexão, quando Descartes já aplicou a dúvida metódica (tão parecida com a epoché husserliana) e concluiu que poderia se enganar em tudo, absolutamente em tudo, menos na consciência de estar a pensar – posso duvidar de tudo, menos do fato de estar duvidando, – e que é a consciência ou o pensamento que garante a existência do sujeito – penso, logo existo –, Descartes examina se todas as ideias contidas na consciência foram criadas pelo próprio sujeito. E é nesse ponto que o católico Descartes encontra uma ideia que ele próprio não pode ter criado: a ideia de um ser superior a ele, a ideia de Deus, que é impossível que proceda dele, porque, segundo a lógica, o mais perfeito não pode proceder do menos perfeito. O sujeito encontra dentro de si a ideia de algo que o transcende. Isso, não a demonstração da existência de Deus por Descartes, é o que Levinas adota na sua filosofia. A ideia do infinito estabelece o encontro com o que está para além do conhecimento e é-lhe irreduzível, porque, se fosse conceitualizável, deixaria de ser infinito e seria fechado como qualquer conceito. É uma descoberta fundamental, que produz um curto-circuito no funcionamento da lógica clássica. Por mais paradoxal que possa ser para ela, a ideia do infinito permite que o sujeito saia de si próprio sem sair de si próprio”.

que expressa a ideia do infinito, no interior da totalidade, que a ética é instituída como filosofia primeira.

Nesse sentido, o rosto do *outro*, na pura expressão do infinito, passa a constituir a ética como anterior à totalidade ontológica, isto é, a ética como metafísica. A tese da anterioridade da ética, frente à ontologia, permite a Levinas pensar a sociabilidade e o acolhimento ao *outro*, como outro modo de ser, diferentemente da ontologia. A ética, como metafísica, inaugura uma sociedade em que o outro é fonte de inspiração, do amor, respeito e generosidade. No tópico seguinte, explicaremos, com maior profundidade, a tese levinasiana da ética como metafísica.

2.5 A ética como metafísica

Para Levinas, o infinito, que se abre no rosto do *outro*, é a manifestação da própria metafísica. O rosto do *outro* é, para o filósofo, o que nos transporta para o universo da transcendência metafísica, é o que nos faz romper com a ontologia e a totalidade, pois ele aponta para o universo do indiscernível, do metafísico. O encontro entre o *mesmo* e o *outro*, é visto, por Levinas, como uma relação metafísica³⁵. Esse encontro acontece em meio à existência terrestre, todavia, está para além da totalidade e da história. Na obra *Totalidade e Infinito*, Levinas esclarece essa relação entre o *mesmo* e o *outro*:

Entre uma filosofia da transcendência [...] e uma filosofia da imanência [...] propomo-nos descrever, no desenrolar da existência terrestre, da existência econômica [...] uma relação com o Outro, que não se desemboca numa totalidade divina ou humana, uma relação que não é uma totalização da história, mas a ideia do infinito. Uma tal relação é a própria metafísica (LEVINAS, 2019, p. 39 - 40).

Na concepção levinasiana, nessa relação entre o *mesmo* e o *outro*, que Levinas nomeia de metafísica, o *outro* permanece transcendente ao *mesmo*, isto é, numa condição de altura, pois, em seu rosto, se dá a passagem do infinito. O

³⁵ “Metafísica – em Levinas, a metafísica é o movimento de “saída do ser” – do “mesmo de mim mesmo” – para o “outro de mim mesmo”. É a excedência do ser ou a saída do ser. É ir ao encontro do outro, ao Bem, ao “bem que está além do ser”. Nesse sentido, O outro precede o Eu. O Outro se torna transcendência” (MARTINS, 2014, p. 7).

dinamismo desse encontro acontece como discurso; a expressão metafísica desse discurso é a saída do *mesmo* de seu eu soberano e único em direção à alteridade do *outro*. Sobre essa saída de si do *mesmo*, num movimento para o *outro*, Levinas (2019, p. 26) faz a seguinte afirmação:

[...] o Outro, apesar da relação com o Mesmo, permanece transcendente ao Mesmo. A relação do Mesmo e do Outro – ou metafísica – processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de eu – de ente particular único e autóctone – sai de si. Uma relação cujos termos não formam uma totalidade só pode pois produzir-se na economia geral do ser como indo de Mim para o Outro, como frente a frente, como desenhando uma distância em profundidade – a do discurso, da bondade, do Desejo.

Essa saída de si, que marca o momento em que a existência do *mesmo*, frente ao rosto do *outro*, ultrapassa a totalidade ontológica, indica o fundamento do ser humano, isto é, a própria relação metafísica. Esse movimento de evasão do eu-mim-mesmo, em direção a um para-o-outro, acontece na subjetividade do *mesmo* diante da transcendência ética do *outro*. É na interioridade do *mesmo* que no face a face o pensamento pensa mais do que o próprio pensamento, que acontece a ruptura da ontologia e a produção da transcendência e, conseqüentemente, da alteridade. Com relação à fratura no *ser* e o encontro com a alteridade do *outro*, Levinas (2019, p. 26) reflete que

O pensamento, a interioridade, são a própria fratura do ser e a produção [...] da transcendência. Só conhecemos essa relação – por isso mesmo notável – na medida em que a efetuamos. A alteridade só é possível a partir de mim.

O encontro com a alteridade metafísica do *outro* só é possível, porque este *outro* é refratário à categoria do modelo ontológico totalizante. O *outro* metafísico é o absolutamente *outro*, é exterioridade, alteridade radical, transcendência ética e expressão do infinito. Esse encontro metafísico efetua uma relação que não se funda no conhecimento da totalidade, mas numa ética metafísica anterior à ontologia, relação ética para além da totalidade, portanto, filosofia primeira.

Essa relação e encontro metafísico, marcado pelo movimento de saída do em si, é um acontecimento ético em direção ao *Bem* e o *Bem* além do ser. O *outro* é a

revelação do *Bem* e do infinito. A linguagem desse encontro entre o *mesmo* e o *outro* é o convite da bondade, da diaconia, da hospitalidade, da responsabilidade desinteressada e da gratuidade ao próximo.

Em *Totalidade e Infinito*, que se configura como uma das grandes obras de Levinas, o pensador lituano atesta que a tese que anima tal obra é a Metafísica, isto é, a ética como filosofia primeira. Na concepção levinasiana, a aspiração da exterioridade radical, que é o *outro* e, conseqüentemente, o respeito a essa realidade metafísica, que antecede à ontologia, constitui a verdade de sua filosofia. Desse modo, “A aspiração à exterioridade radical, chamada por tal motivo metafísica, o respeito dessa exterioridade metafísica que é preciso, acima de tudo, [...] constitui a verdade. Ela anima este trabalho” (LEVINAS, 2019, p. 15).

De acordo com Susin (1984, p. 277), um dos comentadores de Levinas, “É incompreensível, na mentalidade de Levinas, a verdade do ser [...] isolada da relação entre pessoas. A verdade [...] acontece na relação entre o *outro* e eu”. A verdade metafísica em Levinas advém do encontro entre a exterioridade do *outro*, que é infinito, e da relação da linguagem e do desejo metafísico no *mesmo* pelo *outro*. A verdade dessa relação metafísica se processa como ensinamento do *outro* ao *mesmo*. Esse ensinamento ético-metafísico é feito em forma de rastro do *outro* ao *mesmo*.

Esse sinal do *outro* ao *mesmo* desperta no *mesmo*, no mais profundo de sua interioridade, o apelo do acolhimento e da justiça pela miséria do *outro*, do qual o eu não pode se furtar. Com toda implicância de altura e humildade, a ética metafísica, expressa no rosto do *outro*, revela uma verdade primeira, a transcendência e a superioridade do *outro*. O absolutamente *outro* é mestre por excelência, e o *mesmo* é discípulo. O ensinamento do *outro* ao *mesmo*, é a linguagem da bondade, do respeito e da responsabilidade. É no encontro com o *outro* que a ética, como metafísica, estabelece a ruptura com a ontologia e inaugura sua posição de filosofia primeira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa buscou observar que a ontologia, ao apresentar o *ser* como *logos* tematizante, anulou a alteridade do *outro*. O primado da Ontologia, ao investigar os elementos do mundo, bem como o *outro*, deu, ao pensamento filosófico, a supremacia de se apropriar da diferença e da pluralidade, produzindo, assim, uma totalidade violenta à alteridade. Em contrapartida, a ética metafísica permite, no encontro com o *outro*, abordá-lo em sua diferença, sem reduzi-lo à interioridade do *mesmo*. Daí a possibilidade de a ética ser pensada como filosofia primeira, precedendo, dessa forma, à ontologia.

No presente trabalho, ficou evidente que a guerra e as formas totalitárias de política apoiam seus discursos “morais” em retóricas da injustiça. É possível concluirmos, a partir das considerações da nossa pesquisa, que as experiências totalitárias, ao se embasarem em narrativas “lógico-discursivas”, promoveram uma ordem objetiva da realidade, o que resultou numa totalidade ontológica violenta e desumana.

Para Levinas, o totalitarismo ontológico violou a dignidade do *outro* e suspendeu, arbitrariamente, os princípios incondicionais de uma sociabilidade igualitária e justa. Entretanto, a ética do encontro com o *outro*, que excede à totalidade, viabiliza uma convivência pacífica e harmônica.

No que diz respeito a Husserl, há de se considerar, sobretudo, a crítica levinasiana à consciência intencional. Nosso trabalho esclareceu que, para Levinas, o protagonismo da consciência, doadora de sentido, ao intuir a essência dos fenômenos, a partir da correlação *noese* e *noema*, deu, ao sujeito, a condição de representar o mundo e o *outro* à medida de sua consciência. Nesse sentido, a fenomenologia husserliana, ao significar o mundo e o *outro* os reduz à adequação da consciência intencional. O que, de acordo com Levinas, coloca a fenomenologia na esteira da ontologia.

Já em relação a Heidegger e a sua ontologia fundamental, a crítica levinasiana recai sobre a questão do sentido do *ser*, proposta pela filosofia heideggeriana. Ao restaurar o sentido do *ser*, a partir do horizonte fático de possibilidades do *Dasein*, Heidegger atribui ao *Dasein* o estatuto de ente privilegiado. Nesse sentido, o *ser-aí*, como *ser* no mundo, tem como referência e condição o horizonte fático, que o precede e o determina. O Homem, como *ser* no

mundo, é mediado e precedido pela manifestação do *ser* que o engendra como clareira, ou seja, como abertura e compreensão.

É a partir dessa condição existencial que este ente privilegiado, o *Dasein*, descobre a *alétheia*, isto é, a verdade do sentido do *ser* em geral e do *ser* dos entes. O *ser* do ente, nesse sentido, seria o *outro*. O encontro com o *outro*, na ontologia fundamental heideggeriana, está sob o domínio e compreensão da *mesmidade* do *Dasein*. Sob esse prisma, a ontologia fundamental de Heidegger suprime a alteridade do *outro* e consolida a violenta totalidade ontológica.

Outra consideração de nosso trabalho, após esclarecermos a crítica levinasiana ao primado ontológico, foi indicar, em linhas gerais, o caminho de saída da totalidade ontológica, buscado por Levinas. Para o filósofo, é no encontro com o rosto do *outro*, que exprime a ideia do infinito e do *Bem*, para além do *ser*, que acontece a ruptura com a totalidade e, por consequência, a falência da ontologia. No entanto, até o encontro com o *outro*, o caminho de evasão da ontologia é pensado, por Levinas, a partir da constituição de uma subjetividade ética, fora das malhas da totalidade ontológica.

Na concepção levinasiana, o Ocidente, como terra do *ser*, foi agarrado pelo *il y a*, um *ser* anônimo, indeterminado e sem sentido. O *il y a* configura a condição humana em seu momento impessoal de haver e se caracteriza por uma existência sem existente, um existir anônimo e sem sentido. Evadir-se do *il y a*, é sair do sem sentido, o que só é possível, destronando o eu egoísta e imperialista da ontologia. É necessário sair do si mesmo da fruição, de um eu *mesmo*, que sempre retorna a si, em direção a um *ser* para o *outro*. É a partir do encontro com o *outro* que a existência indeterminada se torna uma subjetividade ética.

É no encontro do *mesmo*, com o rosto do *outro*, que a ideia do infinito e do *Bem*, além da totalidade, expresso numa relação desinteressada, estabelece a relação ético-social como anterior à ontologia e institui a ética como metafísica. Portanto, é no encontro com o rosto do *outro* que a ética precede à ontologia e passa a ser metafísica, ou seja, filosofia primeira.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. Tradução coordenada por Ivone Castilho Benedetti. São Paulo, Martins Fontes, 1962.

BÍBLIA SAGRADA. **Nova versão internacional**. Tradução da Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2000.

CARRARA, Ozanan Vicente. **Levinas** – do sujeito ético ao sujeito político: elementos para pensar a política outramente. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2010.

CASANOVA, Marcos Antonio. **Compreender Heidegger**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. (Série Compreender).

COSTA, Márcio Luis. **Levinas**: uma introdução. Tradução de J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000.

DEPRAZ, Natalie. **Compreender Husserl**. 3. ed. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. (Série Compreender).

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

GORNER, Paul. **Ser e Tempo**: uma chave de leitura. Tradução de Marcos Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. (Chaves de Leitura).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2006. (Coleção pensamento humano).

HEIDEGGER, Martin. **Que é a metafísica**. 6. ed. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultura, 1996. (Os Pensadores).

HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos** – o breve século XX: 1914-1921. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUSSERL, Edmund. **A Ideia da Fenomenologia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Port. Edições 70, 2014.

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

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas**. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

HUTCHENS, B. C. **Compreender Lévinas**. Tradução de Vera Lúcia M. Joscelyne. Petrópolis: RJ. Vozes, 2007.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes. 2015. (coleção 10 lições).

KESTERING, Júlio Cesar. **Sobre o Diálogo**: Introdução a uma leitura filosófica de Emmanuel Levinas e Hans Urs Von Balthasar. EDUEPB, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo**. Tradução de Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2018.

LEVINAS, Emmanuel. **Quatro leituras talmúdicas**. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva 2017.

LEVINAS, Emmanuel. **Violência do Rosto**. Tradução de Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. In: LEVINAS, Emmanuel; PIVATTO, Pergentino Stefano (Orgs.). Tradução de Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli e Edvaldo Antônio Kuiava. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**. Tradução de Pergentino S. Pivetto. Vozes: Petrópolis, 2005.

LEVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Trad. de Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. Campinas, SP: Papirus, 1999.

LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger**: Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo. In: DAVIDSON, Arnold; MUSIL, Robert. **Reflexões sobre o nacional-socialismo**. Editora: Âyiné. Belo Horizonte, 1990.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2019.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Tradução de João Gama. Lisboa: edições 70, 1982.

MARTINS, Rogério Jolins. **Introdução a Levinas**: pensar a ética no século XXI. In: MARTINS, Rogério Jolins; Lepargneur, Hubert (Orgs.). São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Como ler filosofia).

POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas**: Ensaio e Entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007.

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

ROSSET, Luciano. **Metafísica antiga e medieval**. São Paulo: Paulus, 2012. (coleção Filosofia).

SOLÉ, Joan. **A ética do Outro**. São Paulo: Editora Salvat, 2017.

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