

# Da fenomenologia à significância ética: Levinas e o método fenomenológico

*From phenomenology to the ethical significance:  
Levinas and the phenomenological method*

DOI: Foi-se com os bilhões em isenções fiscais do estado do Rio às grandes empresas

Dr. Fabiano Victor de O. Campos  
**fvocampos@hotmail.com**  
Instituto Santo Tomás de Aquino - BH

Este artigo visa a analisar a maneira como Levinas compreende e se apropria do método fenomenológico. A hipótese que o norteia é a de que Levinas, ao reter o que considera o aspecto essencial encontrado no método fenomenológico de pensar, já promove uma significativa reelaboração conceitual deste caminho, com vistas a estabelecer o primado da ética. Partindo da elucidação da análise intencional como a procura do concreto, evidenciamos o princípio que, aos olhos levinasianos, rege o modo de pensar fenomenológico. Em seguida, mediante a caracterização da análise intencional como investigação dos horizontes de sentido, mostramos que a transposição do aspecto essencial auferido do método fenomenológico para o terreno da intriga ética exige uma verdadeira subversão da conceptualidade fenomenológica e uma superação do aspecto idealista da fenomenologia. Por fim, examinamos como o princípio que rege a análise fenomenológica é posto em prática por Levinas, conduzindo à ideia de que a exasperação como método seja apresentada como a possibilidade de exprimir discursivamente a relação metafísica com o outro humano e, por esse viés, com o próprio Deus.

**PALAVRAS CHAVE** Levinas. Husserl. Fenomenologia. Ética. Método

This article seeks to analyze the way how Levinas understands and appropriates itself of the phenomenological method. The hypothesis that orientates it is that Levinas, when keeping what he considers the essential aspect found in the phenomenological method of thinking, is already promoting a significant conceptual reworking of this way, with a view to establish the primacy of the ethics. Starting from the elucidation of the intentional analysis as the search of the concrete, we evidenced the principle that, to the levinasian eyes, rules the phenomenological way of thinking. Then, by the characterization of the intentional analysis as investigation of the horizons of sense, we showed that the transposition of the essential aspect earned from the method phenomenological to the land of the ethical intrigue demands a true subversion of the phenomenological conceptuality and a overcoming of its idealistic aspect. Finally, we examined as the principle that rules the phenomenological analysis has been putted in practice by Levinas, leading to the idea that the exasperation as method be presented as the possibility of expressing discursively the metaphysical relationship with the other human and, for that angle, with the own God.

**KEYWORDS** Levinas. Husserl. Phenomenology. Ethical. Method

## Introdução

Levinas jamais renunciou sua dívida para com a fenomenologia. São muitas as declarações a esse respeito, espalhadas por toda a sua obra e enunciadas em diversas entrevistas<sup>1</sup>. Mas se por um lado o nosso autor avoca a si um certo legado oriundo do modo husserliano de pensar, herança essa que trataremos de precisar, faz-se mister notar que ele não tenha seguido o pensamento do filósofo de Friburgo em todas as suas conclusões. De fato, a relação que Levinas estabelece com a fenomenologia é complexa, ambígua e multifacetada<sup>2</sup>. Ela se delineia em termos de acolhida, integração e inspiração, de um lado, mas também interpretação pessoal, críticas, modificações e tentativas de superação, de outro (MONSEU, 2012). Com tal afirmação, entendemos que Levinas se reclama da fenomenologia, ou pelo menos do que considera como o contributo essencial legado por esse modo de filosofar. Mas, doutra parte, sugerimos que ele assume uma certa distância em relação à fenomenologia, seja sob a face transcendental-husserliana, seja sob a vertente hermenêutico-heideggeriana.

Neste estudo, pretendemos mostrar qual é a novidade que o pensador lituano julga encontrar no método fenomenológico de pensar e como ele se apropria desse aspecto de modo bastante peculiar. Trata-se, pois, de identificar qual o ponto preciso sobre o qual Levinas se detém no que tange ao método fenomenológico, e como, ao retê-lo, já opera uma decisiva transformação desse aspecto, tanto na sua caracterização quanto na sua conceptualização, a fim de sustentar a primazia da ética.

Para tal empreitada, começaremos por identificar o princípio que, aos olhos levinasianos, rege a análise fenomenológica. Isso se fará a partir da dilu-

---

1 À ocasião do seu estudo doutoral sobre Husserl, por exemplo, Levinas (2010, p. 14) já concebia o modo fenomenológico de pensar como uma “filosofia viva, [...] em meio a qual é preciso se jogar e filosofar”. Em *Totalidade e infinito*, reconhecia a inspiração que lhe advinha do “método fenomenológico” para “a apresentação e o desenvolvimento das noções empregadas” aí nesse livro (LEVINAS, 1980, p. XVI). De modo semelhante, nas derradeiras páginas de *Outramente que ser*, declarando que a sua “apresentação de noções” permanecia “fiel à análise intencional”, o autor reivindicava a si “o espírito da filosofia husserliana” (LEVINAS, 1978, p. 230). Numa entrevista de 1981 concedida a R. Kearney, não hesitava em afirmar que, segundo a perspectiva do método e da disciplina filosóficos, ele podia ser considerado um “fenomenólogo” (LEVINAS, 1997, p. 122).

2 Não há um consenso entre os diversos intérpretes no que tange à caracterização da relação que Levinas estabeleceu com a fenomenologia. A propósito, ver os estudos de Strasser (1977), Colette (1984), Murakami (2002), Taminiaux (2011), David (2011), Pradelle (2007), Cabestan (2012), Bustan (2014) e Monseu (2012). De nossa parte, preferimos matizar a relação de Levinas com a fenomenologia evidenciando a ambiguidade, a complexidade, bem como o caráter multifacetado dessa relação. Ora, no que concerne à fenomenologia, convém observar que a posição crítica de Levinas nem sempre é linear. Doutra parte, cabe sublinhar que, ao reter certos aspectos do método fenomenológico, o autor lituano não espousa todas as suas conclusões e desenvolvimentos.

cidade da análise intencional como a procura do concreto. Em seguida, mediante a caracterização da análise intencional como investigação dos horizontes de sentido, buscaremos mostrar que a transposição do aspecto essencial auferido do método fenomenológico para o terreno da intriga ética exige uma verdadeira subversão da conceptualidade fenomenológica e uma superação do aspecto idealista da fenomenologia. Para alcançarmos essa finalidade, procuraremos precisar o significado que a expressão “horizontes de sentido” adquire em Levinas. Trataremos, pois, de questionar: mas que sentido preciso adquire essa estrutura de horizonte num pensamento que se propõe como “outramente que ser”? O que ela se torna quando se trata de extrair, a partir do encontro com o rosto humano, outra significância que aquela do ser e do aparecer do ser? Pode-se trasladar ao plano ético o princípio fenomenológico segundo o qual o sentido do ser é indissociável de suas condições subjetivas de manifestação (LEVINAS, 2010, p. 59), ao passo que não estão mais em questão nem condições subjetivas ou atos intencionais, nem o ser dos entes, mas o além do ser, isto é, o Bem? A resposta a tais questionamentos nos conduzirá a ver que Levinas substitui os horizontes do aparecer, que em Husserl se referem ao horizonte intencional das noeses, pela ética enquanto horizonte último do sentido. Deste modo, buscaremos mostrar que a substituição dos horizontes do aparecer pelo horizonte de sentido ético implica uma tentativa de superação da face transcendental-idealista que Levinas entrevê na fenomenologia. Mas Levinas não apenas reelabora os conceitos de fenomenologia e de análise intencional, como também coloca em exercício o que ele julga ser o aspecto essencial auferido do método fenomenológico. Sendo assim, cabe evidenciar como o método enfático é concebido por esse pensador como uma maneira de “fazer fenomenologia” e, enfim, como tal caminho lhe serve para propor a questão da transcendência de outro modo, assentando-a não mais sobre a ontologia, mas na ética.

### 1. A análise intencional como a procura do concreto

É inegável a admiração de Levinas pela fenomenologia, seja sob a face transcendental-idealista levada a termo por Husserl, seja sob o modo hermenêutico em que fora praticada por Heidegger em *Ser e tempo*. De ambas as formas de pôr em prática o exercício da fenomenologia, o filósofo lituano julga poder auferir um “espírito fenomenológico” comum<sup>3</sup>, uma nova e mesma

3 Conviria questionar se é lícito afirmar uma definição unívoca de fenomenologia em Husserl e em Heidegger ou em que medida o autor de *Ser e tempo* se manteve fiel ao modo de exercer

maneira de pensar, que ele avoca a si.

Com efeito, desde os primórdios de seu contato com a fenomenologia, Levinas dirigiu a sua atenção para o que a seus olhos constitui a novidade instaurada pelo modo husserliano de filosofar, levado a consequências até então insuspeitadas por Heidegger. Já em 1929, no artigo intitulado *Sobre as “Ideen” de M. E. Husserl*, Levinas sublinhava a nova maneira de colocar os problemas filosóficos, que teria sido engendrada pela fenomenologia. O jovem intérprete das *Ideias* então percebia que os problemas filosóficos eram aí nessa obra husserliana postos de uma “nova maneira”, que os tornava “suscetíveis de solução” (LEVINAS, 1994, p. 46). O que ele entrevia é que “o problema da razão e da realidade” era abordado de um novo modo pela fenomenologia husserliana (LEVINAS, 1994, p. 80-81) e que essa nova forma de abordagem da realidade gerava, por sua vez, uma nova ideia de “fenômeno”, ou ainda, nos termos pósteros assumidos por Levinas (1991, p. 141), “um novo modo da concretude”. Numa palavra, o que ele julgava encontrar na fenomenologia era uma nova maneira de abordagem das “próprias coisas”, que na sua conferência em Royaumont, em 1957, Levinas chamara de “técnica fenomenológica” (LEVINAS, 1974, p. 111) e que na obra *Outramente que ser* recebera o epíteto de “método de toda filosofia”, em eco à própria designação husserliana<sup>4</sup> (LEVINAS, 1978, p. 280).

Deste modo, no que concerne ao método fenomenológico, Levinas julga ter encontrado não apenas construções especulativas inéditas, mas sobretudo um novo modo de pensar, que ele reivindica a si. É o que nos testemunham suas lembranças relativas ao seu contato inicial com a fenomenologia husserliana, a propósito das suas leituras sobre as *Investigações lógicas* (POIRIÉ, 1996, p. 76-77)<sup>5</sup>. É aí nessa obra husserliana, mas também nas *Ideias* (*Ideen*), como

---

a análise fenomenológica, tal como propugnado pelo filósofo de Estrasburgo. Todavia, uma vez que essa questão já extrapola as fronteiras do nosso recorte teórico, nos deteremos sobre a explicitação do modo como Levinas interpreta o exercício fenomenológico levado a termo por seus mestres de outrora. Debruçar-nos-emos, pois, sobre a investigação do elemento essencial que, aos olhos levinasianos, permite reunir os modos de pensar husserliano e heideggeriano sob o signo de um único “espírito fenomenológico”. A propósito da questão controversa supradita, confrontar as interpretações de Ricoeur (2009), Romano (2010, p. 28-30), Courtine (1990) e Lavigne (2005, p. 29-34).

4 Levinas parafraseia Husserl (1950, p. 23, grifo do autor), para quem “a fenomenologia é também, e principalmente, um método e uma atitude: a *atitude* especificamente *filosófica*, o *método* especificamente *filosófico*”. De fato, ao contrário de Hegel, Husserl não considera a fenomenologia como uma propedêutica em relação à filosofia propriamente dita, mas nela vê o verdadeiro nome de uma filosofia que não mais situa a verdade além dos fenômenos.

5 Nesta entrevista concedida a François Poirié, realizada nos idos de abril e maio de 1986, Levinas se referia à novidade do método fenomenológico em termos de “novas possibilidades de pensar”, “uma nova possibilidade de passar de uma ideia à outra”, “uma nova maneira de desenvolver ‘os conceitos’” e, por fim, “nova atenção aos segredos e aos esquecidos da consciência” (POIRIÉ, 1996, p. 76-77).

vimos acima, que Levinas julga encontrar o que considera como a contribuição essencial do modo husserliano de filosofar. A esse contributo, ou ao menos o que entende por tal, o filósofo lituano reivindicará total fidelidade, mesmo sem respeitar todas as suas regras e nem esposar todas as suas conclusões. Mas se o que salta aos olhos levinasianos, quando eles se dirigem à fenomenologia, não é uma “construção especulativa inédita”, e sim a instauração de “novas possibilidades de pensar” (POIRIÉ, 1996, p. 76), cabe então questionar: quais são essas novas perspectivas que a fenomenologia abre ao pensamento? Em que consiste, precisamente, a novidade dessa nova maneira de abordar a realidade e desse novo conceito de fenômeno vislumbrada por Levinas?

Quanto à nova acepção de fenômeno, deve-se sublinhar a novidade em relação à concepção kantiana. De fato, para Husserl, o fenômeno não é uma aparência mais ou menos duvidosa, e tampouco implica, como para Kant, o pensamento de um *noumenon*. Segundo o pai da fenomenologia transcendental, não nos é possível separar fenômeno e coisa em si, de modo que o termo “fenômeno” designa o modo como o objeto aparece numa vivência intencional. Desta sorte, Husserl usa essa palavra para se referir ao puro objeto imanente, isto é, ao objeto enquanto aparece na consciência, à coisa enquanto se mostra na sua idealidade e, por esse viés, como puramente significada pelo pensamento (FRAGATA, 1965, p. 19-20).

Atento a essa transformação em relação ao conceito de fenômeno é que Levinas pôde colher a novidade relativa ao próprio método da fenomenologia. Ora, se a ideia de fenômeno não mais se aparta daquela de coisa em si, o método de análise dos fenômenos será, por conseguinte, uma tentativa de não mais se distanciar das próprias coisas. Desta sorte, insiste o autor lituano em *Da descrição à existência*, o método fenomenológico de forma alguma se assemelha a um raciocínio que pretende se elevar acima dos fenômenos, de modo que a fenomenologia não apenas se caracteriza pelo retorno às próprias coisas, mas ainda mais pela recusa de nunca se separar delas (LEVINAS, 1974, p. 92). Aí reside, aos olhos de Levinas, o gesto fundamental da descrição fenomenológica. Investigando, pois, a significação do finito no próprio finito, o que implica considerar a negatividade dos fenômenos como que constituindo a sua própria positividade, a descrição fenomenológica não seria animada pela nostalgia de algum conhecimento absoluto. Ao contrário, ela se contentaria em analisar as coisas como elas são em si mesmas. É neste sentido que o autor de *Totalidade e infinito* se referiu à análise intencional como “a procura do concreto” (LEVINAS, 1980, p. XVI).

Cabe aqui uma palavra sobre o modo como o autor lituano compreende o conceito de “concreto” em Husserl. A essa noção Levinas (1974, p. 29-30) dedicou uma breve explanação na oitava sessão de *A obra de Edmund Husserl*. Ái nessas breves linhas, o filósofo esclarecia que Husserl deixa um lugar privilegiado ao concreto na sua teoria do conhecimento e do ser. Para Levinas, é exatamente esse lugar precípuo dedicado ao concreto que nos impediria de tomar o intelectual por um absoluto no seio do pensamento husserliano. No seu entendimento, o concreto husserliano seria objeto da estética transcendental, que descreve o mundo enquanto realidade dada de imediato. Somente a partir dessa realidade imediata, ou seja, na sua relação com ela, é que o objeto da ciência poderia ser compreendido, o que implica dizer que todos os objetos do nosso conhecimento devem ser estudados, na sua constituição<sup>6</sup>, a partir desse mundo dado de imediato. Todavia, ao falar da noção de “concreto”, Levinas aponta para uma certa ambiguidade na letra husserliana. Isso porque, ao tentar superar o dilema entre realismo e idealismo, Husserl teria aberto um espaço para se pensar o objeto na sua dimensão “transcendente”, no sentido husserliano do termo, isto é, como independente e exterior à consciência, mas, ao mesmo tempo, teria se mantido fiel ao intelectualismo ocidental, ao encerrar o sentido desse objeto no céu transcendentalmente constituinte da consciência.

## 2. O princípio que rege a análise fenomenológica

Para Husserl, o regresso às coisas mesmas significa abordar as coisas tal como elas se mostram à consciência<sup>7</sup>, como aparecem a nós, isto é, sem desconsiderar as próprias vivências intencionais que viabilizam o nosso acesso a elas (LEVINAS, 1974, p. 122). Ora, a atenção de Levinas recai sobre este movimento de pensamento realizado pela análise fenomenológica, constatando que a sua novidade em relação a outras formas de abordagem reside exatamente na consideração do modo de acessibilidade enquanto parte integrante e indesejável do próprio caráter ontológico do objeto analisado, isto é, do seu ser mesmo. De fato, na aurora de seus escritos sobre o pensamento husserliano, o filósofo lituano já havia identificado o princípio fundamental que, segundo ele,

6 O termo “constituição” será aqui usado no sentido husserliano, salvo indicações ao contrário. Segundo Biemel (2009, p. 101-102), “a constituição da coisa significa: pôr em evidência os atos de consciência que tornam possíveis a manifestação da coisa”.

7 Como bem expressou Biemel (2009, p. 29), no modo husserliano de pensar, “são os fenômenos que se mostram quando apreendemos os próprios atos de consciência”.

rege a análise fenomenológica, enunciando-o da seguinte forma: “o acesso ao objeto faz parte do ser do objeto” (LEVINAS, 1974, p. 140; 1973, p. 33). O que Levinas então observava, desde as suas primeiras reflexões sobre a obra de Husserl, é que no modo fenomenológico de análise dos fenômenos a maneira de acesso à coisa pertence à realidade da própria coisa.

Assim, ocorre que, para chegarmos às próprias coisas ou à sua concretude, como Levinas ama dizer, não nos seria permitido prescindir do modo de acesso a elas. Este, por sua vez, se impõe como a condição para atingirmos a coisa em si mesma. O modo de acesso ergue-se, pois, como o caminho inelutável a ser percorrido, com vista a alcançar as próprias coisas. Na feliz formulação de Colette (1984, p. 22), isto significa que “[...] a ideia é inseparável do caminho que a ela conduz, ela não é mais nem o lá longe [*là-bas*] platônico nem o que, dizia Descartes, se encontra no tesouro do meu espírito”. Pressupõe-se, assim, que o objeto não significa por si só e a partir de si mesmo, mas a partir das vias que nos conduzem a ele. Desta sorte, “o fenômeno é, ao mesmo tempo, o que se revela e o que revela, ser e acesso ao ser. Sem a iluminação do que revela – do fenômeno como acesso –, o que se revela – o ser – permanece uma abstração” (LEVINAS, 1974, p. 133), tal como se lê em *A ruína da representação*.

Com base neste princípio, percebe então Levinas, o método fenomenológico conduz o pensamento a uma espécie de reviravolta quanto à pergunta fundamental da reflexão filosófica, a um redirecionamento de caminho, que justificaria a própria compreensão da fenomenologia enquanto “método de toda filosofia”, tal como vimos acima. O pensamento seria levado a transmutar a pergunta ontológica – o que é? – pela questão acerca do modo como o ser se dá. Tal gesto, para Levinas (1982a, p. 25-26), equivale à pergunta sobre o sentido, que se traduz nos questionamentos: Como é o que é? O que significa o que é?

É essa mesma novidade metodológica que Levinas julga ter sido admiravelmente acentuada pelo autor de *Ser e tempo*, não obstante as diferenças desse último em relação a Husserl, sobretudo no que tange à crítica endereçada ao primado da representação que ainda pairava sobre a fenomenologia transcendental. Para o autor lituano, Heidegger teria levado esse gesto ou movimento do pensar às últimas consequências, indo mais distante ainda que o próprio mestre. Aos olhos levinasianos, o filósofo que veio a ocupar a cátedra de Husserl em Freiburg não apenas teria aplicado genialmente a via de análise fenomenológica aberta pelo seu mestre de outrora, mas também a teria prolongado e transfigurado (POIRIÉ, 1996, p. 78-80). Ora, para o autor de *Da descrição à existência*, o que se observa nas análises fenomenológico-hermenêuticas de

Heidegger é um certo recuo, que parte do condicionado rumo à condição, de modo que se vai além da simples descrição dos fenômenos, caminhando-se na direção do acontecimento que lhes possibilita o próprio aparecer (LEVINAS, 1974, p. 94). Tudo se passa como se o caráter peculiar da análise fenomenológica fosse o de nos impulsionar para além do simplesmente dado, isoladamente considerado, rumo ao que se impõe como a “condição ‘subjética’” do dado (LEVINAS, 1974, p. 123). Partindo do condicionado ou constituído, que é o próprio fenômeno ou a coisa enquanto se mostra ao pensamento, o olhar filosófico dirige-se, na análise fenomenológica, para o que se apresenta como a *condição* do fenômeno. Trata-se, pois, de situar o dado numa perspectiva relacional com o que se apresenta como o *horizonte* do seu sentido.

### **3. A análise intencional como investigação dos horizontes de sentido**

Segundo a leitura de Levinas sobre o método fenomenológico, o sentido do objeto não se aparta das vias que permitem aceder a ele. Conforme esta chave hermenêutica, o ser do objeto e suas condições de manifestação caminham juntos ou, noutros termos ainda, os modos de acessibilidade fazem parte do ser do objeto (LEVINAS, 1973, p. 33; 1974, p. 140). Ora, acatar este princípio fenomenológico fundamental significa conduzir o pensamento à questão do horizonte. De fato, perguntar sobre o modo de acessibilidade de um fenômeno significa, para Husserl, reconduzir esse fenômeno – seja uma noção, um ente ou um fato – à perspectiva em que ele aparece para uma consciência (LEVINAS, 1974, p. 10). Este gesto equivale, pois, a não separar o que aparece do seu modo de aparecer, o que implica, por sua vez, não apenas em conceber a existência de uma subjetividade ou consciência para a qual o fenômeno se mostra, mas, além disso, em reposicionar o fenômeno no conjunto de toda a vida espiritual dessa consciência para a qual ele aparece. Tal seria a proposta de Husserl (2001, p. 61-64), a de abordar o fenômeno à luz da totalidade das vivências intencionais nas quais ele se mostra. Trata-se, pois, de recolocar o objeto na perspectiva dos horizontes que permitiram a sua acessibilidade. O esquecimento desses horizontes implicaria o desconhecimento do sentido verdadeiro do objeto, precipitando-o no reino da abstração pura (LEVINAS, 1974, p. 25-26). Isso porque esses horizontes condicionam transcendentemente o sentido objetivo do ser pensado. O pressuposto aqui é de que, apartado do horizonte de seu aparecer, o sentido do objeto ficaria comprometido. É como se o sentido não se

revelasse em todo o seu esplendor a não ser quando considerados os horizontes de sua manifestação. Logo, somente a partir da consideração desses horizontes do aparecer dos objetos é que se poderia desdobrar a plenitude de significação desses mesmos objetos.

Assim, desde as suas primeiras leituras de Husserl, Levinas evidencia e enaltece o caminho percorrido pela análise fenomenológica em seu trabalho de perscrutar o sentido de algo. Na fenomenologia, percebe ele, o ser é reconduzido ao horizonte do seu aparecer que, para Husserl, é também o horizonte de seu sentido. De fato, esse horizonte, no pensamento husserliano, não é compreendido como um objeto ou como um ente determinado, mas como a própria vida espiritual da consciência. Ou seja, na fenomenologia de Husserl, esses horizontes pré-traçados referem-se a potencialidades intencionais. Em última instância, eles são horizontes do aparecer do que se mostra, isto é, do fenômeno. Eles equivalem, pois, a estados de consciência, são vivências intencionais, acontecimentos ou processos psíquicos. Isso porque Husserl não separa as duas dimensões, a do sentido e a da manifestação, como Levinas o fará. A ordem da significação, para Husserl, está intimamente relacionada à consciência: todo fenômeno mostra-se para a consciência.

Mas não é propriamente nesta coincidência entre as duas esferas que Levinas se detém, e sim no gesto de pensamento que reconduz o objeto ao seu horizonte de sentido. É aí que ele entrevê o valor permanente do método fenomenológico. De fato, o que Levinas julga aí encontrar é sobretudo um novo direcionamento do pensar, em que se passa a considerar o que é constituído, isto é, o noema, na sua intrínseca *relação* com o que possibilita a sua constituição. O gesto de análise intencional apresenta-se como o ato de encarar o objeto em relação com a vivência intencional, isto é, a experiência ou noese que possibilita a sua manifestação. Trata-se, pois, de abordar o objeto não numa perspectiva isolada, separadamente da consciência, mas de situá-lo em referência ao ato consciente mediante o qual ele se torna acessível a nós. Isso significa, em Husserl, que o sentido da coisa ou do objeto se dá nessa relação intrínseca com a consciência à qual a coisa se mostra e que, para ter acesso a esse sentido, é imprescindível considerar essa correlação como parte essencial da estrutura ontológica do objeto, isto é, como um momento inelutável do próprio ser em seu manifestar-se. Abordar o objeto dessa maneira significa referendá-lo ao horizonte do seu aparecer, que em Husserl é a própria consciência transcendental. Desta sorte, aos olhos levinasianos, o gesto por excelência realizado pela fenomenologia consiste em reconduzir o sentido ou a noção do objeto no qual a consciência é absorvida ao horizonte do seu aparecer. A esse gesto ou movimento do pensar Levinas entende por “análise intencional” (POIRIÉ, 1996, p. 76-77).

Ora, para Levinas, uma vez que o objeto não significa *per se*, mas a partir das vias que conduzem a ele, a consideração dessas vias “nos revela toda uma paisagem de horizontes que foram esquecidos e com os quais o que se mostra não tem mais o sentido que tinha quando se o considerava diretamente orientado para ele” (LEVINAS, 1986, p. 140). Tomado por si mesmo, isto é, considerado direta e isoladamente, sem referência aos horizontes nos quais seu sentido se incrusta, o objeto simplesmente dado seria apenas o resumo ou a abstração de seus modos de aparecer. Desta sorte, Levinas (1974, p. 123) entende que o gesto de reconduzir as noções aos seus horizontes de sentido implica uma deformalização [*déformalization*] da realidade objetiva, que tem por efeito fazer emergir novas significações, até então insuspeitadas e impensadas, porém mais altas, excelentes ou superiores em relação às significações objetivas. Isso porque o movimento rumo ao horizonte faz com que se descubra o sentido do objeto *além* do próprio objeto. O ser pensado é então abordado para *além* da presença que oferece à retidão do olhar da alma, é considerado para *além* da sua absorção nessa e por essa presença mesma (CALIN, 2007, p. 177-178). Ele é, por assim dizer, remetido a uma dimensão ainda mais ampla e inapreensível, donde ocorre a transmutação do sentido inicial com o qual se mostrara à consciência. Tudo se passa, pois, como se o gesto que reconduz as noções abstratas a seus horizontes de sentido fosse capaz de engendrar significações sempre novas e melhores. Mas ao reter esse aspecto, a seu ver fundamental, do método fenomenológico, Levinas já opera uma significativa transformação, que urge aclarar.

#### 4. A ética como horizonte último do sentido

A análise de Levinas desemboca na consideração da análise intencional como investigação dos horizontes de sentido, porém implícitos ou “esquecidos”. Tal é o ensinamento essencial da investigação fenomenológica aberta por Husserl, segundo a interpretação do autor lituano (LEVINAS, 1974, p. 117, 127-128, 133-134). Mas o método fenomenológico de cujo legado Levinas se reclama é posto em exercício por esse filósofo do mesmo modo que Husserl o fizera? O gesto de análise intencional que Levinas avoca a si pode ser modulado segundo a estrutura noético-noemática requerida pelo pai da fenomenologia transcendental? Não se deve afirmar, ao contrário, que no pensamento levinasiano a recondução do sentido permanece irredutível às modalidades da intuição enquanto preenchimento da visada intencional? E se assim for, esse novo modo de proceder ou de levar a termo a chamada “análise intencional” não impõe a

necessidade de uma subversão da conceptualidade inerente à constituição transcendental tal como esta fora concebida no seio da fenomenologia husserliana?

Em resposta às questões levantadas por filósofos holandeses acerca de seu método, o autor de *Deus e a filosofia* afirmava com veemência: “é na situação ética que se realiza, para mim, a unidade do que permanece disparate ou parece construído ou dialético no dizer ontológico [...]. A ética é como a redução de certas linguagens.” (LEVINAS, 1986, p. 140-141). Ora, se o ético se impõe como a unidade do que permanece absurdo ou desatino, se ele constitui o ponto nodal do que é forjado ou dialeticamente pensado no discurso da ontologia, é porque ele emerge, aos olhos levinasianos, como o próprio “horizonte de sentido” do que é dito. Isso significa que, para Levinas, o acontecimento ético se apresenta como a própria concretude<sup>8</sup> a partir da qual as noções abstratas adquirem sentido. Assim, é na responsabilidade inalienável pela morte do outro homem que o próprio conceito da morte torna-se suscetível de adquirir um significado para além do sentido lógico e formal da negação (LEVINAS, 1986, p. 246). De forma análoga, é também a partir da concretude da responsabilidade por outrem que a ideia de Deus adquire sua plena significação. O acontecimento ético da responsabilidade por outrem constitui o que o próprio autor designa como o encontro com o Rosto ou com a alteridade inalienável do outro homem, relação essa como o lugar onde se enraíza o próprio sentido da palavra Deus, de modo que, apartado desse lugar, esse nome único permaneceria mera abstração. Diz Levinas (1978, p. 165): “[...] eu pronuncio a palavra Deus sem suprimir os intermediários que me conduzem a essa palavra e, se posso dizer, a anarquia de sua entrada no discurso – exatamente como a fenomenologia enuncia conceitos sem jamais destruir os andaimes que permitiram ascender até eles.”<sup>9</sup>

8 Por essa razão é que Derrida (1967, p. 224-228), no seu célebre ensaio *Violência e metafísica*, não tardou a atribuir o epíteto de empirista a Levinas, relegando a intriga ética à esfera empírica. Todavia, no pensamento levinasiano, o concreto não deve ser entendido nem num sentido puramente idealista nem no sentido de um realismo ingênuo. De fato, a concretude ética de que nos fala Levinas não é fruto do espírito, não é uma abstração do pensamento, mas também não é pura empiria, uma vez que a significância do encontro ético com o Rosto, embora se dê na imediação da experiência sensível, não se reduz a ela. Trata-se de um certo modo de doação, mas sem mostração, sem fenomenalidade; portanto, diverso àquele de que nos fala Husserl, mas também avesso ao jogo de luzes e sombras que encontramos na questão heideggeriana do ser. Essa doação de sentido se passa no plano empírico, mas não se esgota aí. Desta sorte, em Levinas, o termo “concretude” refere-se sobretudo a uma concretude de significação, de modo análogo à noção heideggeriana de mundo, que não corresponde ao mundo objetivo, mas a um mundo de significações. Mas no pensamento levinasiano essa significação é concreta no sentido de que ela não se aparta do acontecimento no qual ela se dá, a saber, a intriga ética, embora não se reduza à experiência sensível. Esse laço entre o dado e o que se impõe como condição do dado é que constitui o princípio fundamental da fenomenologia, aos olhos levinasianos. A própria ideia de que a morte não me livra da responsabilidade por outrem constitui um argumento que Levinas utiliza para sustentar a ideia de que a intriga ética não se limita ao plano empírico.

9 Poderíamos estender sobremaneira a lista de exemplos, mas incorreríamos no deslize de uma

Desta sorte, Levinas desloca a questão do sentido, seja do plano transcendental da consciência, seja da eira ontológica, para o terreno da intriga ética. Do âmbito do conhecimento ou da compreensão do ser enquanto dimensões últimas do sentido, ou enquanto constituem o transcendental por excelência em Husserl e em Heidegger, ao acontecimento ético da relação com o outro humano: eis o gesto de inversão do problema filosófico do sentido que vemos se realizar pelo pensamento levinasiano. Dado que o sentido não mais se vincula ao ser e à consciência intencional, ao fenômeno em seu ato de se mostrar, não se pode mais conservar a estrutura de “horizonte do aparecer” à maneira husserliana. Daí que Levinas mantenha a ideia de “horizonte de sentido”, mas sem que a acepção dessa expressão seja entendida como horizonte do ser ou do aparecer. Por desterrar o problema do horizonte do domínio fenomenológico-transcendental é que o filósofo lituano, conquanto conserve a estrutura de horizonte, abandona as expressões “horizonte intencional”, “horizontes de intencionalidade” e “horizontes do aparecer”, preferindo, antes, valer-se da expressão “horizontes de sentido”. Ao conservar esta última e preterir aquelas outras, o filósofo lituano procura, pois, romper com o idealismo de que ainda padece, a seus olhos, a fenomenologia transcendental. É o que pretende, pois, o autor de *De Deus que vem à ideia*, justamente após ter lembrado que a ideia de “horizontes de sentido” constitui “a novidade husserliana e que, fora da metodologia própria de Husserl, é uma aquisição que permanece para todos” (LEVINAS, 1986, p. 140).

Observa-se, assim, que Levinas esposa e se apropria da noção de horizonte. Entretanto, a um só tempo, ele reinterpreta essa noção atribuindo-lhe um sentido eminentemente ético. Ou seja, por um lado Levinas retoma a noção de horizonte, mas, por outro, ele rompe com a ideia de horizonte compreendido como “horizonte do aparecer”, conservando apenas a estrutura de “horizontes de sentido”. Desta sorte, como bem sublinhou Pradelle (2007, p. 90), “a única estrutura da intencionalidade que Levinas deixa subsistir é a *estrutura de horizonte* (de sentido implícito) ou de potencialidade intencional”. Todavia, num gesto em que se afasta da letra husserliana e se aproxima de Heidegger, o autor lituano desterra a categoria de horizonte de sua tutela em relação ao movimento de objetivação, mas não para associar essa noção ao ser, como fará o autor de *Ser e tempo*. Procurando, pois, ir além tanto de Husserl quanto de Heidegger, o pensador lituano-francês separa a categoria do horizonte seja do âmbito da consciência, seja da eira ontológica. Desatando-a de sua relação com o ser e

---

prolixidade desnecessária. Citamos, todavia, um outro breve exemplo da aplicação do método levinasiano de reconduzir o sentido das noções ao horizonte ético: “É somente pela nudez do rosto que a nudez em si é possível no mundo.” (LEVINAS, 1973, p. 52).

com a esfera transcendental do pensar, ele a liga à significância ética. Nem ontológico nem fenomenológico, mas ético: eis o contorno último do horizonte. Desta sorte, a noção de horizonte encontra-se referida ao sentido, mas sem que o problema do sentido ainda seja relacionado ao ser ou à consciência pura. O próprio horizonte do mundo passa a ser constituído de uma significação ética. A tessitura do real é ética, e não intencional ou ontológica. Eis a mudança radical que Levinas opera em relação ao pensamento de seus mestres de outrora, no que tange ao problema fundamental do horizonte último do sentido.

Logo, no pensamento levinasiano, efetuar o gesto de reportar as significações abstraídas, estabelecidas e fixadas, ao horizonte em que elas adquirem sentido significa, portanto, referi-las à intriga ética da relação com o outro humano, ou seja, ao um-para-o-outro ético que constitui a própria estrutura formal da significação. Não é, pois, a uma subjetividade ou a um psiquismo suscitado pelo aparecer do próprio ser que se trata de reconduzir o sentido das noções. Não é na consciência entendida como doadora transcendental de sentido que a consistência semântica dos conceitos poderá ser encontrada. Tudo se passa, pois, como se a ética se apresentasse como aquela concretude mediante a qual o caráter abstrato das noções adquirisse corpo, sentido, solidez de significação. É como se o significado das abstrações conceituais, para angariar a densidade que lhes é devida, exigisse um movimento de recondução ao plano ético, lá onde se enraíza a significação última dos conceitos<sup>10</sup>.

Desta sorte, se em Husserl encontramos o movimento de abordagem das coisas em relação ao horizonte do seu aparecer, horizonte esse identificado à própria consciência intencional, em Levinas avistamos o gesto de recondução das noções abstratas ao horizonte ético, tido como o horizonte último do sentido. Se naquele o significado da concretude ou do retorno às próprias coisas se manifesta no gesto de reportar o ser ou objeto ao ego transcendental, isto é, à consciência pura enquanto horizonte último do seu sentido, neste outro temos um movimento análogo e a um só tempo diverso: análogo à medida que as noções abstratas, as ideias e os conceitos que nos permitem o acesso intelectual às coisas também são remetidos a um horizonte; mas diverso, ao passo que esse horizonte não mais é gnosiológico-transcendental, visto que o sentido em Levinas está para além do plano ontológico-fenomenológico. O pressuposto aqui é de

10 Cabe sublinhar que o mesmo movimento de reconduzir o significado das noções ao seu horizonte de sentido, que em última instância é ético, corresponde ao que o autor de *Outramente que ser* nomeia, no plano da linguagem, como o movimento de redução do Dito à significação do Dizer. Trata-se de reportar o significado à significância, reconduzindo o conceito àquela dinamicidade e excelência de sentido que o Dito trairia, ao cristalizar ou petrificar a significância ética numa abstração conceitual (LEVINAS, 1978, p. 231). A propósito da problemática da “redução”, tal como pensada e reinterpretada por Levinas, ver Campos (2016, p. 210-216).

que o âmbito de sentido a que são reportadas as noções abstratas não mais se diz em termos do aparecer do ser ao intelecto. Noutras palavras, Levinas insurge-se contra a ideia de que o concreto seja apreendido no plano transcendental da consciência, como ocorre no pensamento husserliano. Antes, a concretude de toda significação se dá na intriga ética da relação com outrem. Vê-se, assim, a que aspecto do modo husserliano de pensar tal pretensão precisamente se opõe. Enquanto procura o horizonte de sentido, a investigação de Levinas pretende-se fenomenológica; mas ao passo que encontra esse horizonte na ética, ela já se distancia sobremaneira da fenomenologia, ou melhor, do idealismo transcendental com o qual fora identificada por Husserl.

Depurando o método fenomenológico de sua face idealista, Levinas (1978, p. 230-231) julga, pois, poder manter a sua investigação no nível de uma análise dita intencional, compreendendo, todavia, esse último termo de uma nova maneira<sup>11</sup>. Assim, se a análise intencional é entendida como restituição ou recondução das noções abstratas ao horizonte do seu aparecer, que em Husserl equivale à esfera transcendental da consciência, em Levinas, de modo análogo, tal análise também se apresenta como o mesmo gesto de reportar os conceitos aos horizontes que lhe dão sentido. Todavia, se lá na fenomenologia husserliana o intencional referia-se exclusivamente às vivências da consciência em relação com seus respectivos objetos (noemas), em Levinas, tal conceito ganha uma densidade ética, referindo-se a acontecimentos ou situações concretas que são, por sua vez, a própria condição de concretude semântica dos termos e noções. Assim, quanto ao método, como bem entendeu Pradelle (2007, p. 76), “não seria mais a análise intencional consistindo em desvelar os horizontes intencionais implicados na visada explícita de um sentido de objeto”. De fato, o autor de *Outramente que ser* substitui, como ele próprio declara, as estruturas de horizontes intencionais, formuladas sob o signo de correlações noético-noemáticas, por “conjunções de elementos” nas quais ocorreria a ruptura de certos conceitos, tais como “presença” e “sujeito” (LEVINAS, 1978, p. 231-232). Ocupando, pois, o lugar primacial que na fenomenologia transcendental era reservado aos “horizontes ‘subjettivos’ do que se mostra”, a conjunção de elementos de que nos fala o autor de *Outramente que ser*, conjuntura essa que é tão somente a intriga ética, é que nos permitiria aceder ao sentido último das abstrações conceituais.

11 A ética é, para Levinas, o “horizonte do aparecer” das noções, mas não o “horizonte do aparecer” de outrem. Isso porque, ao passo que os termos e as ideias são concebidos como fenômenos, precisamente, fenômenos ideais, o outro humano, que não se reduz à ideia nem ao conceito que temos dele, não é fenômeno. Logo, ao contrário daqueles, ele não aparece. Visto isso, uma pergunta logo se levanta: donde vem, então, o sentido de outrem? A resposta de Levinas é emblemática: do vestígio do Infinito. Tal é o gesto levinasiano para impedir que o sentido de outrem seja relegado à fenomenalidade.

O próprio exercício fenomenológico encontra-se aí reinterpretado. O gesto de “fazer fenomenologia” não mais se configura como um elevar-se às regiões transcendentais da consciência, como um alcançar o céu luminoso da consciência pura, lá onde Husserl acreditou dever situar a fonte última de todo sentido. Não mais entendido como o gesto de remonte do dado à vivência intencional que lhe constitui o sentido, o “fazer fenomenológico” torna-se o movimento de encontrar no acontecimento ético da relação com o outro humano a concretude para as noções abstratas<sup>12</sup>. Trata-se de atribuir uma consistência ética aos conceitos abstratos, reportando-os à intriga inter-humana, que constitui a raiz última e impensada da significação dessas noções. Numa palavra, trata-se de conferir uma “alma ética” ao corpo conceitual, ventilando as pálidas nuvens de abstração com as quais o cobrimos. Que esses horizontes de sentido não mais se esgotem em fenomenalidade e em saber implica, pois, em ir além da própria letra husserliana: eis a novidade levinasiana que nos compete agora aclarar.

## 5. Ir além da fenomenologia

Que o horizonte a partir do qual as noções angariam o seu sentido seja a intriga ética implica uma ruptura em relação à própria fenomenologia ou ao menos a recusa de uma de suas teses fundamentais, que postula o aparecer do objeto à consciência como a instância última do seu sentido (CALIN, 2007, p. 183-185). De fato, em Levinas, o horizonte ético emerge como o próprio lugar de questionamento da mostraçã. Nele, o aparecer, na sua pretensão de constituir o recurso de todo sentido, é posto sob suspeita. Numa palavra, a situação ética apresenta-se como o lugar em que a equivalência entre significação e fenomenalidade encontra-se originalmente contestada. Isso se dá por causa do caráter não fenomênico do Rosto, ou ainda, do caráter não gnosiológico da ética, que conduz Levinas (1974, p. 225, n. 1; p. 280) a nomeá-la como “intriga”. Ora, “o próximo não se mostra, não se manifesta”, assevera Levinas (1974, p. 229), o que equivale a dizer que o Rosto não aparece, de modo que a sua “presença consiste em se *desvestir* da forma que, no entanto, o manifesta” (LEVINAS, 1974,

12 Nos termos de Levinas (1991, p. 247-248): “Fazer fenomenologia [...] é, sobretudo, procurar e evocar, nos horizontes que se abrem em torno das primeiras ‘intenções’ do dado abstrato, a ‘intriga humana’ – ou inter-humana – que é a concretude de seu impensado, que é a necessária ‘encenação’ [*mise en scène*] da qual as abstrações se destacaram no dito das palavras e das proposições. É investigar a intriga humana ou inter-humana como o tecido último da inteligibilidade última. E talvez seja isto também a via de retorno da sabedoria do céu sobre a terra.” As mesmas palavras são iteradas na décima sessão, intitulada “Fazer fenomenologia”, da obra *Transcendência e inteligibilidade* (1984).

p. 194, grifo do autor). Desta sorte, o questionamento do empedernido laço entre sentido e mostração realiza-se concretamente como encontro com o Rosto.

A partir do caráter não fenomênico do Rosto, a questão que emerge é a de saber se   realmente “certo que a manifestação *funda* tudo o que se manifesta” e se, ao contrário, “não deve ser justificada, ela mesma, pelo que se manifesta” (LEVINAS, 1978, p. 84). Assim, o próprio aparecer do ser, isto é, a sua mostração, ou ainda, a fenomenalidade do objeto e do sujeito, devem ser reconduzidos ao horizonte do seu sentido, que em Levinas não se identifica nem com o próprio ser nem   consciência transcendental. Tudo se passa, pois, como se a manifestação do ser não se justificasse por si mesma. Noutras palavras, o que Levinas contesta é a ideia de que o ser, que se identifica com o seu próprio aparecer, se explique por uma referência apenas a si mesmo. Ora, dada a equivalência entre ser e aparecer, o papel ou a função exercida pelo objeto ou pela noção abstrata mant m o prestígio do ser, admitindo e enaltecendo a tese de sua absoluta luminosidade inteligível. Contestar o primado do objeto equivale, pois, a destruir o privilégio do ser, isto é, a pretensão de que ele constitui a matriz de toda inteligibilidade.

Nota-se que, mediante o gesto de reconduzir as significações ao horizonte do seu sentido, horizonte esse que para Levinas corresponde ao ético, não se busca apenas extrair significações mais altas ou mais excelsas que as do saber. Não se trata apenas de elevar o  s rito a significações diferentes, mais excelentes e mais sublimes que as objetivas, mas que seriam redutíveis, em última instância, ao plano ontológico ou gnosiológico. Para Levinas, a significância do “outramente que ser” a que tal gesto deve conduzir não pode ser um mero reverso do ser, pois, neste caso, não haveria transcendência. Como bem entendeu Calin (2007, p. 185), trata-se, antes, de extrair significações outras que aquelas do aparecer, em suma, a própria significação da “altura” ou da transcendência, como apraz a Levinas exprimir-se. Trata-se de chegar a uma significação que não se diz nem sob o signo da ontologia nem em termos de fenomenalidade. Nas palavras do próprio autor de *Outramente que ser*, trata-se de chegar a uma “significação pr -original”, “a uma significação que não significa manifestação”, que “compreende os motivos da origem e do aparecer” sem que esteja encerrada, no entanto, “nem num presente nem numa representação” (LEVINAS, 1978, p. 82). Ou, mais precisamente ainda, trata-se de elevar-se a “significações além da essência e que não significam fosforescência e aparecer, que não podem se mostrar a não ser se traindo na sua manifestação, revestindo, por causa do seu aparecer, as aparências da essência, mas apelando   Redução” (LEVINAS, 1978, p. 84). Compreende-se, assim, que o movimento proposto por Levinas se traduz num ir além da própria mostração.

O que Levinas recusa é exatamente a face transcendental, no sentido husserliano do termo, do método fenomenológico. De fato, o autor de *A significação e o sentido* admite que seja “o papel da reflexão” o gesto de “conduzir as significações às suas fontes subjetivas, subscientes ou sociais ou verbais, de erguer seu inventário transcendental”. Mas “o método”, adverte ainda, referindo-se ao método transcendental, “legítimo para bem destruir prestígios, já prejulga um resultado essencial: ele se interdita, de antemão, toda visada transcendente na significação. Antes da investigação, todo *Outro* é já para ele convertido em *Mesmo* [...]” (LEVINAS, 1973, p. 56). Agindo assim, o método fenomenológico não se mostra capaz de perscrutar nem de “assegurar as condições necessárias ao ‘além do dado’ que aponta em toda significação – à *metá-fora* que o anima [...]” (LEVINAS, 1973, p. 56). Neste sentido, o método transcendental é censurado pelo fato de, ao mover o pensamento conduzindo-o do objeto a seu horizonte transcendental, não levar ao Outro que si, ao Outro do pensamento, isto é, ao próprio sentido do transcendente, ainda que o próprio movimento transcendental pressuponha esse Outro. É como se esse “além da essência”, esse “Outro” que constitui o recurso do próprio movimento além do dado e sobre o qual o próprio gesto transcendental já se abre, aparecesse já dissimulado, negado. Daí que o autor de *Intencionalidade e metafísica* tenha percebido que, no pensamento husserliano, o “movimento transcendental” implicado pela noção de horizonte emerge, de antemão, sob a dependência do movimento da visada intencional. Em suma, tudo se passa como se o gesto fenomenológico, ao descobrir a significação no aparecer, parasse muito cedo, como se ele não transcendesse ou se recusasse a ir além da mostraçã do fenômeno. É por essa razão que, em lugar de parar no aparecer o movimento da significação, como temerosamente teria procedido a fenomenologia husserliana ao subjugar o movimento transcendental descoberto na intencionalidade àquele outro da visada rumo ao objeto, Levinas propõe levar adiante o gesto de esquadrihar a questão do sentido inclusive além da mostraçã, isto é, da doaçã de sentido pela consciêcia.

Noutros termos, o que se observa é que, conquanto Levinas entreveja aí nesse gesto o essencial do método fenomenológico, ele recusa a parar no horizonte de fenomenalidade, isto é, recusa a admitir que o sentido, enquanto pensado, se circunscreva ao horizonte transcendental-fenômênico, isto é, ao próprio pensamento ou *cogito*, como acontece em Husserl, ou ao horizonte do ser, como é o caso de Heidegger. Ocorre aí uma verdadeira transiçã: da fenomenologia não à ontologia, mas rumo à ética; todavia, sem abandono do aspecto essencial entrevisto no método fenomenológico. Daí que Levinas não

hesite em dizer que seu método permanece fenomenológico, ainda que não espouse todas as conclusões e princípios estabelecidos pelo pai da fenomenologia transcendental. Desta sorte, precisas são as palavras do preâmbulo assinado por Catherine Chaliel e Miguel Abensour ao volume dos *Cahiers de L'Herne* dedicado a Levinas:

Esta obra [a obra de Levinas], de início essencialmente atenta à fenomenologia de Husserl [...] e ao pensamento de Heidegger, procura dizer as razões da incapacidade da consciência em relação ao Outro, que não é seu outro. Ela ensina como, quando a consciência se aproxima do que não se deixa nem tematizar nem sincronizar, a descrição fenomenológica deve ceder o passo à instância ética. Se, desde então, ela [a obra levinasiana] continua a tradição filosófica por suas análises fenomenológicas, ela também a ultrapassa falando do que não é da ordem da manifestação – tal é o rosto. Ela procura, enfim, pensar um enigma inapercebido por Husserl: aquele de uma presença a si rejeitando exteriormente seu centro de gravidade. Portanto, é aprofundando a questão transcendental que Levinas encontra a questão ética. Por outrem, uma separação se instaura, que se abre não mais sobre o horizonte do ser, mas sobre aquele de um além que representação alguma sustenta. (CHALIER; ABENSOUR, 1991, p. 11).

Visto isso, torna-se possível entender o sentido de uma importante passagem da obra *Outramente que ser ou além da essência*. Numa das derradeiras alíneas dessa obra, avocando a si o “espírito da filosofia husserliana”<sup>13</sup>, o autor fazia importantes esclarecimentos acerca do método aí seguido. Afirmando que a sua “apresentação de noções” não procedia nem por “decomposição lógica” nem por “descrição dialética”, Levinas (1978, p. 230) então reclamava fide-

13 Sublinhe-se o fato de que Levinas avoca a si o espírito, e não a letra, da filosofia husserliana. Isso porque, a seus olhos, a fenomenologia transcendental, não obstante a nova maneira de pensar que ela engendra, ainda permaneceria arraigada ao intelectualismo, à primazia da representação, enfim, à “Filosofia do Mesmo” sob cuja insígnia Levinas enfeixara a totalidade da reflexão filosófica ocidental. Assim, a filosofia, em ambas as faces com as quais se apresenta, isto é, seja sob o signo da ontologia, seja sob o epíteto de fenomenologia, é inculpada de ter reduzido o outro humano, em sua singularidade irredutível e em sua concretude existencial, à universalidade e impessoalidade do conceito e do ser, da fenomenalidade e da consciência transcendental.

lidade à “análise intencional”, na medida em que esta era entendida como “a restituição das noções ao horizonte de seu aparecer, horizonte ignorado, esquecido ou deslocado na ostensão do objeto, na sua noção, no olhar absorvido pela noção isolada”. No entanto, em poucas linhas adiante, o filósofo lituano não hesitava em ajuntar que “o aparecer do ser não é a última legitimação da subjetividade”, exprimindo, nesta proposição, a pretensão de que sua obra maior “se aventura além da fenomenologia” (LEVINAS, 1978, p. 231). Ora, depreende-se daí que, se por um lado o pensamento levinasiano avoca a si o epíteto de “intencional”, julgando que o significado deste termo resida no gesto de recondução das noções ao “horizonte do seu aparecer”, horizonte esse que em Husserl refere-se ao próprio ego transcendental, por outro lado ele recusa que o “aparecer do ser” seja a última instância do sentido. Daí que, ao se referir ao seu próprio método de análise, Levinas fale em “horizontes de sentido”, e não em “horizontes do aparecer” da coisa.

Ora, uma vez que a relação ética extrapola o âmbito fenomênico e, por conseguinte, o da fenomenologia enquanto método de análise do que aparece, como transpor, para o terreno ético, o legado fenomenológico no qual Levinas julgava encontrar uma nova maneira de associar as ideias? Que feições esse contributo essencial da fenomenologia adquire num pensamento que propõe pensar “além do ser” e, portanto, além do fenômeno? Eis o que nos cabe agora demonstrar.

## 6. Passar de uma ideia à outra: a exasperação como método

Em resposta à questão de saber como é possível exprimir discursivamente a relação metafísica com o outro humano, uma vez que o sentido dessa relação extrapolaria o âmbito do Dito, Levinas, em *De Deus que vem à ideia*, teceu importantes precisões acerca de seu método. Ante as inquirições de filósofos holandeses, ele aí se pôs a explicar e a exemplificar o modo como se apropriou, em sua maneira de filosofar, do aspecto essencial que ele próprio julgou encontrar no método fenomenológico de origem husserliana. Na tentativa de ilustrar de que maneira seria possível levar a termo a novidade engendrada pelo método de Husserl, ou seja, buscando mostrar como seria possível associar as ideias de uma nova maneira ou engrenar os conceitos de um novo modo, Levinas (1986, p. 138-143) pôs-se a discursar sobre o que ele aí chamou de “ênfase”<sup>14</sup>. “Ênfase”, “superlativo”, “hipérbole” e “exasperação” são os no-

14 Uma nova maneira de passar de uma ideia à outra, uma nova possibilidade de associar as

mes mediante os quais o autor se referiu a esse procedimento ou método que o conduziu, como veremos a seu tempo, não apenas a significações mais altas, excelentes ou superiores, mas à própria significação do superior.

A princípio, cumpre-nos observar que Levinas distingue a ênfase, enquanto seu procedimento peculiar de concatenar as noções, do método transcendental. Esse último, afirma o filósofo lituano, consiste sempre em buscar o fundamento, sua lógica de análise se tece segundo relações de causa e efeito. Opondo-se, pois, ao encadeamento dos conceitos segundo uma ordem de fundamentação, Levinas então esclarece:

[...] na minha maneira de proceder, que parte do humano e da aproximação do humano, [...] há uma outra maneira de justificação de uma ideia por outra: passar de uma ideia a seu superlativo, até à sua ênfase. Eis que uma ideia nova – de forma alguma implicada na primeira – decorre ou emana do sobrelanço. A nova ideia encontra-se justificada não sobre *a base* da primeira, mas por sua sublimação. [...] A ênfase significa isto: ao mesmo tempo uma figura de retórica, um excesso da expressão, uma maneira de se exagerar e uma maneira de se mostrar. A palavra é muito boa, como a palavra “hipérbole”: há hipérboles em que as noções se transmutam. Descrever essa mutação é também fazer fenomenologia. A exasperação como método de filosofia! (LEVINAS, 1986, p. 141-142, grifo do autor).

Por passar de uma ideia a outra não de forma analítica nem sintética ou dialética, mas como que esgarçando ou dilatando a significação de uma noção até a sua exasperação, o que leva a uma nova ideia até então insuspeitada, é que o método de Levinas é concebido como “ênfase”. Trata-se, na feliz formulação de Franck (2008, p. 40), de um “outro modo de ligação conceptual que paradoxalmente interrompe a sintaxe”. Para Levinas (1978, p. 8), o método

---

ideias ou de engrenar os conceitos, enfim, um novo modo de pensar ou dirigir a atenção aos segredos e aos esquecidos da consciência: eis as formulações terminológicas com as quais, como vimos, Levinas caracteriza a novidade introduzida pelo método fenomenológico. Mas é também por essas fórmulas que o filósofo lituano descreve a nova forma de inteligibilidade engendrada pela ética, isto é, pelo pensamento “de outro modo que ser ou além da essência”, o pensamento de um sentido pretensamente irreduzível à manifestação do ser. A propósito da exasperação como método, ver Levinas (1978, p. 231), bem como as análises de Franck (2008, p. 39-42) e Calin (2007).

enfático permitiria um gesto ou movimento de prestar atenção a significações esquecidas, que todavia ressoam tacitamente no discurso ontológico, aí onde “a indiscrição em relação ao indizível”, ao Dizer que nunca é suficientemente dito, torna-se “a própria tarefa da filosofia”.

É por meio desse procedimento enfático que Levinas chega, por exemplo, ao que ele próprio nomeia como “hipérbole da passividade” (LEVINAS, 1978, p. 63), isto é, à ideia de uma “passividade mais passiva que toda receptividade” (LEVINAS, 1978, p. 61). É também através da ênfase que ele é conduzido à noção do Dizer como “passividade mais passiva” (LEVINAS, 1978, p. 64) ou como “exposição da exposição”, isto é, exposição superlativa ou “expressão”<sup>15</sup> (LEVINAS, 1978, p. 18). Pela via enfática, Levinas julga ser possível, portanto, passar da exposição como mostração à exposição enquanto vulnerabilidade.

De fato, é recorrente o uso do superlativo no discurso levinasiano. Esse procedimento enfático constitui a própria espinha dorsal de toda a reflexão levinasiana, de *Totalidade e infinito* a *Outramente que ser*, para não dizer de toda a maneira de Levinas concatenar as ideias ao longo de toda a sua obra. Seu movimento espiral de análise, em que frequentemente se retoma noções e conceitos, é tão somente uma tentativa de explorar significações ainda insuspeitas, dilatando ainda mais a reflexão outrora empreendida. Assim, vê-se o discurso levinasiano cheio de afluentes, de marchas à ré, em que no mais das vezes se retoma o caminho percorrido, bem como conceitos já explorados, para a ambos expandir, alargar ou esgarçar em sua significação. Neste sentido, o que se observa é que Levinas permanece condizente, no decurso de seu próprio caminho de pensamento traçado em suas obras, com o próprio método por ele proposto. Isto significa que a ênfase assinala, pois, o seu próprio estilo, o seu modo de proceder. Ela define a própria *démarche* de sua forma de pensar<sup>16</sup>.

Levinas (1986, p. 142; 2000, p. 30, n. 1) nomeia o seu método enfático como a própria *via eminentiae*. Todavia, esta expressão é utilizada de um modo bastante peculiar. De fato, ao entender a ênfase como *via eminentiae*, Levinas não enseja forjar uma nova possibilidade de discurso positivo sobre Deus à maneira como a tradição o fizera<sup>17</sup>. No pensamento levinasiano, se a ênfase

15 Em nota, Franck (2008, p. 39, n. 2) esclarece que o termo “expressão” aí significa o que se subentende no verbo latino *exprimere*: “fazer sair pensando”.

16 Diversos intérpretes já o atestaram; sejam citados os nomes de Derrida (1967, p. 124, n. I), Wybrands (1980, p. 52) e Franck (2008, p. 41).

17 Segundo Abbagnano (2007, p. 230), o termo “eminência” (*eminentia*) significa “prioridade ontológica”, isto é, “a perfeição”, donde o significado de “eminente” enquanto o “mais perfeito”. Historicamente, a origem dessa noção remonta à hierarquia dos seres estabelecida nas *Instituições teológicas* de Proclo e retomada nos escritos do Pseudo-Dionísio, ambos rep-

nos conduz a pensar o sentido positivo do nome Deus, ela não o faz afirmando a prioridade ontológica ou a perfeição absoluta de Deus, concebendo-o como o ser mais eminente dentre todos, o que significaria, aos olhos levinasianos, restabelecer um discurso ontoteológico. Não se trata de determinar positiva e eminentemente a substância ou o ser de Deus, mesmo num sentido hiperbólico, excessivo, atestando a superioridade da perfeição divina em relação à precariedade do nosso conhecimento humano. Ou seja, não se trata de predicar determinações positivas a Deus, afirmando, com isso, que o próprio Deus seja a causa dos predicados que lhe são atribuídos ou que tais atributos preexistam nele de modo mais perfeito ou de maneira supereminente (*eminentius*), tal como o fizera Santo Tomás de Aquino (2001, p. 298) na *Suma Teológica*.

Entretanto, se não se trata de afirmar que Deus seja de tal ou qual modo, eminentemente ou superior a toda criatura, em que sentido preciso Levinas então entende que seu procedimento enfático tenha reencontrado a *via eminentiae* da Escola? Ao identificar a ênfase com a *via eminentiae*, Levinas não pretende chegar a uma nova prova da existência de Deus; antes, ele quer apontar para o fato de que podemos lograr alcançar significações mais altas, bem como a própria significação do superior, não pelos caminhos da negação, mas do excesso. “É o superlativo”, adverte o autor de *Outramente que ser*, “mais que a negação da categoria, que interrompe o sistema, como se a ordem lógica e o ser que ela chega a desposar guardassem o superlativo que os excede” (LEVINAS, 1978, p. 8, n. 4). De fato, em Levinas, o método enfático não se contenta de nos conduzir a significações superiores, a “significações que ultrapassam a lógica formal” (LEVINAS, 1978, p. 8, n. 4). Antes, leva-nos a uma “*relação de ordem superior*” ou, mais exatamente, nos descortina “a própria significação do superior e de uma outra ordem” (LEVINAS, 1986, p. 167, grifo do autor), contrária àquela da representação. Por nos elevar “à altura mais alta” ou “ao próprio sentido da palavra Deus” (LEVINAS, 1982b, p. 117), a ênfase é então concebida como a *via eminentiae*, uma maneira de passar de uma ideia a outra por eminência. Assim, por exemplo, em *Outramente que ser* a significação do superior se anuncia pelo superlativo da subjetividade, isto é, por um gesto hiperbólico de

---

resentantes da tradição mística (VAZ, 2000, p. 34-36). Mas foi na escolástica tardia que se começou “a designar por *via Eminentiae* a prova da existência de Deus que, da existência de graus diversos de perfeição no mundo, interfere a existência do grau eminente ou mais perfeito de todos” (ABBAGNANO, 2007, p. 230). Desta sorte, a via de eminência constituiu um método empregado para se conhecer a Deus, que se distinguiu, por sua vez, do método negativo. Sucedendo à via negativa, esse método consistiu em reafirmar a propósito de Deus, porém num sentido hiperbólico, as perfeições que aquela lhe tinha negado. Assim, em vez de enunciar o que Deus não é, pela *via eminentiae* é-se conduzido a afirmar o que Ele é de modo eminente, seja qual for o atributo que a Deus se queira associar ou mesmo se se pretenda afirmar tão somente a sobreeminência do seu modo de existir, o único a identificar-se com a própria essência.

pensamento em que se é conduzido a pensar a passividade da responsabilidade por outrem de modo eminente, isto é, enfaticamente mais passiva que toda forma de receptividade, indo até a substituição e possibilitando, por esse viés, que o próprio sentido do infinito nos advenha à ideia. Mas já *Totalidade e infinito* recusava a ideia de que a transcendência fosse meramente uma negatividade, isto é, que a partícula “in” do infinito se restringisse a significar o que não é finito. Ora, percebia então o autor, se esse prefixo também significa uma negatividade, seu sentido, todavia, nela não se esgota, de modo que se deve compreendê-la também como o “dentro”, ou seja, ela significa que o infinito, vindo do exterior, escancara o finito, identificado ao pensamento aí compreendido não mais como atividade, mas como passividade pura. Deste modo, o que o filósofo lituano retém da via de eminência, ao reclamar identidade para com ela, é, acima de tudo, uma certa crítica da teologia negativa<sup>18</sup>, pois “negar de Deus alguma coisa que sobressai da perfeição é correr o risco de entendê-lo por defeito, lá onde é preciso, ao contrário, entendê-lo por excesso” (CALIN, 2007, p. 190). Com efeito, essa crítica do apofatismo é de extrema importância no modo de pensar levinasiano, uma vez que, para o filósofo lituano, a negação do ser nunca abala nem supera verdadeiramente o domínio do ser (LEVINAS, 1986, p. 177). Neste sentido, ir além do ser exige também ir além do calvário da negação.

Assim, se por um lado o procedimento enfático de Levinas nos conduz à “significação do superior”, por outro lado esta significação alcançada não significa da mesma maneira que aquela engendrada pela *via eminentiae* da tradição escolástica. Como bem sublinhou Calin (2007, p. 191), Levinas nos incita a entender o superlativo “outramente”, isto é, ele nos sugere a compreender a eminência não como um superlativo do existir, mas de outro modo que ser. Isso quer dizer que a significação da transcendência a que o procedimento enfático nos eleva não se diz sob a forma de um ser outramente, uma espécie de inversão do ser, nem sob o signo do não-ser. É ao “outro do ser” que a ênfase nos faz passar, ao passo que esta fórmula se exprime, em Levinas (1978, p. 3-4), sob as espécies de um terceiro excluído em relação ao ser de outro modo e à negação do ser. Neste sentido é que a *via eminentiae* preconizada pelo filósofo lituano se distingue daquela aventada pela tradição. Assim, no pensamento levinasiano, a ênfase como *via eminentiae* não nos eleva a uma compreensão do ser em sua perfeição ou eminência absoluta, a ponto de poder relacionar o ato de ser (*esse*) ao próprio transcendente. Se ela nos conduz ao sentido de Deus, ela não o faz

18 Neste sentido, discordamos da interpretação de Kosky (2001, p. 28-29), para quem a reflexão levinasiana sobre o método e a *via eminentiae* o aproxima da teologia negativa. Esse intérprete desconsidera o sentido peculiar com o qual Levinas se vale do termo escolástico.

concebendo-o em termos de uma supereminência inigualável do existir<sup>19</sup>. A questão perseguida por Levinas (1978, p. 8, n. 4) é a de perscrutar o significado da transcendência que a palavra “eminência” enuncia, perguntando se ele se curva ao “mito da subordinação de todo pensamento à compreensão do ser” ou se ele deve permitir conceber a “significação do superior” de outra maneira.

Enquanto *via eminentiae*, o procedimento hiperbólico ou enfático de Levinas (1978, p. 146) visa à “sobredeterminação<sup>20</sup> das categorias ontológicas, que as transforma em termos éticos”. Ora, essa transmutação das chamadas “categorias ontológicas” em “termos éticos” constitui, a nosso ver, a própria justificação do uso da ênfase em filosofia ou da “exasperação como método de filosofia”, como o próprio Levinas (1986, p. 142) proclama. Assim, se a ênfase ou o superlativo preconizado pelo filósofo lituano equivalesse apenas a entender um ser mais elevado, superior ou eminente, ou ainda, a própria supereminência do existir; se esse procedimento enfático conduzisse apenas à significação de um ser de outro modo ou à mera negação do ser que, a rigor, não abole o império supostamente indestronável do ser; enfim, se o método hiperbólico a que Levinas recorre não pudesse realizar a passagem do ontológico ao ético e não conduzisse ao “outramente que ser ou além da essência”, tal método estaria inexoravelmente condenado ao que aos olhos levinasianos constitui o mesmo fracasso da tradicional *via eminentiae* escolástica.

19 É justamente essa “linguagem substancialista” que Levinas (1986, p. 104) recusa na filosofia cartesiana do infinito. Reprovando a Descartes de ter concebido a Deus como ser eminente, ou seja, de ter interpretado “a desmedida de Deus como um superlativo do existir”, Levinas (1986, p. 104, grifo do autor) não hesita em preconizar a necessidade de “se perguntar se o adjetivo *eminente* e o advérbio *eminente* não se referem à altura do céu acima de nossas cabeças e não desbordam a ontologia”.

20 Observe-se que na grafia da palavra francesa *surdétermination*, que aí traduzimos por “sobredeterminação”, o prefixo *sur* deriva do latim *super* (sobre, em português), que exprime a ideia geral de “em cima de”, “além de”, assinalando, portanto, uma posição superior, isto é, uma superioridade no espaço, no tempo, na hierarquia, em grau ou qualidade. Com isso, Levinas visa apontar para a própria transcendência, para a própria ocorrência de significação superior e da significação do superior no âmbito da linguagem proposicional. Tudo se passa, para o filósofo, como se a ênfase permitisse a insinuação da transcendência no plano do Dito. Por essa razão é que o autor de *Outramente* não hesita em afirmar, por exemplo, que o “*aquém* metafísico contraditoriamente aparece” no seio da lógica formal ou, ainda, que “o lógico” é “interrompido pelas estruturas do *além do ser* que se mostram nele” (LEVINAS, 1978, p. 8, n. 4).

## Conclusão

Quem procura elucidar o lugar que a fenomenologia ocupa no pensamento de Levinas não raramente se defronta com a ambiguidade da relação que esse filósofo estabelece com essa maneira de filosofar. Se por um lado ele reclama fidelidade ao método fenomenológico de análise intencional, por outro não se cansa de proclamar que seu gesto de pensamento pretende ir além da fenomenologia enquanto domínio da manifestação e do retraimento.

Como bem entendeu Pradelle (2007, p. 97), a ambiguidade de Levinas em relação à fenomenologia, oscilando entre fidelidade e subversão, deve-se, em última instância, à questão do sentido. Há fidelidade de uma parte, pois o sentido não é concebido como uma coisa em si à maneira kantiana, ou seja, não é apartado das condições que permitem aceder a ele. O sentido é sempre entendido no seu vínculo essencial para com alguém a quem ele se mostra ou significa, bem como no seu laço com a situação concreta na qual ele também se revela tal como é. Numa formulação tautológica, poder-se-ia dizer que o sentido é concebido na sua estreita relação com uma subjetividade para quem ele “faz sentido” e com a circunstância concreta na qual ele “adquire sentido”. Eis a novidade que Levinas entrevê no método fenomenológico de pensar: o sentido é indissociável das condições de seu acesso, o que implica entendê-lo na indesejável relação com a subjetividade, não mais pensada em termos de sujeito transcendental ou *Dasein*, mas como subjetividade ética. Isso equivale a pensar o sentido em relação com a concretude na qual ele se instaura, concretude essa que se apresenta como condição do próprio sentido e que em Levinas é a relação com o Rosto. Mas doutra parte também há subversão, pois a significação ética não surge de uma *Sinngebung*, isto é, de um ato da consciência doadora de sentido, e nem se oferece à análise hermenêutica. Antes, o sentido ético apresenta um insigne modo de significância, subtraindo-se ao imperativo da mostração a que o ser inelutavelmente se liga.

# Referência Bibliográfica

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BIEMEL, W. *Écrits sur la phénoménologie*. Bruxelles: Ousia, 2009.

BUSTAN, S. *De l'intellectualisme à l'éthique: Emmanuel Levinas et la phénoménologie de Edmund Husserl*. Bruxelles: Ousia, 2014.

CABESTAN, P. Cogito et phénoménologie: Husserl, Sartre et Levinas. In: BURGGRAEVE, R. et al. (Ed.). *Recherches levinassiennes*. Louvain: Peeters, 2012. p. 211-220.

CALIN, R. Passer d'une idée à l'autre. In: COHEN-LEVINAS, D.; CLÉMENT, B. (Org.). *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris: Puf, 2007. p. 175-192.

CAMPOS, F. V. de O. *O ser e o outro do ser: a questão de Deus em Emmanuel Levinas*. 2016. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

CHALIER, C.; ABENSOUR, M. (Org.). *Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991.

COLETTE, J. Levinas et la phénoménologie husserlienne. In: ROLLAND, J. (Org.). *Les Cahiers de La nuit surveillée*, n. 3: Emmanuel Levinas. Lagrasse: Verdier, 1984. p. 19-36.

COURTINE, J-F. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1990.

DAVID, A. Levinas et la phénoménologie. L'enjeu de la sainteté. *Les temps modernes*, Paris, 66<sup>e</sup> année, n. 664, p. 94-118, mai-juil. 2011.

DERRIDA, J. *Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*. In:

\_\_\_\_\_. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. p. 117-228.

FRAGATA, J. Husserl e a filosofia da existência. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 21, n. 1, p. 17-35, jan.-mar. 1965.

FRANCK, D. *L'un-pour-l'autre: Levinas et la signification*. Paris: Puf, 2008.

HUSSERL, E. *Die Idee der Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

\_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.

KOSKY, J. L. *Levinas and the Philosophy of Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

LAVIGNE, J-F. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1903-1913)*. Paris: Puf, 2005.

LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978.

\_\_\_\_\_. *De Dieu que vient à l'idée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

\_\_\_\_\_. De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Emmanuel Levinas. *Esprit*, Paris, n. 234, p. 121-140, juil. 1997.

\_\_\_\_\_. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 3. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

\_\_\_\_\_. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991.

\_\_\_\_\_. *Éthique et infini*. Paris: Fayard, 1982a.

\_\_\_\_\_. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1973.

\_\_\_\_\_. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982b.

\_\_\_\_\_. *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994.

\_\_\_\_\_. *Positivité et transcendance*. Suivi de Levinas et la phénoménologie sous la direction de J.-L. Marion. Paris: Puf, 2000.

\_\_\_\_\_. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2010.

\_\_\_\_\_. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. 4. ed. La Haye: Martinus Nijhoff, 1980.

\_\_\_\_\_. *Transcendance et intelligibilité*. Genève: Labor et Fides, 1984.

MONSEU, N. Recherche sur l'introduction de la phénoménologie husserliana en France par Levinas. In: BURGGRAEVE, R. et al (Ed.). *Recherches levinassiennes*. Louvain: Peeters, 2012. p. 241-258.

MURAKAMI, Y. *Levinas phénoménologue*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.

POIRIÉ, F. *Emmanuel Levinas: essai et entretiens*. Paris: Actes Sud, 1996.

PRADELLE, D. Y a-t-il une phénoménologie de la signification éthique? In: COHEN-LEVINAS, D.; CLÉMENT, B. (Org.). *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris: Puf, 2007. p. 73-98.

RICOEUR, P. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009.

ROMANO, C. *Au coeur de la raison, la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2010.

STRASSER, S. Antiphenomenologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 75, n. 25, p. 101-125, févr. 1977.

TAMINIAUX, J. Une autre phénoménologie. *Europe*: revue littéraire mensuelle, Paris, ano 89, n. 991-992, p. 7-20, nov.-déc. 2011.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2001. v. 1.

VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

WYBRANDS, F. Vers une signification hors contexte. In: ROLLAND, Jacques et al. *Exercices de la Patience: Cahiers de Philosophie*, Paris, n. 1, 1980. p. 51-56.