
Reflexões sobre as apropriações de Emmanuel Levinas da fenomenologia de Husserl¹

Reflections on Emmanuel Levinas's appropriation of Husserl's phenomenology

DOI: 10.12957/ek.2022.70193

Deodato Rafael Nunes Libanio²

Universidade de São Paulo

deodatorafael@usp.br

RESUMO

Este artigo visa discutir parte das apropriações feitas por Emmanuel Levinas da fenomenologia husserliana para a construção de seu projeto de ética como filosofia primeira. Partindo do problema da fenomenologia do rosto, colocado em entrevistas concedidas nos anos 80 e no prefácio à edição alemã de *Totalité et Infini* de 1987, questionamos possíveis adequações de ensinamentos husserlianos feitas por Levinas, dado que, ele discute filosoficamente sobre um campo anterior à ontologia. As comentadoras Fernanda Bernardo (2012) e Catherine Chalié (1993) apresentam os elementos críticos do filósofo à obra de Husserl, mas não adentram nos referidos aspectos almejados por nós. Tendo como material de análise duas obras fundamentais do autor, *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, propomos a verificabilidade da hipótese de a fenomenologia ser uma abordagem filosófica de retorno ao concreto e uma metodologia de pesquisa filosófica.

Palavras-chave: Ética. Fenomenologia do rosto. Judaísmo. Dizer. Dito.

¹ Dedico este trabalho à memória do meu grande amigo e mestre Leandro Lo Pereira do Nascimento, assassinado injustamente por um oficial do Estado que deveria assegurar a ordem e o cumprimento da lei. Que a justiça possa atenuar parte dos danos causados. Este trabalho tem a esperança de um mundo melhor, mais humano, para todos nós.

² Graduado em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade Federal de Mato Grosso. Doutorando do programa Meios e Processos Audiovisuais da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP).

ABSTRACT

This article aims to discuss part of the appropriations made by Emmanuel Levinas of Husserlian phenomenology to construct his project of ethics as the first philosophy. Starting from the problem of the phenomenology of the face, posed in interviews granted in the 1980s and the preface to the German edition of *Totalité et Infini* from 1987, we question possible adaptations of Husserlian teachings made by Levinas, given that he philosophically discusses a field before ontology. Commentators Fernanda Bernardo (2012) and Catherine Chalier (1993) present the philosopher's critical elements of Husserl's work but do not go into the aspects mentioned earlier desired by us. As a material for analyzing two fundamental pieces of the author, *Totalité et Infini* and *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, we propose the verifiability of the hypothesis that phenomenology is a philosophical approach back to the concrete and a methodology of philosophical research.

Keywords: Ethics. Phenomenology of the face. Judaism. To say. Said.

Mais voici où mène cette intégrité logique de la subjectivité : la relation directe avec le vrai excluant l'examen préalable de sa teneur, de son idée – c'est-à-dire l'accueil de la Révélation – ne peut être que la relation avec une personne, avec autrui. La Tora est donnée dans la Lumière d'un visage. L'épiphanie d'autrui est ipso facto ma responsabilité à l'égard d'autrui : la vision d'autrui est d'ores et déjà une obligation à son égard. L'optique directe – sans méditation d'aucune idée – ne peut s'accomplir que comme éthique. La connaissance intégrale ou Révélation (réception de la Tora) est comportement éthique (Emmanuel Levinas, Quatre Lectures Talmudiques).

Introdução

Emmanuel Levinas³ não é um filósofo amplamente conhecido no campo da filosofia contemporânea, em especial da fenomenologia, como Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty e Sartre, porém sua obra se mostra com a mesma envergadura desses pensadores e, portanto, merece o devido destaque no debate acadêmico.

³ A grafia correta do nome é sem acento agudo, portanto, Levinas, conforme o padrão exposto nas obras completas, por exemplo, nos Cadernos de Cativoiro (LEVINAS, 2009), assim como pelo texto de seu filho Michael Levinas (2012) sobre os cadernos de Cativoiro, em que ele comenta diversos aspectos biográficos do pai.

Do mesmo modo que os autores citados, Levinas contribui com reflexões originais e muito profícuas a respeito da obra de Husserl, não apenas no sentido de criticar os seus fundamentos, mas também de exaltá-los e dar um novo sentido a eles. Este trabalho se esforça para demonstrar a possibilidade deste último aspecto mencionado, articulando os dois textos mais fundamentais de Levinas, *Totalité et Infini* (1990; 2016)⁴ e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (2008). Em síntese, propomos demonstrar novas formas de se trabalhar com a fenomenologia, mais especificamente, elucidando a interpretação levinasiana de Husserl e as articulações de alguns conceitos deste filósofo na construção de sua ética.

Por se tratar de um pensador, de certo modo, marginal no meio acadêmico brasileiro, pode ser profícuo iniciar as discussões com alguns aspectos biográficos e uma pequena contextualização do seu projeto filosófico. Emmanuel Levinas (1906-1995), um judeu nascido na Lituânia e radicado na França, testemunhou a *Shoah* e as inúmeras catástrofes humanitárias que aconteceram no século XX, que provocaram marcas em seu pensamento. Esses fenômenos, ao invés de levarem o pensador a ceder para o niilismo ou para o anti-humanismo, fizeram com que Levinas fundamentasse uma ética centrada no humano, em uma nova concepção de humano, crítica e oposta às noções clássicas de humanismo.

Levinas ficou cinco anos preso pelos nazistas em um campo, período que ele designou como experiência de cativo, que provocou marcas irreversíveis em sua forma de pensar (POIRIÉ, 1987, p. 84, 170; LEVINAS, 2012, p. 14). A comentadora Fernanda Bernardo (2012, p. 110), sustentando-se nos relatos pessoais e cartas do autor de 1935 a 1950, afirma que apesar do filósofo ter escapado do genocídio, os seus pais, irmãos, avós e a sogra não tiveram a mesma sorte. Parte desses casos, inclusive, Levinas só soube quando saiu do cativo. Mesmo nesse abismo, em meio as tragédias vividas, Levinas ousa pensar. Para Bernardo (2012, p. 112), são justamente dessas experiências que surge a ideia de obra do autor, que na visão da comentadora é a construção de uma “meta-ética”, ou seja, de uma ética como metafísica que precede a ontologia, na tentativa de alterar o panorama do pensamento ocidental.

Levinas permaneceu toda a sua vida acreditando e se dedicando à tarefa essencial do pensamento, que ele decidiu seguir como filósofo, trabalhando no âmbito

⁴ Nas citações dessa obra optamos por fazer referência primeiro à edição francesa e em segundo à edição portuguesa.

do discurso racional, permanecendo fiel à linguagem teórica e conceitual herdada da cultura helênica. Em contrapartida, neste ponto, revela-se um traço singular de sua obra, que é a inscrição do pensamento hebraico em seus textos, que Levinas lança mão para “subverter a racionalidade filosófica, abrindo-a para uma fonte de pensamento ignorada durante muito tempo”, adverte Catherine Chaliier. Portanto, o autor tenta demonstrar que é possível ser fiel a linguagem filosófica e, ao mesmo tempo, buscar fontes de pensamento que estão à margem da história da filosofia, na tentativa de provocar um diálogo que seja capaz de subverter a “conceptualidade clássica” e provocar uma “inquietação que mantém o espírito em alerta”, sempre vigilante a si mesmo e aos acontecimentos do mundo (CHALIER, 1993, p. 10).

Outro fator decisivo em sua carreira foi a presença do filósofo nos seminários ministrados por Edmund Husserl em Friburgo (1928-1929), em que Levinas deparou-se com um novo modo de se trabalhar em filosofia, que levou o autor a considerar o “trabalho do pensamento” como esclarecimento do fenômeno na sucessão de atos “de consciência que revelam a sua riqueza”. Nesse período Levinas descobriu Heidegger, pensador que no primeiro momento lhe gerou grande admiração, tanto pelo modo com que ele trabalhava com a fenomenologia, quanto por presenciar o surgimento de algo absolutamente novo no “pensamento grego”, que foi a ontologia fundamental (CHALIER, 1993, pp. 36-37).

Diferentemente dos autores citados, Levinas, ao longo de sua carreira, em especial a partir da publicação de *Totalité et Infini* em 1961 (marco inaugural de seu projeto filosófico), trabalhou com elementos desses dois autores, visando alterar fundamentos estruturais de seus respectivos projetos, partindo da ideia de que a alteridade orienta o pensamento, desestruturando a “supremacia do sujeito”, tendo como alicerce uma “fonte de pensamento estranha à razão filosófica” (CHALIER, 1993, p. 37). Dado esse empasse, Catherine Chaliier nos traz uma boa questão: como situar “a obra de Levinas em relação à filosofia e ao judaísmo?” (CHALIER, 1993, p. 38).

Para a comentadora, Levinas protesta pelo direito de trabalhar com “os versículos bíblicos ou as sentenças talmúdicas, no próprio seio de um texto filosófico”, podendo citá-los e mencioná-los, de modo análogo ao que outros filósofos, em especial Heidegger, fizeram com a literatura. Esses “versículos” e “sentenças” não substituem o rigor do trabalho filosófico, “do pensamento e da argumentação”, com a diferença de

que, para Levinas, as suas fontes ressaltam uma “tradição” e uma “experiência” que foram “normalmente esquecidas no Ocidente” ou até “perseguidas por ele” (CHALIER, 1993, p. 39).

Desse modo, nos alicerçando nas ideias de Chalier (1993) e Bernardo (2012), podemos dizer que a obra de Levinas busca pensar sobre “o sentido do humano”⁵ e o que “concerne”⁶ a ele, para isso, ele propõe uma ética a partir de uma metafísica. Dentro dessa esfera filosófica, Levinas questiona os rumos do pensamento ocidental construindo o caminho do para-Outrem.

O caminho proposto é viabilizado pela Bíblia, texto do qual Levinas apreende que cada um pode ter o livre-arbítrio, sendo livre para “fechar a sua porta para outrem”, até mesmo a porta da “própria interioridade”, porém tal liberdade “não é justa, mas arbitrária, ferosa e, em breve, virulenta” (CHALIER, 1993, p. 66). O humano apenas se iniciaria no âmbito ontológico caso renunciasse esta “liberdade violenta”, que é correspondente ao indivíduo que tem a lei do Ser como forma absoluta. Tal renúncia só é possível quando desviamos os passos da direção e da devoção ao Ser para ouvirmos as vozes do “estrangeiro, da viúva e do órfão”. Em outras palavras, Chalier (1993, p. 67) nos mostra que Levinas visou construir um caminho possível para a liberdade, descentralizando o *ego* e dirigindo-se à “uma exigência infinita, um mandamento de bondade que transcende o duro exercício de ser”, fundamentando uma filosofia do “*para outrem*”, que o autor “transmite às gerações do pós-guerra, como resposta ao drama” (CHALIER, 1993, p. 71).

Nesse sentido, Levinas visa demonstrar que a intersecção do pensamento hebraico com a história da filosofia não é o resultado de uma harmonia, mas sim a exaltação de uma fonte de pensamento primária ou mais ancestral que a filosofia, em outras palavras, a Bíblia seria uma fonte primária de pensamento filosófico. Na Bíblia é que “se dizem as coisas primeiras”, afirma Levinas em uma entrevista concedida em 1981, dando a entender que as escrituras abrem espaço para novas dimensões reflexivas e aprofundam o pensamento sobre o enigma do humano, dado que, são as plenitudes éticas das personagens bíblicas que trazem virtuosas possibilidades exegéticas (LEVINAS, 2000, p. 17). As experiências trazidas pela Bíblia e pela vida traumática do

⁵ Termo originalmente proposto por Catherine Chalier (1993, p. 29).

⁶ Termo originalmente proposto por Landa (2003, p. 175): “concerne ao humano”.

autor, revelam-se como fontes importantes de pensamento, tanto que, o seu projeto de filosofia “se funda em experiências pré-filosóficas” (LEVINAS, 2000, p. 18)⁷.

Em entrevista concedida a François Poirié, em 1986, Levinas argumenta que as expressões bíblicas “Tu não matarás”, “Tu amarás o estrangeiro”, “Tu amarás o próximo como a ti mesmo” são originárias e, por isso, servem como fonte às suas proposições que visam sustentar a ideia de indivíduo como ser-para-Outrem, em contraposição à ideia de indivíduo como pastor do Ser, como *Dasein* (POIRIÉ, 1987, p. 113, *tradução nossa*). O indivíduo descrito pelo autor como independente e responsável pelo próximo, “por outrem” (*pour l'autrui*), tem origem nas características do humano elucidadas no Pentateuco e nos Livros dos Profetas (POIRIÉ, 1987, p. 114).

Dada esta breve contextualização, em caráter de síntese, podemos argumentar que o projeto de Levinas visa romper com a lógica do sujeito transcendental e com a fundamentação da ontologia como filosofia fundamental, contrapondo-as com a ideia de ética como filosofia primeira, situada no âmbito da metafísica e sustentada pela lógica do “um-para-outro”, que nos leva à “santidade⁸, à proximidade, à socialidade e à paz” (LEVINAS, 1990, p. III, *tradução nossa*).

No que diz respeito ao judaísmo, ele pode ser considerado como uma categoria filosófica de Levinas, no sentido de compor um elemento fundamental da organicidade de seu pensamento, dado que, ele revela o movimento de ruptura da ontologia, demarcando a possibilidade de uma via oposta à totalidade, como propõem Fernanda Bernardo (2012) e Sophie Nordmann (2015). Vejamos.

De acordo com Fernanda Bernardo (2012, p. 131), Levinas se opõe ao *Dasein* de Heidegger⁹, marcando uma posição contrária à radicalidade “do registro

⁷ Chalier traz boas reflexões acerca desse ponto em: (CHALIER, 1993, p. 38-39).

⁸ Jacques Derrida (1997, p. 15) nos traz duas passagens profícuas sobre a questão da *santidade* em sua obra *Adieu à Emmanuel Levinas*. A primeira, que está na carta de adeus, ele retoma um momento pessoal que teve com Levinas na rua Michel-Ange, em que no meio de uma conversa Levinas disse que chamam de ética aquilo que ele faz, mas que o seu interesse, na verdade, não é apenas a ética, mas sim a “santidade do santo”. A segunda passagem, inserida no texto sobre a palavra acolhimento, Derrida nos mostra que a proposta de Levinas visa uma ruptura com a tradição filosófica em que a palavra ética é delimitada como “um equivalente aproximativo, um termo grego, ao discurso hebraico sobre a santidade do separado (*Kadosh*). Que não pode ser confundido, sobretudo, com a sacralidade” (DERRIDA, 1997, p. 113). Trecho no original: “1'« éthique », le mot « éthique » n'est qu'un équivalent approximatif, un pisaller grec pour le discours hébraïque sur la sainteté du séparé (*kadosh*). À ne pas confondre, surtout pas, avec la sacralité” (DERRIDA, 1997, p. 113).

⁹ Em outra passagem, Bernardo (2012, p. 169) coloca que “a condição de possibilidade do ‘novo ponto de vista’ requerido por Levinas para filosofar, diferentemente no rastro inspirador do outro veio da cultura ocidental que Heidegger esqueceu e que Levinas lembra e assume e, no essencial, tende a contrapor ao

fenomenológico-hermenêutico da filosofia”, assim como das filosofias sistêmicas, principalmente de Kant e Hegel, em que são elencadas categorias e funções para compor uma estrutura de pensamento que visa a totalidade. Este modo de fazer filosofia teria a sua forma e origem em Platão. Em contrapartida, Levinas, possivelmente inscreve o judaísmo como uma espécie de “categoria” filosófica em seu pensamento; “categoria” que é capaz de revelar “a transcendência absoluta ou o enigma do humano”, instaurando uma possibilidade metafísica de pensamento anterior à ontologia, como acolhimento de Outrem. Por conta dessas atribuições, a autora afirma que o filósofo traduz de modo “meta-ético” a herança do pensamento hebraico em sua obra.

Em sintonia com algumas ideias de Fernanda Bernardo, Sophie Nordmann (2015, pp. 212-213, *tradução nossa*) argumenta que Levinas propõe uma descrição filosófica do judaísmo, em um sentido particular, porque fundamenta o ponto de partida para um “caminho filosófico”, dado que, ele não inscreve o judaísmo dentro do *corpus* da filosofia. Esse ponto de partida é colocado como uma alternativa oposta ao *Dasein* de Heidegger. Se o princípio do *Dasein* é o culto ao Ser, o paganismo do pensamento e o enclausuramento no mundo, o princípio do judaísmo é a evasão (*d'évasion*) do Ser, que é capaz de sustentar um caminho alternativo para o pensamento sobre a ontologia (NORDMANN, 2015, p. 216, *tradução nossa*).

Esse movimento de “saída do ser” (*sortie de l'être*), na visão de Nordmann (2015, p. 217, *tradução nossa*), é uma espécie de imperativo filosófico que norteia as reflexões do autor e, por isso, o tratamento do “J. como categoria”¹⁰ marca o início de

helenismo do ‘mesmo’ e do ‘uno’ (outros nomes da designação da luz do ser, do fenômeno e da forma, da idolatria e do paganismo): o veio da tradição bíblica judaico-cristã que, a seus olhos, será por excelência o portador da outra via necessária à filosofia: a via do outro (na sua magistralidade, vulnerabilidade, altura, enigmaticidade e expressividade (*kath'auto*)) como um absurdo ou um escândalo no ser”.

¹⁰ Essa hipótese de judaísmo como categoria não é confirmada por Levinas, mas é um índice que a comentadora encontra nos textos publicados pelo autor antes da Segunda Guerra, nas palavras de Sophie Nordmann (2015, pp. 212-213): “Par cette formule, non seulement Levinas engagerait ainsi un certain rapport – philosophique – au judaïsme, mais encore ce rapport serait à entendre en un sens bien particulier : non pas rapport à un corpus de textes dont il s’agirait de dégager la teneur philosophique, mais à une catégorie philosophique qu’il s’agirait de mettre au jour, d’explorer, et surtout de prendre pour point de départ possible d’un cheminement philosophique (« Partir du J. »). Cette hypothèse de lecture pourrait être sujette à caution, si elle n’était confirmée par Levinas lui-même. Après avoir posé cette alternative, il ajoute en effet, quelques lignes plus bas : « J. comme catégorie » (E. Levinas, 2009 : 75. Je souligne). Qu’en est-il alors ?”.

Uma tradução possível da passagem acima seria: “Por esta fórmula, não somente Levinas engajaria ainda uma certa relação – filosófica – ao judaísmo, mas novamente essa relação seria entendida em um sentido bem particular: não mais relação a um corpus de textos em que se agiria para liberar seu teor filosófico, mas sim a uma categoria filosófica que possibilita colocar à luz, explorar e, sobretudo, de levar a um ponto de partida possível, de uma jornada filosófica (“Partir do J.”). Esta hipótese de leitura pode ser

um programa filosófico que irá se desdobrar em seus textos mais maduros, podendo ser notado nas expressões “*autrement que'être*” e “*au-delà de l'essence*”¹¹.

Dado esse esclarecimento das comentadoras sobre a questão do judaísmo, evidenciamos a importância dessa cultura na estrutura discursiva do autor, pois o judaísmo aparece como uma oposição à ontologia fundamental e esse é o eixo principal para o desenvolvimento de uma ética como filosofia primeira. Portanto, este é um dado essencial para a compreensão do projeto do autor.

Nosso objetivo neste trabalho é evidenciar algumas apropriações que Levinas fez da fenomenologia husserliana para a construção de seu projeto filosófico. A nossa primeira hipótese é a de que o filósofo encontra na fenomenologia uma abordagem filosófica de retorno ao concreto, abrindo um campo de trabalho anterior à consciência de..., em que ele irá consolidar a ética como um âmbito anterior à ontologia. A segunda hipótese é a de que Levinas utiliza a fenomenologia como metodologia de trabalho filosófico, abordagem que possibilita o autor trazer temas de origem teológica para o campo da filosofia.

Inicialmente, partimos da questão da fenomenologia do rosto, discutida pelo autor em três entrevistas e um prefácio, pois nesses textos Levinas discute suas distâncias e aproximações da fenomenologia, fornecendo-nos algumas chaves de leitura e permitindo-nos a constatação de um problema.

Para verificar a factibilidade das hipóteses propomos um debate a partir das principais obras do autor, a saber: *Totalité et Infini* (1990; 2016) e *Autrement qu'être et au-delà de l'essence* (2008). A nossa intenção é a de verificar o desdobramento do problema na tentativa de evidenciar alguns usos e apropriações que Levinas faz da fenomenologia de Husserl em seu projeto filosófico, principalmente nas implicações do *Dizer* e do *Dito*. Porém, não propomos discutir a vinculação ou desvinculação de

sujeita a alguma garantia, mesmo que não tenha sido confirmada pelo próprio Levinas. Depois de ter colocado certa alternativa, ele adiciona, com efeito, em algumas linhas abaixo: “J. como *categoria*” (E. Levinas, 2009: 75, sublinhado por mim). O que é isso, então? (NORDMANN, 2015, pp. 212-213).

¹¹ Quem levou o crédito da crítica à Heidegger, não se restringindo à sua vinculação ao nazismo, foi Jürgen Habermas, que por volta de 1985 publicou a obra *O Discurso Filosófico da Modernidade*, que contém o magnífico ensaio *A corrosão do racionalismo ocidental pela crítica da metafísica: Heidegger* (HABERMAS, 2000, p. 187-226). Porém, a crítica original de Levinas feita em 1934 em *Algumas reflexões sobre a filosofia hitlerista*; o texto que impulsiona as ideias de Sophie Nordmann, intitulado *L'actualité de Maïmonide*, de 1935; a oposição à filosofia do Ser em *De L'évasion*, de 1935; e a contraposição total à obra de Heidegger nos livros *Totalité et Infini*, de 1961, *Humanisme de l'autre homme*, de 1972, e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, de 1974, não levaram o devido crédito na história da filosofia.

Levinas à corrente fenomenológica, pois tal reflexão careceria da definição do que entendemos por fenomenologia, demandando uma extensa pesquisa sobre a obra de Husserl, como fez Pedro Alves (2009). O nosso objetivo é outro, muito mais singelo, pois acreditamos na possibilidade de encontrarmos nos textos de Levinas uma forma original de se compreender a fenomenologia, dado que, não encontramos elementos nos referidos textos levinasianos que confirmem ou configurem a sua proposta como: um sistema filosófico; uma ciência rigorosa; uma ontologia do Ser; uma fenomenologia da percepção; uma descrição do fenômeno; uma reflexão noético-noemática. O que encontramos em seus textos são reflexões críticas sobre tais problemas, que podem apontar para uma nova forma de pensamento.

Levinas (1990, pp. I, II), no prefácio à edição alemã de *Totalité et Infini*, de 1987, argumenta que a base de seu projeto filosófico está nas obras *Totalité et Infini*, de 1961, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, de 1974, e *De Dieu qui vient à l'idée*, de 1982, de modo que, os temas tratados no primeiro texto são retomados e renovados de diferentes formas nos outros dois, mostrando que as obras se complementam e o discurso se aprimora, mas que o “espírito geral que caracteriza o discurso aberto em *Totalité et Infini*” (LEVINAS, 1990, p. II) se mantém nos textos de 1974 e 1982, estabelecendo uma fonte primária. Deste modo, podemos intuir que os seus demais textos são secundários com relação a este núcleo. Por este motivo, escolhemos os dois primeiros para tentar imergir na base do projeto filosófico do autor, sabendo das aproximações e distanciamentos entre os textos, que ao nosso ver se completam muito mais do que se separam. Além disso, prospectamos um novo artigo, trazendo para o debate a obra de 1982, colhendo as reflexões deste texto e desenvolvendo mais o tema. Portanto, a escolha dos textos não é em vão.

No que diz respeito a estrutura deste texto, começamos a discussão com o debate sobre a fenomenologia do rosto, partindo de três entrevistas concedidas por Levinas em 1981, 1985 e 1986, assim como do prefácio da edição alemã de *Totalité et Infini*, publicado em 1987. Posteriormente, vamos imergir nas discussões de Levinas acerca dos temas da fenomenologia de Husserl que aparecem no prefácio, ao longo da primeira sessão, no início da segunda sessão e na conclusão de *Totalité et Infini*. No terceiro momento, discutimos as implicações dos aspectos fenomenológicos na obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, partindo da ideia de proto-impressão e das implicações

trazidas pela correlação entre o Dizer e o Dito, discutidas pelo filósofo nos capítulos um, dois e no fim do terceiro, que reverberam na justiça, discutida no capítulo cinco e na crítica ao pensamento ocidental do capítulo seis. Por fim, refletimos sobre a factibilidade de nossas hipóteses.

Antes de adentrarmos nos problemas é necessário fazer uma ressalva. Para o leitor que não teve contato com os textos de Emmanuel Levinas pode soar estranho a intensa repetição, por diferentes vias, de seus conceitos na construção do seu discurso filosófico. Ao que nos parece, a forma com que o autor organiza o seu discurso é a tentativa de estabelecer uma nova forma de desenvolvimento da linguagem filosófica, de modo que, os conceitos ou enunciados não se totalizem em uma estrutura formal de linguagem, em que o sentido do enunciado é expresso em sua conclusão. De modo contrário, o sentido no texto levinasiano nos remete a uma extensa abertura dos enunciados, que se compõem e conectam de várias formas, talvez, algo análogo à linguagem expressa nos Salmos da Bíblia, em que apenas uma leitura e uma interpretação literal não bastam, mostrando a necessidade de “esfregar” o texto para que o seu “sangue escorra”, revelando a “vida que ele dissimula” (LEVINAS, 1968, p. 102; 2003, p. 95)¹².

O surgimento do problema: a fenomenologia do rosto

A questão da fenomenologia do rosto não é mencionada diretamente no corpo das duas obras de Levinas que conduzem a nossa pesquisa. Possivelmente, trata-se de uma ideia trazida pelos intérpretes do autor, tanto que ela parece em uma das entrevistas que o filósofo concedeu em 1981 (publicada em 1982), em que podemos notar que a ideia causa, em um primeiro momento, certo estranhamento no autor. Em outras duas entrevistas¹³, o tema aparece de forma direta e indireta, porém o tom das respostas de Levinas sobre a questão parece se alterar. Além das entrevistas, o problema é mencionado pelo próprio punho de Levinas no prefácio da edição alemã de *Totalité et Infini*, de 1987, fazendo com que a questão ganhe ainda mais relevância¹⁴.

¹² Trecho no original: “Comme par hasard, frotter pour que le sang en jaillisse est peut-être la manière dont il faut « frotter » le texte pour assiver à la vie qu’il dissimule” (LEVINAS, 1968, p. 102).

¹³ Entrevista concedida à Angelo Bianchi, em 1985, e entrevista à François Poirié, em 1986.

¹⁴ Não podemos afirmar que Levinas tenha escrito sobre a fenomenologia do rosto apenas em 1987, porque não vasculhamos e esgotamos todos os textos do autor até o referido ano para poder fazer tal

Respeitando a ordem cronológica das entrevistas mencionadas, começamos pela de 1981. Nesse texto, publicado com o título *Éthique et Infini*, Levinas é indagado sobre o que mais lhe chamou a atenção no que diz respeito à fenomenologia. O autor afirma que foi por meio da obra de Husserl que ele descobriu o sentido “concreto” de se “trabalhar em filosofia”, sem ficar restrito à sistemas ou dogmas e, ao mesmo tempo, sem debandar para uma direção caótica do pensamento. Assim, ele aprendeu que existe uma abertura para o pensar, mas que é necessário um método para tal, porque todo questionamento legítimo em uma pesquisa filosófica deve se desenvolver com rigor. Foram esses ensinamentos que lhe chamaram a atenção e não a ideia de uma “filosofia como ciência rigorosa” (LEVINAS, 2000, pp. 21-22).

Levinas, dando sequência em sua argumentação, afirma que a fenomenologia possibilita um auto-apoderamento que torna possível a formulação da pergunta “Onde estamos?”. Essa questão dá subsídios para sabermos “exatamente onde se está”, por isso, o autor delimita a fenomenologia, em seu sentido *lato*, como uma reflexão para além “da visão das essências, da *Wesenchau*”. Ele a entende como um pensamento “radical”, centrado e voltado para o *cogito*, que é capaz de descrever a si mesmo sem “ser vítima de qualquer espontaneidade, de nenhuma presença já feita”, justamente por questionar o que “naturalmente se impõe ao saber, feito mundo e objeto, mas cuja objectividade encobre, na realidade, e estorva o olhar que a fixa”, postulando o movimento crítico ou cético do pensamento como início de todo o trabalho filosófico. Por outro lado, o autor argumenta que é necessário partir dessa objetividade concreta do mundo para “ascender” à qualquer possibilidade de “horizonte” de pensamento e à qualquer possibilidade intencional de visar um objeto, dado que, a própria objetividade pode ofuscar ou fazer esquecer a concreitude em que o elemento foi visado. Em síntese, ele define a fenomenologia como uma forma de evocar o pensar, capaz de elucidar as “intenções subentendidas” do próprio pensamento que está “no mundo”, evidenciando-a como uma reflexão necessária ao trabalho filosófico, até porque o seu “exercício” evidencia os próprios “limites” do pensar porque leva o filósofo para “junto das coisas, sem ilusão, sem retórica”, revelando o seu estatuto “verdadeiro” e, esclarecendo, que a veracidade elucida o sentido da objetividade do “ser” do objeto ao responder: “como é o

asserção, sendo assim, levantamos uma possibilidade a partir do material que dispomos. Nossa pesquisa de doutoramento se concentra nas principais obras publicadas entre os anos de 1961 e 1982 e, até o momento, não encontramos outros vestígios da questão.

que é, o que significa que ele seja?”, indo além da atribuição da essência, trazida pela indagação “o que é?” (LEVINAS, 2000, pp. 23-24).

Quando questionado sobre a intencionalidade, Levinas argumenta que a fenomenologia deu uma nova dimensão ou um novo vigor à questão medieval da “intencionalidade da consciência”, por sustentar a ideia de que toda consciência é consciência de algo e, por isso, ela não pode ser descrita sem a devida referência ao objeto visado. Esta concepção, fundamenta a intencionalidade não como um saber, mas sim como fundamento dinâmico, qualificado “afetivamente”, revelando uma dependência essencial entre consciência do objeto e essência do objeto. Assim, Levinas afirma que é possível perceber a estrita relação da consciência do objeto com o ser do objeto, abrindo o espaço para uma descrição ontológica, porque todo acesso ao ser está no âmbito de sua descrição. Caminho aberto por Husserl, que Heidegger conseguiu levar para outra dimensão¹⁵ (LEVINAS, 2000, pp. 23-24).

Em outro trecho da entrevista, que complementa a discussão, Levinas afirma que alguns comentadores se esquecem de que a noção de “intencionalidade axiológica” de Husserl (que delimita o “caráter de valor” como uma derivação da atitude da consciência, uma “intencionalidade não-teorética”, irreduzível ao conhecimento) abre um espaço de reflexão que pode ser desenvolvido para além do que desenvolveu o próprio Husserl. Espaço que, de acordo com o autor, pode levar a um problema ético sobre a relação entre o *ego* e Outrem. No âmbito husserliano, a questão permanece como relação representativa, porém, Levinas aponta que ela pode ser investigada a partir de uma “intencionalidade irreduzível” à representação, como consequência, este caminho pode levar à “ruptura” da própria intencionalidade (LEVINAS, 2000, p. 25).

Após diversas questões sobre as afiliações filosóficas de Levinas, Philippe Nemo passa a questionar o autor sobre temas fundamentais da obra *Totalité et Infini*. Em uma dessas passagens ele toca na questão do rosto, indagando se a “fenomenologia do rosto” consistiria em uma “análise” sobre o que acontece quando se contempla o Outro frente a frente (LEVINAS, 2000, p. 77). Levinas responde a questão afirmando que não sabe se podemos “falar de uma ‘fenomenologia’ do rosto”, pois ele entende que

¹⁵ Apesar dessa possibilidade de reflexão ontológica, existem comentadores da obra de Husserl, como Carlos Alberto Moura (2001, pp. 285-286), que afirmam que a fenomenologia husserliana é ontologicamente neutra, dado que, o seu objetivo era desenvolver uma ciência rigorosa e não uma ontologia fundamental.

a fenomenologia é uma descrição daquilo que aparece para a consciência. O filósofo questiona se é possível falar de um “olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção” e, tomando um caminho distinto, ele argumenta que o rosto é no “primeiro momento” ético. Caso reduzamos o rosto a uma percepção, estaremos notando-o como partes separadas que formam uma composição, dessa forma, Outrem está para nós assim como um objeto e, no sentido ético, a “melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos!”. Quando observamos a cor dos olhos, um componente do objeto, não estamos “em relação social com outrem”, por isso, a relação com o rosto pode “ser dominada pela percepção”, mas o que ele chama, especificamente, de rosto não pode ser reduzido à percepção. Isso se dá, porque, em “em primeiro lugar” existe a “verticalidade do rosto”, que se configura como a sua “exposição íntegra, sem defesa”, dado que, no rosto há uma “nudez”, revelando a sua fragilidade, sua pobreza e sua exposição à possíveis ameaças ou atos de violência, porém, ao mesmo tempo que o rosto é vulnerabilidade ele também nos “proíbe de matar” (LEVINAS, 2000, pp. 77-78).

Nessa discussão, podemos notar que Levinas evidencia o sentido ético do rosto e se afasta de uma concepção fenomenológica, dado o que ele entende por fenomenologia. Ao que parece, Levinas (2000, p. 29) também se afasta da fenomenologia ao afirmar que Husserl pretende construir um “programa transcendental à filosofia” e, em contrapartida, a sua tarefa é outra, pois seus esforços estão na direção de construir “uma ética” e encontrar o seu “sentido”, dado que, ele não acredita que toda a filosofia “deva ser programática”. Contudo, ele diz que é possível construir uma ética a partir de um programa da filosofia, mas não é este o seu “tema” (LEVINAS, 2000, p. 81).

Em outra entrevista, concedida a Angelo Bianchi em 1985 e publicada no mesmo ano com o título *Violence du visage*, Levinas ao ser questionado sobre a possibilidade da exclusão do uso da linguagem analógica ao referir-se a Deus, acaba por reiterar a importância de Husserl na construção do seu pensamento (LEVINAS, 2014, p. 33). Segundo o autor, a linguagem analógica não é excluída de suas reflexões, contudo, ele pontua que as suas buscas estão na direção do que Husserl chamou de “*Originäre Gegebenheit*”, que ele traduz como as “circunstâncias concretas” em que o sentido vem ao pensamento, reiterando a lição husserliana de retornar às “coisas mesmas”, ao mundo

concreto na pesquisa filosófica. Nessa passagem, o filósofo reitera que, em sua concepção, o que a fenomenologia trouxe de “mais fecundo” foi a reflexão de que o olhar absorvido pelo fato tende a esquecer de inseri-lo na relação conjunta do “procedimento espiritual que condiciona o surgimento do dado”, pois é por meio dessa relação que pode ser descoberta a “significância concreta” do objeto. Quando o objeto ou dado da consciência é separado de sua concretude ele acaba por se restringir a uma “abstração”. Portanto, Levinas mostra a necessidade de se “ver filosoficamente”, que consiste em deixar a situação concreta da revelação em favor “do olhar ingênuo”, oriundo da ciência positiva, fazendo “sua fenomenologia; é retornar à concretude preterita em sua ‘mise-en-scène’, que propicia o *sentido* do dado e, por trás de sua *quididade*, o seu modo de ser” (LEVINAS, 2014, pp. 33-34).

Essa reflexão husserliana de Levinas parece ser essencial para a construção de sua ética, dado que, ele argumenta que a sua pesquisa visa encontrar “a ‘origem’ da Palavra de Deus”, tendo em vista as circunstâncias concretas de sua significação. Essa busca, inicia-se ao aceitar a “Palavra de Deus” em nome “da autoridade social da religião”, porém, o autor indaga se a Palavra aceita deste modo corresponde àquela falada por Deus, por isso, mostra-se necessário buscar a “experiência originária”. Portanto, a filosofia, que ele chega a colocar como a própria fenomenologia, revela-se fundamental para reconhecer a Palavra, que em sua obra ele acreditou encontrar na concretude do “rosto do outro que me fala pela ‘primeira vez’”, porque é no encontro com Outrem que “Ele”, referindo-se a Deus ou a Palavra de Deus, vem à nossa mente ou mostra-se evidente (LEVINAS, 2014, p. 34).

Em entrevista concedida a François Poirié, publicada em 1986, com o título *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous?*, o filósofo menciona a questão da fenomenologia do rosto ao ser questionado se, em sua ética, a relação com Outrem pode ser delimitada como um movimento em direção ao bem. Ele responde que esta “fórmula” abusa do termo “bem”, pois o utiliza de modo superficial. Sua abordagem é séria, de tal modo que, o bem ocupa o “centro” de sua “problemática filosófica”, pois em seus trabalhos há um esforço para a “desvalorização da noção de ser”, que em sua obstinação apenas persevera o encobrimento da “violência e do mal, do ego e do egoísmo”. Em contrapartida, a sua “noção de bem” corresponde às análises do “por-outrem” conduzidas “à partir da fenomenologia do rosto” (*phénoménologie du visage*), em que

o bem revela-se como “passagem à outrem”, um modo de “aliviar” a tensão da existência centrada em si mesmo, mobilizando a vida do sujeito à Outrem, pois a sua existência é mais “importante do que a minha”. Nesse sentido, o bem é a elevação da importância de Outrem em detrimento de si mesmo. Por conseguinte, a possibilidade da realidade é marcada pela “ruptura do ser pelo humano ou o bem no sentido ético do termo”, por isso, existe uma “santidade” ao se “preocupar” com qualquer Outro antes de “se ocupar consigo”, de responder a Outrem antes de realizar algo para si, em síntese, o “humano é a possibilidade de santidade”, este é o sentido de “ser-por-outrem – responder a outrem – amar!” (POIRIÉ, 1987, pp. 101-102, *tradução nossa*).

Nessa passagem da entrevista, a questão da fenomenologia do rosto aparece como um elemento fundamental da ética levinasiana, porque viabiliza o seu discurso filosófico ao dar sustentação às reflexões sobre a relação com Outrem, que se iniciam a partir da revelação do rosto. Essa reflexão está em sintonia com as ideias do texto que Levinas publicou em 1987 no prefácio da edição alemã de *Totalité et Infini*, em que ele discute, panoramicamente, o movimento do seu discurso filosófico.

No referido prefácio, Levinas argumenta que a “nudez” e a “miséria” de Outrem ordenam à responsabilidade, provocando uma ruptura da ontologia por meio da transcendência. Neste âmbito do para-além é que está a “Palavra de Deus”, porém, não é por filosofar sobre a Palavra que o autor faça uma teologia, pois sua pesquisa não se refere a uma especulação sobre o além-mundo ou a um saber que transcenda o saber, mas sim trata-se de uma “fenomenologia do rosto” que ascende necessariamente “à Deus” e que permite “reconhecer ou recusar a voz” que nas religiões positivas fala “à infância” de cada indivíduo que seja leitor das escrituras sagradas (LEVINAS, 1990, p. III, *tradução nossa*)¹⁶.

¹⁶ Nas palavras do autor: “Commandement dans la nudité et la misère de l'autre, qui ordonne à la responsabilité pour l'autre : au-delà de l'ontologie. Parole de Dieu. Théologie qui ne procède d'aucune spéculation sur l'au-delà des arrière-mondes, d'aucun savoir transcendant le savoir. Phénoménologie du visage : remontée nécessaire à Dieu, qui permettra de reconnaître ou de refuser la voix qui, dans les religions positives, parle aux enfants ou à l'enfance de chacun d'entre nous, déjà lecteurs du Livre et interprètes de l'Écriture” (LEVINAS, 1990, p. III). Uma possibilidade de tradução para esta passagem seria: “Comando da nudez e da miséria do outro, que ordena a responsabilidade pelo outro: além da ontologia. Palavra de Deus. Teologia que não procede de nenhuma especulação sobre mundos do além, de qualquer conhecimento que transcenda o conhecimento. Fenomenologia do rosto: ascensão necessária à Deus, que permitirá reconhecer ou recusar a voz que, nas religiões positivas, fala às crianças ou à infância de cada um de nós, já leitores do livro e intérpretes das Escrituras” (LEVINAS, 1990, p. III, *tradução nossa*).

No último parágrafo do prefácio, Levinas descreve o sentido geral da linha de reflexão proposta na obra. Ele inicia afirmando que o objetivo das pesquisas expostas em *Totalité et Infini* não consiste em questionar a “fenomenologia do objeto adotado por sua ciência” ou a presença do objeto buscando a apreensão do seu ser, expressa pelo pensamento por meio do “rigor paralelista noético-noemático da intencionalidade que anima a consciência transcendental”, mostrando um viés contrário ao da fenomenologia husserliana. O autor prossegue com uma crítica direta à Husserl, sugerindo uma retomada da *Terceira Meditação* de Descartes, onde ele encontra um pensamento que leva a algo maior do que o próprio pensamento, fundado na verdade e atuando em resposta ao infinito. Nesse sentido, o pensamento fundado no infinito não consegue englobar ou sintetizar a sua origem, apontando para a própria insuficiência do pensamento. Em uma linguagem husserliana, Levinas encontra em Descartes uma “noese” que não é “proporcional ao seu noema”, mostrando uma nova forma de pensamento e, ao mesmo tempo, contrapondo Husserl que afirmava ser discípulo de Descartes (LEVINAS, 1990, pp. III-IV, *tradução nossa*).

Após essa crítica, Levinas dirige outra, dessa vez à filosofia em sentido amplo, questionando de forma indireta a etimologia da palavra filosofia¹⁷, refletindo sobre o seu significado. O “amor à sabedoria”¹⁸, expressão oriunda dos gregos, pode significar a “certeza do conhecimento investido no objeto ou a certeza ainda maior de pensar sobre esse conhecimento”. Em contrapartida, o autor sugere que essa sabedoria do amor, tão “esperada pelos filósofos”, pode significar a “sabedoria do amor ou a sabedoria como amor”, deste modo, seria possível discutir uma filosofia “como amor ao amor”, que é o saber que o rosto de Outrem nos ensina. O filósofo encerra o prefácio indagando se essa sabedoria do amor como amor já não havia sido ensinada por Platão em sua reflexão sobre o “Bem”, como um elemento que está “além da essência e acima das Ideias”,

¹⁷ Segundo Gobry, a palavra filosofia seria a junção dos termos *philô* (que significa “eu amo”) e *sophia* (que significa “sabedoria”, “*sapientia*”), por isso, *philosophia* (GOBRY, 2007, p. 113, 133). De acordo com o autor, o termo *philosophia* significa “amor à sabedoria” que, segundo Diógenes Laércio, foi inventado por Pitágoras, que considerava que nenhum homem poderia dizer-se um “sábio”, pois a sabedoria é oriunda dos “deuses”, por isso, o filósofo seria um “amigo da sabedoria” (GOBRY, 2007, 113). Já para Platão (que parece ser o alvo de Levinas), o filósofo “é ‘aquele que ama contemplar a verdade’ (Rep., V, 475e), e, graças a esse amor, é capaz de atingir o Ser imutável (Rep., VI, 484b). Assim, ele adquire a totalidade da compreensão das coisas divinas e humanas (Rep., VI, 486a, 490a-b)” (GOBRY, 2007, p. 114).

¹⁸ Ao que sugere o alvo é Platão, porém não fica claro se a referência é a *República*, ao *Banquete* ou ao pensamento platônico em um sentido global.

exposta no livro sexto da *República* (LEVINAS, 1990, p. III-IV, *tradução nossa*).
Vejamos o parágrafo na íntegra:

A pesquisa onde se engaja *Totalidade e Infinito* não consiste em certamente questionar a fenomenologia do objeto dotado por sua ciência, da presença prestando-se à sua apreensão, do ser refletido em sua ideia desse pensamento que sempre está em correlação e corresponde ao rigor paralelista noético-noemático da intencionalidade que anima a consciência transcendente na admirável obra husserliana. E, sem dúvida, a teoria que, em todas as formas dessa consciência (pensamentos, de acordo com o testamento filosófico de Brentano), permanece o fundamento essencial ou o modo privilegiado de toda consciência seja ela afetiva, axiológica ou volitiva. Mas no discurso de *Totalidade e Infinito* não foi esquecido o fato memorável de que, em sua terceira *Meditação* da primeira filosofia, Descartes encontrou um pensamento, uma *noese* que não era proporcional ao seu *noema*, de seu *cogitatum*. Uma ideia que deslumbrou o filósofo em vez de se alojar na evidência da intuição. Pensamento pensando mais ou pensando melhor do que pensava de acordo com a verdade. Pensamento que respondeu com adoração ao Infinito do qual foi pensado. Para o autor de *Totalidade e Infinito*, foi uma grande surpresa após a lição sobre o paralelismo noético-noemático dos ensinamentos de seu mestre Husserl, que afirmava-se discípulo de Descartes! Ele, [Levinas] perguntou-se então, se pelo amor ao "amor à sabedoria", se pelo amor que é a filosofia oriunda dos gregos – era apenas necessária a certeza do conhecimento investido no objeto ou a certeza ainda maior de pensar sobre esse conhecimento; ou se essa sabedoria amada e esperada pelos filósofos não era, além da sabedoria do conhecimento, a sabedoria do amor ou a sabedoria como amor. Filosofia como amor ao amor. Sabedoria que ensina o rosto do outro homem! Não foi ela anunciada pelo Bem além da essência e acima das Ideias do livro VI da República de Platão? Bem, em relação ao que parece ser ele mesmo. Bem, em que o ser guarda a luz de sua manifestação e sua força ontológica. Bem, tendo em vista que "toda alma faz o que faz" (Rép. 505 e). (LEVINAS, 1990, pp. III-IV, *tradução nossa*)¹⁹.

¹⁹ No original: "La recherche où s'engage *Totalité et Infini* ne consiste certes pas à mettre en question la phénoménologie de l'objet embrassé par sa science, de la présence se prêtant à sa saisie, de l'être reflété dans son idée de ce pensé toujours à la mesure de sa pensée corrélation et correspondance du rigoureux parallélisme néotico-néomatique de l'intentionnalité animant la conscience transcendante dans l'admirable œuvre husserlienne. Et sans doute, le théorétique qui, dans toutes les formes de cette conscience (pensées, selon le testament philosophique de Brentano), reste le fondement indispensable ou le mode privilégié de toute conscience qu'elle soit affective, axiologique ou volitive. Mais dans le discours de *Totalité et Infini* n'a pas été oublié le fait mémorable que, dans sa troisième *Méditation* de la première philosophie, Descartes rencontrait une pensée, une *noèse*, qui n'était pas à la mesure de son *noème*, de son *cogitatum*. Une idée qui donnait au philosophe des éblouis-, sements au lieu de se loger dans l'évidence de l'intuition. Pensée pensant plus ou pensant mieux qu'elle ne pensait selon la vérité. Pensée qui répondait aussi avec adoration à l'Infini dont elle était la pensée. Pour l'auteur de *Totalité et Infini* ce fut là un grand étonnement après la leçon sur le parallélisme néotico-néomatique dans l'enseignement de son maître Husserl qui se disait, lui-même, disciple de Descartes! Il se demanda alors, si à l'amour de « l'amour-dela-sagesse », si à l'amour qu'est la philosophie venue des Grecs - n'était chère que la certitude des savoirs investissant l'objet ou la certitude plus grande encore de la réflexion sur ces savoirs; ou si cette sagesse aimée et attendue des philosophes n'était pas, par-delà la sagesse du connaître, la sagesse de l'amour ou la sagesse en guise d'amour. Philosophie comme amour de l'amour. Sagesse qu'enseigne le visage de l'autre homme! N'a-t-elle pas été annoncée par le Bien d'au-delà de l'essence et l'au-dessus des Idées du livre VI de La République de Platon? Bien, par rapport auquel apparaît l'être lui-même. Bien, dont l'être tient l'éclairage de sa manifestation et sa force ontologique. Bien, en vue duquel « toute âme fait ce qu'elle fait » (Rép. 505 e)" (LEVINAS, 1990, pp. III-IV).

Esses dois últimos parágrafos mencionados são fundamentais, em nossa perspectiva, porque eles apresentam a importância da ideia da fenomenologia do rosto na composição de seu pensamento, apontam as principais críticas de Levinas à fenomenologia e à filosofia e, ao mesmo tempo, mostram uma possível reconciliação com os alvos de suas críticas ao dar um novo significado às suas ideias, incorporando-as em seu projeto de construção de uma ética. Em suma, o filósofo parece demonstrar a necessidade de se criticar à filosofia em seu sentido amplo para conseguir formular um caminho novo para a prática da filosofia.

O ponto que nos interessa neste trabalho, dadas as discussões feitas sobre as entrevistas e o prefácio, é a forma com que Levinas trabalha com alguns elementos da fenomenologia para conduzir a sua pesquisa e, conseqüentemente, a sua exposição filosófica. Ao que parece, ele entende o próprio exercício do filosofar como fenomenológico e, partindo disso, passa a usá-lo como suporte para a construção de uma ética, anterior à ontologia e transcendente a mesma. Neste sentido, cabe-nos discutir o projeto do autor a partir de duas das suas principais obras, na tentativa de demonstrar, pelo menos em parte, a importância e a função da fenomenologia em seu projeto.

A metafísica levinasiana e a ruptura da totalidade

Em *Totalité et Infini*²⁰, obra que trata de temas vastíssimos, Levinas propõe, ao que nos parece, um acerto de contas com a filosofia em um sentido amplo, por ela ter se voltado, desde Platão, para a violência da totalidade e para as sínteses da razão, movimentos que ferem a integridade do Outro, tornando-o refém de uma estrutura conceitual neutra ou colocando-o como objeto passível de posse, por meio do primado do *cogito*. Em contrapartida, o autor propõe um pensamento do para-Outrem, capaz de levar à escatologia²¹ da paz messiânica, um pensamento antissistêmico, posicionando-se

²⁰ Único texto de Levinas publicado como obra integral, os demais foram compilações de artigos.

²¹ A escatologia, aspecto de origem teológica, diz respeito a um movimento que Levinas insere em sua ética para a evasão da totalidade. Em sua proposta, a escatologia da paz não pressupõe a introdução de um sistema teológico na filosofia, porque ela configura um movimento necessário para a ruptura da ontologia ao levar a relação com o Ser “*para além da totalidade ou da história*”. Isso não quer dizer que ela remeta a um campo vazio e livre para arbitrariedades, mas sim ao âmbito da relação com “*um excedente sempre exterior à totalidade*”. Nesse sentido, se a totalidade não preenche a “verdadeira medida do ser”, torna-se necessária a fundamentação de uma ideia que dê conta da transcendência e, ao mesmo tempo, seja “não-englobável numa totalidade e tão original como a totalidade”. Para preencher essa lacuna, o autor propõe

de forma contrária à totalidade, ao sujeito transcendental e a ontologia fundamental (LEVINAS, 1990, p. 06; 2016, p. 08).

Levinas, na obra que marca o início de seu projeto filosófico, procura refletir sobre o problema da “unicidade à unicidade transcendente”, na tentativa de construir uma forma de pensar que se coloque “fora” de mediações motivadas por comunidades genéricas, de todo “parentesco anterior” do pensamento ocidental e de toda síntese *a priori*. O autor encontra a forma para o seu discurso no amor “do estrangeiro ao estrangeiro”, na fraternidade, na gratuidade transcendente que é capaz de romper ou interromper a totalidade da ontologia e qualquer egolatria ao fixar-se na lógica do “um-para-o-outro”, âmbito da santidade, da “proximidade”, da “socialidade e da paz”. Em síntese, trata-se de uma sociabilidade “utópica” que, segundo o autor, os gregos a denominaram de “ética” (LEVINAS, 1990, p. III, *tradução nossa*).

O autor define essa forma de pensamento como metafísica, que pode ser descrita como relação com a exterioridade, relação social, sociabilidade por excelência ou uma “relação com o Outro”. Porém, não se trata de qualquer relação, mas de uma relação como “hospitalidade”, como movimento de acolhimento da alteridade. Alteridade que se revela no encontro face a face e, ao mesmo tempo, nos abre para a dimensão do terceiro, instituindo um “Nós”, aspirando à “um Estado, às instituições, às leis, que são a fonte da universalidade”. Aqui, o autor faz o movimento contrário ao de submeter Outrem às leis formuladas transcendentemente. Portanto, a ética é quem fundamenta a relação social, que é o início de qualquer forma de pensamento e, por isso, essa relação deve ser justa e responsável, tendo em vista o terceiro que nos leva à projeção e estabelecimento das instituições e leis, dado que, a política deixada por si acaba deformando o “eu e o Outro que a suscitaram” ao agir de modo autoritário ou julgar “por contumácia” (LEVINAS, 1990, pp. 334-335; 2016, p. 297).

Seguindo as linhas gerais da obra, podemos dizer que a ética é a delimitação da “estrutura da exterioridade” e, por isso, a moral “não é um ramo da filosofia, mas filosofia primeira”, justamente porque fundamenta a relação social que origina o humano ao revelar a humanidade possível a ele, estabelecendo-se no “rigor da justiça” que nos julga (LEVINAS, 1990, p. I). Nesse sentido, a sociabilidade ética é anterior à

o conceito de infinito (LEVINAS, 1990, p. 07; 2016a, p. 09). Neste ponto estaria o sentido da obra, que é a abertura da via do infinito em contraposição à via da totalidade.

ontologia e oposta ao discurso filosófico do Neutro²², justamente porque se volta ao elemento concreto da fundação de todo o saber e de todo pensamento que é Outrem. Nesse âmbito, o papel da individualidade é exaltado pela “exigência infinita” da função social que emerge na “dualidade do frente a frente”. Em síntese, a ética trata de um contexto ou situação que é anterior a qualquer prova, constituindo-se como metafísica (LEVINAS, 1990, pp. 339-340; 2016a, p. 302).

O que movimenta a relação metafísica é o Desejo. Outrem, ao revelar-se como rosto, não faz parte do mundo interior do *ego* (do Mesmo), por isso, ele é uma exterioridade capaz de trazer um novo mundo e nos levar à transcendência. O desconhecimento da exterioridade provoca um Desejo que nos pende para lá, desse modo, Outrem é “metafisicamente desejado”, mas não no sentido de desejo como necessidade ou falta, mas Desejo por algo diverso, por um “*absolutamente outro*”, Desejo jamais satisfeito e que só aumenta (LEVINAS, 1990, p. 21; 2016a, p. 19)²³. Tal movimento não supõe um retorno ao *ego*, mas um percurso às profundezas de “uma

²² A filosofia do Neutro, um grande alvo das críticas de Levinas em *Totalité et Infini*, trata de uma forma de pensamento filosófico que violenta a alteridade ao impedir a sua revelação como absolutamente Outrem. Para o filósofo, qualquer forma de pensamento que prive a revelação do Outro só pode ser sustentada por um “termo neutro”, que amortece o choque do “encontro entre o Mesmo e o Outro”. Este problema, na visão do autor, reverberou em grande parte da filosofia ocidental, principalmente na ontologia, que impôs uma “redução do Outro ao Mesmo” a partir da “intervenção” de um termo neutro capaz de assegurar “a inteligência” do Ser (LEVINAS, 1990, pp. 32-33; 2016a, pp. 29-30). Levinas pontua que a tradição filosófica ocidental levou toda a relação entre o Mesmo e o Outro para dois caminhos: para a “supremacia do Mesmo”, reduzindo e destruindo Outrem; ou para a redução da relação à uma impessoalidade ou à uma “ordem universal”. Esses caminhos, levaram a filosofia a se identificar como “substituição das pessoas pelas ideias, do interlocutor pelo tema, da exterioridade da interpelação pela interioridade da relação lógica”. Dessa forma, os entes são reduzidos a reflexos do “Neutro da ideia, do ser, do conceito”. Para se opor a essa direção da tradição, Levinas propõe a individualidade como atea e livre, capaz de acolher de forma hospitaleira ao invés de tematizar ou conceitualizar Outrem, indo além da sua condição singular ao encontra-lo, possibilitando a linguagem estruturada, sem a qual “o próprio discurso filosófico é apenas um acto falhado”, tornando-se um pretexto para uma psicanálise, uma filologia ou uma “sociologia ininterruptas”, capazes de produzir um aparente discurso que se “dissipa no Todo” (LEVINAS, 1990, pp. 86-87; 2016a, pp. 77-78). No fim da obra, Levinas tem a convicção de “ter rompido com a filosofia do neutro”, em especial com o ser do ente de Heidegger, por acreditar que essa forma de pensamento encontrada em diversas correntes e autores se “harmonizam para anunciar o fim da filosofia”, por exaltarem a “obediência que nenhum rosto ordena”, oriunda de um “Desejo enfeitado no Neutro que se teria revelado aos pré-socráticos” ou de um Desejo interpretado “como necessidade e reconduzido, por consequência, à violência essencial do acto”, despedindo a filosofia e comprazendo apenas na “arte ou na política”. Em síntese, o autor anuncia que a exaltação “do Neutro” tem como prerrogativa a precedência do Nós ao Eu ou da situação com relação aos entes da situação, portanto, a insistência de *Totalité et Infini* está no sentido de libertar o Eu, colocando-o como separado, fruidor e ateu, para que ele não seja dissolvido “de uma maneira tão total” como no “idealismo hegeliano, em que a razão engole o sujeito” (LEVINAS, 1990, pp. 332-333; 2016a, pp. 295-296).

²³ Em *Autrement qu'être* o Desejo, aparentemente, aparece como obsessão por Outrem, no sentido de servir sem qualquer prerrogativa, de eleição, como o “eis-me aqui” (*me voici*) (LEVINAS, 2008, pp. 139, 223-226).

terra onde de modo nenhum nascemos”, terra que não é nossa “pátria” e para onde jamais iremos, que nos adentra e, na verdade, nos suplica. Portanto, o Desejo é “bondade” e fazer o bem nunca é demais, por isso é infinito (LEVINAS, 1990, p. 22; 2016a, p. 20).

Nesse sentido, como nos mostra Catherine Chaliel (1993, p. 81), Levinas fundamenta a moralidade como orientação à “Palavra”, que nos chega pelo rosto de Outrem, que nos precede e “ordena o bem”, contrapondo a ideia de moral como “autonomia da razão”. Portanto, Outrem é o guia da vida do humano, esse é o sentido da “heteronomia” Levinas, que nos revela a humanidade do humano e a sua “vocação” para “servir” e não para “dominar”.

Conforme a descrição de Chaliel, podemos interpretar a direção do pensamento levinasiano como uma tentativa de subversão da lógica fundamentada no *cogito* cartesiano da *Sexta Meditação*. Paradoxalmente, Levinas encontra a sua via reflexiva na *Terceira Meditação* do próprio Descartes, em que ele nota uma forma de pensamento que não pode ser expressa como experiência, porque transcende o próprio pensamento que a pensa. Tal pensamento, apenas expressa uma significação, oriunda do abalo provocado por Outrem, que traz presença do estranho “em nós”, gerando uma infinidade, uma relação inesgotável que não pode ser discutida como “experiência objetiva”, por isso, a relação com Outrem “extravasa o pensamento” (LEVINAS, 1990, p. 10; 2016, pp. 11-12). Em síntese, a proposta do autor visa sustentar a subjetividade a partir da escatologia, “fundada na ideia de infinito”, oriunda da revelação de Outrem (LEVINAS, 1990, pp. 11-12; 2016, p. 13).

Nesse âmbito, a subjetividade emerge como “hospitalidade”, movimento de acolher Outrem, que nos provoca e gera uma infinidade. Essa forma de pensamento mostra uma direção contrária à intencionalidade husserliana, “em que o pensamento permanece *adequação ao objecto*”, não definindo, na visão de Levinas, a consciência em seu “nível fundamental”, dado que, as formas de saber expressas “enquanto intencionalidade” já pressupõem a “ideia de infinito”, a inadequação ao que foi visado, pois nenhum pensamento é verdadeiramente completo (LEVINAS, 1990, p. 12; 2016, p. 13). Portanto, no campo subjetivo há o “transbordamento da ideia pelo seu *ideatum*”, movimento em direção ao infinito, marcando uma oposição do autor ao pensamento eidético, teórico e representacional, porque todas essas formas nascem a partir do

encontro com a alteridade, que elas apagam violentamente em seu processo (LEVINAS, 1990 pp. 12-13; 2016, p. 14).

A “consciência”, para Levinas, consiste em ultrapassar o “jogo de luzes – essa fenomenologia”, realizando-se como acontecimento, o qual não é possível “desvelar” a sua “significação última” (LEVINAS, 1990, p. 13; 2016, p. 14). O pensamento, neste viés, revela-se como inadequação, justamente por não conseguir abarcar o fenômeno que o gerou e, ao mesmo tempo, como potência criadora, porque os elementos criados por ele, oriundos da relação com o Outro, transcendem qualquer definição. Talvez, podemos dizer que, para Levinas, o pensamento é acontecimento, dado que, o autor delimita o papel da filosofia como trabalho de “significação dos acontecimentos”, de significações produzidas sem a fonte iluminadora do passado, sem destino final, sem percurso objetivo, revelando a presença inigmática do estranho, do estrangeiro (LEVINAS, 1990, p. 13; 2016, p. 14).

A fenomenologia, definida pelo autor como “método filosófico”, uma compreensão por meio de “iluminação”, não é capaz de constituir o “acontecimento último do próprio ser”, sendo que, a relação com o Outro “nem sempre” pode ser reduzida à produção de conhecimento “do Outro pelo Mesmo” ou à “*revelação do Outro ao Mesmo*” (LEVINAS, 1990, p. 13; 2016, p. 14). O que é deveras importante, no que diz respeito a fenomenologia (tanto que Levinas descreve a sua gratidão), é que o seu método possibilitou o autor a apresentar e desenvolver as “suas noções”. Segundo Levinas, a análise intencional²⁴ proposta por Husserl nos direciona para o retorno ao concreto, para o contexto em que surge o pensamento, muitas vezes esquecido pelo próprio pensamento que se volta ao objeto, possibilitando a revelação de um horizonte que lhe empresta um “sentido”, “eis o ensino essencial de Husserl”. Não importa, segundo o autor, que tal horizonte se interpreta no pensamento husserliano como “pensamento” que visa um objeto. O que importa é o “transvasamento do pensamento objetivante”, possibilitado pela fenomenologia por meio de uma experiência concreta do pensamento. Porém, mesmo que as reflexões de Levinas levem à implosão da composição formal “do pensamento – noema de uma noese” em acontecimentos dissimulados por esta estrutura, ela ainda consegue suportar e ajudar na restituição das

²⁴ Mostramos sinteticamente como Levinas compreende a análise intencional da Husserl na página 11. Nosso objetivo não é investigar as reflexões de Levinas em seus comentários sobre Husserl, mas sim entender o papel de elementos da fenomenologia na construção de sua ética.

significações concretas, possibilitando a construção de uma dedução não analítica que, para o autor, é necessária em sua arguição (LEVINAS, 1990, p. 14; 2016, p. 15). Portanto, foi a “fenomenologia husserliana” que “tornou possível a passagem da ética para a exterioridade metafísica” (LEVINAS, 1990, p. 15; 2016a, p. 16).

Dada a discussão, propomos refletir sobre o modo com que o autor critica e, ao mesmo tempo, lança mão desses elementos fenomenológicos para fundamentar suas ideias.

Para Levinas, a fenomenologia torna “ainda mais visível” o imperialismo da ontologia ao fundamentar o “ser do ente” como o “*médium* da verdade”, caminho aberto por Husserl e que Heidegger explorou intensamente. Nesta forma de pensamento, a verdade se evidencia na abertura ao ser e na nossa “não coincidência” com relação a ele, pois o conhecimento necessita de uma transcendência do pensamento, que mede o “horizonte” em que ele se revela. São por esses fatores, que o autor afirma que a fenomenologia é, desde a sua fundação com Husserl, a “promoção da ideia de *horizonte*”, que em seu sistema desempenha uma função “equivalente ao do *conceito* no idealismo clássico”, dado que, o ente surge em um “fundo que o ultrapassa, como o indivíduo a partir do conceito”. Neste âmbito, a existência do indivíduo é reduzida à “inteligibilidade” e a sua “independência é uma rendição por irradiação”, tornando o existir puro vazio, apenas “luz e fosforescência”, possibilitada pela “razão que se apropria do existente”. O ser, o horizonte, ilumina a silhueta do ente, mas apaga o “seu rosto”, que é propriamente o “apelo dirigido à inteligência” (LEVINAS, 1990, p. 35-36; 2016, p. 31, 32).

Diferentemente dessa linha da fenomenologia, Levinas evidencia que a sua ética pensa sobre o infinito e que essa reflexão não é a mesma da que visa um objeto, porque Outrem é uma transcendência, uma exterioridade metafísica e em nossa relação para com ele não cabe o ato mental que toma a “*posse*” do objeto. A relação com a exterioridade metafísica, entendida como “‘intencionalidade’ da transcendência”²⁵, algo correlato à intencionalidade de Husserl, demarca todas as análises do autor na obra, evidenciando o fim do pensamento voltado ao *ego* e uma efetiva experiência “do *novo*”, estimulada pelo “Desejo” (LEVINAS, 1990, pp. 41-42; 2016, pp. 36-37).

²⁵ É interessante a menção do termo intencionalidade com aspas feito por Levinas, aparentemente, mostra que ele usa o modelo, mas que pretende algo distinto do fora proposto pelo pensamento husserliano.

A relação com o transcendente, o face a face, não pode ser reduzida a uma relação com um objeto ou a síntese de um horizonte, porque ela está na direção de construir um mundo possível ao humano, dotado de bondade e justiça, pois o pensar é um ato de caridade e, por conseguinte, de responsabilidade. Responsabilidade no sentido de resposta à miséria do Outro, que nos suplica, uma relação de gratuidade, de bondade que não demanda nenhuma troca ou reciprocidade, encontro assimétrico e de genuína fraternidade.

No que diz respeito à relação com Outrem, no sentido de intersubjetividade, na fenomenologia de Husserl, conforme a leitura de Levinas, ocorre um “acoplamento transcendental” do Outro que o transforma em um objeto, passando a ser visto como *alter ego*. Nesta via, Outrem adentra o interior do *ego* como objeto passível de posse, criando uma situação de vulnerabilidade para a exterioridade, devido ao poder de ação do *ego* sobre o Outro. Em contrapartida, o *ego* é entendido por Levinas como instância “primordial” do Mesmo, revelado como passividade absoluta, atea e livre, que apenas se volta para a exterioridade “mediante o apelo de Outrem”. Neste sentido, Outrem é revelação e essa forma de pensamento constitui ou propõe “uma verdadeira inversão” em relação ao “*conhecimento objectivante*” e a compreensão ontológica que, em Heidegger, não se reduz a objetivação do conhecimento, mas assenta-se na relação com o “*ser em geral*”. Além disso, no pensamento heideggeriano, a intersubjetividade é definida como “coexistência” de caráter neutro, anterior “ao Eu e ao Outro” e, para Levinas, o frente a frente não pode ser reduzido a intersubjetividade, porque ele diz respeito a anunciação do início da “sociedade” ao possibilitar a sustentação de um “Eu separado” e responsável para com o Outro, capaz de atender o seu apelo (LEVINAS, 1990, p. 63; 2016, p. 56, grifo nosso).

De modo distinto da ação do pensamento objetivo, a relação metafísica é “desinteressada”, uma passividade absoluta e “erraríamos se nela reconheçêssemos a intencionalidade, a consciência de..., simultaneamente proximidade e distância”, porque a proposta de Levinas não liga um sujeito a um objeto, assim como o filósofo não aborda a relação com o “ente considerado no seu ser – e neste sentido absolutamente exterior, isto é, metafísico” por meio de um “estar no mundo”. A proposta levinasiana aborda Outrem “sem tocar”, seu modo não é um “acto, mas relação social”, que é a “experiência por excelência”. Com estas críticas aos atos objetivos da consciência e a

ontologia fundamental, Levinas não procura denunciar o “intelectualismo”, mas sim desenvolvê-lo em um sentido “muito rigoroso”, mostrando como a relação com Outrem possibilita a transcendência, que na verdade é a condição de todo o pensamento objetivo (LEVINAS, 1990, pp. 111-112; 2016, pp. 99, 100).

Levinas argumenta que a tese de Husserl sobre “o primado do acto objectivante” leva à “filosofia transcendental” quando afirma que o objeto exterior, ao ser interiorizado, torna-se “quase um produto da consciência” por ter o seu sentido evidenciado. Este processo ocorre mesmo que a consciência tenha uma natureza distinta com relação a do objeto. Para Levinas esta é a afirmação mais “fecunda da fenomenologia husserliana”, tanto que, o autor visa dar um “alcance realista” em seu projeto na abordagem que evidencia a diferença entre consciência e objeto. O problema da noção husserliana, segundo o autor, é que o objeto, apesar de ser exterior em um primeiro momento, acaba se entregando à visada objetiva, tornando-se determinado pela consciência. A inteligibilidade, neste sentido, é clareamento do objeto, uma adequação “total do pensante ao pensado”, exercendo um domínio do “pensante sobre o pensado”, domínio que é efetuado como “doação de sentido”. Portanto, a inteligibilidade husserliana acaba por apagar a distinção entre a consciência e o objeto, entre o “interior” e o “exterior”, pois toda representação acaba pode se consumir em um noema (LEVINAS, 1990, pp. 128-129; 2016, pp. 114-115). Vejamos essa reflexão de Levinas que complementa a discussão (2016, p. 115):

Inteligibilidade e representação são noções equivalentes: uma exterioridade que entrega ao pensamento na clareza e sem impudor todo o seu ser, ou seja, totalmente presente sem que, com razão, nada choque o pensamento, sem que nunca o pensamento se sinta indiscreto. A clareza é o desaparecimento daquilo que poderia chocar. 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-eu²⁶.

Podemos perceber que, na perspectiva de Levinas, o pensamento objetivo é marcado pelo apagamento da alteridade, impossibilitando a revelação do que é

²⁶ Trecho no original: “Intelligibilité et représentation sont des notions équivalentes : une extériorité livrant à la pensée dans la clarté et sans impudeur tout son être, c'est-à-dire totalement présente sans que, en droit, rien heurte la pensée, sans que jamais la pensée se sente indiscreète. La clarté est la disparition de ce qui pourrait heurter. L'intelligibilité, le fait même de la représentation, est la possibilité pour l'Autre de se déterminer par le Même, sans déterminer le Même, sans introduire d'altérité en lui, exercice libre du Même. Disparition, dans le Même, du moi opposé au non-moi” (LEVINAS, 1990, p. 129).

absolutamente novo ao pensamento. Em outras palavras, o que deveria ser um elemento impulsionador do pensar é absolutamente apagado por uma estrutura anterior à evidência.

São por esses fatores que “as teses principais” defendidas em *Totalité et Infini* consistem em se opor à noção de intencionalidade de Husserl e a estrutura primordial “noema-noese” (LEVINAS, 1990, p. 328; 2016, p. 291). Dado que, o Mesmo ao responder o apelo de Outrem, sendo responsável para com ele, revela a presença do infinito dentro do finito, evidenciando a “separação radical” que é a relação com o Outro. Apesar desta proposta ter uma estrutura semelhante à da intencionalidade husserliana, a exterioridade se interioriza como “acolhimento do rosto”, movimento de hospitalidade, uma passividade absoluta e jamais “tematização”, porque ela revela a separação sem reduzir o Outro ao Mesmo (LEVINAS, 1990, p. 334; 2016, pp. 296-297).

No acolhimento, o Outro é recebido como “superioridade absoluta”, que nos demanda um empenho como “tarefa pessoal” em toda “iniciativa moral”. Tal iniciativa produz “a verdade do juízo”, que se atenta à revelação do rosto de Outrem. O rosto de Outrem é Palavra²⁷, discurso no sentido ético, presença primeira, inviolável e singular da alteridade, que o político muitas vezes torna “invisível”. Neste sentido, a subjetividade se fundamenta como “obra da verdade”, como acolhimento hospitaleiro de Outrem em contraposição ao “egoísmo que se recusa ao sistema que o fere” e à violência de todo pensamento que aspira a universalidade. O universal, a propósito, apenas pode ser admitido como “justiça impessoal” decorrente da revelação do rosto, inscrevendo-se no âmbito moral como ação responsável, instituindo a subjetividade do Mesmo como a única “fonte possível da bondade” (LEVINAS, 1990, pp. 334-335; 2016, pp. 297-298).

Dados os apontamentos a algumas das menções de Levinas à fenomenologia de Husserl em *Totalité et Infini*, podemos dizer que ele aponta para a importância do método fenomenológico no desenvolvimento de suas teses, assim como defende a fenomenologia como uma abordagem filosófica de retorno ao concreto, evidenciando o

²⁷ O rosto de Outrem revela a Palavra de Deus, ele é um mandamento, não matará. Nas palavras de Levinas: “Cet infini, plus fort que le meurtre, nous résiste déjà dans son visage, est son visage, est l'expression originelle, est le premier mot : « tu ne commettras pas de meurtre »” (LEVINAS, 1990, p. 217). “Esse infinito, mais forte do que o assassinio, resiste-nos já no seu rosto, é o seu rosto, é a expressão original, é a primeira palavra: “não cometerás assassinio” (LEVINAS, 2016, p. 193).

contexto em que surge o pensamento como essencial. No caso da ética de Levinas, o contexto do surgimento do pensamento aparenta ser mais importante do que o próprio pensamento, pois o rosto de Outrem exige uma resposta, por isso, o pensamento é uma passividade, um acolhimento, que é a evidência de um abalo estrangeiro, que nos imputa uma responsabilidade infinita, pois o quanto mais responsável somos, mais Outrem nos exige, essa é a tônica da infinidade. Talvez, não esteja descrito de modo direto no texto de Levinas o uso que ele faz das estruturas filosóficas e da metodologia de Husserl, mas os índices que temos podem revelar o uso da estrutura lógica da análise intencional como um recurso para a sua construção discursiva, no que diz respeito a relação entre o Mesmo e o Outro (relação social), assim como na viabilização da ética a partir da concretude do real. O que, talvez, seja paradoxal é que sua ética vai no sentido contrário e, em alguns casos, visa implodir os resultados conceituais da filosofia husserliana, pelo menos da forma com que ele descreve esta fenomenologia.

Ao que nos parece, a evidência da apreensão dessa abordagem filosófica de retorno ao concreto, da estrutura lógica da intencionalidade e da metodologia fenomenológica também aparecem em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, podendo ser notada na relação entre o Dizer e o Dito (*le Dire et le Dit*), assim como na justiça que evidencia a ontologia da relação social, podendo tornar mais claras as questões expostas em *Totalité et Infini*.

A relação entre o Dizer e o Dito como desdobramento da análise intencional

A ética é delimitada no pensamento levinasiano como filosofia primeira, situada em um campo metafísico em que há um “sentido” distinto daquele do “aparecimento do fenômeno”. Trata-se de um ponto de partida que jamais pode ser reduzido ou indexado aos estratos da “imanência e da essência”. O seu traço inicial é revelado como “rosto”, que é o “equivoco do dizer” que modula a “modalidade mesma do Transcendente” (LEVINAS, 2008, p. 27, tradução nossa). Este âmbito, descrito em *Totalité et Infini*, ganha mais corpo filosófico em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ao ser delimitada a correlação entre o Dizer (*Dire*) e o Dito (*Dit*). O primeiro está na área da ética, da Palavra de Deus e precede à ontologia; o segundo está na área da linguagem

estruturada, do discurso filosófico e da ontologia. Esta organização discursiva de Levinas tem uma sustentação husserliana. Vejamos.

Segundo o autor, Husserl propõe, em suas discussões sobre a temporalidade do fenômeno, um âmbito original com um sentido específico de retenção da exterioridade, a *Ur-impression*, que Levinas traduz como “impressão originária” ou “proto-impressão”. De acordo com o autor, a “proto-impressão” de Husserl diz respeito a uma primeira impressão de um dado exterior, anterior a consciência de..., que toma corpo ao se tornar uma percepção de um objeto, tornando-se contemporânea à “presença do presente”, revelando-se como consciência. De outro modo, Levinas acredita que a “proto-impressão” pode ser abordada como uma força original dos movimentos anteriores à consciência, dado que, em sua revelação o objeto externo não é alterado pelo pensamento, porque há apenas uma recepção, uma passividade, que Husserl descreve como princípio absoluto de toda “modificação que se produz como tempo”, uma espécie de “fonte originária” que não é produzida pela consciência. Neste sentido, o real “precede e surpreende” a consciência, descrevendo, para Levinas, o verdadeiro sentido do “*presente*” como temporalidade, distinto daquele da descrição fenomenológica²⁸. Tal fundamento é, de acordo com o autor, um dos pontos excepcionais da “filosofia da intencionalidade” de Husserl, em que a “proto-impressão” de uma “objetivação teórica comanda todos os modos de posição intencional” (LEVINAS, 2008, pp. 57-58, *tradução nossa*).

Apesar de Husserl jamais ter se livrado do “primado da teoria”, do pensamento objetivo e da “hegemonia das re-presentações”, ele foi capaz de refletir, “paradoxalmente”, para Levinas, sobre um momento em que a consciência hegemônica é superada pela “consciência do presente”, em que surge a proto-impressão da exterioridade. Esta consciência é produzida como “negatividade do Ser”, por ser operada pela temporalidade da “retenção e da proteção”, “presente vivo”, que torna possível a inteligibilidade da noção de “origem e de criação, de uma espontaneidade onde a atividade e a passividade se confundem absolutamente”²⁹. Em outras palavras,

²⁸ Segundo Levinas (2008, p. 116, *tradução nossa*), a “descrição fenomenológica” é uma “*redução*” que “desconfia” das apresentações das imagens psíquicas, constituindo uma espécie de “sistema”, uma reunião de “variações da consciência de...”, “esquecendo” a “justiça” onde essa simultaneidade é “suscitada”.

²⁹ No original: “Le présent vivant tend à rendre intelligible la notion de l’origine et de la création, d’une spontanéité où activité et passivité se confondent absolument” (LEVINAS, 2008, p. 59).

trata-se de uma consciência “*originalmente* não objetivante e não objetivada”, que ao ser retida pela consciência “tematizada e tematizante” acaba perdendo o seu “lugar temporal”, que é o que lhe garante a sua ““individação””. Tal proto-impressão revela o âmbito da “diacronia”, que Levinas se esforça durante toda a obra para apresentar como anterior à “*mostração*” do ser (LEVINAS, 2008, pp. 58-59, *tradução nossa*).

O Dizer, argumenta Levinas (2008, p. 65, *tradução nossa*), é correlato ao Dito, sendo absorvido por este na nomeção luminosa da razão, que designa, calcada no passado, o aparecimento do fenômeno. “Designação e ressonância” que não se aproximam efetivamente da exterioridade, mas a inserem em uma codificação por convenção, sustentada por um “sistema de signos”. Portanto, o âmbito do Dizer sempre é absorvido pela linguagem estruturada do Dito, porém, trata-se de um movimento necessário, natural, sem o qual não seria possível descrever o campo da ética, por isso, o paradoxo e o possível abuso do uso da linguagem formal se mostram evidentes para expressar algo que, talvez, o Dito não dê conta.

A temporalidade do Dito é a da memória, da identificação racional do ente, tempo que é refém do passado, da história; já o Dizer é a presença do presente, ruptura ou choque causado na memória, diacronia, que se perde no tempo sincronizado da anamnese, tornando-se “tema”. Talvez, seja por isso que Levinas argumente que o “fenômeno em si é fenomenologia” (*phénomène lui-même est phénoménologie*), dado que, o autor parece entender a fenomenologia como uma abordagem filosófica que possibilita o retorno ao concreto. Neste sentido, podemos intuir que a descrição fenomenológica está no âmbito do Dito, da ação, da racionalidade; enquanto a revelação do fenômeno como proto-impressão está no âmbito do Dizer, da abertura, da diacronia, em que passividade e atividade se misturam. Porém, a “significação do Dizer vai para além do Dito” (*au-delà du Dit*), dado que, o rosto que enuncia a Palavra não é suscitado ontologicamente, pelo contrário, é a “significância do Dizer indo para além da essência” colocada em relação com o “Dito que pode justificar a exposição ao ser ou a ontologia”³⁰ (LEVINAS, 2008, p. 66, *tradução nossa*). Assim, a “fenomenalidade – a essência – se faz fenômeno”, tornando-se uma “fábula” ao revelar-se sincrônica, temporalizando o vivido, ao receber um “nome” e uma configuração denominativa, instaurando-se como história (LEVINAS, 2008, p. 73, *tradução nossa*). Portanto, a

³⁰ No original: “Et c’est, au contraire, la signification du Dire allant au-delà de l’essence rassemblée dans le Dit que pourra justifier l’exposition de l’être ou l’ontologie” (LEVINAS, 2008, p. 66).

fenomenologia, apesar de possibilitar o discurso filosófico de retorno ao concreto, inscreve-se como um campo do Dito, do trabalho filosófico, pois o fenômeno só pode ser tomado isoladamente como discurso racional, por outro lado, o Dizer é o campo da relação social, da metafísica, da ética, em que a proto-impressão já pressupõe o acolhimento de um estrangeiro.

O Dito revela o âmbito do “nascimento da ontologia”, por isso, não podemos dizer que Levinas (2008, p. 74, *tradução nossa*) é contra a ontologia, porque o que ele evidencia em sua crítica é a totalidade da ontologia como filosofia primeira e/ou final. A ontologia é necessária, pois o discurso filosófico se fixa ontologicamente, desse modo, o autor alerta para a existência de algo anterior ao campo em que as identidades, as nomeações e designações se fixam. Tal estrato é o da enunciação do verbo, da Palavra, que jamais pode ser sintetizada em sua completude pelas designações da consciência, mas que reverbera em toda nomeação, assim, podemos expressar que todo o Dito pressupõe um Dizer. Portanto, existe no Dito uma “forma passiva”, que nos remete para a sua “significação para-além ou em direção à compreensão da atividade e da passividade do ser, para-além ou em direção ao Dito”, movimento expresso na própria redução fenomenológica, que contém uma “fase positiva” ao mostrar a “significação própria do Dizer em direção à tematização do Dito”³¹ (LEVINAS, 2008, p. 74, *tradução nossa*).

Para Levinas, não só é necessário como possível a tematização do Dizer, tornando-se manifestação, podendo ser um fundamento para uma “proposição” e até mesmo um “livro”. O Dizer é o campo em que o filósofo empregou mais energia, desde *Totalité et Infini*, afinal, o Dizer é precisamente a “responsabilidade por outrem” (*responsabilité pour autrui*), movimento que interrompe a essência, revelando-se como passividade, desinteresse por excelência. Esta responsabilidade é uma “gratuidade”, uma exigência da “substituição”, que é a abertura hospitaleira para que Outrem seja acolhido, configurando uma ética “anterior à iluminação” da razão, mas que se hipostasia como consciência e saber, empreendendo-se ontologicamente. Tal

³¹ No original: “Il faut remonter à leur signification au-delà ou en deçà de la compréhension de l’activité et de la passivité dans l’être, au-delà ou en deçà du Dit, au-delà du logos et au-delà ou en deçà de l’amphibologie de l’être et de l’étant. La « réduction » se fait dans cette remontée. Elle comporte une phase positive : montrer la signification propre du Dire en deçà de la thématisation du Dit” (LEVINAS, 2008, p. 74).

empreendimento que a “Ética, ela mesma, pelo *Dizer* da responsabilidade, exige”³². Passagem da ética à ontologia, que no âmbito da linguagem ocorre quando o *Dizer* faz um chamamento à filosofia, revelando que tal “iluminação” não se fixa em “essência para-além da essência”, caso fosse, sua “hipóstase” se fixaria “como um ídolo”, por isso, é a filosofia que torna “inteligível” a sua empreitada, mesmo que seja contada na forma do Dito, “como uma essência”, como uma fenomenologia, ela ainda é capaz de provocar um “afrouxamento” no “empreendimento do ser”. Portanto, o “esforço do filósofo”, no sentido de trabalhar com filosofia, está na direção de buscar e resguardar as ambiguidades das expressões “dia-crônicas” do *Dizer* no Dito, indo na contramão de reduzir tudo ao Dito, pois a passagem da ética à ontologia trata de uma redução que se “alimenta da energia da interrupção ética da essência”³³ (LEVINAS, 2008, pp. 75-76, *tradução nossa*).

O Dito, nessa empreitada filosófica, expõe um “de outro modo que o ser” ou um “outrem com relação ao ser” (*autrement qu’être*), inserindo uma ambiguidade no discurso temático da filosofia ao produzir um “contra-tempo”, de modo análogo ao ceticismo³⁴. Tal movimento, segundo o autor, torna possível a “audácia da filosofia” ao destruir ou desestruturar o seu corpo discursivo. A diacronia seria, neste âmbito do discurso filosófico, não apenas a manifestação da dúvida ou do questionamento, mas a revelação da Palavra como possibilidade de ruptura de qualquer discurso que almeje a totalidade. Em outras palavras, o *Dizer* como temporalidade diacrônica é a vigilância da responsabilidade como movimento crítico do próprio discurso filosófico, que nos força a voltar para a concretude de Outrem, campo “pré-originário”, que necessita do uso “abusivo” da linguagem para que “divulgue ou profane” o “indizível”, que é o “enigma do transcendente”, capaz de impedir a efetivação totalitária do discurso, seja ele genealógico, fenomenológico, sócio-histórico, hermenêutico-descritivo, transcendental ou ontológico (LEVINAS, 2008, p. 76, *tradução nossa*).

³² No original: “Emprise que l’Ethique, elle-même, dans son *Dire* de responsabilité, exige” (LEVINAS, 2008, p. 75).

³³ No original: “Réduction qui ne saurait se faire à coup parenthèses, lesquelles sont, au contraire, œuvre d’écriture; réduction qu’alimente de son énergie l’interruption éthique de l’essence” (LEVINAS, 2008, pp. 75-76).

³⁴ Ceticismo, que no último capítulo da obra, Levinas (2008, p. 260) delimita como “atravessamento da racionalidade ou da lógica do saber”, um movimento de recusa à sincronização do pensamento, revelando a “negação” implícita do *Dizer* em todo Dito, marcando o movimento diacrônico de contestação do presente, “força invisível do ceticismo” (LEVINAS, 2008, p. 262). Portanto, a linguagem filosófica, o Dito, já porta em si o ceticismo, que obstrui qualquer pretensão de totalização (LEVINAS, 2008, pp. 263-265).

O campo do Dizer é necessário porque o “subjetivo e o seu Bem” não podem ser compreendidos “a partir da ontologia”, pois é a “subjetividade do *Dizer*” que torna possível a interpretação da “significação do Dito”. Assim, o autor visa mostrar que a justiça é reclamada pela responsabilidade do Dizer e não pelo ser do Dito, desta forma é que o ser poderá se render à justiça e a verdade poderá se render ao desinteresse, tornando possível a distinção entre “verdade e ideologia” (LEVINAS, 2008, p. 77, *tradução nossa*).

O significado dessa relação com o próximo, desenvolvida pelo filósofo como responsabilidade, pode ser descrito como “humanidade”, um correlato para a “subjetividade” e para o “si” (*soi*):

Significação à outrem pela proximidade que possibilita todas as outras relações, pensada como responsabilidade por outrem e que podemos chamar humanidade, subjetividade ou *si mesmo*. O ser e o sendo pesam fortemente sobre o Dizer que lhes dá a luz. Nada é tão grave, nada é tão augusto que a responsabilidade por outrem e o Dizer, absolutamente sem jogo, é de uma gravidade mais grave do que o seu próprio ser ou não ser (LEVINAS, 2008, p. 78, *tradução nossa*)³⁵.

Por mais paradoxal que possa parecer, a humanidade se revela no nó do subjetivo, que é despertado no acolhimento, na responsabilidade por Outrem. Em outras palavras, pensar é um movimento genuinamente humano para o outro humano, pensamento como bondade e cuidado. Talvez, este seja o ponto mais fundamental do pensamento de Levinas, pois todos os demais fenômenos são decorrentes do Dizer, da revelação de Outrem.

Nessa relação entre o Dizer e o Dito, Levinas pontua que tudo não pode ser reduzido à “fenomenologia”, ou seja, à “tematização do Dito”, devido a diacronia do Dizer não ser passível à redução da “descrição de sua função”, devendo estabelecer-se como “correlação ao Dito”. Porém, o Dito é a forma com que o Dizer pode ser colocado em “estrutura”, possibilitando a “justiça e o ‘eu penso’” (LEVINAS, 2008, p. 78, *tradução nossa*). O Dito, a fenomenologia, é fundamental, porque é quem garante a passagem da ética à ontologia, seja como discurso filosófico ou como justiça social; na

³⁵ No original: “Signification à l’autre dans la proximité qui tranche sur toute autre relation, pensable en tant que responsabilité pour l’autre et que l’on pourrait appeler humanité, ou subjectivité, ou *soi*. L’être et l’étant pèsent lourd par le Dire qui leur donne le jour. Rien n’est plus grave, rien n’est plus auguste que la responsabilité pour l’autre et le Dire, absolument sans jeu, est d’une gravité plus grave que son propre être ou ne pas être” (LEVINAS, 2008, p. 78).

verdade, em termos levinasianos, todo discurso filosófico deve ser justo e toda justiça é oriunda da subjetividade como acolhimento. Em contrapartida, algumas ressalvas devem ser feitas, dado que, o Dizer não pode ser reduzido à “consciência de...”, pois ele é uma “inversão” da “intencionalidade” husserliana (LEVINAS, 2008, p. 80, *tradução nossa*). Portanto, o sentido do Dizer é acolhimento, relação social.

Aprofundando na questão da correlação entre os campos, podemos dizer que o Dito é a tentativa de tematizar e nomear a exterioridade, ou seja, um movimento “centrípeto de uma consciência em si” que busca o dado da exterioridade e retorna a si mesma, garantido a posse e o desdobramento do dado como abstração da consciência. Movimento para si que marca uma concepção de sujeito ativo (LEVINAS, 2008, p. 83, *tradução nossa*). Em contrapartida, o Dizer, a “relação com o próximo”, é uma “responsabilidade a este próximo, que diz, é resposta à outrem”, por isso, não há limite ou medida para a responsabilidade, que jamais pode ser contraída ou controlada pelo *ego*, devido a “liberdade” e o “destino” do outro humano. Neste sentido, a ação “de dizer” é, na verdade, uma “passividade extrema” ou “suprema passividade de exposição ao Outro que é precisamente a responsabilidade pelas livres iniciativas de outrem”, fundamentando algo oposto da “intencionalidade”, que conserva a presença da consciência ativa e soberana (LEVINAS, 2008, pp. 80-81)³⁶. Em síntese, enquanto o Dito designa, doa um signo, o Dizer se “faz signo” e vai em direção à Outrem (LEVINAS, 2008, p. 83, *tradução nossa*).

O Dizer revela uma unidade (*l'un*), no sentido de individualidade, exposta às ofensas, às agressões e aos ultrajes de Outrem, por isso, a relação com o próximo define tal unidade como refém (LEVINAS, 2008, p. 83, *tradução nossa*), configurando uma subjetividade como “vulnerabilidade, exposição à afecção, sensibilidade, passividade

³⁶ O trecho completo no original: “Soutenir que la relation avec le prochain, s’accomplissant incontestablement dans le Dire, est une responsabilité pour ce prochain, que *dire*, c’est répondre d’autrui – c’est, par là même, ne plus trouver de limite, ni de mesure à une telle responsabilité qui, « de mémoire d’homme » n’a jamais été contractée et qui se trouve à la merci de la liberté et du destin – pour moi incontrôlables – de l’autre homme. C’est entrevoir une passivité extrême, une passivité sans assomption, dans la relation avec autrui et, paradoxalement dans le dire pur lui-même. L’acte « de dire » aura été, dès le départ, introduit ici comme la suprême passivité de l’exposition à Autrui qu’est précisément la responsabilité pour les libres initiatives de l’autre. D’où « inversion » de l’intentionnalité qui, elle, conserve toujours devant le fait accompli assez de *présence d’esprit* pour l’assumer. D’où l’abandon de la subjectivité souveraine et active – de la conscience de soi, indéclinée, comme le sujet au nominatif de l’apophansis” (LEVINAS, 2008, pp. 80-81).

mais passiva que toda passividade, tempo irrecuperável, dia-cronia”³⁷. Esta exposição é Dizer e, por isso, uma “*Doação*”, uma significação do “um-pelo-outro”, que supõe a possibilidade de um “non-sens”³⁸ por “invadir e ameaçar a significação”, que nos “confins da razão” garante a continuidade do movimento do primado da ética (LEVINAS, 2008, p. 85, *tradução nossa*). Portanto, a unidade é a transformação do Eu (*Moi*) em Si (*Soi*), ou seja, é destituição do Eu ativo, para um Si vulnerável, passivo³⁹ (LEVINAS, 2008, p. 87, *tradução nossa*).

Ainda na correlação entre o Dizer e o Dito, Levinas usa a estrutura da redução fenomenológica de Husserl para afirmar que o retorno ao Dizer é a redução “onde o indescritível se descreve”. Uma asserção um tanto paradoxal, mas que aponta para o uso de uma estrutura proposta por Husserl para dizer algo contrário e anterior ao que o filósofo alemão possa ter desenvolvido, pois se a redução é o início do movimento do pensamento, então ela pode ser usada como estrutura lógica para designar o verdadeiro e real âmbito do início do pensamento, que evidencia-se como anterior à consciência transcendental e à ontologia, por conseguinte, responsabilidade por Outrem (LEVINAS, 2008, p. 91, *tradução nossa*).

A responsabilidade demanda uma unidade que responde à Outrem, fundamento heteronômico de Levinas, que descreve o significado da unidade como “impossibilidade” de não ser responsável por Outrem, neste sentido, unidade como eleição, eleito que é perseguido por Outrem, que o toma como refém (LEVINAS, 2008, p. 95, *tradução nossa*). A eleição, portanto, é uma “interação pré-reflexiva do Dizer” em que a unidade enuncia o “eis-me aqui”, atendendo o chamado ao escutar a “voz”, a Palavra enunciada pelo rosto de Outrem, que significa, que o adentra, que o suplica: não matará (LEVINAS, 2008, pp. 223-224, *tradução nossa*).

Levinas visa fundamentar um pensamento em direção ao “Bem”, mostrando-o como anterior a possibilidade de “escolha” e que está “em direção à consciência”, ou seja, a anterioridade do Bem revela um âmbito “pré-original” com relação a ação do

³⁷ No original: “La subjectivité du sujet, c’est la vulnérabilité, exposition à l’affection, sensibilité, passivité plus passive que toute passivité, temps irrécupérable, dia-chronie in-assemblable de la patience, exposition toujours à exposer, exposition à exprimer et, ainsi à Dire, et ainsi à Donner” (LEVINAS, 2008, p. 85).

³⁸ Termo sem tradução que remete ao não-sentido ou um modo outro do sentido, distinto da ideia de sentido como denotação de um predicado.

³⁹ Podemos indagar se essa reflexão sobre o *Si* não seria um aprofundamento ou aprimoramento da ideia de *Mesmo*, descrita ao longo de *Totalité et Infini*.

sujeito, campo filosófico que precede o do sujeito transcendental. A bondade, por esta via, é um empreendimento do “Bem” que é sempre “mais antigo do que qualquer presente – qualquer começo – diacronia que impede que a unidade se junte e se identifique como substância, contemporânea dela mesma, como um Eu transcendental”⁴⁰ (LEVINAS, 2008, p. 95, *tradução nossa*). Por conseguinte, ela pode ser pensada como a forma em que se revela a humanidade do humano, a sua “santidade”, que define a “antropologia para-além do seu gênero” (LEVINAS, 2008, p. 98, *tradução nossa*). Santidade que não se altera, apesar das complexidades e dissimulações do humano, mas consagra a “luta pelo homem explorado”, que apenas se aprofunda nos movimentos do livre-arbítrio e do *para si*. Outrem é “sagrado”, sua alteridade nos convoca à responsabilidade, desapossando-nos de nossa “soberania” ego-lógica; paradoxalmente, quando o humano se aliena, deixando adentrar o estranho, substituindo-se pelo Outro, pelo estrangeiro, é que ele não está mais “alienado” (LEVINAS, 2008, p. 99, *tradução nossa*).

O campo pré-original que estamos discutindo, de acordo com Levinas, não pode ser reduzido a um *a priori*, na verdade, a proposta do autor é uma contraposição à subjetividade transcendental de Kant, tanto que o transcendente em seu pensamento está na direção da infinção. Vejamos.

Segundo Levinas, Outrem concerne a individualidade “fora de todo *a priori*”, porque ele é “*anterior a todo a priori*”. Neste sentido, a subjetividade se inicia como acolhimento, dado que, qualquer *a priori* já pressupõe uma abertura hospitaleira para o Outro, que já se revela enquanto “um ato”, uma doação (LEVINAS, 2008, p. 138, *tradução nossa*), por isso, o momento do acolhimento é ambíguo, apesar de ser descrito em várias passagens por Levinas como passividade absoluta, que é o seu primeiro momento, no fim ele se consuma como uma doação, assim, ele revela um percurso em que passividade e atividade se misturam, de modo que, os dois termos acabam não dando conta da questão. Portanto, a relação ética é um comando oriundo de Outrem, revelando um presente diacrônico, jamais sincrônico, então, podemos dizer que se trata de uma revelação e o modo com que o próximo vem a nós, como rosto,

⁴⁰ Trecho no original: “La passivité de l’un – sa responsabilité ou sa douleur – ne commencent pas dans la conscience, c’est-à-dire ne commencent pas; en deçà de la conscience, elles consistent en cette pré-originelle emprise du Bien sur lui, toujours plus ancienne qu’aucun présent – qu’aucun commencement – diachronie qui empêche que l’un se rejoigne et s’identifie comme une substance, contemporaine d’elle-même, comme un Moi transcendantal” (LEVINAS, 2008, p. 95).

“significa uma responsabilidade irrecusável” que precede todo “contrato” ou livre “consentimento”; rosto como “não-forma”, que revela uma nudez mais nua do que a própria nudez, “pobreza” (LEVINAS, 2008, p. 141, *tradução nossa*).

A proximidade do próximo, descrita como revelação do rosto, suscita uma obrigação que não é gerada por “imagens” da consciência que devém do Outro, pois Outrem me “concerne antes ou de outro modo” (*me concerne avant ou autrement*), este é o “sentido da não-fenomenalidade do rosto” (LEVINAS, 2008, p. 142, *tradução nossa*). A proximidade é Dizer, uma revelação como “*contato da pele que é novamente a proximidade do rosto, responsabilidade, obsessão do outro, ser-um-para-outro* nascimento mesmo da *significação* para-além do ser”⁴¹. Trata-se de uma irreversível diacronia, destituindo a “correlação intencional” que revela Outrem como uma “imagem”, uma representação. Aqui, Levinas coloca uma crítica direta à relação intersubjetiva proposta por Husserl⁴², tanto que, ele afirma que este movimento de seu pensamento é uma “deserção da fenomenalidade em rosto”, mostrando que o campo do Dizer, apesar de ser alicerçado na proto-impressão e na estrutura lógica da análise intencional de Husserl, não se trata de um campo fenomenológico, mas ético (LEVINAS, 2008, p. 144, *tradução nossa*).

A transcendência é proposta por Levinas como infinição, dando sequência às proposições defendidas sobre este ponto em *Totalité et Infini*. O autor demonstra que ela é oriunda do movimento escatológico da responsabilidade, dado que, quanto mais respondemos responsavelmente à Outrem maior é a responsabilidade que cai sobre nós; acolhimento que demanda uma bondade infinita, ou seja, “o infinito” é como uma “infinição do infinito, como glória” (LEVINAS, 2008, p. 149, *tradução nossa*). O infinito é o termo que configura (juntamente com as demais chaves discutidas, que se complementam e se aprofundam de *Totalité et Infini* à *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*) uma “linguagem ética”, interrompida no seu percurso pela “fenomenologia”, mas que inscreve nesta cisão o Dizer, a ambiguidade e o ceticismo, que é “o sentido mesmo da aproximação que corta o seu saber”. A ética, portanto, trata de uma linguagem paradoxal que adentra o discurso ontológico-fenomenológico e revela o seu

⁴¹ No original: “*le contact de la peau est encore la proximité du visage, responsabilité, obsession de l’autre, être-l’un-pour-l’autre* naissance même de la *signification* au-delà de l’être” (LEVINAS, 2008, p. 144).

⁴² Pedro Alves (2009) desenvolve essa questão no capítulo sete de sua obra, apresentando a crítica que Levinas descreve em *Totalité et Infini* sobre a intersubjetividade husserliana.

traço que “ordena ao rosto”, apontando para a “diacronia não-sincronizável da representação”, para um enigma que “aflora” a “transcendência”, distinguindo-se do “arbitrário da ilusão” (LEVINAS, 2008, p. 150, *tradução nossa*).

A humanidade do humano, a santidade, expressa pelo autor como responsabilidade, mostra a paz que tange ao humano, fraternidade anterior à ontologia. Esta reflexão, acorda com os comentários de Catherine Chaliel e Fernanda Bernardo, de que Levinas pensa o sentido do humano e o que concerne a ele. Vejamos uma passagem do autor que complementa a discussão:

A proximidade – diferença que é não-indiferença – responsabilidade: resposta sem questionamento – imediatez da paz que me incumbe – significação do signo – humanidade do homem (de outro modo entendida quando parte da subjetividade transcendental!) – passividade da exposição – passividade ela mesma exposta – Dizer – não sendo mais consciência do engajamento, entendido em termos de consciência ou de memória, que não forma conjuntura ou sincronia. A proximidade é fraternidade anterior à essência e anterior à morte; tendo um sentido apesar do ser e o nada, apesar do conceito (LEVINAS, 2008, p. 218, *tradução nossa*)⁴³.

A questão que nos salta aos olhos, dada a ambiguidade inserida pelo Dizer em todo o Dito, é o asseguramento da responsabilidade em toda e qualquer fundamentação da razão e, conseqüentemente, no desenvolvimento de todo o discurso filosófico e científico. Porém, a forma com que a ética de Levinas se insere na ontologia não é apenas discurso, mas justiça, retomando a questão trazida em *Totalité et Infini* sobre a relação social.

Ao se aproximar, Outrem sempre está em relação com um terceiro, o Outro do próximo, que nos remete à problematização de sermos responsáveis para com esse ou para com aquele. Este é o “nascimento do pensamento” no sentido ontológico, do surgimento da “consciência, da justiça e da filosofia”. A filosofia, neste sentido, nasce no seio da “responsabilidade ilimitada”, infinita, como justiça. Responsabilidade inicial que, quando esquecida, torna a consciência um “puro egoísmo” (LEVINAS, 2008, p. 204, *tradução nossa*). O terceiro, nas palavras de Levinas, é “outro que o próximo, mas

⁴³ Trecho no original: “La proximité – différence qui est non-indifférence – responsabilité : réponse sans question – immédiateté de la paix qui m’incombe – signification de signe – humanité de l’homme (autrement entendue qu’à partir de la subjectivité transcendental !) – passivité de l’exposition – passivité elle-même exposée – Dire – ne tient pas dans la conscience ni dans l’engagement entendu en termes de conscience ou de mémoire, ne forme pas conjuncture et synchronie. La proximité est fraternité avant l’essence et avant la mort; ayant un sens malgré l’être et le néant, malgré le concept” (LEVINAS, 2008, p. 218).

também um outro próximo, mas também um próximo de Outrem e não simplesmente sua relação”⁴⁴ (LEVINAS, 2008, p. 245, *tradução nossa*).

O terceiro introduz uma espécie de “contradição do Dizer” ao mostrar que sua significação não é unidirecional, levando a questão da responsabilidade ao seu limite, início do pensamento que indaga: “O que eu tenho que fazer com a justiça?” (*Qu’ai-je à faire avec justice?*) ou Devo responder à Outrem ou ao terceiro?. A justiça nasce na conjuntura da “comparação”, da coexistência entre as partes, da “ordem”, da “tematização”, da “visibilidade das faces”, da “intencionalidade e do intelecto e em intencionalidade e intelecto, inteligibilidade do sistema e, para além, também uma co-presença em um pé de igualdade como devem o lugar da justiça”⁴⁵. Aqui, temos a estreita relação entre o Dizer, o Dito e a Justiça. São por essas fundamentações que o discurso do Dito é uma “relação-em-determinado-lugar” (*ensemble-dans-un-lieu*), porque todo o discurso é uma comparação dos entes em determinado contexto, portanto todo o Dito já traz consigo a problemática da justiça (LEVINAS, 2008, p. 245, *tradução nossa*).

A justiça exige o Dito, a “contemporaneidade da representação”, porque é assim que o “próximo devem visível”, apresentando-se para nós e também garantindo justiça à nossa parte, por isso, a necessidade da fixação do Dizer no Dito, tornando-se escrito, fazendo-se “livre, direito e ciência”. A necessidade do Dizer mostra que a fraternidade precede e compõe a tematização do Dito, pois a relação com o próximo “dá sentido” às demais relações com “todos os outros” (LEVINAS, 2008, p. 247, *tradução nossa*). Portanto, a consciência nasce na “presença do terceiro”, dado que, é a partir desta relação complexa que é possível pensarmos em determinações, ordenamentos, aparições, fenomenalidades e produções de significados do ser, ou seja, a aparição do terceiro é a “origem mesma da aparição”, a “origem da origem” em um sentido ontológico (LEVINAS, 2008, p. 249, *tradução nossa*).

⁴⁴ Trecho no original: “Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l’Autre et non pas simplement son semblable” (LEVINAS, 2008, p. 245).

⁴⁵ Trecho no original: “Il faut la justice c’est-à-dire la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l’ordre, la thématization, la *visibilité* des visages et, par là, l’intentionnalité et l’intellect et en l’intentionnalité et l’intellect, l’intelligibilité du système et, par là, aussi une coprésence sur un pied d’égalité comme devant une cour de justice” (LEVINAS, 2008, p. 245).

Segundo Levinas, o início do pensamento se dá desse modo porque “o fundamento da consciência é a justiça” (LEVINAS, 2008, p. 249, *tradução nossa*)⁴⁶, necessária “interrupção” do “infinito” ao ser posto ontologicamente como “estrutura, comunidade e totalidade”. Estes termos, apesar de terem um sentido pejorativo para a Levinas, são necessários para a construção racional do discurso, mas já pressupõem, dado a ética como filosofia primeira, a responsabilidade e a desestruturação da totalidade em seu sentido prático, pois o autor dá a entender que a referida totalidade da tematização, neste contexto, aparece no discurso filosófico como dedução e não como totalitarismo. Neste âmbito do Dito, a sincronização se revela como “ato de consciência”, que pelo movimento representativo é capaz de instituir o “lugar original da justiça”, onde a subjetividade “é cidadã com todos os deveres e direitos”, sem deixar de lado o apoio de Deus, expresso na Palavra, que vem à ideia pelo rosto de outro humano (LEVINAS, 2008, p. 250, *tradução nossa*)⁴⁷. Neste sentido, o Dito como “ato de consciência” não deve esquecer a referência “à Deus”, que “sempre é renegado e em perigo permanente de se tornar um protetor de todos os egoísmos”⁴⁸, em outras palavras, o rosto de Outrem revela a ambiguidade do Dizer, o ceticismo possível em todo o discurso, assim como garante a vigilância da responsabilidade para com o Outro, impedindo qualquer forma de violência. Portanto, o autor entende que a filosofia é a “medida de aportar o Infinito de ser-para-outrem da proximidade e como sabedoria do amor”⁴⁹ (LEVINAS, 2008, p. 251, *tradução nossa*).

Para o filósofo, a “justiça” revela todo o âmbito ontológico, porque a “essência do ser” significa responsabilidade: movimento genuinamente humano do um-para-o-outro, sentido ético de significação. Por conseguinte, nem o “realismo” e nem o “idealismo”, “irmãos gêmeos”, devem ser os guias dos quadros reflexivos, mas sim a justiça como “significado da significação” (LEVINAS, 2008, p. 253, *tradução nossa*). Neste sentido, a filosofia “serve à justiça”, que apesar da tematizar a diferença, também acaba por inserir a diferença na tematização, possibilitando a equidade nas relações,

⁴⁶ Trecho no original: “Le fondement de la conscience est la justice” (LEVINAS, 2008, p. 249).

⁴⁷ No sentido da linguagem, o Dizer é Palavra de Deus, por isso, ele é irredutível a linguagem racional do Dito.

⁴⁸ Trecho no original: “L’acte de la conscience serait ainsi simultanément litique, mais aussi en référence à Dieu – à un Dieu toujours renégable et en danger permanent de se muer en protecteur de tous les égoïsmes” (LEVINAS, 2008, p. 251).

⁴⁹ Trecho no original: “La philosophie est cette mesure apportée à l’infini de l’être-pour-l’autre de la proximité et comme la sagesse de l’amour” (LEVINAS, 2008, p. 251).

guiada pela responsabilidade como um movimento “alternante” do discurso filosófico, de modo análogo ao ceticismo, que traz a “refutação que reduz em cinzas e das cinzas ao seu renascimento”. Assim, o autor demarca um movimento obrigatório da filosofia, que deve questionar de modo progressivo, justificado e crítico às “leis do Ser e da Cidade”, retomando à “significação” do “um-para-outro” (LEVINAS, 2008, p. 256, *tradução nossa*)⁵⁰. Em síntese, Levinas visa “implodir” a “unidade de apercepção transcendental”, pois só assim é possível pensar “*de outro modo que o ser*” (*autrement qu’être*) (LEVINAS, 2008, p. 266, *tradução nossa*), dado que, o kantismo é visto pelo autor como a “base da filosofia” se esta for “entendida como ontologia”⁵¹ (LEVINAS, 2008, p. 275, *tradução nossa*).

Dada a discussão sobre as linhas gerais do projeto de Levinas e parte das críticas à Husserl, podemos ter algumas ideias sobre quais são as funções e a importância da fenomenologia na ética levinasiana. Nas últimas páginas de *Autrement qu’être*, Levinas nos dá mais algumas pistas sobre o problema. Vejamos. Segundo o autor, as análises da obra “reivindicam o espírito da filosofia husserliana”, dado que, a fenomenologia é o “método de toda a filosofia”. Por este motivo, a sua exposição não está colocada no sentido de decompor logicamente essa filosofia, pois ela ainda é “fiel à análise intencional”, na medida em que trabalha para “restituir” a noção de “horizonte”, que é “esquecido ou deixado de lado pela ostensão do objeto”⁵². Se é no Dito “onde tudo se tematiza”, onde se viabiliza o discurso filosófico, Levinas aponta para a necessidade do Dizer, movimento diacrônico impassível de síntese “que o destino do ceticismo refuta e revive, filho legítimo da pesquisa filosófica”⁵³ que a estimula e a “encoraja”. Em síntese, Levinas denuncia que o “aparecimento do ser” não é a “última legitimação da subjetividade” e, a partir disso, ele almejou um campo “para-além da fenomenologia” para fundamentar sua ética (LEVINAS, 2008, pp. 280-281)⁵⁴.

⁵⁰ Trecho no original: “Dans un mouvement alternant, comme celui qui mène du scepticisme à la réfutation qui le réduit en cendres, et de ses cendres à sa renaissance, la philosophie justifie et critique les lois de l’Être et de la Cité et en retrouve la signification qui consiste à détacher de l’un-pour-l’autre absolu, et l’un et l’autre” (LEVINAS, 2008, p. 256).

⁵¹ Trecho no original: “Le kantisme est la base de la philosophie, si la philosophie est ontologie” (LEVINAS, 2008, p. 275).

⁵² Trecho no original: “oublié ou déplacé dans l’ostension de l’objet” (LEVINAS, 2008, p. 280).

⁵³ Trecho no original: “Vérité en plusieurs temps, là encore comme la respiration, d’une diachronie sans synthèse que le destin du scepticisme réfuté et revenant, enfant légitime de la recherche philosophique, suggère, et à laquelle, en quelque façon, il encourage” (LEVINAS, 2008, pp. 280-281).

⁵⁴ Trecho no original: “Mais l’apparaître de l’être n’est pas l’ultime légitimation de la subjectivité – c’est en cela que le présent travail, s’aventure au-delà de la phénoménologie” (LEVINAS, 2008, p. 281).

Considerações finais: a sustentação de nossas hipóteses

Nossos esforços neste trabalho estiveram na direção de pensar sobre a possibilidade de a fenomenologia estar inscrita no projeto de Levinas como uma abordagem filosófica de retorno ao concreto e como metodologia. Esta hipótese, após nossas discussões, revela-se procedente porque a fenomenologia é, para Levinas, antes de tudo, um método de pesquisa filosófica, que ele utiliza esparsamente em suas reflexões, principalmente para: estruturar sua pesquisa sobre a origem da Palavra de Deus; o campo pré-ontológico do Dizer, que é desenvolvido a partir da proto-impressão de Husserl, sendo que, suas relações se desenvolvem em uma lógica que inverte a análise intencional, mas aparentam manter algo de sua estrutura; e o campo do Dito, em que ele insere as questões da representação, da essência, da ontologia e das fenomenalidades.

No que diz respeito a estrutura lógica da análise intencional, Levinas a inscreve em seu projeto como um movimento distinto do que propõe Husserl (pelo menos na interpretação levinasiana do autor), dado que, a análise intencional é entendida como um retorno ao concreto, definido por Levinas como rosto de Outrem, uma aproximação do próximo que é anterior à consciência de algo e à ontologia. O rosto, em sentido ético, é presença de Deus por meio da Palavra, que demanda uma abertura, uma hospitalidade, que não deve ser ignorada no âmbito ontológico, por isso, a inscrição da justiça como início do pensamento, desdobrando-se como base de todo o campo racional, social e institucional. Neste ponto, acreditamos que a fenomenologia viabiliza a metafísica de Levinas como discurso filosófico, talvez seja por estes motivos, que o autor coloca a ideia de *fenomenologia do rosto*.

O termo *fenomenologia do rosto*, aparentemente, refere-se a uma expressão que simboliza o retorno ao concreto e o desenvolvimento do pensamento a partir da metodologia fenomenológica. O termo causa perplexidade, pois a fenomenologia está no âmbito ontológico, no Dito e o rosto no Dizer, na ética.

A fenomenologia aparece inscrita, no sentido estrito do termo, no campo do Dito, que Levinas delimita como âmbito da justiça, da ontologia, do discurso racional e da linguagem estruturada. Por este motivo, o autor parece não deslegitimar as teses de

Husserl, mas sim desenvolver um espaço fundamental que a fenomenologia teria não desenvolvido, evidenciando a originalidade de tal campo para todo o pensamento. Esta foi a forma com que compreendemos a ideia do autor de ir para-além da fenomenologia para fundamentar a sua ética.

Dentre as apropriações de Levinas que citamos, enfatizamos que o âmbito da ética, do Dizer, é fundamentando a partir da noção de proto-impressão de Husserl, que é onde Levinas encontra espaço para pensar a concretude do real antes de se tornar consciência, Dito. Nesse sentido, a fenomenologia é base que fundamenta alguns campos essenciais do discurso de Levinas. Podemos ir além, talvez seja a fenomenologia quem assegure a possibilidade de o autor trazer os temas teológicos e as experiências pré-filosóficas para a filosofia, tanto que, o autor afirma na entrevista *Violence du Visage* que o seu intuito era o de pesquisar fenomenologicamente a forma com que temos contato com a Palavra de Deus. Dada esta possível relevância da fenomenologia, nos parece superficial dizer que Levinas tenha iniciado com Husserl, mas com o desenvolvimento de sua obra ele tenha abandonado este autor, por outro lado, afirmar que Levinas faça uma fenomenologia pode ser questionável, dada a fundamentação da ética como filosofia primeira e a inscrição da justiça como início do pensamento. Portanto, fica em aberto a questão se Emmanuel Levinas estaria propondo uma ética em direção à fenomenologia ou uma ética em direção à ontologia, não necessariamente fenomenológica.

Referências bibliográficas

- ALVES, Pedro. *Intersubjectividade e comunicação: uma abordagem fenomenológica*. Primeira edição. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.
- BERNARDO, Fernanda. A assinatura ético-metafísica da experiência do cativo de Emmanuel Levinas: uma nova orientação para a filosofia – uma outra condição para o humano. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, v. 21, n. 41, mar., 2012. p. 107-174.
- CHALIER, Catherine. *Lévinas a utopia do humano*. Primeira edição. Tradução: António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Primeira edição. Paris: Galilée, 1997.
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução: I. C. Benedetti, J. Freitas e Z. A. Cardoso. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. A corrosão do racionalismo ocidental pela crítica da metafísica: Heidegger. In.: _____. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução: Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 187-226.

LANDA, Tamara. Posfácio. In.: LEVINAS, Emmanuel. *Quatro Leituras Talmúdicas*. Tradução: Fábio Landa; Eva Landa. Introdução e posfácio: Tamara Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche, 1990.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução: J. P. Ribeiro e A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2016.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Sexta edição. Paris: Le Livre de Poche, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 2000.

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

LEVINAS, Emmanuel. *Quatro Leituras Talmúdicas*. Fábio Landa; Eva Landa. Introdução e posfácio: Tamara Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. *Quatre Lectures Talmudiques*. Paris: Les Editions de Minuit, 1968.

LEVINAS, Emmanuel. *Carnets de captivité suivi de écrits sur la captivité et notes philosophiques diverses*. Texto organizado por: Rodolphe Calin. Prefácio e notas explicativas: Rodolphe Calin; Catherine Chalier. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2009.

LEVINAS, Michael. 2012. Introduction: La transmission posthume. L'écriture désespérée, l'écriture inspirée : les Carnets de captivité et autres inédits. In: HOUSSET, Emmanuel; CALIN, Rodolphe. *Cahiers de philosophie de l'université de Caen: « Levinas : au-delà du visible »*. N. 49. 2012. PP. 13-19.

MOURA, Carlos Alberto. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001.

NORDMANN, Sophie. L'« être juif », un motif récurrent dans la pensée française contemporaine. *Revista Archives de sciences sociales des religions*, n. 169, janeiro-março, 2015. P. 211-228.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous?*. Primeira edição. Lyon: La Manufacture, 1987.

Recebido em: 19/09/2022 | Aprovado em: 04/11/2022

