

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

MARCELO STERPHESON ALVARENGA RIBEIRO

A ÉTICA NO PENSAMENTO LEVINASIANO. UMA ANÁLISE EM DIÁLOGO COM
MARTIN HEIDEGGER.

Área de Concentração: Filosofia da Religião

Juiz de Fora

2021

Marcelo Sterpheson Alvarenga Ribeiro

A ética no pensamento levinasiano. Uma análise em diálogo com Martin Heidegger.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Frederico Pieper Pires

Juiz de Fora

2021

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Ribeiro, Marcelo Sterpheson Alvarenga Ribeiro.

A ética no pensamento levinasiano. : Uma análise em diálogo com Martin Heidegger. / Marcelo Sterpheson Alvarenga Ribeiro Ribeiro. -- 2021.

105 f.

Orientador: Frederico Pieper Pires

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2021.

1. Lévinas. 2. Heidegger. 3. Ética. 4. Religião. I. Pires, Frederico Pieper, orient. II. Título.

MARCELO STERPHESON ALVARENGA RIBEIRO

**A ÉTICA NO PENSAMENTO LEVINASIANO. UMA ANÁLISE EM DIÁLOGO
COM MARTIN HEIDEGGER.**

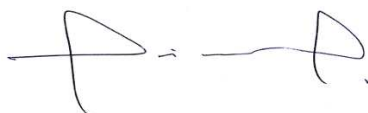
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 27 de Agosto de 2021.

BANCA EXAMINADORA



Dr. Prof. Dr. Frederico Pieper Pires – Orientador.
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)



Dr. Jimmy Sudário - Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)



Dr. Luiz Fernando Medeiros – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFF)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente minha gratidão a Deus que me concedeu o dom da existência! Queria lembrar com gratidão dos meus amigos e de modo muito especial ao Rodrigo, pessoa que sempre me ouviu e com sábios comentários me auxiliou nas minhas reflexões filosóficas! Aos meus familiares, minha mãe (in memoriam), minha irmã Michelle, Fernando, Henrique e minha sobrinha querida Paulinha! Ao meu orientador Prof. Dr. Frederico Pieper por ter me acompanhado neste trabalho com tanto zelo e dedicação! Gratidão imensa por tamanho aprendizado.

As pessoas que foram fundamentais nas minhas reflexões e amizades: ao Fabrício, por questionar o pensamento levinasiano, gratidão! Ao Flávio, sempre disposto a celebrar cada conquista! Ao Thiago e Mariana me influenciando e acreditando no meu potencial! À Gláucia, que em momentos de crise me fez enxergar a importância das minhas reflexões éticas. Ao Luan, pelos diálogos preciosos que tivemos sobre Heidegger. Aos colegas de turma, de modo especial Pedro, Melquisedec, Cláudia e Lara, grandes amigos e companheiros de jornada!

Aos meus queridos mestres Doutor Milton, meu grande exemplo de vida! Ao Giordano por me mostrar o que é ser um mestre, ao meu grande professor Zamagna, que um dia disse: o Marcelo é um levinasiano. Suas palavras de incentivo estão presentes nestas páginas, obrigado grande educador! Aos meus queridos professores no mestrado: Jimmy Sudário, Luiz Fernando Medeiros, Jonas Ross, Humberto Quaglio, Elisa Rodrigues, Edson de Almeida, Cláudio Ribeiro e Etienne Higuët. Vocês são pessoas maravilhosas, obrigado por tudo! Gratidão imensa!! Agradeço também aos conjuntos de jazz que me acompanharam enquanto lia e produzia meus textos, assim como a banda de heavy metal *Slayer* que quando me senti cansado botava o rock pauleira para acordar e ter ânimo!!

Por fim minha gratidão à toda comunidade judaica, e em memória a todos os que nos campos de concentração recitavam as orações hebraicas nos seus momentos mais difíceis. Deus os abençoe! Este trabalho é para vocês! Que nunca mais haja os horrores do holocausto! Que assim seja! Amém!

O homem não é somente o ser que compreende o que significa o ser, como queria Heidegger, mas é o ser que já ouviu e compreendeu o mandamento da santidade no rosto do outro homem. Também quando se diz que originariamente há instintos altruístas, reconheceu-se que Deus já falou. Ele começou muito cedo a falar. Significado antropológico do instinto! Na liturgia hebraica cotidiana, a primeira oração da manhã diz: “Bendito seja Deus, Senhor do mundo, que ensinou ao galo a distinguir o dia da noite”. No canto do galo, a primeira revelação: o despertar para a luz. (LEVINAS, 2014 p. 40,41)

RESUMO

O presente trabalho tem o intuito de investigar e analisar a abordagem ética e religiosa no pensamento de Emmanuel Lévinas, tendo em consideração as afinidades e as incongruências em relação à filosofia de Martin Heidegger. A dissertação terá em vista o aspecto da alteridade como ponto de partida para a relação com outrem, assim como a análise crítica relacionada ao que Lévinas denomina de Neutro no pensamento heideggeriano. Pretende-se explorar a suspeita levinasiana de que a noção abstrata de ser poderia repercutir em questões de cunho ético, sendo um parâmetro de desafio para as relações intersubjetivas. A partir da leitura de textos primários dos autores e de uma reflexão comparativa entre as duas abordagens filosóficas e religiosas, procura-se investigar até que ponto esta crítica é pertinente, assim como salientar quais são suas consequências e lacunas para a proposta levinasiana. Um aspecto central de enquadramento desse diálogo é a percepção religiosa em Lévinas, vista como perspectiva que sublinha seu pensamento ético.

Palavras-chave: Lévinas; Heidegger; ética; religião.

ABSTRACT

This thesis aims to investigate and analyze the ethical and religious approach in Emmanuel Levinas' thought, taking into account the affinities and inconsistencies in relation to Martin Heidegger's philosophy. The thesis will have in mind the aspect of alterity as a starting point for the relationship with others, as well as the critical analysis related to what Levinas calls Neutral in Heidegger's thought. It is intended to explore the levinasian conjecture that the abstract notion of being could have repercussions on the ethical issues, being a challenging parameter for intersubjective relationships. With the reading of the authors' primary texts and a comparative reflection between the two philosophical and religious approaches, we investigate to what extent this criticism is an appropriate one, as well as highlighting its consequences for the levinasian proposal. A central feature of this dialogue is levinas' religious perception, that underlines his ethical thinking.

Keywords: Lévinas; Heidegger; ethics; religion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I: A ÉTICA DA ALTERIDADE.....	15
1.1.1- QUEM É O OUTRO? A ALTERIDADE COMO RECUSA À POSSE E AO PODER.....	16
1.1.2- ROSTO, FENOMENOLOGIA E ÉTICA DENTRO DA PERSPECTIVA LEVINASIANA.....	19
1.1.3- ROSTO COMO LINGUAGEM E EXPRESSÃO	22
1.1.4 - EPIFANIA DO INFINITO COMO DISCURSO.....	24
1.2.1- "TU NÃO MATARÁS" - A RESPONSABILIDADE DIANTE DE OUTREM	26
1.2.2- RESPONSABILIDADE DIANTE DA ALTERIDADE	29
1.2.3- EPIFANIA DO ROSTO E INFINITO COMO CONSTITUINTE DA ÉTICA.....	31
CAPÍTULO II: ABORDAGEM LEVINASIANA SOBRE A PASSAGEM DA EXISTÊNCIA AO EXISTENTE.....	36
2.1.1- A QUESTÃO DA NEUTRALIDADE DO <i>IL Y A</i> EM CONTRAPONTO AO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO	38
2.1.2 O DESENRAIZAMENTO COMO METÁFORA DA SAÍDA DO SER AO ENCONTRO DO EXISTENTE	40
2.2- CRÍTICA DE LÉVINAS À ONTOLOGIA	44
2.2.1- A METAFÍSICA PRECEDE À ONTOLOGIA	44
2.2.2- A ONTOLOGIA CONDUZINDO À PERCEPÇÃO ÉTICA DE OUTREM NA RELAÇÃO AO MESMO	48
2.2.3- O DESEJO METAFÍSICO REVELANDO A ÉTICA EM DETRIMENTO DA PRIMAZIA ONTOLÓGICA	50
2.2.4- A RELAÇÃO ÉTICA COMO SUPERAÇÃO DA ONTOLOGIA HEIDEGGERIANA ...	52
2.3- O SER-PARA-A-MORTE EM HEIDEGGER, UMA ANÁLISE LEVINASIANA	55
2.3.1- ANÁLISE DA MORTE COMO EXISTENCIÁRIO DE MODO DE SER PRÓPRIO E A ABORDAGEM QUE PRIVILEGIA O OUTRO	55
2.3.2- CRÍTICA FILOSÓFICA DO EXISTENCIÁRIO DA MORTE EM HEIDEGGER, A PARTIR DA RESPONSABILIDADE PELO OUTRO.....	58
CAPÍTULO III: CRÍTICA DE LÉVINAS QUANTO AO NEUTRO EM HEIDEGGER.....	63
3.1.1- ANÁLISE DO SER COMO MEDIAÇÃO NO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO.....	63
3.1.2- ANÁLISE DO PRIMADO DO NEUTRO EM CONTRAPARTIDA COM A REFLEXÃO ÉTICA	64
3.1.3- NEUTRO NO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO COMO REDUÇÃO DO OUTRO...68	
3.2- A IMPESSOALIDADE DO NEUTRO DESEMBOLCANDO EM QUESTÕES DE CUNHO ÉTICO NO SÉCULO XX	72

3.2.1- A SOLIDARIEDADE COMO BASE DE FORMAÇÃO DO GÊNERO HUMANO.....	80
3.3 PROXIMIDADES E DIFERENÇAS ENTRE OS PENSAMENTOS RELIGIOSOS EM LÉVINAS E HEIDEGGER	82
3.3.1 LÉVINAS E O ASPECTO RELIGIOSO: CONGRUÊNCIAS E DIFERENÇAS..	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
REFERÊNCIAS.....	99

INTRODUÇÃO

A abordagem ética perpassa a filosofia como uma questão de como proceder e lidar com os outros nos mais diversos âmbitos da sociedade. A filosofia de Emmanuel Lévinas (1905-1995), pensador lituano-francês, foi marcada pelo pensamento da ética como alteridade absoluta, visto que Outrem é fundamentalmente responsável pelas relações que estabelece e assume em sociedade.

A filosofia levinasiana, ao se deparar com a questão da religião, relaciona-a com a ética. Esta não é apenas uma área específica do escrutínio filosófico, mas é filosofia primeira. Ao contrário do pensamento heideggeriano, que privilegia em primeiro plano o ser, Lévinas se esforça em demonstrar que a pessoa não pode ser reduzida à compreensão. Mas ela seria sempre vista em sua alteridade absoluta.

As reflexões da ética na sua relação com o sagrado no pensamento levinasiano aparecem em obras como *Totalidade e Infinito* e *Da Existência ao Existente*, nas quais o autor estabelece um diálogo crítico com a filosofia de Heidegger, abordando reflexões acerca do ser e de sua profundidade numa perspectiva ético-religiosa. No que tange à abordagem heideggeriana, a obra *Ser e Tempo* aparece com relevância por trabalhar temáticas como o *Dasein* em suas relações e a questão do ser. Estas temáticas serão importantes no intuito de dialogar com o pensamento levinasiano em seus pontos congruentes, assim como nas discordâncias.

Tendo em vista que Lévinas critica a ideia do ser como neutro em Heidegger, por considerar que esse pensamento estaria dando vazão para as mais terríveis formas de guerras e atrocidades, essa dissertação tem como problema de pesquisa mostrar os limites e as decorrências dessa crítica dentro da perspectiva ética do Outro segundo o filósofo lituano-francês. A dissertação também questiona em que medida o pensamento levinasiano estaria fazendo uma teologia, contrabandeando os termos, conceitos e análises do pensamento filosófico. Neste sentido, sua filosofia seria somente um “trampolim” para se chegar no território da teologia? Assim como suas críticas a Heidegger e seu paganismo quanto à ontologia e ao Neutro, seria a proposta de Lévinas uma forma de pensar religiosa?

Considerando o objeto de pesquisa citado, a hipótese dessa dissertação aponta que aspectos centrais da alteridade, segundo a perspectiva ética proposta por Lévinas, possibilitaria a suspensão de regimes totalitários, desumanos, pois, haveria de culpabilizar o Outro e proporia um contraponto à ontologia “pagã” de Heidegger, na medida em que a pessoa assume um olhar de reponsabilidade pelo infinito do rosto do outro, que se apresenta em sua nudez. Há possibilidade de se encerrar regimes de dominação e de cunho ideológico pois há aí embutido o respeito pela alteridade absoluta que se apresenta em sua frente.

Outro ponto que a hipótese aponta é a de que a religiosidade em Lévinas não seria somente “um pegar emprestado” termos filosóficos para se produzir sua fé judaica, mas, ao contrário por ser um filósofo que discute questões que vão no âmago do humano é que ele pode assim ser religioso, visto que, toda a busca pelo transcendente passa pelo caminho e olhar do Outro numa relação denominada de “intriga” levinasiana. Dessa maneira, essa dissertação se estrutura em três capítulos, os quais pretendem responder aos problemas da pesquisa, bem como, verificar a validade da hipótese.

O primeiro capítulo consiste em demonstrar como o pensador trilha um caminho de análise ética, vista como filosofia primeira, em articulação com aspectos literários e religiosos. Para sustentar esta proposta, será tecida uma apreciação do pensamento levinasiano sobre a totalidade - termo chave nesta reflexão - demonstrando como a falta do olhar transcendental para Outrem conduz a caminhos de totalidade nos quais o saber absoluto tende a reduzir o Outro ao Mesmo, assim, desembocando em inúmeros processos de domínios e nas mais diversificadas formas de violência. Esta expressão demonstra domínio, evidenciando o primado do Eu/Mesmo que se assenta na ipseidade, gerando deste modo uma egolatria. Este modelo de relação e percepção da realidade, segundo a filosofia levinasiana, produz tipos de domínios e violências, uma vez que Outrem perde sua alteridade ao ser considerado como Mesmo.

Portanto, esse capítulo objetiva encontrar, no pensamento de Lévinas, elementos de sua ética e religiosidade para que, nos capítulos subsequentes, possamos dialogar com o pensamento heideggeriano. Metodologicamente, o estudo se embasa nas análises críticas de obras literárias, de modo especial em *Entre Nós: Ensaio sobre a Alteridade, O Tempo e o Outro e Totalidade e Infinito*, assim como em obras de pesquisadores do pensamento levinasiano.

O segundo capítulo visa elaborar uma comparação demonstrando os pontos congruentes, assim como as divergências entre o pensamento filosófico de Heidegger e Lévinas para, deste modo, evidenciar o pensamento ético levinasiano. A partir da crítica da ontologia heideggeriana presente em obras filosóficas como *Da Existência ao Existente*, demonstra como o aparecer de uma neutralidade evidenciada pelo *há* gera formas de se manter o controle. Desta forma, o capítulo reflete sobre a passagem da possibilidade de se encontrar o existente em detrimento da existência que não se basearia num ente.

Outro ponto relevante para se analisar é a questão da morte que segundo a reflexão de Levinas deixa claro que não poderia ser somente algo da minha “minhade”, ou seja, algo somente do meu ser que ignoraria a presença de outrem. O caráter da responsabilidade com Outro tem uma atitude interrogativa da filosofia heideggeriana que desembocaria no Mesmo. Na analítica heideggeriana este conceito seria um dos modos próprios do *Dasein*. A morte, assim, é para

Heidegger não um fato que acomete a todos, no sentido da alteridade, ou seja, de ter este olhar para o outro, mas a possibilidade sempre minha que encerra todas as demais possibilidades.

Por outro lado, a questão da morte no pensamento heideggeriano poderia, ao contrário, ter sim uma percepção ética visto que no projetar-se sobre o mundo. Ele não estaria sozinho, se manifestaria sendo um *ser-com*, um *ser-em-comum*, havendo a solicitude por outrem. Neste sentido, seria conduzido ao amor e à comunicação direta. O ser humano não deixaria de transcender estando ligado a si mesmo e ao seu próprio futuro. Quando se depara com infinitas possibilidades que o *Dasein* projeta. Assim, a temporalidade seria constitutiva da dimensão fundamental da existência humana.

Portanto, esse segundo capítulo objetiva demonstrar as incongruências entre as filosofias de Heidegger e Lévinas explanando o ponto crítico da análise levinasiana sobre o pensador alemão. Assim como verificar como se dá o processo das relações sem ter em vista primariamente o existente. Metodologicamente, o estudo se embasará na reflexão de obras filosóficas como *Da Existência ao Existente e Ser e Tempo*.

O terceiro capítulo trabalha com a analítica crítica levinasiana quanto ao neutro no que tange às problemáticas relacionadas à divergência em relação ao *Miteinandersein* (ser-com-outro) visto que não se prestigiaria uma relação frente a frente. Assim como a violência que Lévinas vislumbra ao se ter em vista a luz do ser, aniquilando a diferença com Outrem. Sua acusação a Heidegger se daria de forma que propagar o ser como um *Logos* que não seria o verbo de ninguém. A ideia do infinito seria capaz de manter este distanciamento para que, desta forma, o Outro pudesse aparecer em sua epifania.

Lévinas interpreta que a obra *Ser e tempo* de Heidegger é uma busca de entendimento pelo ser, porém, esta percepção filosófica desemboca num movimento que daria vazão ao que Lévinas classificaria como Neutro. Deste modo, a ontologia heideggeriana estaria subordinada à relação com o Outro. O privilégio do Ser em contrapartida ao existente conduz à situação de impessoalidade. Com isso, mantém um regime de poder desumano, no qual há uma ordenação eticamente indiferente, estranha a uma culpabilidade relativa a Outrem.

Para Lévinas, a ausência de ética estaria ligada ao conceito de neutro. Em diálogo com o pensamento heideggeriano, Lévinas expõe a questão de que na ontologia dele haveria a subordinação da relação com o outro e com o Neutro, que seria o Ser. A ligação com o outro seria voltada para o Mesmo. Deste modo, não haveria culpabilidade ao lidar com o outro. Ao afirmar esta posição, seria possível qualquer tipo de violência e guerras.

A religiosidade no pensamento levinasiano se dá no comprometimento com Outrem. Nesse

sentido, o *eis-me aqui* é uma expressão cara para ele, no sentido de se expressar ao próximo, ao qual se sente entregue. O discurso sobre Deus se mostra nas relações éticas inter-humanas. Outro ponto relevante na sua abordagem da religião é o fato de que a ideia do infinito instaura a ética, indicando o lugar de Deus no mundo.

A epifania do rosto, assim como o infinito contido neste aparecer, seria da ordem da religião. A ética, segundo esta descrição religiosa, é tida como momento essencial para um entendimento mais pleno da religião. Ao invocar o outro, numa relação ética, ao invés de se ter a compreensão de sua totalidade, Lévinas chama a atenção que esta invocação teria conotações religiosas. Aqui o discurso é a oração. A religião deveria então ser o anúncio de que a relação dos seres humanos é irreduzível à compreensão, onde se afastaria do exercício do poder, no sentido de dominar e englobar Outrem numa mesma perspectiva. A religião, assim entendida, seria o processo de saída de si e encontro com outro.

Outro aspecto relevante é demonstrar como estas particularidades que visam o neutro poderiam assim incorrer nos mais diversos tipos de problemáticas relacionadas às questões éticas até o ponto de se chegar nos absurdos de regimes totalitários. Sendo assim, não havendo uma percepção de quem é o Outro, deixa de lado quaisquer tentativas de se olhar como cara a percepção do rosto de Outrem. Assim como se mantém em perspectiva o pensamento religioso de Lévinas que enalteceu a questão da fraternidade e santidade como fundamentos para guiar as direções abarcadas pelo ser humano.

Portanto, esse capítulo objetiva demonstrar como a impessoalidade poderia ocasionar o surgimento de guerras e regimes totalitários, assim como o neutro, visto numa perspectiva levinasiana em contraponto a Heidegger, ao desconsiderar aspectos da alteridade, daria vazão as mais diversas formas de domínios e atrocidades.

A dissertação, cuja temática se relaciona com a ética no pensamento levinasiano, encontra seus fundamentos na perspectiva sempre presente da responsabilidade pela alteridade absoluta. Esta forma de pensar perpassou todo o caminhar reflexivo que Lévinas trilhou, culminando em sua expressividade religiosa, assim como nas duras críticas atribuídas à questão do Neutro no pensamento heideggeriano.

Capítulo 1 – A ÉTICA DA ALTERIDADE

A ideia do infinito em Lévinas se revela como o contrário de uma realidade totalizadora capaz de englobar outrem em todo o conhecimento. Ela indica como a ética se baseia numa linguagem que valoriza o outro em sua característica transcendental, de sempre ir além, ser mais. A ideia do infinito nos leva a refletir sobre o significado fenomenológico e existencial do rosto, do francês *visage*. Esta temática é fundamental para se aproximar dos preceitos éticos do pensamento de Lévinas, tema elaborado de modo mais conceitual na obra *Totalidade e Infinito*, assim como em entrevistas que deram origem à obra *Violência do Rosto*. Em suas palavras,

O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão. Esta mutação só é possível pela abertura de uma dimensão nova. Com efeito, a resistência à apreensão não se verifica como uma resistência inultrapassável como dureza do rochedo contra a qual o esforço da mão se quebra, como afastamento de um estral na imensidade do espaço. A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder. O rosto, ainda coisa entre as coisas, atravessa a forma que, entretanto, o delimita. O que quer dizer concretamente: o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento. (LEVINAS, 1980 p.176)

É um conceito que vai muito além de uma simples fenomenologia do rosto: é o que garante a ética, por revelar o Infinito presente no Outro, gerando uma responsabilidade irreduzível por Outrem na epifania e nudez do rosto. Esta nudez se encontra presente em sua recusa de ser contido pelo pensamento. O rosto é uma expressão que, por sua vez, conserva a sua alteridade, não podendo ser contido no olhar e no entendimento do Outro, uma vez que sempre extravasa qualquer tentativa de englobá-lo em sua totalidade. Este termo será trabalhado de modo mais detalhado na segunda seção deste capítulo, o qual elucidará a valoração ética, estética e a justificativa de não matar como ponto primordial para a relação com o Outro.

Na crítica do não conter o Outro nos moldes da *ipseidade* – termo que, na percepção da ética levinasiana, significa o estar consigo mesmo, olhar o mundo através de seu próprio olhar, negando o caráter da transcendentalidade advinda de Outrem –, será apresentado a visão totalitária, demonstrando como ao se enfatizar a *ipseidade* se denotaria o caráter da totalidade dentro da relação, visto que ser Outro, através de sua irreduzibilidade, é o que caracterizaria o oposto desta percepção. “A transcendência (...) entra na *maneira de existir* do ser exterior. A sua característica formal – ser outro – constitui o seu conteúdo, de modo que o metafísico e o Outro não se *totalizam*; o metafísico está absolutamente separado” (LEVINAS, 1980 p.23).

A ruptura desta percepção não se daria exclusivamente por uma operação de pensamento, mas sim, no estar em face de Outro. Esta separação é causada pelo infinito que, ao contrário de ser

uma insuficiência do eu, resulta em acolhimento na relação exercida no frente a frente. Nesta relação, o rosto de Outrem imobiliza a totalização e, neste sentido, o problema estabelecido entre o eu e a totalidade se encontra descrito dentro das condições morais do pensamento.

A totalidade está ligada a uma realidade que não se coloca de modo ético, pois, fundamentalmente, a ética no pensamento levinasiano se caracteriza, de modo essencial, em se estabelecer uma relação tal que o ser cognoscente permite que o conhecido se manifeste com respeito à sua alteridade. A estranheza de Outrem é irreduzível a mim, no sentido de minhas posses, meus pensamentos e meu poder que geram a dominação do Outro e da realidade.

A ética não é um exercício limitante como simplesmente puro exercício teórico, assim como a alteridade que se recusa a acontecer na posse e no poder que gera a dominação do outro. O poder é criticado na percepção levinasiana, visto que através do saber e da linguagem, também se estabelece o domínio de Outrem, deixando de lado sua alteridade absoluta.

O rosto se torna ponto fundante da ética, visto que Outrem não pode ser tematizado, isto é, ele está sempre além de toda e qualquer forma de explicação, de ser abarcado em sua total compreensão e, desta forma, nenhuma linguagem, ideologia ou poder pode totalizá-lo, pois a alteridade está sempre além. Ela transcende.

1.1.1 - QUEM É O OUTRO? A ALTERIDADE COMO RECUSA À POSSE E AO PODER

Lévinas, em sua obra *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*, reúne 20 escritos entre conferências, entrevistas e artigos, nos quais trabalha temas como ética, justiça e alteridade sob a perspectiva da intersubjetividade, em contrapartida a uma egologia que se fecharia para a realidade do Outro em sua alteridade absoluta.

Para se ter uma noção mais ampla e melhor da abordagem ética para o pensador da alteridade, faz-se necessário salientar quem é o *Outro*, *Outrem* neste pensamento. Este conceito tem uma característica fundamental, visto que permeia toda sua obra, demonstrando a importância daquele que me interpela, que está numa relação face a face. Em francês *Autre*, tornando-se ponto primordial para se estabelecer como sujeito, assim como para ter um olhar que revela as características fundantes da ética como o não matar e a responsabilidade.

O autor cita a expressão *Outro* e *Outrem* com letra maiúscula para, deste modo, enfatizar a invenção do conceito em seus próprios termos. *Outro*, enquanto diferente, em face de, próximo da transcendência, explicando a saída de sua própria clausura. A letra maiúscula é um modo didático de ser fiel às tensões que estão travando com o pensamento platônico e com a filosofia de Heidegger.

Este tema atravessa toda a dissertação, que busca conferir a ele maior clareza conceitual.

Segundo o antropólogo Juvenal Arduini: “O Outro é universo epifânico e dialogal. É universo aberto, e não o ‘inferno’ de *Huis clos* de Sartre. Para Levinas, o Outro é existência de reciprocidade. O que o ‘Ser’ é para Heidegger, o ‘Outro’ é para Levinas” (ARDUINI, 2002 p.107). Ele demonstra que a alteridade absoluta em relação ao eu, de uma forma positiva, seria percebida pelo rosto do ser humano, o qual seria obrigado, de imediato, a responder por ele, dentro de uma gratuidade levada à responsabilidade por Outrem devido à transcendência da alteridade.

É importante ressaltar que a questão da alteridade absoluta é uma característica abordada por Lévinas, que tem como significado primordial a relação que estabeleço com o Outro, afirmando sua diferença e independência do meu modo próprio de ser e pensar determinadas realidades e pontos de vista. Neste sentido, não pode ser minha representação nem ser conceituado, assim como é absoluta no sentido de ser transcendente, de não poder ser dominada numa relação totalitária. Durante a dissertação, estes conceitos serão apresentados com maior clareza e entendimento sobre esta temática.

De início, pode-se dizer que, em Lévinas, transcendência não possui ligação imediata com a questão de Deus, tal como acontece em outras perspectivas filosóficas. Antes, é relacionada à alteridade, visto que não posso englobar o Outro dentro de uma visão de mundo egóica e, assim, a relação com Outrem está além daquilo que é colocado como saber e modo de ser. A transcendência revela a absoluta alteridade da relação que estabeleço com Outrem.

Segundo a filosofia levinasiana, o conceito que trabalha com a noção de rosto tem uma importância fundamental para se pensar a alteridade. Este aspecto fica evidenciado na característica de que o rosto se recusa à posse e aos poderes que o outro exerce sobre ele. A alteridade demonstrada na epifania, expressão que tem como significado aquele que é visto, o aparecer de algo. Demonstra o entendimento que se adquire a partir da compreensão de sua essência. O termo pode ser aplicado tanto filosoficamente, quanto teologicamente.

Na teologia se diz “epifania do Senhor”, demonstrando a manifestação de Jesus como Deus. Na linguagem levinasiana, este conceito tem como significado primordial o “aparecer” do rosto, visto que se tem uma dimensão mais plena do significado do infinito presente, ou seja, o aparecer do rosto demonstra que este se encontra além dos meus poderes e domínio sendo transcendente. A epifania tem o caráter revelador de resistências à apreensão, apresentando-se na forma de compreensão da totalidade de Outrem, visualizando o exercício da totalidade. A expressão mostrada por ele nos convoca a uma relação face a face, em que é exercida a responsabilidade perante aquele que me interpela, aquele que desenvolve uma relação face a face, que se mostra na irredutibilidade de seu rosto.

Em sua obra *O tempo e o Outro*, Lévinas reflete sobre o filosofar no campo da cotidianidade. Diferentemente da análise existencial heideggeriana, o cotidiano não seria constituído como uma

queda. Ele seria algo da materialidade como o fato de se alimentar e de estar decentemente vestido. Estas situações do dia a dia, na visão do pensador, não têm nada de frívolo, chegando ao ponto de considerá-las como preocupação da salvação.

E na medida em que os cuidados materiais decorrem da própria hipóstase, exprimem o evento mesmo de nossa liberdade de existente; a vida cotidiana, longe de constituir uma queda, longe de aparecer como uma traição com respeito a nosso destino metafísico, emana de nossa solidão, constitui o cumprimento mesmo da solidão e a tentativa infinitamente grave de responder à sua profunda infelicidade. A vida cotidiana é uma preocupação da salvação. (LÉVINAS, 2006, p.15)

O pensador enxerga na própria luta econômica, uma luta pela salvação. É interessante ressaltar que Lévinas não fica divagando sobre como seria um mundo ideal, como se dariam as relações perfeitas dentro do campo de estudos da ética. Pelo contrário, ele vê a necessidade de filosofar com os interesses da banalidade cotidiana, pois o cotidiano em Lévinas não é visto como uma queda, mas sim como o cumprimento de nossa solidão.

Assim como dar respostas a nossas mais corriqueiras amarguras e infelicidades, estas atividades nos parecem serem as que nos enviam para os Outros em nossa vida, bem como as lutas revolucionárias, se “funcionarem” somente por uma base de vida espiritual, perde o sentido, pois a vida deve suscitar sentido nas vivências da própria economia. Lévinas salienta que a moral dos “alimentos terrestres” seria já a primeira moral, ou seja, é na vida da própria cotidianidade que se dá o caminho de ir ao encontro dos Outros e vivenciar a ética da alteridade, pois, considera como a oportunidade de se constituir como liberdade.

Enquanto que na identidade pura e simples da hipóstase, o sujeito se atola em si mesmo, no mundo, no lugar do seu retorno, há “relação com tudo aquilo que é necessário para ser”. O sujeito se separa dele mesmo. A luz é a condição de uma tal possibilidade. Neste sentido, nossa vida cotidiana já se trata de uma maneira de se liberar da materialidade inicial pela qual se cumpre o sujeito. Ela já contém um esquecimento de si. A moral dos “alimentos terrestres” é a primeira moral. A primeira abnegação. Não a última, mas é preciso passar por isso. (LÉVINAS, 2006, p.18)

Sendo assim, o ser humano se torna mais justo através do esquecimento de si e, no deslocamento de seus afazeres encontra em Outrem uma experiência que se faz na cotidianidade, na experiência do tempo de ida em direção ao Outro. O tempo é visto como um modo de ir além do ser e da materialidade, seguindo em direção ao Outro, desdobrando-se numa experiência com a alteridade e questionando o lidar com a exterioridade.

Com isso, o autor elabora uma ética que vai além da ameaça, assim como do poder, revelando a potência máxima da alteridade que se constitui fundamentalmente como mistério. Neste sentido, o sujeito não é sujeito de si, causa de si mesmo, pois se constitui no lidar com Outrem, na abertura, isto é, sem posse de um mundo que está aí e não está. Ele é o porvir e

esta abertura primeira é uma forma de se constituir ao ir de encontro com o Outro, uma vez que a relação é prévia à minha vontade e me interpela, ultrapassando os meus poderes e manifestando a epifania do rosto, sem mediação de nenhuma imagem em sua nudez.

O poder que posso exercer sobre o outro permanece questionado, surgindo a responsabilidade para o que estabeleço com o rosto que se revela em sua epifania. A expressão que o rosto introduz no mundo não se dá como desafio à fraqueza dos meus poderes, mas, ao contrário, ao meu poder de poder e, ao ser desafiado, é convocado a ceder à nudez do rosto.

O conceito “poder de poder” é um fato primordial na ética: “A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder” (LEVINAS, 1980 p.176). Visto que a pessoa poderia cometer algo contra Outrem, ela tem esta condição. Porém, ao lidar com as situações do cotidiano, é chamado a ter uma dimensão de responsabilidade face aos seus próprios poderes e o convite a dizer sim para que o Outro possa ter voz.

O “rosto fala”. Ele evoca uma relação face a face, relação estabelecida com a alteridade se dando como mistério. Visto que, neste sentido, o sujeito não é sujeito de si, causa de si mesmo. Ele se constitui na abertura primeira ao Outro, uma vez que a relação é prévia à minha vontade e me interpela, ultrapassando os meus poderes e manifestando a epifania do rosto, sem mediação de nenhuma imagem em sua nudez.

Esta relação transcende os desejos egoístas de dominação e, neste sentido, a alteridade se encontra embasada na singularidade revelada em cada pessoa. A linguagem se torna o momento ético, em face de outro ser humano e é preciso escolher: ou falar ou matar. Outrem nunca é igual a mim. O Outro me faz falar. Lévinas cita Pascal “o eu é odioso”, quando se afirma como causa de si mesmo, ocupando um espaço que é do Outro: “temor por outrem ‘Meu lugar ao sol – dizia Pascal – eis o começo e a imagem da usurpação de toda a terra’. Temor por tudo o que meu existir - apesar de sua inocência intencional e consciente – pode realizar como violência e assassinato” (LÉVINAS, 2004 p.193).

1.1.2 - ROSTO, FENOMENOLOGIA E ÉTICA DENTRO DA PERSPECTIVA LEVINASIANA

Lévinas, em 1981, concedeu uma série de entrevistas divulgadas pela *France-Culture*, que deu origem à obra *Ética e Infinito*. Um dos pontos trabalhados é a questão do rosto como conceito fundamental, o que daria suporte necessário para o desdobramento de todo o seu arcabouço teórico ético: “a epifania do rosto é ética” (LEVINAS, 1980 p.178). A responsabilidade se torna central para a reflexão ética, essencial ao caráter de infinitude diante do Outro que não pode ser englobado,

mas sempre transcende através do caráter de irredutibilidade de sua alteridade absoluta.

(...) Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. (...) Em primeiro lugar, há a própria verticalidade do rosto, a sua exposição íntegra, sem defesa. A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial (...) O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um acto de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar. (LEVINAS, 1982 p. 69, 70)

Poderíamos questionar o pensamento levinasiano: qual o sujeito desse substantivo? O que é que se mostra? O rosto ou a expressão do rosto? Afinal, qual é o significado de rosto para a sua filosofia? O rosto não se reduz à estética e não significa simplesmente a feição com seus contornos, cansaços e belezas, pois vai além do que é descrito fenomenologicamente. Sua pele está nua, despida, oferecendo-se para o Outrem numa relação em que pode ser violentada ou levada a uma relação de alteridade. Este é um dos cerne da discussão levinasiana: o rosto está aí, *ele fala e* nos convoca a uma resposta. E esta resposta constitui nossa atitude de responsabilidade plena ou o nos leva à barbárie do assassinato.

O rosto é uma significação sem contexto, estranho a qualquer tipo de determinação conceitual. É considerado um “enigma insolúvel” por sempre extrapolar o olhar que Outrem dirige a ele. A transcendência, no sentido levinasiano, encontra-se justamente na alteridade absoluta, no não abarcamento da totalidade de quem está diante de mim. Assim, diante destas conceituações, percebemos que sua fonte não é tematizada, indo além de toda significação exposta pelo entendimento e pelo saber, que busca significar plenamente Outrem em sua manifestação que é infinita e se revelando na sua epifania. Assim, o rosto é o sentido moral da existência.

Esta expressão conduz a uma relação sob a qual o poder não é desafiado, mas sim o meu poder de poder. Numa relação ética, isso significaria que um sujeito tem poder sobre o outro. Diante da sua face poderia acontecer o extremo do assassinato. O rosto está ali, despido. Tenho o poder de matar. Porém, este meu poder é desafiado a ter uma relação diferente com aquela alteridade que está ali a minha frente. Então, há uma mudança no caminho e emerge a responsabilidade. Torno-me responsável por aquele Outro que me interpela na nudez de seu rosto.

Pode-se pensar como exemplo uma mãe, que sempre esteve presente com o seu filho, desde sua tenra idade, durante toda a sua infância. Ela pensa ter todo o conhecimento sobre ele. Quando, porém, neste exemplo hipotético, ele cresce e se desenvolve, ela não consegue abarcá-lo em sua totalidade, pois ele sempre está além. No caso exposto, se ela quiser analisar o que ele sente a respeito de alguma garota, p. ex. se ele a acha bonita, não saberá o que ele sente, do jeito que ele sente, como ele a enxerga, quais os sonhos que têm com ela, assim como os medos de ser rejeitado, de não estar na altura deste relacionamento. Ou seja, neste exemplo simples em que não se tem a

compreensão da totalidade do próprio filho, e se ela quiser ter esta compreensão adotará uma postura de violência e domínio.

Pode-se pensar na expressão “não dar conta”, demonstrando que por mais que se queira ter a compreensão de Outrem, este sempre “escapa”, tendo um outro significado diante de suas significações existenciais, afetivas e de projetos. Este ir além é a transcendência que se dá ao questionar as tematizações e saberes que poderiam colocar Outrem em moldes que se definissem a partir de uma egologia que negaria a alteridade. Esta negação é causa de violências em suas multiplicidades de formas de se estabelecer domínios, a partir do momento que o estranhamento diante do diferente é negada. Nas palavras de Ricardo Timm Souza,

(...) a nenhum preço se pode esperar a aceitação da violentação, pela linguagem, daquilo de que se fala: caso se tenha que aceitar, que o vácuo criado seja sempre maior que o fecho justificativo de tal violência. A categoria fundamental da metafenomenologia aqui desenvolvida é a Exterioridade – Alteridade – sob a forma perceptível do Olhar do absolutamente Outro, presença que não se circunscreve a um espaço presente e subversão do espaço e do tempo. É através desta categoria que o acontecer ético toma sentido. A exterioridade em sentido levinasiano porta já a ideia de *estranheza*, separação absoluta. O Outro é fundamentalmente um *estranho*, um antirreflexo do Mesmo narcísico. A sua presença expõe todo o seu não parentesco com o Mesmo. Esta separação, esta irreduzível *externidade* do Outro é sua presença mesma. Ela reconduz à primariedade do Olhar, e o Olhar é *de-terminação*, *de-finição* da Totalidade e de seus mecanismos. (SOUZA, 2015 p.91)

O Outro, em sua absoluta alteridade, não deve se encaixar no espelho de Narciso¹, que no mito se apaixona por si mesmo ao se contemplar no lago. Ele se fecha em si, revelando assim um ente ensimesmado, em sua *ipseidade* e incapacidade de olhar Outrem em suas vivências, desafios e absoluta alteridade, dentre as quais se torna o Mesmo. No pensamento levinasiano, encontra-se uma conotação significativa para a expressão “Mesmo”, visto como “o mesmo de mim mesmo” e, neste sentido, tem-se a tomada do Outro observado como um outro eu.

Nessa contestação conceitual, o *Mesmo* demonstra a vontade da filosofia ocidental de tentar englobar o Outro dentro de seus padrões, formatos e saberes. Tem um sentido de “*egocidade*”, “*ipseidade*” imposta pelo saber filosófico. Lévinas descreve este conceito com letra inicial maiúscula demonstrando assim uma linguagem mais própria de seu pensamento. Esta análise perpassa toda a sua crítica revelando em sua filosofia o contrário de um pensamento totalizador,

¹ Narciso vem de “*Nárkissos*”, no grego. Narciso indica torpor, é “Narco”. Daí o “narcótico”. *Narciso* era filho do rio Cesifo e da ninfa Liriope. O universo de Narciso é aquático. *Narciso* não correspondeu ao amor de Eco. Por isso, Afrodite condena-o a mirar-se nas águas. À beira da torrente, *Narciso* inclina-se para ver sua imagem. Debruça-se sobre o rio e fica fascinado com o reflexo de sua face nas águas. Era jovem de beleza estonteante. Enamorou-se de si mesmo. (ARDUINI, 2002 p.102)

demonstrando sua preocupação fundamental da alteridade absoluta que vai além dos moldes impostos pela totalidade.

Desta forma, Outrem é visto como posse, havendo uma redução de sua alteridade dentro da vivência da totalidade, tendo abertura para os mais diversos tipos de domínios e violências. O mito de Narciso simboliza este olhar para si mesmo, em sua *ipseidade*. O Outro se torna representação, assim como Ulisses² em sua jornada por terras estrangeiras, ao se relacionar com as mais diferentes formas de culturas e alteridades acaba retornando para Nausícaa, para o Mesmo, escolhendo deste modo a negação da alteridade, abandonando a possibilidade da relação face a face que se dá na abertura da alteridade de Outrem.

1.1.3 - ROSTO COMO LINGUAGEM E EXPRESSÃO

O pensamento levinasiano guarda, em seus pilares, a concepção da linguagem como fundamento de justiça. Conceito caro para a reflexão, a linguagem confere estatuto de justiça, a partir do momento que não se pensa na justiça para com os iguais, mas ao se reconhecer a assimetria original. A linguagem não daria conta de responder, analisar e afirmar tudo que seu interlocutor é dentro de sua perspectiva histórica, de seus pensamentos, sentimentos, desejos, necessidades, sonhos etc. A assimetria se faz presente ao ver no rosto do Outro, o recém-chegado. Ele é o estrangeiro e a linguagem confere estatuto de respeito ao não abarcar Outrem em sua totalidade. Nas palavras de Lévinas:

A linguagem, como presença do rosto, não convida à cumplicidade com o ser perfeito, ao [eu-tu] que se basta e se esquece do universo; recusa-se na sua franqueza à clandestinidade do amor, onde perde a sua franqueza e o seu senso e se transmuda em riso ou em arrulho. O terceiro observa-me nos olhos de outrem – a linguagem é justiça. Não é que haja rosto primeiro e que, em seguida, o ser que ele manifesta ou exprime se preocupe com a justiça. (LEVINAS, 1980 p.192)

O rosto tem o aspecto de uma abertura do discurso original. Ele não se deixa envolver por visões totalitárias que prendem seu desenvolvimento impondo um saber que gera domínio e violência. Em uma primeira palavra, demonstra a obrigação de que não se pode evitar. A presença revelada pelo rosto surge no infinito do Outro como uma indigência e, ao mesmo tempo, como uma ordem. Neste acolhimento, o rosto abre-se à razão. A subjetividade não seria seu sentido primeiro,

² Personagem descrito por Homero no clássico da literatura Ocidental: *Odisseia*. Esta obra narra o percurso atribulado de Ulisses quando volta para a casa após a Guerra de Tróia. Na análise levinasiana está “volta para casa” reflete o caminhar da filosofia Ocidental que sai de si mas retorna para o Mesmo. Apesar de todas as vivências com a alteridade descritas pelo herói na visão do poeta grego ele volta a ser e ter as mesmas ideias e concepções de mundo, sem se “afetar” por suas vivências e aprendizados. Segundo Lévinas: (...) A filosofia produz-se como uma forma sob a qual se manifesta a recusa de engajamento no Outro, a expectativa preferida à ação, a indiferença em relação aos outros, a alergia universal da primeira infância dos filósofos. O itinerário da filosofia permanece sendo aquele de Ulisses cuja aventura pelo mundo nada mais foi que um retorno a sua ilha natal – uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do Outro. (LEVINAS, 1993 p.50)

pois o lidar com Outrem estabelecerá uma relação de ser-para-o-outro em sua primazia.

A incompreensibilidade da presença de Outrem não é descrita de forma negativa. O discurso não está na compreensão total, mas destaca o que permanece essencialmente transcendente. A linguagem finita e Outrem: relação ética se dá numa relação entre termos separados e a palavra parece conter o Outro, mas Outrem, no momento de ser interlocutor, abandona o tema que o envolvia.

O caráter incompreensível da presença de Outrem, de que falamos mais atrás, não se descreve negativamente. Melhor que a compreensão, o *discurso* põe em relação com o que permanece essencialmente transcendente. (...) A linguagem é uma relação entre termos separados. A um, o outro pode sem dúvida apresentar-se como um tema, mas a sua presença não se funde no seu estatuto de tema. A palavra que incide sobre outrem como tema parece conter outrem. Mas já se diz a outrem que, enquanto interlocutor, abandonou o tema que o englobava e surge inevitavelmente atrás do dito. (LEVINAS, 1980 p.174)

O discurso mantém uma distância entre o Outro como tema e Outrem como interlocutor, libertando-se do que parecia reter a completude de sua compreensão. O tema, na percepção levinasiana, quer dizer aquilo que é imposto, colocando limites de pensamento e desenvolvimento. Este fato está baseado no saber que quer, através da linguagem englobar o Outro, tematizar, para assim haver um domínio das ações que interrompem a alteridade. Neste sentido, pode-se afirmar que o rosto mantém um discurso que não o inscreve no Mesmo.

O Outro permanece absoluto na relação e, neste sentido, é interrompida a dialética solipsista da consciência, que mantém o receio de ser cativo no Mesmo. Sua presença é mostrada e não entra na esfera do Mesmo, pois consiste numa presença que a extravasa, fixando o estatuto de infinito, assim como se coloca uma causa moral ao estar de frente de Outrem.

A partir do momento que se vê a linguagem como transcendente, que vai além do entendimento passível de se desembocar em violências e na diversidade de domínios, poderíamos questionar: como se dá a linguagem na percepção de Lévinas? A linguagem, no pensamento filosófico, por meio das mais diversas filosofias, defende a necessidade de se ter uma relação de entendimento do Outro capaz desse submeter ao crivo de uma linguagem inteligível, onde haja compreensão de ambas as partes. Afinal, a linguagem, em sentido usual, é o instrumento por meio do qual expressamos signos, promovendo entendimento entre as partes. Neste sentido, em que medida a falta de entendimento do outro não poderia resultar em uma dificuldade ou até mesmo na impossibilidade comunicativa?

A linguagem é o que pode manter e desenvolver a comunicação entre as pessoas. Ela é o meio termo para que possa haver o entendimento do que um diz para o outro, do que é necessário para que possa ter diálogo em que ambas as partes possam chegar num acordo ou discordar uma

da outra. O fato de se comunicar, de haver o diálogo buscando assim uma compreensão poderia ser um motivo de críticas do modo que o autor lituano-francês lida na sua análise de que linguagem geraria um “encerramento” do Outro em si Mesmo, gerando assim a totalidade que domina Outrem.

Porém, o pensador analisa estes pontos acerca da linguagem de uma forma que colocasse imposições sobre o Outro, negando seu caráter histórico, de formação humana. Assim como de desejos e necessidades que são suas, ou seja, que não advém das imposições de Outrem, negando assim seu caráter de unicidade e possibilidades de abertura para seu desenvolvimento mais pleno e integral.

Mas ainda permanece a questão no sentido de que como é possível a comunicação se a linguagem somente tem como significado o “aprisionamento” do Outro? Esta linguagem deveria ser então vista respeitando o que o Outro é em si, sem se sobrepor, havendo uma percepção clara de seus limites. Esta comunicação será parte do cotidiano, das vivências, mas tendo um olhar de que Outrem é sempre um a mais. Ele não pode ser definido, ser feito como um *alter ego*, caindo assim no que ele chama de *ipseidade*. Ao contrário, ele deve ser olhado em sua transcendência. Este olhar é o que evitará domínios.

O filósofo da alteridade expõe o fato de que a epifania evocada pelo rosto do Outro não se deixa levar pelo silêncio. Desse modo, a epifania apelaria para uma resposta à evocação do Outro na nudez de seu rosto, onde o infinito se faz presente na relação com Outrem. A apresentação do rosto vai além das representações do que se poderia mostrar. Neste ponto está a chave dos questionamentos elaborados sobre a linguagem. Pois, ao mesmo tempo em que a linguagem é uma forma de se expressar e de se fazer entender, é preciso ter em vista sempre que ela é incapaz. Através de suas representações, ela não contém a totalidade do Outro. Se houvesse esta “contenção”, abriria-se toda espécie de domínio, porque a linguagem diria o que o outro é, o que ele significa, assim como definiria metas, sonhos e vontades.

Esta quebra de paralelos colocada pelo Outro, com a realidade que ele impõe, é o que significa a abertura para o infinito, ou seja, a linguagem não pode neutralizar os significados do Outro. Isto seria domínio. É preciso, então, perceber que o rosto de outrem revela que ele é sempre mais, que não pode ser contido dentro das regras e limites que outro impõe. Sem paralelos com a realidade apresentada, possui a abertura do infinito. A epifania do rosto, portanto, acontece por meio da linguagem de uma palavra de honra.

1.1.4 - EPIFANIA DO INFINITO COMO DISCURSO

A epifania do infinito que é mostrado se dá através da expressão que é discurso. Nesta expressão um ser apela para mim sem neutralidade, ao contrário, manifesta-se como rosto,

apresentado de maneira irredutível, na retidão do frente a frente, sem mediações de sua nudez, mostrando-se em sua miséria e fome. Desta forma, não posso ser surdo ao seu apelo e promover a minha liberdade, pois suscita a minha bondade. O rosto abre o discurso original o qual se estabelece de forma ética.

Como linguagem, o *rostro* não é um caso de conhecimento, não permite uma apreensão lógico-conceitual. Ele não se situa em um sistema de signos. Isso se justifica na medida em que se percebe a característica elementar do *rostro* do outro: ele se mostra como *presença e não presença, como próximo e estrangeiro*. (RIBEIRO, 2015 p.66)

Outrem não se apreende numa lógica-conceitual, uma vez que é sempre mais, que transcende qualquer tipo de conhecimento totalizador. O sistema filosófico não é capaz de expressar plenamente quem e o que ele é. Ao mesmo tempo que há proximidade, existe sempre a distância garantida pela ideia de infinito que habita em sua epifania.

O rosto de outrem fornece, ou melhor, é o sentido – a inflexão – moral de minha existência. Ele me chama, ele me obriga a ser para-com-o-outro. Mas esse comando para ser responsável-para-com-outrem não surge nem como escolha nem como um preceito moral; ele existe antes da liberdade e além da Essência, origem da origem e fundamento de todo fundamento. *A responsabilidade para com outrem não é o acidente que chega a um Sujeito, mas precede nele a Essência, e não esperou a liberdade em que teria sido tomada o compromisso para com outrem. Eu nada fiz e sempre estive em causa: perseguido. (Outramente que Ser ou Além da Essência)*. (POIRIÉ, 2007 p. 28)

O olhar de Outrem através de seu rosto é um fundamento da moral através da responsabilidade de se estar diante de um rosto que se apresenta na sua máxima nudez, que não pode ser contido pelo pensamento, que totalizaria seu entendimento. O rosto exprime a revelação de sua própria exterioridade, esta não está somente no sentido físico, mas também na sua expressão, o rosto tem uma fala própria, neste sentido de propriedade há uma expressão que se revela.

O que o pensador da alteridade está querendo mostrar com este transtorno é que as mais diversas formas de filosofia tentaram colocar o ser humano dentro de determinados recortes como essências dizendo o que é o ser humano. Assim, o saber impôs o que ele é, tentando englobar o outro, dizer o que ele é, quais caminhos trilhar e impôs por diversas formas limites ao procurar a “essência” do ser humano. Seja através de humanismos, de definições e das mais variadas formas de imposições. Ou ainda pelas artes, filosofia, pela literatura, que quer encerrar o ser humano dentro de conceitualizações. Lévinas quer mostrar que o ser humano, pelo fato de estar além das fronteiras impostas pela compreensão, está aberto a dar novos significados para suas vivências e motivações existenciais. A discussão ética na atualidade é o que pode conduzir a uma reflexão em que Outrem é visto sob seu próprio prisma, sem ser visto por olhares do Mesmo, que gera domínio pelo conhecimento pleno e totalitário, desembocando assim nos mais diversos tipos de misérias e

dominações. Isso na diversidade de esferas sociais como a econômica, ideológica, religiosa e política.

O pensador da alteridade trabalha na perspectiva da figura bíblica de Abraão, sendo por excelência a metáfora da exterioridade. Ele vai para além, recusando o território. Ao contrário de Ulisses, a desterritorialização vivenciada pelo desenraizamento é primordial para a experiência ética, pois se dá no encontro e na experiência do estrangeiro: ser humano é um mistério.

Lévinas, como leitor e estudioso de Dostoiévski também encontra voz nos personagens que são desenraizados, despersonalizados, visto que nos caminhos éticos não há retorno a uma identidade, neste sentido, faz-se necessário como salienta a percepção do autor russo de “Com um realismo pleno, descobrir *o homem no homem (...)* Chamam-me de *psicólogo: não é verdade*, sou apenas um realista *no mais alto sentido*, ou seja, retrato todas as *profundezas da alma humana*” (BIANCHI, 2003 p.93,94). Este “encontro” com o humano se daria de modo a não o reduzir a uma essência.

O desenraizamento também produz uma crítica levinasiana à formação burguesa, visto que o burguês procura se enraizar, teme as mudanças e os encontros com o diferente. Para esta visão crítica, o filósofo da alteridade afirma que a hospitalidade deve preceder à propriedade, revelando assim que o rosto é uma experiência performática. Sendo diferente do Mesmo, o desejo da alteridade se dá ao deixar que o Outro apareça.

Narciso também representa os caminhos que a filosofia trilhou ao se privilegiar o saber que engloba Outrem em sua totalidade. A autonomia da filosofia, que assegura sua liberdade e identidade dos seres, visa que a própria liberdade está segura, assim sendo, justifica-se consigo mesma, ao surgir um termo estranho ela se sente incomodada. A verdade na filosofia seria a integração para si do que é diferente.

1.2.1 - “TU NÃO MATARÁS” - A RESPONSABILIDADE DIANTE DE OUTREM

Em sua obra *O Tempo e Outro*, demonstra-se a percepção na visão da carícia, que é um tocar e não tocar, em uma relação de alteridade. Aqui Outrem, na visão no pudor do feminino, é sempre um mistério. A ordenação deste mandamento parte do olhar sensível para um rosto que se revela Infinito³. A ética se encontra no poder que poderia ser exercido sobre Outrem diante da nudez de seu rosto, mas que é desafiado, sentindo o chamado à responsabilidade.

³ Infinito: este termo se revela como contrário de uma realidade totalizadora que englobaria outrem em todo o conhecimento. Demonstra como a ética se baseia numa linguagem que valoriza o outro em sua característica transcendental, de sempre ir além, ser mais. Trabalharei este aspecto de forma mais abrangente durante o decorrer do capítulo. Novamente, como acontece com outros termos demonstrados nas páginas anteriores, o autor utiliza letra maiúscula para enfatizar um conceito trabalhado de forma mais própria em sua filosofia.

O “tu não matarás” é a primeira palavra do rosto. Ora, é uma ordem. Há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto “primeira pessoa”, sou aquele que encontra processos para responder ao apelo. (LEVINAS, 1982 p.80)

Esta relação estabelecida com Outrem é sempre um relacionamento diacrônico, não de iguais, havendo a radicalidade *para-o-outro*. Ao se desapegar de todo pensamento de unicidade, o rosto se revela em sua epifania na pobreza e necessidade que conclama uma relação de justiça. A ideia de justiça remonta a uma caridade inicial em que residiria o humano além de todo tipo de institucionalização do humano.

Ele é o pobre que tudo posso e, em contrapartida, aquele a quem tudo devo e leva o “eu” a responder aos seus apelos. O encontro se dá no porvir⁴. Esta relação se dá na medida em que não está presente, em que é absolutamente Outro, contrastando deste modo com toda a antecipação e projeção que englobaria Outrem nos moldes do saber. Este ato de acolher sem o possuir seria a radicalização da subjetividade e da alteridade. O desejo, neste sentido, insere-se como abertura para o bem numa relação de justiça centrada na alteridade.

Lévinas questiona a violência elaborada pelo discurso da totalidade ontológica⁵, confrontando uma relação social que seria pré-original. O desejo metafísico forneceria as bases para uma relação genuinamente ética. A acolhida se concretiza na escuta da primeira palavra apresentada ao rosto e, dessa forma, o mandamento “não matarás” escuta a linguagem ética e a responde com justiça. O desejo abre a ordem moral, exigindo do sujeito o respeito pela alteridade.

O rosto se exprime no sensível, porém, o rasga. A alteridade de Outrem se exprime no rosto de forma a revelar a possível negação da totalidade. O conceito de totalidade no pensamento levinasiano é visto como uma pretensão filosófica errada e ousada do Ocidente de atingir um saber absoluto, havendo assim o domínio. Revela ser uma obra da Razão e do Mesmo, apropriando-se da exterioridade dentro de uma ordem, sistema e unidade ao integrar o Outro nos moldes do Mesmo.

Na relação da totalidade, a compreensão da ontologia se encontra como uma analogia ao indivíduo. A relação ética, ao interrogar as mais diversas situações de totalidades, paralisa o “poder de poder”, assim como demonstra como o infinito é uma barreira para o assassinio.

O assassinio visa ainda um dado sensível e, entretanto, encontra-se perante um

⁴ Porvir: conceito com relação ao tempo e a ética no sentido daquilo que vai acontecer, numa relação com o futuro e como este será construído. Este termo é encontrado de modo mais abrangente na obra: *O Tempo e o Outro*.

⁵ Totalidade ontológica: modo pelo qual a ontologia, do grego *ontos* (ente) e *logoi*, (ciência, estudo), sendo assim, parte da metafísica que estuda a realidade e existência dos entes. Lévinas elabora uma crítica particular deste conceito, esta parte será trabalhada de modo mais detalhado no capítulo dois.

dado cujo ser não poderá *suspende-se* por uma apropriação. Encontra-se perante um dado absolutamente não neutralizável. A [negação] efetuada pela apropriação e pelo uso mantinha-se sempre parcial. (...) Matar não é dominar mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. O assassinio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível. A alteridade que se exprime no rosto fornece a única [matéria] possível à negação total. Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. Outrem é o único ser que eu posso querer matar. (LEVINAS, 1980 p.177)

O Infinito aparece no aspecto de um ser que não é fechado dentro da esfera do Mesmo. Esta presença do infinito é algo que extravasa, ultrapassando assim os meus poderes diante de Outrem, manifestando-se na epifania do rosto. Ao se refletir sobre a relação estabelecida eticamente é necessário se pensar no Outro concreto. Numa relação na qual o sujeito é constituído. Dentro desta relação é estabelecida a ética, não como um conjunto de códigos e princípios norteadores morais, mas sim como *metafísica primeira*⁶. Isso ocorre segundo a necessidade de abertura ao Outro, sendo a essência de seu discurso ético. A relação com Outrem é desafiadora, o sujeito é afetado por ela, de modo que a relação se dá através da interpelação entre as alteridades.

A abordagem metafísica no pensamento levinasiano se encontra no movimento que é feito na saída do ser, do Mesmo para o Outro. Esta excedência se dá na saída do ser em direção ao bem que está além do ser. Neste sentido, o Outro se torna transcendência, que se evidencia na dimensão do divino que se abre a partir do rosto humano. Neste ponto, a ética levinasiana dialoga com os livros sagrados da tradição judaica, ao se estabelecer o encontro com o estrangeiro e com o pobre, sendo a proximidade de Outrem, um momento inelutável da revelação, em que se encontra a presença absoluta. A relação que se percebe na epifania do rosto, através da transcendência, sendo a alteridade absoluta consiste em solicitar-nos pela sua miséria.

Segundo Lévinas, não há imposição de uma força maior, mas a própria transcendência de seu ser em relação ao todo, não havendo superlativo de sua potência. O Infinito, que é mais forte que o assassinio – verificado em sua resistência mostrada no rosto – também brilha no rosto de outrem, na nudez dos olhos, sem se defender, surgindo na abertura absoluta do Transcendente. O Infinito, neste sentido, apresenta-se como paralisador do poder que o outro possui e que está na infinita resistência ao assassinio.

(...) Opõe-me assim não uma força maior – uma energia avaliável e que se apresenta, por conseguinte, como se fizesse parte de um todo – mas a própria transcendência do ser em relação ao todo; não como um qualquer superlativo

⁶ Segundo o estudioso do pensamento levinasiano Hurbert Lepargneur: “para Lévinas, a metafísica é o movimento de ‘saída do ser’ – do ‘mesmo de mim mesmo’ – para o ‘outro de mim mesmo’. É a excedência do ser ou a saída do ser. É ir em direção ao Outro, ao Bem, ao “bem que está além do ser”. Nesse sentido, o Outro precede o Eu, O Outro se torna transcendência”. (MARTINS, LEPARGNEUR, 2014 p. 7)

de potência, mas precisamente o infinito da sua transcendência. Esse infinito, mais forte do que o assassínio, resiste-nos já no seu rosto, é o rosto, é a *expressão* original, é a primeira palavra: [não cometerás assassínio]. O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassínio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente. (LEVINAS, 1980 p.177)

Para o pensador da alteridade, impõe-se a própria transcendência do seu ser em relação ao todo, não tendo em vista o superlativo de sua potência, mas sim o infinito da sua transcendência. O Infinito é mais forte que o assassínio, sendo visto em sua resistência que se mostra no rosto. Assim sendo, mostra-se como infinita resistência ao assassínio, onde brilha no rosto de Outrem. Na nudez dos olhos, sem se defender, se mostrando na abertura absoluta do Transcendente. O Infinito neste sentido se mostra como paralisador do poder que o Outro tem e que há na infinita resistência ao assassínio.

1.2.2 - RESPONSABILIDADE DIANTE DA ALTERIDADE

Para a reflexão ética levinasiana, um dos pontos de destaque é a responsabilidade. Outrem, através do Infinito de seu rosto, solicita a atenção para ele, uma vez que não posso negar o olhar do Outro. Esta perspectiva amplia os horizontes da responsabilidade. O sujeito se cria a partir do Outro. Não é fechado em si e para si, a partir do olhar do outro, pois o “eu” não vive isolado. A subjetividade é o contato com Outrem, o qual me convoca a ser responsável por ele. Subjetividade é intersubjetividade.

(...) Quanto mais passivo ao outro nos tornamos, mais responsáveis passamos a ser por nossa abertura; quanto mais desejamos o outro e mais nos deixamos levar ao seu encontro, mais conscientes ficamos de nossa participação na totalidade do ser, de nossa habitação infinita. O outro que está em face de mim não está incluído na totalidade do ser expresso, da palavra – é através da expressão, do dizer tu, que ele ressurgue por trás de toda reunião do ser, como aquele para quem eu *exprimo o expresso* ou *digo o indizível*. (HADDOCK-LOBO, 2006 p.49)

Lévinas analisa o movimento de saída de si para o Outro pela responsabilidade a partir da deposição da soberania erguida pelo eu, na relação *des-inter-essada* com Outrem. “Uma humanidade des-inter-essada. A prioridade do outro sobre o eu, pelo qual o ser-aí humano é eleito e único, é precisamente sua resposta à nudez do rosto e à sua mortalidade” (LEVINAS, 2004 p.262).

Em sua obra *Tempo e o Outro*, utiliza-se do conceito de porvir, deixar vir à luz, revelando, assim, o aspecto da alteridade, em que Outrem é sempre aquele que vem. Um dos aspectos fundamentais por meio do qual se baseia esta elaboração é a questão da paternidade. Aqui há uma relação que questiona como na alteridade de um *tu*, simbolizado pelo filho, sem se absorver nele, sem se perder, continuar sendo eu, sem se retornar ao seu presente, retornando-se fatalmente a si. Na metáfora estabelecida entre pai e filho, uma relação com um estranho que, mesmo o filho sendo

totalmente outro, seria eu na relação com um eu mesmo que é estranho a mim. Lévinas conclui que este Outro, figurado pelo filho não sou eu como uma obra, poema ou alguém fabricado por mim, no entanto, está no fato de que, ao dizer que sou meu filho há uma transcendência.

Como, na alteridade de um tu, posso, sem me absorver neste tu, e sem me perder, continuar sendo eu? Como o eu pode continuar sendo eu num tu, sem ser, no entanto, o eu que eu sou em meu presente, isto é, um eu que retorna fatalmente a si? Como o eu pode vir a ser outro para si? Não se pode senão de uma única maneira: pela paternidade. A paternidade é a relação com um estranho que, sendo totalmente outro, sou eu; a relação do eu com um eu mesmo que, no entanto, é estranho a mim. (LÉVINAS, 2006, p.33)

Ele é totalmente um Outro. Mas, a responsabilidade é sentida nesta relação como fato fundamental, sendo a experiência mais radical em que eu me vejo no Outro: o meu eu que não é meu. Há nesta relação de paternidade uma relação amorosa, visto que no amor há uma relação de posse em que a filialidade se coloca em jogo. Neste ponto, a relação se fundamenta na responsabilidade.

O grande problema evidentemente consistiria em desenvolver o tema da filialidade em função do tema do amor, o que é um pouco a realidade das coisas, em todo caso, é uma perspectiva nova no amor, na minha opinião. O que é preciso insistir em primeiro lugar é sobre a própria análise da filialidade, no fato de que o filho, e a filha também, é outro, e ainda, porém, somente ainda, eu. É uma relação que não se reduz à posse de um objeto não somente por ser um ser vivente, mas porque a relação é diferente, como se em um certo sentido – que é precisamente a filialidade – o outro fosse aqui eu e eu um outro. (POIRIÉ, 2007 p.99)

A paternidade no pensamento levinasiano vai além da renovação do pai no filho. Ela é um existir pluralista. A responsabilidade exercida pela paternidade revela uma relação transcendental com o Outro que não é contido por mim, mas que em sua interpelação aberta pelo rosto em consonância com a sua voz e linguagem me conclama a uma relação e resposta. Há, deste modo, uma ligação direta vivenciada pelo ato de ser responsável. Esta atitude privilegiada da existencialidade é o ponto do próprio subjetivo, no qual a responsabilidade do eu é sempre mais do que dos outros.

A responsabilidade pelo mundo do Outro é anterior ao próprio mundo. O pensador chega ao ponto de afirmar que, diante da responsabilidade, eu poderia substituir os outros, mas ninguém poderia me substituir. “A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. De fato, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si”. (LEVINAS, 1982 p. 84)

Dentro da perspectiva levinasiana, o eu teria um modo de ser responsável que seria maior do que todos os outros. Em sua obra *Outramente que ser*, Lévinas diz que a responsabilidade é

iniciada por outrem, conduzindo à afirmação de que sou responsável pela sua própria responsabilidade.

A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito. É precisamente neste sentido que Dostoievsky afirma: “Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros”. (LEVINAS, 1982 p. 84)

Em uma série de entrevistas concedidas a Philippe Nemo, contidas na obra cujo título sugestivo *Ética e Infinito*, encontramos a síntese da responsabilidade através do rosto do Outro. “Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético” (LEVINAS, 1982 p. 84). Ele está exposto a todos os tipos de violências, podendo chegar até ao extremo do assassinato, porém, é justamente nesta pobreza essencial que se revela o fundamento da responsabilidade. “A subjetividade não é um para si: ela é, mais uma vez, inicialmente para outro” (LEVINAS, 1982 p.80), sendo assim, a responsabilidade se encontra inserida no âmago do que é o humano, ou seja, a pessoa se constitui na abertura responsável por Outrem.

1.2.3 - EPIFANIA DO ROSTO E INFINITO COMO CONSTITUINTE DA ÉTICA

A filosofia levinasiana trabalha com o conceito de Infinito, de modo mais especial na obra *Totalidade e infinito*. Poderia se afirmar que o questionamento fundamental de sua tese de doutorado⁷ seria esta passagem de uma totalidade difundida pelo viés da filosofia como forma de saber até ancorar no Infinito, como caminho da ética primeira.

Ao elaborarmos uma reflexão sobre o conceito de Infinito para Lévinas, faz-se necessário demonstrar, primeiramente, que este não diz respeito aos conceitos naturais aos quais se submeteu o pensamento filosófico ocidental, sem concepção ontológica, matemática ou mesmo cosmológica, o que demonstra uma filosofia da natureza. O Infinito ético consiste na mudança do pensamento ontológico e a ética configura-se como filosofia primeira, na qual a racionalidade ética traz sua própria racionalidade. O Infinito, pela perspectiva da ética, vem do Outro, que está além do Ser, na fonte de seu próprio sentido.

(...) O Dizer, verbo puro, é a palavra original do Outro, é o infinito passado que fala, é a palavra que mostra não poder haver nenhum poder de memória capaz de trazer a anterioridade do Outro à identidade. O Dizer “significa antes da essência”, é o Infinito ético feito linguagem, o falar para além das palavras na presença do

⁷ Em 1961, Lévinas assume a cadeira como professor da *Universidade de Poitiers* e publica sua tese de doutorado em letras *Totalidade e infinito*, esta obra se tornou uma referência nos estudos levinasianos visto que trabalha temas caros ao autor como rosto, ética e infinito. Assim como é responsável por fazer uma crítica ao conceito de totalidade, visto como um dos grandes erros do Ocidente ao desejar um saber absoluto. A totalidade evocaria então a semelhança em contraponto com a alteridade.

Olhar feito exigência de resposta ética. O Dizer diz um tempo para além dos tempos da Ontologia, diz *aquilo que nunca foi Dito*. Aproxima-se. Pelo Dizer original, o Infinito ético não permanece inacessível em sua Infinitude. (SOUZA, 2015 p.98 – 99)

O Infinito ético não é integrado como mais uma função da ontologia, pois possui suas razões próprias, rompendo com uma neutralidade do Ser. Lévinas demonstra como o Infinito não é um termo, como um conceito matemático, uma vez que a questão vem do desejo do Infinito. Outro ponto questionado pelo autor é o de que, quando a filosofia quer dar a resposta a esta questão, ela ressurgue sempre por trás das respostas.

Lévinas faz uma diferenciação do pensamento de Descartes sobre o Infinito. “A ideia de infinito é, pois, a única que ensina aquilo que se ignora. Esta ideia foi *posta* em nós. (...) Eis a experiência no único sentido radical desse termo: uma relação com o exterior, com o Outro, sem que essa exterioridade possa integrar-se no Mesmo” (LÉVINAS, 1967 p. 209). No pensamento cartesiano, há a ideia do infinito, a partir de algo maior que eu, o que seria posto em mim, comprovando a existência de Deus, uma ideia teorética, um saber. Já o pensamento levinasiano trabalha com o *Desejo do Infinito*, sendo que o Desejo não pode ser satisfeito e que, ao se alimentar, é aumentado com sua satisfação. O filósofo percebe este paradoxo, mas afirma que é a presença do Infinito em ato finito.

O Infinito é abordado por Lévinas como uma metáfora que traz de Descartes. A partir de uma análise crítica da leitura de Husserl, a experiência de alteridade que não pode ser tematizada, aparece em um lugar em que a intencionalidade é incapaz de abarcar, criando, assim, o conceito de infinito como um dispositivo da linguagem filosófica para descrever a experiência da alteridade. Essa experiência não pode ser colocada como intencional e capaz de descrever tudo, causando um trauma que passa como a alteridade se dá ou acontece. Esta impossibilidade, Outrem, é um contra fenômeno: não pode ser descrito sob uma linguagem que o abarque.

“Outrem permanece infinitamente transcendente” infinitamente estranho, mas o seu rosto onde se dá sua epifania e que apela para mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum cujas virtualidades se inscrevem na nossa natureza e que desenvolvemos também a nossa existência. (LEVINAS, 1980 p.173)

O Outro, neste pensamento, aparece de forma infinitamente transcendente, assim como infinitamente estranho. Poderia questionar se ele aparece infinitamente assim como estranho, ou ele aparece estranho por causa desse infinito?

A questão do outro no pensamento levinasiano não depende de uma alteridade relativa, assim como na questão das espécies. Mesmo que estejam diferentes entre si, permanecem juntas na comunidade de gêneros e, para Lévinas, a alteridade não depende de nenhuma qualidade que as uniria em um gênero que já anularia a alteridade. Neste sentido, ele aparece estranho por causa do

Infinito que, numa diferença absoluta através da linguagem, mantém a diferença. O discurso permanece algo transcendente e, neste sentido, ele aparece estranho por causa do infinito. Ele é o “forasteiro”, o “estrangeiro”, aquele que não conheço em sua completude; é sempre mais. Este significado encontra sentido na metáfora do desenraizamento e o rosto é o que transmite este caráter de infinitude por não ter em si uma compreensão de sua totalidade vista do ponto de Outrem.

(...) Nesse contexto, a subjetividade emergirá como responsabilidade anterior à liberdade. Trata-se da constituição da subjetividade do sujeito transcendendo eticamente ao responder pelo outro antes de responder por si. O *rosto* revela o infinito, mas não mostra uma unidade ou a essência do mundo. Ao contrário, expõe o diferente, aquele que escapa ao aparecer na imprevisibilidade do encontro. Segundo Levinas, o infinito é a própria resistência ética estampada no *rosto* do outro. Ele chega antes de toda e qualquer ação do sujeito, interrompendo o movimento da consciência e paralisando o poder da redução e da visão. Nesse reverso da consciência se constitui a autêntica subjetividade. (...) Trata-se do encontro com o *rosto*, como lugar do infinito que destitui o sujeito de seus poderes e de sua liberdade para inseri-lo na relação face a face. (RIBEIRO, 2015 p.69)

O rosto revela um outro pelo qual sou responsável, mas também revela uma diferença. Como, então, Lévinas articula essa proximidade e essa distância? Como posso sentir essa fraternidade pelo outro, ao mesmo tempo em que ele guarda essa diferença? Como singularidade e fraternidade podem ser articuladas, sem que o sujeito não perca isso que escapa e, ao mesmo tempo, sem perder o que une o eu ao outro?

O Infinito está em sua recusa de ser conteúdo através do rosto que paralisa meus poderes exercidos sobre Outrem, mas que diante de sua miséria, nudez e fome, posicionam-me diante do Outro, encontrando em sua epifania do Infinito a expressão e discurso. O Infinito está presente no rosto, na nudez que desenvolve o sentido de acolhida responsável por quem se mostra indefeso, na abertura absoluta ao transcendente. O Infinito demonstra sua total resistência ao assassinato e o mandamento do “não matar” está inserido na nudez do rosto e, em sua infinitude, demonstra o apelo ético a que conduz, não sendo conteúdo que poderia ser abarcado.

(...) o infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela ideia do infinito, produz-se como desejo. Não como um desejo que a posse do desejável apazigua, mas como o desejo do Infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado – bondade. (LEVINAS, 1980 p.37)

O desejo do Infinito apresenta-se como um dos pontos fundantes da ética levinasiana, pois a questão do rosto provocaria este desejo que nunca será saciado. O Desejo seria anterior à ordem do Ser, promovendo uma busca desinteressada com gratuidade e acolhimento. Lévinas coloca a ética no patamar em que o existir de Outrem seria mais importante que o meu. O pensador coloca a questão do bem como excedente de importância sobre mim. Um dos aspectos que salienta a visão acima é a ótica do feminino. Visto em seu aspecto incognoscível: “É uma fuga diante da luz. A

maneira de existir do feminino é de se esconder, e o fato de se esconder é precisamente o pudor. (...) O outro não é um ser que encontramos, que nos ameaça ou que quer se apoderar de nós” (LÉVINAS, 2006, p.31). Outrem é alteridade absoluta, assim como o mistério que constitui esta alteridade, é a transcendência. O pudor do feminino demonstraria que a transcendência do feminino estaria em um outro tipo de movimento oposto ao de uma consciência que abarcaria Outrem.

O *eros*, sendo percebido como uma fusão, revelaria o fracasso da nossa tentativa de poder em referência ao Outro, em uma relação que aconteceria no mistério de um porvir, que segundo a filosofia levinasiana, encontra-se num mundo que está aí e não está. É um jogo sem um projeto e domínio de poder abrindo espaço do porvir. Neste ponto, o *eros* seria um fracasso ao tentar ter a totalidade de Outrem, pois a alteridade é sempre um mistério inalcançável.

A ideia do Infinito para o pensador da alteridade exerce-se na relação ética com o Outro, estabelecido na imagem do órfão e da viúva, figuras advindas da Bíblia onde é percebida a ideia de desenraizamento, de sair de si e ir ao encontro de Outrem. Desta forma, sua nudez exposta pela figura do rosto, impossibilitaria de matar e encontraria, não somente uma significação negativa e formal, mas condicionaria também de modo positivo, paralisando meus poderes ao estar diante de sua miséria e nudez.

A epifania do Infinito se daria na forma de expressão e discurso. A partir do momento em que se compreende a miséria e a fome, cria-se a proximidade com Outrem. O Infinito não é uma ideia abstrata que o sujeito supõe ou intui, ao contrário, perpassa a alteridade do rosto que é revelado no encontro, na relação do face a face.

A impossibilidade de matar não tem uma significação simplesmente negativa e formal; a relação com o infinito ou a ideia do infinito em nós condiciona-a positivamente. O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria. A compreensão dessa miséria e dessa fome instaura a própria proximidade do Outro. Mas é assim que a epifania do infinito é expressão e discurso. (LEVINAS, 1980 p.178)

O pensamento ético levinasiano não se trata de ir ao Infinito, mas, por outro lado, ir ao seu encontro e ser afetado na presença e na ausência do Outro. No pensamento levinasiano, a transcendência é encontrada na relação face a face. Outrem, para o pensador da alteridade, é impensável, ao mesmo tempo em que é infinito e reconhecido por este aspecto que acontece através da moralidade.

O momento em que não apresenta a totalização do rosto mostrado a mim remete à noção de transcendente. Não abarcar o Outro demonstra a falta de capacidade de se tornar conteúdo. Outrem extravasa, vai além e não pode ser contido. O estatuto do infinito se firma nesta relação

que ultrapassa a totalização que poderia ser exercida pela compreensão da totalidade.

(...) a subjetividade emergirá como responsabilidade anterior à liberdade. Trata-se da constituição da subjetividade do sujeito transcendendo eticamente ao responder pelo outro antes de responder por si. O *rosto* revela o infinito, mas não mostra uma unidade ou a essência do mundo. Ao contrário, expõe o diferente, aquele que escapa ao aparecer na imprevisibilidade do encontro. Segundo Levinas, o infinito é a própria resistência ética estampada no *rosto* do outro. (RIBEIRO, 2015 p.69)

A filosofia levinasiana parte da crítica à ideia de sistema que totalizaria o saber e entendimento do Outro. A totalidade, neste sentido, não seria capaz de conter a última fala diante do Ser. O Mesmo e o Outro não estariam dentro do conhecimento que os envolvesse no mesmo sentido. A ideia do Infinito seria a estrutura última, impossibilitando, assim, o Todo, e a compreensão do Outro sempre estaria à margem de um pensamento globalizante.

A relação se torna ética no momento em que não apresenta a totalização do rosto mostrado a mim. Ele nos remete à noção de transcendente. Não abarcar o Outro demonstra a falta de capacidade de se tornar conteúdo. Outrem extravasa, vai além e não pode ser contido. O estatuto do infinito se firma nesta relação que ultrapassa a totalização que poderia ser exercida pela compreensão da totalidade.

(...) O desejo metafísico do absolutamente outro que anima o intelectualismo (ou o empirismo radical, que confia no ensino da exterioridade) desenvolve a sua *energia* na visão do rosto ou na ideia do infinito. A ideia do infinito ultrapassa os meus poderes – não quantitativamente, mas pondo-os em questão. (LEVINAS, 1980 p.175)

Lévinas reflete por meio de sua ética que Outrem, sendo absolutamente Outro, não limitaria a liberdade do Mesmo, mas chama à responsabilidade, implantando e justificando uma relação que levaria ao diálogo ético. A relação com o Outro, enquanto rosto, é fonte de cura da alergia, desejo no ensinamento recebido e na oposição pacífica que se faz com o discurso. A relação com o outro, estabelecida através do rosto, tem o poder de curar da alergia que é desejo.

A ideia do infinito é o transbordamento do pensamento finito pelo conteúdo. Há uma relação que ultrapassa a capacidade, na qual apreende não sendo chocado e denomina como acolhimento do rosto. A ideia do infinito se apresenta na sociabilidade, na relação com o rosto, sendo o absolutamente outro que não poderia ser contido, numa relação que se mantém sem violência, em paz com a alteridade, visando a uma estrutura positiva e é ética.

A presença do caráter do Infinito, que se demonstra no rosto, em sua resistência ética, mostra-se diante da paralisação dos meus poderes. Levantando-se no fundo dos olhos, apresenta-se sem indefesa na sua nudez, ou seja, diante do outro. Diante de um rosto sem defesas, bem como sua miséria, o poder que alguém poderia exercer sobre o Outro é desafiado.

Capítulo 2

2 - ABORDAGEM LEVINASIANA SOBRE A PASSAGEM DA EXISTÊNCIA AO EXISTENTE

2.1.1 - A QUESTÃO DA NEUTRALIDADE DO *IL Y A* EM CONTRAPONTO AO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO

Um dos pontos-chaves na análise crítica de Lévinas quanto ao pensamento heideggeriano se encontra presente em sua primeira obra autoral: *Da existência ao existente*. Escrita em parte no período em que era prisioneiro de guerra, a obra realiza uma descrição do ser em seu anonimato. Ela demonstra a ausência do sujeito, fazendo uso do verbo impessoal francês *il y a* (há)⁸, uma vez que perpassa o movimento da reflexão sobre a existência, vista como uma insuportável indiferença, para ir em direção ao existente⁹. Nesta perspectiva do existente, privilegia-se o ente como o grande acontecimento, visto que o problema fundamental é porque existe o existente na existência e sua relação com a ética, a partir do movimento de evasão, da saída de si para ir ao encontro do Outro.

A primeira fase do pensador da alteridade se dá num contexto existencialista, no qual se percebe forte aproximação com Heidegger, dado que este o ensinou a pensar de outra maneira, pelo ser. Porém, no decorrer de suas reflexões, Lévinas foi se distanciando do pensamento heideggeriano. Um dos aspectos a se destacar neste diferencial foi ao elaborar sua obra *Da existência ao existente*, Lévinas trabalha com o conceito de *il y a* (há) como um elemento de neutralidade, visto como uma problemática existencial, dando início a críticas ao pensamento heideggeriano (que será um dos pontos-chaves do capítulo em decurso).

Lévinas quer o cessar do cogito e, neste sentido, salienta o autor que para o existente, ao invés de ser o refém da existência passa a ser o refém do Outro. O *Il y a – há* – anônimo se torna um contraponto a Heidegger, em sua percepção do ser como anônimo e sua conseqüente negação do ser humano que desemboca na impossibilidade da ética.

Neste ponto da pesquisa podemos questionar: em que medida o *Il y a* é um contraponto a Heidegger? Tendo em vista que se considerarmos os textos tardios de Heidegger, ele parece caminhar em uma direção muito similar. Aliás, já em sua obra *Ser e tempo* Heidegger diz que o tempo temporaliza, que o nada nadifica etc.. Nesse momento de sua trajetória, para se expressar

⁸ “*il y a*”: expressão proveniente da língua francesa que significa “Há”, demonstrando que “algo existe”, porém, ele é indefinido, anônimo, neutro, impessoal, amorfo. A partir deste algo que está na existência, que se nasce e evolui o sujeito, o existente. Este sujeito é obtido através do olhar de Outrem.

⁹ Existente: O sujeito na percepção levinasiana, não é um em si e para si; ele existe pelo Outro e para o Outro, fora de si. Neste sentido exposto o “eu” não nasce isolado, sozinho, ele se constitui pelo olhar do Outro. O existente se dá na negação da impessoalidade e neutralidade do *il y a* (há), este movimento se dá na passagem da existência em que não se tem um sujeito para o existente, onde este sujeito aparece, tem “rosto”, é alteridade absoluta e neste sentido de existir tem uma profunda relação com a ética, com o olhar de Outrem.

utiliza do termo *Es gibt* (há).

Lévinas se aproxima de Heidegger, mas, ao mesmo tempo, já se desprende de seu pensamento, visto que a noção de *Es gibt* significa generosidade. “A relevância atribuída por Heidegger à expressão coloquial ‘*Es gibt*’ (‘existe’, ‘há’; literalmente: ‘isso dá’, ‘isso doa’) (...). O pronome impessoal ‘*Es*’ remete ao Ser como sujeito da ação verbal: isso (*Es*) dá (*gibt*); isso é o Ser” (GIACOIA, 2013 p.94). Pela formação do termo alemão *geben* (que significa dar), neste sentido, é justamente o contrário para o pensador da alteridade, ou seja, o *il y a* é visto como a metáfora da noite em que tudo desaparece.

É uma presença que se mostra surda e ao mesmo tempo invisível. Nesse sentido, a noite do ser é o impessoal, o neutro. Lévinas, em sua entrevista concedida a François Poirié, deixa bem claro esta distinção.

Não é o *Es gibt* heideggeriano. O *Es gibt* heideggeriano é uma generosidade. É o grande tema do último Heidegger, o ser se dá anonimamente, mas como uma abundância, como uma bondade difusa. Ao contrário, o *há (il y a)* é insuportável em sua indiferença, não angústia, mas horror de um incessante, de uma monotonia desprovida de sentido. Horrível insônia. (POIRIÉ, 2007 p. 81)

Em *Da Existência ao Existente*, um dos pontos-chaves que Lévinas trabalha para demonstrar o vazio do *il y a* é a imagem da insônia, visto que se “luta” contra o fato da existência. A escuridão da noite demonstra o jogo da existência como se não existisse mais nada. Neste sentido, haveria o que Lévinas nomeia de *presença da ausência*. Ela se mostra como o fato de se tentar dormir, cessando por instantes o fato de ser, e é perceptível esta ausência numa vigília que queria ser cessada, mas tem que ser. Ou seja, não querendo a existência, ele tem que existir. Trata-se de uma subjetividade do existente que quer sair do neutro, sendo para além da essência. Ao se refletir sobre o *há (il y a)* nos deparamos com a profundidade e seriedade da vida.

Tomemos a insônia. Desta vez, não se trata de uma experiência imaginada. A insônia é feita da consciência que nunca termina, isto é, quando não há mais um modo de se retirar da vigilância na qual se mantém. Vigilância sem objetivo algum. No momento em que se está fixada, perdeu-se toda noção de seu ponto de partida ou de seu ponto de chegada. (...) pela vigilância, sem recurso possível ao sono, vamos precisamente caracterizar o há e a maneira como o existir tem de se retirar no sono como um domínio privado. (LEVINAS, 2006 p. 10)

Trata-se de sair do anônimo e impessoal, visto que, este conceito no pensamento levinasiano está ligado ao *il y a*, (ver nota número 1 deste capítulo), ou seja, a impessoalidade se dá em contraponto ao surgimento do existente dentro da relação face a face, diante do reconhecimento do rosto como infinito. Este modo de ser da impessoalidade daria vazão a problemáticas e violências

relacionadas a questões éticas, havendo domínios em sua totalidade assim como falta de conhecimento e valoração de ser tratado na relação face a face, sem ser visto como um existente.

A noção do *há*, desenvolvida neste livro já com trinta anos, parece-nos ser seu ponto mais resistente. Uma negação que se desejaria absoluta, negando todo existente – até o existente que é o pensamento efetuando esta própria negação – não poderia pôr fim à “cena” sempre aberta do ser, do ser no sentido verbal: ser anônimo que nenhum ente reivindica, ser sem entes ou sem seres, incessante “burburinho” – para retomar uma metáfora de Blanchot –; *há* impessoal, como um “chove” ou um “anoitecer”. Termo profundamente distinto do *Es gibt* heideggeriano. Ele nunca foi nem a tradução, nem a transposição da expressão alemã e de suas conotações de abundância e de generosidade. (LEVINAS, 1998 p. 11)

No cansaço, ele teria uma experiência da renúncia do movimento e da duração do elã. Experiência do tempo que fica atrasado, recua, fazendo um contraponto à duração. O cansaço é um movimento do existente em contraposição ao ser. Contrapor o desdobramento do sujeito vinculado a um acusativo. Passar da existência ao existente.

Não é o mesmo que *Es gibt*, no pensamento heideggeriano. O instante de acontecimentos do ente, no qual se percebe a ruptura da duração, sendo experiência fundamental do acontecimento do ente, à revelia de Heidegger, singularidade inscrita no ser, em que estabelece um exercício de retorno ao ser. Em Heidegger, o ser não é ético, não tem rosto e não tem linguagem. Ao privilegiar o ente em detrimento do ser, Lévinas provoca uma reviravolta. O existente me interpela porque existe o existente na existência.

A proposta de Lévinas é superar a ontologia. Neste ponto é importante salientar que na percepção da filosofia levinasiana a ontologia é o ser e o “si mesmo”, visto como horizonte fenomenológico de inteligibilidade dos entes, incluindo aí o ente humano. Segundo esta análise, o fato de se separar da ontologia e do ser teria como significado escapar de uma compreensão de uma ontologia que foi constituída através do pensamento filosófico ocidental. Assim como implicaria uma saída da subjetividade inteligida e construída como *mônada*, visto como uma substância que não teria partes e extensão, sendo indivisível.

Lévinas analisa de forma crítica, demonstrando um egoísmo metafísico, assim como egoísmo existencial do ser. Em uma entrevista a Philippe Nemo, contida na obra *Ética e infinito*, quando é questionado sobre o que seria a ontologia ele diz que “É precisamente a compreensão do verbo ser. A ontologia distingue-se de todas as disciplinas que exploram o que existe (...) esquecendo-se de que, ao falar dos entes, elas já compreenderam o sentido da palavra ser, sem contudo o terem explicitado” (LEVINAS, 1982 p.24).

A saída do anônimo e do impessoal se dá em direção a uma liberdade de consciência, que se constituiria através do nascimento de um sujeito que caminharia como sujeito ao outro. O ser, na visão crítica levinasiana, não conseguiria fazer este movimento por ter como seu sentido mais íntimo a negação do existente. O conceito *il y a* é o neutro, que demonstra a solidão do ser. O autor cita como exemplo de impessoalidade “chove”, em que não existe sujeito assim como não há constituição de si.

Na noite, quando estamos presos a ela, não lidamos com coisa alguma. Mas esse nada não é um puro nada. Não é mais *isto*, nem *aquilo*; não há “alguma coisa”. No entanto, esta universal ausência é, por sua vez, uma presença absolutamente inevitável. Esta não é o correlato dialético da ausência e não é por um pensamento que a apreendemos. Ela está imediatamente ali. Não há discurso. Nada responde. (...) *Há* em geral, sem que importe o que há, sem que se possa juntar um substantivo a este termo: *há*, forma impessoal como “chove” ou “faz calor”. Anonimato essencial. (LEVINAS, 1998 p. 68)

A partir desta tomada de percepção crítica da ontologia heideggeriana, o pensamento sobre o ser passa a não se dar como o sentido primário. Nesta virada de pensamento, Lévinas trabalha na perspectiva do sujeito moral, salientando que a moral não seria apenas um ramo da filosofia, mas sim a filosofia primeira. Nas palavras de Jacques Derrida, “A hospitalidade é infinita ou ela não é; (...) portanto do incondicional, e é a partir de sua abertura que se pode dizer, como o fará Lévinas (...) ‘a moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira’ (DERRIDA, 2015 p.65).

Não encontraria o sujeito moral nas fontes do *ser em*, mas na experiência do existente. Da existência se chega ao existente, havendo assim a viragem da ontologia heideggeriana, especialmente o deslocamento da diferença ontológica como ponto de partida para se pensar o ser humano.

Heidegger encontra as fontes a partir de sua exterioridade, fontes do seu mundo no ser, na transcendência autêntica. Lévinas, em contrapartida, parte do existente, visto em sua singularidade, no cotidiano do universo econômico da vida que se dá nos seus afazeres, do ser sem vertigem, sem sentido, visto assim como a valorização do ente.

A autenticidade para Heidegger é encontrada no ser, como se o ente não precisasse deste mundo, no sentido de que o existir próprio significa transcender a preocupação com os entes em

direção ao ser. Lévinas ao contrário, está para além do mundo¹⁰ como evasão, em si mesmo, o mundo em suas vivências mais banais possui dignidade, vale a pena ser vivida.

O roçar do *há* é o horror. Já notamos sua insinuação na noite, como uma ameaça indeterminada do próprio espaço desligado de sua função de receptáculo de objetos, de acesso aos seres. É preciso insistir nisso. Ser consciência é ser arrancado ao *há*, já que a existência de uma consciência constitui uma subjetividade, uma vez que ela é sujeito de existência, isto é, numa certa medida, senhora do ser, já nome, no anonimato da noite. O horror é, de algum modo, um movimento que vai despojar a consciência de sua própria “subjetividade”. Não apaziguando-a no inconsciente, mas precipitando-a numa *vigilância impessoal*, numa *participação* no sentido que Lévy-Bruhl dá a este termo. (LEVINAS, 1998 p. 70)

Lévinas pretende sair da solidão e vazio do ser, de sua impessoalidade para ir ao encontro da formação do sujeito. Não de um modo egóico, como pensou a modernidade, mas ao contrário. Num sujeito que se dá a partir do rompimento da neutralidade do *há* para se passar para a relação face a face, estabelecida diante do Rosto de Outrem, havendo a irreduzibilidade da alteridade nos intercâmbios do primado da ética. Na recusa do *il y a*, surgem as posições tomadas pelos existentes ultrapassando, assim, a neutralidade do há.

Propõe uma viragem do pensamento, visto que o problema original não seria mais a relação ontológica do ser humano com o ser, mas a relação ética entre os seres humanos, dando vazio a uma alteridade absoluta, visto que a simetria não corresponde ao outro. Neste sentido Heidegger, apesar de se ocupar com a existência, não é um pensador da alteridade.

2.1.2 - O DESENRAIZAMENTO COMO METÁFORA DA SAÍDA DO SER AO ENCONTRO DO EXISTENTE

Lévinas se mostra como pensador original inaugurando uma reflexão sobre o humanismo, realizando uma homenagem filosófica ao cotidiano do ser humano, descrevendo situações como a vigília, o sono e a preguiça. Nesta abordagem, através do exercício da metáfora do

¹⁰ Estar no mundo: a partir da analítica levinasiana o “estar no mundo” diante de nossas preocupações materiais, assim como nas jornadas que nos tiram da solidão e nos colocam em relação com os semelhantes é vista como salvação, não havendo aí um julgamento de simples frivolidades do dia a dia. As situações cotidianas como o estar decentemente vestido, assim como a luta econômica já significaria uma luta pela salvação. A vida em sua cotidianidade é uma maneira de se liberar da materialidade inicial pela qual se cumpre o sujeito, neste sentido, ela é um esquecimento de si, para o pensador da alteridade a moral dos alimentos terrestres já significa a primeira moral. A materialidade do mundo se encontra na participação que o sujeito tem ao existir sob a forma de gozo, permitindo ao mesmo tempo o distanciamento de si. É vista como salvação, não havendo aí um julgamento de simples frivolidades do dia a dia. As situações cotidianas como o estar decentemente vestido, assim como a luta econômica já significaria uma luta pela salvação. A vida em sua cotidianidade é uma maneira de se liberar da materialidade inicial pela qual se cumpre o sujeito, neste sentido, ela é um esquecimento de si, para o pensador da alteridade a moral dos alimentos terrestres já significa a primeira moral. A materialidade do mundo se encontra na participação que o sujeito tem ao existir sob a forma de gozo, permitindo ao mesmo tempo o distanciamento de si.

desenraizamento, ele se desloca do existencialismo de sua primeira fase, rompendo com a filosofia heideggeriana.

O desenraizamento se dá no encontro do infinito do rosto, diante do forasteiro, daquele que não se tem domínio, simbolizado na figura de Abraão: no ir para terras longínquas, a recusa de seu território. Assim, o desenraizamento é fundamental para a experiência ética levinasiana.

A vida do ser humano se dá na cotidianidade, no banal da economia e em suas situações corriqueiras como na mordida em um alimento que revela a necessidade de se nutrir e manter vivo, de comer, de se saciar. Na sociabilidade das relações, há um universo de transcendência que se dá no desejo pela alteridade, visto que existe uma transcendência nesta relação assimétrica com outrem. “Desejo sem satisfação que, precisamente, *entende* o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro” (LEVINAS, 1980 p. 22).

Neste sentido, a vida acontece no prosaico em que o ser humano reabilita o seu modo de ser ao estar nesta vida que se dá no mundo, que é autêntica em si mesma, no “fazer” de suas ações para sobreviver e isto é algo que se torna justo, as ações que são aí desenvolvidas é onde se dá o acontecer da vida.

A morte, para o pensador da alteridade, demonstra o quanto Outrem se apresenta como uma falta, como não se engloba totalmente ao que ele é: “A prioridade do outro sobre o eu, pelo qual o ser-aí humano é eleito e único, é precisamente sua resposta à nudez do rosto e à sua mortalidade” (LEVINAS, 2004 p.262). Desta forma, contrapõe-se à percepção heideggeriana no sentido de que não se pensa primeiramente em algo pessoal, no sentido egóico, novamente visto na problemática da questão ética na ontologia.

Para o pensador lituano-francês, a morte de outrem me faz compreender a responsabilidade extrema que tenho por ele. Este fato também é expresso na conferência promulgada por Lévinas, intitulada *Le temps pensée à partir de la mort*, na qual faz contraponto a Heidegger, propondo uma analítica que teria em seus fundamentos o aspecto da infinitude nesta relação com a morte, sendo o contrário do aparecer e assim também se distanciando da fenomenologia.

A existência do ser humano se dá no mundo, no qual ele come, se veste, visto que a vida é isso. Neste sentido de existente, o passo para a ética se dá a partir da chegada do Outro. Além disso, o autor salienta a fenomenologia do amor, que se instaura num tipo de transcendência. Não há o lugar da alteridade num estado de absolutamente autêntico. Se há um lugar em direção ao qual o ser humano deva ir, não é uma transcendência ontoteológica ou o retorno ao ser. Mas sim, no

fundamento da experiência, numa ida em direção a Outrem.

A experiência desta resistência ao ser se dá num recolhimento. Resistência de um existente que imprime no mundo o sentido no cansaço, no instante em que deve fazer algo da banalidade cotidiana como pegar uma pá e fazer uma ação, mas ele quer negar. Sair do ser seria, neste sentido, um movimento de resistência que ele mesmo realiza nas suas ações, no qual se afirma, em suas próprias vontades e necessidades. Ali nasce o existente.

A saída da ontologia promove uma realidade na qual existe uma absoluta separação entre o existente e o outro, existente e o mundo. Neste sentido, o mundo¹¹ não é uma articulação de fonte de autenticidade, um tipo de retorno à natureza, como uma vida autêntica. Nas palavras de Campos,

Trata-se, pois, para Levinas, de inverter a rota de pensamento: da existência ao existente, como reza o título de uma e suas obras. Do “há” neutro e impessoal rumo a outrem, ou ainda, como matizado de melhor modo nas derradeiras páginas de *Difícil Liberdade*, de um ente humano a outro, movimento esse que, segundo o autor, desenha o próprio sentido do tempo, da linguagem e da subjetividade (CAMPOS, 2016 p. 57)

O desenraizamento é ontológico, havendo a evasão do ser do há, do anônimo sem a substancialidade do existente. Lévinas pensa numa ontologia em que o outro não ocupa uma função periférica, coadjuvante e, deste modo, resgata a hospitalidade como fonte primordial para ir ao encontro de outrem. Lévinas, ao propor a metáfora do desenraizamento do ser, trabalha com a questão de que o presente tem dignidade em si.

Outro ponto relevante na análise levinasiana é a questão da experiência estética que se apresenta como uma das metáforas possíveis do desenraizamento. A passagem estética como princípio ético do voltar-se para Outrem se encontra de modo exemplar no livro *O humanismo do outro homem*, ao demonstrar que a finalidade da obra de arte é ficar para a posteridade. Por exemplo, quando um artista pinta um quadro, ou faz uma escultura, esta será para a posteridade, eis um dos pontos que referenciam a alteridade absoluta no pensamento levinasiano.

Em meio a um ser que é indiferente, Lévinas propõe a metáfora da evasão, a saída do ser, encontrando esta percepção na pintura moderna. Nesta, parte da compreensão de mundo que percebe a relação com a existência, onde vê a existência sem rosto, visto que o evento, o instante, em que o ente se torna presente, se torna rosto, saindo assim da impessoalidade e indo em direção

¹¹ Mundo na percepção de Heidegger: O mundo se organiza pelo dasein. A existência é o modo típico de ser do dasein. *Vorhandenheit*, modo de ser, entes que estão diante da mão e presentes, não tem o modo de ser. *zurhandenheit*, são utilizáveis *zur* (para) uma determinação função, visto que quem possibilita esta funcionalidade é o próprio dasein. – A existência *Existenz* para o dasein se dá em cada modo de ser, não esgota, cada mundo de ser, há sempre um feixe de possibilidades para o dasein. Ele não se torna um objeto dinamicamente sendo. Há estrutura ontológica, uma nulidade essencial, visto que uma escolha nega a outra, incompletude. A concretude lida com a questão de que o ser sempre está em jogo. A constituição fundamental do dasein se dá no ser-no-mundo.

à alteridade absoluta.

O quadro, a estátua, o livro são os objetos de *nosso* mundo, mas através deles as coisas representadas arrancam-se de nosso mundo. A arte, mesmo a mais realista, comunica esse caráter de *alteridade* aos objetos representados, que fazem, no entanto, parte de nosso mundo. Por ela, eles nos são oferecidos em sua nudez, nesta nudez verdadeira que não é a ausência de roupas, mas, se se pode dizer, a própria ausência de formas, isto é, a não transmutação da exterioridade em interioridade que as formas cumprem. (LEVINAS, 1998 p.62)

No que diz respeito à metáfora do desenraizamento ontológico, também pode ser feita uma analogia em relação à estética, pois a obra de arte não se refere a nada de antemão. O significado está além de si mesmo, assim como a significação cultural conduz ao pluralismo que carece de um sentido único. Ou seja, a obra interage com a alteridade, com aquele que a está visitando, gerando uma relação. O sentido único se afirmaria em uma só visão, por isso o pluralismo. A obra de arte, ao se recusar à anterioridade de um sentido, cria um significado em si mesmo, uma vez que este é o ensinamento da estética.

Este acontecimento estético é percebido no forasteiro e na obra de arte, havendo aí a alteridade absoluta, assim como uma significação que não dependeria necessariamente do ser e do mundo. Neste sentido, a abordagem estética em Lévinas remete-nos a pensar o ser humano por ele mesmo. A obra interage com aquele que a está visitando, gerando uma relação.

Há uma iluminação nesta relação de alteridade, assim como há o diálogo de significados. Não existe dois seres “puros”, mas sim, um relacionamento entre a obra e aquele que a observa e a admira e que coloca para o ser algo que é próprio do observante. A experiência estética é uma experiência de encontro, ela assume diversos significados. Determinada obra de arte possui tantos significados quanto encontros que acontecem.

(...) A significação não pode ser inventariada na interioridade de um pensamento. O próprio pensamento insere-se na Cultura através do gesto verbal do corpo que o precede e o supera. A Cultura objetiva, à qual, pela criação verbal, ele acrescenta alguma coisa de novo, ilumina-o e o conduz. (LEVINAS, 1993 p. 32)

O corpo tem o caráter de interpelar aquilo com que está se relacionando. O ser humano está diante de uma obra e se encontra em diálogo e conjunção com ele: é relação. Onde há expressão do mundo a partir do encontro com o outro pela arte e pela cultura em suas mais diferentes manifestações, não há mais um sujeito separado do mundo, isolado. Não há mais uma obra fria, sem vida, que permanece ali somente para ser pensada. Ao contrário. Há diálogo, relação, aproximação por meio da qual o corpo entra em conexão com o seu objeto de admiração.

Este o interpela, chama, conclama e suas respostas e diálogos serão constituídos em uma

relação, na qual não há “pureza” em não se envolver com o outro, pois é um conjunto de alteridades que se encontram. Assim, Lévinas trabalha com uma fenomenologia e descrição que não privilegia o ser, mas o ente. Por meio da experiência da hipóstase, em que se encontra o existente, Lévinas pretende superar esquemas heideggerianos que privilegia o ser. Não é uma revitalização de sentido, pois há uma diferença. A proximidade com o *Mitsein* não é simétrica. O estar no mundo é este comer, beber, vestir, abrir-se para o outro é uma aventura da alteridade, havendo assim a saída da ontologia através do que Lévinas chama de evasão.

A hipóstase é tida como acontecimento da experiência de desenraizamento e solidão, visto que o ente não tem mundo. Como se fosse um mundo autêntico dentro da perspectiva da ética levinasiana, visto que se o ente não tem mundo, vive num absoluto desenraizamento, retorno a si, que sempre é sem mundo. Evadir de si, o espaço de transcendência se dá ir ao de encontro com Outrem.

2.2 - CRÍTICA DE LÉVINAS À ONTOLOGIA

2.2.1 - A METAFÍSICA PRECEDE À ONTOLOGIA

Lévinas trabalha com a proposta de que a metafísica se dá através do desejo metafísico: “O desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro*” (LEVINAS, 1980 p.21). Este desejo mostra o quanto ir em direção a Outrem é algo insaciável. Se dá sempre na metáfora de uma terra estrangeira, pela qual não se tem domínio. Em seus termos, “O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite” (LEVINAS, 1980 p.22). Esta percepção da realidade se encontra de modo antagônico à proposta da ontologia, em que o saber se manteria como uma relação com o ser cognoscente, permitindo que o ser conhecido se manifeste.

O pensador da alteridade salienta que teoria também significa inteligência, o *logos* do ser, sendo um modo de abordar o ser conhecido em que a relação ao ser cognoscente desaparece. Neste ponto, o estado de liberdade não encontraria nada que pudesse limitá-lo, negando assim a alteridade em relação a Outrem e a relação face a face.

A recusa levinasiana de construir uma ética pelo fato de que isso trairia o sentido profundo de uma busca que pretende passar do ser ao sentido – isto é, da ordem ontológica da manifestação à ordem ética da significação -, pressupõe a convicção de que o próprio ser, na sua exibição e autodoação, seja destituído de significado; de que não exista, portanto, uma ordem originária e universal do sentido ou do significado, ontologicamente fundado, ao qual o agir humano deveria adequar-se; e de que, em consequência disso, a tarefa da reflexão filosófica não consistia em propor leis e regras capazes de “normalizar” os comportamentos, reconduzindo-os à objetividade de uma fonte ontológica que constitua a unidade universal de

medida e o critério absoluto de valoração referente a eles. (CIARAMELLI, 2008 p.158)

Na ótica levinasiana, este modo de privar o ser da sua alteridade seria utilizado através de um terceiro termo, o qual Lévinas chamará de *Neutro*¹². Em si mesmo não seria um ser. Em sua percepção ética, o autor demonstra uma crítica a este pensamento no sentido de que haveria um “amortecimento” entre o Mesmo e o Outro e, sendo assim, ele poderia aparecer como um conceito pensado. O indivíduo iria se abdicar em favor do geral pensado. Este terceiro termo será chamado de sensação, enquanto se confunde com qualidade objetiva e afecção subjetiva.

A epifania do infinito se dá através da expressão revelada pelo rosto, que é um discurso. Neste, segundo Lévinas, um ser apela para mim que não é um neutro. Ele é irreduzível a uma relação pela qual haveria o domínio e a compreensão plena através de um *logos* que o totalizaria. A relação com Outrem através do rosto se dá no face a face. Não posso ser surdo ao apelo que o rosto suscita para mim. O rosto conclama o outro para sua sede e fome insaciáveis de justiça. O desejo pelo outro que se aproxima não acontece por meio da posse, mas pela doação de bondade e de justiça. O Desejo Metafísico se distinguiria da ontologia por haver um objeto claro. Este objeto é a bondade como prerrogativa para se estar diante de Outrem.

Já a ontologia, segundo o pensamento levinasiano, não tem este objeto, sendo que ao colocar a liberdade diante do Ser, revelaria uma Neutralidade, abrindo espaço para uma egologia. Outro ponto que poderia se manifestar como o meio termo seria como ser diferente do ente que, na análise crítica levinasiana, não teria a espessura do ente como a luz sob a qual os entes se tornariam inteligíveis. Esta teoria da inteligência dos seres seria a ontologia.

Lévinas parte de duras críticas à ontologia, afirmando que reconduziria o Outro ao Mesmo e, neste sentido haveria a promoção da liberdade, da identificação do Mesmo, não se deixando alienar pelo outro. Este modo da ontologia marcaria a renúncia do Desejo metafísico e, conseqüentemente, da exterioridade, sob o qual repousa o desejo metafísico. A metafísica teria uma preocupação de uma análise crítica da ontologia, sendo uma inteligência do ser.

(...) Mas se em Heidegger isso significa exclusão ou marginalização da problemática ética do âmbito do pensamento essencial, para Levinas o contrário é que é verdadeiro, já que para ele toda a filosofia deve ser compreendida como ética. Um dos textos mais densos da sua produção de sua mais alta maturidade filosófica, intitulado não por acaso de *Ética como filosofia primeira*, conclui-se afirmando que a questão fundamental da filosofia, contrariamente à vulgata heideggeriana, não diz respeito à “compreensão do sentido do ser”, mas à “ética da sua justificação”. Questão por excelência ou questão da filosofia. Não mais: por que o ser antes que o nada, mas de que modo o ser se justifica”. (CIARAMELLI, 2008 p.162)

¹² Este tema envolvendo o Neutro, será mais bem trabalhado no terceiro capítulo.

O mundo se organiza pelo *Dasein*. Sendo assim, a existência é o seu modo típico de ser, já os entes que estão diante da mão e presentes, *Vorhandenheit*, não tem este modo de ser. Eles são concebidos como utilizáveis *Zurhandenheit* - *zur* (para), destinados para a existência (*Existenz*). Cada modo de ser não esgota cada mundo de ser, havendo um feixe de possibilidades para o *Dasein*. Há uma estrutura ontológica visto que uma escolha nega a outra, sendo incompletude.

A concretude lida com a questão de que o ser sempre está em jogo. A constituição fundamental do *Dasein* é ser-no-mundo. O *Dasein* organiza o mundo. Não há justaposição de um ente chamado *Dasein* a um outro chamado mundo. Como exemplo, pode se pensar que a mesa está junto à porta, neste sentido, o ente não tem mundo, somente se torna acessível no dar-se no mundo, visto que *em si* são destituídos de mundo. O *Dasein* compreende o seu ser mais próprio no sentido factual: facticidade como modo de ser no mundo do *Dasein*.

O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos. O ser desse ente é cada vez *meu*. No ser desse ente, ele tem de se haver ele mesmo com o seu ser. Como ente desse ser, cabe-lhe responder pelo seu próprio ser. O ser ele mesmo é o que cada vez esta em jogo para esse ente. Para caracterização do *Dasein* resultam: 1. A “essência” desse ente reside em *ter de ser*. O ser-que (*essentia*) desse ente, na medida em que em geral disso se pode falar deve ser concebida a partir do seu ser (*existentia*). Nisso está precisamente a tarefa ontológica de mostrar que, ao escolhermos para o ser desse ente a designação de existência, o termo não tem e não pode ter a significação ontológica do tradicional termo *existentia*, o qual, segundo a tradição, significa ontologicamente, tanto como *subsistência*, um modo-de-ser que não convém essencialmente ao ente que tem o caráter do *Dasein*. Para evitar a confusão empregamos sempre para o termo *existentia* a expressão interpretativa *subsistência* e existência como determinação-de-ser unicamente para o *Dasein*. (HEIDEGGER, 2014 p. 139)

O *Dasein* só é possível com base e fundamento no *ser-no-mundo* em geral. Ter mundo se funda na constituição existencial do *ser-em*. O *Dasein* pode descobrir explicitamente o ente que lhe vem ao encontro no mundo circundante, é preciso determinar de maneira suficiente e ontológica, o ser do *Dasein*. Heidegger exprime isso ao dizer:

A “essência” do *Dasein* reside em sua existência. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, “propriedades” subsistentes de um ente que subsiste com este ou com aquele “aspecto”, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso. Todo ser-assim desse ente é primariamente ser. Por isso, o termo “*Dasein*” com que designamos esse ente não exprime o seu *que*, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o ser. (HEIDEGGER, 2014 p. 139, 141)

Heidegger salienta a necessidade de se colocar a questão do sentido de ser. Tendo evidenciado que o que temos como questionado da questão é o ser, que determina o ente como ente, tendo em vista que o ente já está compreendido em qualquer discussão. “*Aquilo de que se pergunta* na pergunta a ser elaborada é o ser, isto é, o que determina o ente como ente, aquilo em

relação a que o ente, como quer que ele seja discutido, já é entendido cada vez. O ser do ente não ‘é’ ele mesmo um ente” (HEIDEGGER, 2014 p. 43). O que é perguntado precisa de uma conceituação própria. O que é interrogado na questão do ser é o próprio ente sendo interrogado em seu ser tendo em vista o sentido do ser em geral. O filósofo demonstra que ser é tudo o que falamos de uma maneira ou de outra. O pensador pergunta qual seria o exemplar dos entes que teria um primado para ser questionado sobre o sentido de ser.

O *Dasein* não é um ente que só sobrevenha entre outros entes. Ao contrário, ele é onticamente assinalado, pois *para* esse ente está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo. Mas é também inerente a essa constituição-de-ser do *Dasein* que, em seu ser, o *Dasein* tenha uma relação-se-ser com esse ser. E isso por sua vez significa: o *Dasein*, de algum modo e mais ou menos expressamente, entende-se em seu ser. É próprio desse ente, com seu ser e por seu ser, o estar aberto para ele mesmo. *O entendimento-do-ser é ele mesmo uma determinidade-do-ser do Dasein*. O ôntico ser-assinalado do *Dasein* reside em que ele é ontológico. (HEIDEGGER, 2014 p. 59)

Quando Heidegger elabora a questão do ser, ele torna transparente qual é o ente que faz esta questão sobre o ser. Este ente privilegiado é o *Dasein*. A pergunta pelo ser faz parte da compreensão mediana que o *Dasein* tem do ser, mas que precisa ser tematizada. Heidegger explica que não há um círculo vicioso em torno deste questionamento por buscar o que é o ser no ente que interroga o sentido do ser. O *Dasein*, em sua constituição, tem um modo diferente dos outros entes. Ele se relaciona com o seu próprio ser. Neste sentido, a compreensão de seu ser se dá sendo. Aquilo que demonstra seu caráter privilegiado em comparação aos outros entes, no sentido ôntico, é que essa compreensão é ontológica. O *Dasein* se indaga pelo sentido do seu próprio ser.

A existência é o próprio modo de ser em que o *Dasein* se relaciona de uma determinada maneira, pelo fato de não haver uma essência residente, como um conteúdo *quiditativo*. Por ter o seu próprio ser como seu, Heidegger emprega o termo *ser-aí* (como uma tradução mais próxima do significado da expressão *Dasein*), compreendendo seu fato de si mesmo, a partir de sua existência. Quando o *Dasein* coloca o seu próprio ser em questão, precisa passar pelo crivo de seu próprio existir. Isso é o cerne do que é chamado de compreensão existenciária (Existentiell):

O ser ele mesmo, em relação ao qual o *Dasein* pode comportar-se e sempre se comporta desta ou daquela maneira, é por nós denominada *existência*. E porque a determinação -de-essência desse ente não se pode efetuar pela indicação de um quê de conteúdo-de-coisa, pois sua essência reside em que, ao contrário, esse ente tem de ser cada vez seu ser como seu, escolheu-se para sua designação o termo *Dasein* como pura expressão-de-ser. (HEIDEGGER, 2014 p. 59, 61)

O *Dasein* sempre está em um mundo, sendo em si mesmo ontológico, devendo ser interrogado, antes de todos os outros entes, a fim de tematizar sua compreensão pré-ontológica de ser. O tema da analítica do *Dasein* está em considerar nós mesmos, o ser que cada vez é meu. Esse

ser se mostra como modo de acesso ao ser em geral. Dois temas são característicos desta afirmação: 1 a essência deste ente está em existir e se perguntar por seu ser. *Existentia* como determinação ontológica exclusiva do Dasein. A essência do Dasein está em sua existência. 2 – O ser, que está em jogo no ser deste ente, é sempre meu, sendo assim, não se esgota. Deve-se pronunciar o pronome pessoal, fato visto por ser sempre minha, eu sou, tu és. É concreto no fenômeno. Joga o seu próprio ser, em sua possibilidade mais própria.

A analítica do Dasein se dá diante de uma estrutura existencial, determinada a partir da *existencialidade*. O ente é um quem, no sentido dos existenciários, ou um que, nas categorias, a estrutura ontológica é existenciária. Sobre a questão o que é o ser humano, a ontologia precede toda a psicologia, antropologia e sobretudo, a biologia. Antes deles está a analítica existencial, visto que os existenciários são ontológicos. Analisar o fenômeno do mundo, requer uma visão penetrante das estruturas básicas do Dasein, a ontologia possui uma finalidade autônoma.

Assim se indica o conceito formal de existência. O *Dasein* existe. *Dasein* é, além disso, o ente que eu sou cada vez eu mesmo. Ao *Dasein* existente pertence o ser-cada-vez-meu como condição de possibilidade de propriedade e impropriedade. O *Dasein* existe cada vez em um desses *modi* ou em sua, deles indiferença modal. Mas essas determinações-de-ser do *Dasein* devem ser vistas e entendidas agora *a priori* sobre o fundamento da constituição-de-ser que denominamos *ser-em-o-mundo*. O ponto-de-partida adequado para a analítica do *Dasein* reside na interpretação dessa constituição. A expressão composta “ser-no-mundo” já mostra em sua configuração, que com ela é visado um fenômeno *unitário*. Esse dado primário deve ser visto como um todo. (HEIDEGGER, 2014 p.169)

A totalidade da fenomenalidade pode ser ressaltado em três partes: 1 – em-um-mundo: indagando sobre a estrutura ontológica de mundo, determinando a ideia de mundanidade como tal. 2 – O ente que sempre é, segundo um modo de ser-no-mundo. Investigando o que Heidegger denomina de quem, no modo da cotidianidade mediana do Dasein. 3 – O ser-em, como abertura, expondo a constituição ontológica do próprio em. o ser-no-mundo é uma constituição necessária do Dasein, mas que não determina por completo o seu ser.

O *ser-em*, ao contrário, tem o significado de ser do *Dasein* como um existenciário. O *em* não significa um espaço, a expressão sou se conecta a junto, eu sou, no sentido de moro, me detenho, como algo que me é familiar. O *ser-em* se mostra como expressão formal e existencial do ser do Dasein, possuindo a constituição essencial de ser-no-mundo. O ser junto está fundado no *ser-em* como existenciário. Não pode indicar que está espacialmente dentro de outra. No sentido de morar, habitar. O *ser-em* é, pois, a expressão formal e existenciária do ser do Dasein que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.

2.2.2 - A ONTOLOGIA CONDUZINDO A PERCEPÇÃO ÉTICA DE OUTREM NA RELAÇÃO AO MESMO

Segundo a abordagem levinasiana, a metafísica descobriria o dogmatismo, assim como o arbitrário ingênuo da espontaneidade questionaria a liberdade dos parâmetros da ontologia. Este modo questionador, por meio do qual Lévinas procura inserir sua crítica na perspectiva ética de Outrem, perpassa uma crítica baseada além da teoria e da ontologia.

O ser antes do ente, a ontologia antes da metafísica – é a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro. É preciso inverter os termos. Para a tradição filosófica, os conflitos entre o Mesmo e o Outro resolvem-se pela teoria em que o Outro se reduz ao Mesmo ou, concretamente, pela comunidade do Estado em que sob o poder anônimo, ainda que inteligível, o Eu reencontra a guerra na opressão tirânica que sofre da parte da totalidade. (LÉVINAS, 1980 p. 34)

Este fato aconteceria de modo a não reduzir o Outro ao Mesmo como se faz na ontologia. O fundamento de sua ética coloca em questão o exercício do Mesmo, que se faz tendo em vista o Outro através de sua estranheza e de sua irreducibilidade aos meus pensamentos e poderes, colocando em questão a minha espontaneidade. Nesta percepção da realidade, a ética seria, então, uma cumpridora da essência crítica do saber. Outro ponto salientado pelo pensador da alteridade é o de que, como a crítica seria antecessora do dogmatismo, assim também a metafísica precederia a ontologia.

Lévinas, ao abordar os fundamentos de sua ética, destaca a questão de que a filosofia Ocidental se caracterizou por reduzir o Outro ao Mesmo. O sentido último é permanecer no Mesmo, caracterizado pela razão manifestada em uma liberdade que neutraliza o outro, assim como o engloba. Esta neutralização do outro se torna tema e objeto, marcando, assim, a redução ao Mesmo. Segundo Lévinas:

A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser. O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. (LÉVINAS, 1980 p. 31)

Segundo a percepção levinasiana, o caminho do conhecimento via ontologia se dá de forma a surpreender no ente oposto justamente o que ele não é: estranho ao se abandonar no horizonte em que se perde e aparece. Ao se captar, o ente se torna sujeito. Neste sentido, o fato de conhecer se equivaleria,

(...) a captar o ser a partir de nada ou a reduzi-lo a nada, arrebatá-lo a sua alteridade. Este resultado consegue-se desde o primeiro raio de luz. Esclarecer é retirar ao ser a sua resistência, porque a luz abre um horizonte e esvazia o espaço – entrega o ser a partir do nada (LÉVINAS, 1980 p.31)

Lévinas parte de uma crítica ao ser pelo fato de seu modo de conhecimento retirar a

alteridade. O esclarecimento a que a ontologia se dispõe conduz, ao mesmo tempo, a uma relação sob a qual não há como o outro resistir ao que foi colocado pelo conhecimento revelado pelo ser. Reduz-se ao nada o que vem de Outrem, fazendo deste unicamente uma imagem do Mesmo. Este tipo de relação apresentada pela ontologia é anterior à metafísica e leva à possibilidade de violência e uso de Outrem, chegando à possibilidade de guerras e holocausto.

Os intermediários em uma relação seriam reduzidos aos seus intervalos entre termos infinitamente distantes, mostrando-se, assim, resultados destas relações. Lévinas demonstra que no universo das coisas, verificar-se-ia uma rendição por meio de sua conceituação. O quesito do ser humano seria colocá-lo sob a dominação de um outro. A ontologia não captaria o indivíduo, visto como único a existir, em sua individualidade, mas sim na generalidade. E esta relação com o outro se cumpriria no aspecto de um terceiro. A filosofia vivenciaria sua identificação no Mesmo, na ipseidade, pois, segundo o pensamento levinasiano, a filosofia seria uma egologia.

O ser que se exprime impõe-se, mas precisamente apelando para mim da sua miséria e da sua nudez – da sua fome – sem que eu possa ser surdo ao seu apelo. De maneira que, na expressão, o ser que se impõe não limita, mas promove a minha liberdade, suscitando a minha bondade. (LEVINAS, 1980 p.179)

Esta percepção levinasiana questiona a ontologia heideggeriana que ao se relacionar com o Ser de forma neutra não teria a possibilidade de olhar o Outro concreto em sua singularidade, na gratuidade e na bondade que emanam do rosto do outro humano havendo deste modo a possibilidade da guerra. Em contrapartida, o Desejo metafísico se direciona a partir da nudez do rosto do outro, é preciso responder ao apelo de Outrem que me conclama à responsabilidade.

2.2.3 - O DESEJO METAFÍSICO REVELANDO A ÉTICA EM DETRIMENTO DA PRIMAZIA ONTOLÓGICA

Segundo o pensamento levinasiano, o Desejo Metafísico é uma categoria que vai para além da totalidade por ter como característica o fato de não se alcançar a saciedade: “O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não podemos satisfazer” (LEVINAS, 1980 p. 22). Esta “inadequação”, ao qual o desejo se coloca fora do âmbito do conhecimento, caracteriza-se como um diferencial da relação ontológica. Dentro da categoria do desejo na ética levinasiana, o eu se transcende em direção ao Outro sem que perca sua identidade. Nesta perspectiva mantendo em separado o Mesmo e o Outro, em um procedimento a qual não se totalizam.

A ontologia, ao trabalhar com a perspectiva de que o ser seja como o *logos*, deixa de lado a alteridade de outrem. Já a ética, ao contrário do pensamento ontológico, trabalha com a permissão de estar diante de outrem em sua diferença sem reduzi-lo ao Mesmo. Por isso, na percepção da filosofia levinasiana, há o primado da ética, sendo anterior à Ontologia.

O pensamento levinasiano, em sua análise ontológica quanto à alteridade, volta-se para o Mesmo. Este tipo de pensamento ontológico conduz a uma reflexão que leva ao poder, assim como é visto como uma egologia. A ética seria a forma de sair deste paradigma, evitando a totalização. A ética como filosofia primeira seria uma forma de se respeitar a alteridade, mantendo, tanto a unicidade do eu quanto o fato de respeitar a alteridade do Outro. Neste sentido exposto, a ética seria então anterior à ontologia.

Segundo a percepção do pesquisador Ozanan Carrara, a base crítica de Lévinas à abordagem ontológica se dá no fato da totalização operar dentro de um sistema. O filósofo buscaria o rompimento com a totalidade não se tornando uma realidade englobante.

A principal crítica que Lévinas faz à Ontologia diz respeito à totalização que ela opera do Mesmo e do Outro num sistema. Ele busca então um modo de romper com a totalidade e, portanto, de impedir essa totalização do Mesmo e do Outro. Não há nenhuma socialidade numa relação em que outrem é assimilado pelo eu. Assim, o ser não se encontra numa realidade englobante ou unificante, mas no seu contrário. (CARRARA, 2012 p. 33)

Seria necessário resistir à ideia expressa através da totalidade, na qual haveria um ajuntamento de tudo num mesmo. Esta abordagem do pensamento levinasiano se daria diante do rompimento com percepção ontológica de Heidegger. Lévinas se afasta do pensamento heideggeriano procurando se distinguir da filosofia do ser, buscando primeiramente um modo diferente de se relacionar com o ente, segundo Ozanan Carrara:

A relação que Lévinas propõe é tal que “o ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se, respeitando a sua alteridade e sem o marcar, seja no que for, pela relação de conhecimento” (LÉVINAS, 1980, p. 29). A maneira de abordar o ser como logos, diz ele, fez com que a alteridade do ser conhecido em relação ao ser cognoscente se apagasse. A teoria que procura tornar os seres inteligíveis a partir de uma luminosidade é a ontologia. “A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro” (Ibidem, p. 30). (CARRARA, 2012 p. 36)

O modo de ser da ontologia se caracterizaria pelo fato de renunciar ao desejo metafísico, assim como a exterioridade em que o desejo se situa. A relação de conhecimento com o logos é abordada na perspectiva heideggeriana. Segundo Lévinas, conduziria ao Mesmo, não abordando de modo pleno o caminho da alteridade. O pensamento levinasiano, ao dar um passo além da ontologia e visar a ética como filosofia primeira, não reduziria o Outro ao Mesmo, questionando o modo de filosofar como ponto referencial o Mesmo. A ética seria a possibilidade de abordar o Outro em sua alteridade, sem reduzi-lo à posse do Mesmo. Neste sentido, exposto a ética, também iria ter sua precedência diante da metafísica.

Outro ponto que Lévinas destaca como pensamento fenomenológico é o que ele irá nomear de *imperialismo ontológico*, no qual o ser do ente seria a mediação da verdade que confere ao ente

uma abertura prévia do ser. O ente, neste sentido, seria compreendido na medida em que o pensamento o transcende. O ente surgiria num fundo que o ultrapassa, assim como o indivíduo iria surgir a partir de um conceito. Segundo a crítica levinasiana:

(...) Abordar o ente a partir do ser é, ao mesmo tempo, deixá-lo ser e compreendê-lo. (...) A partir do ser, a partir do horizonte luminoso em que o ente tem uma silhueta, mas perdeu o seu rosto, ele é o próprio apelo dirigido à inteligência. *Sein und Zeit* talvez tenha defendido uma só tese: o ser é inseparável da compreensão do ser (que se desenrola como tempo), o ser é já apelo à subjetividade. (LÉVINAS, 1980 p.32)

Segundo o pensamento levinasiano, o primado ontológico de Heidegger não tem sua base no truísmo e, neste sentido, para se obter o conhecimento de um ente será necessária a compreensão do ser do ente. Esta afirmação coloca a prioridade do ser em relação ao ente como uma parte essencial de sua filosofia. Lévinas tece críticas a esta forma de filosofar com relação ao pensamento ético, pois, ao subordinar a relação com alguém, que é um ente a uma relação com o ser do ente, que segundo a visão levinasiana seria impessoal, isto permitiria o sequestro, assim como haveria a dominação do ente, que se daria através do saber. Este paradigma de visão filosófica teria como consequência a subordinação da justiça à liberdade. A liberdade seria, neste caso, uma forma de se permanecer no Mesmo e o saber conteria o sentido último da liberdade. Haveria uma oposição com a justiça que comportaria obrigações em relação ao Outro, dentro do aspecto de sua alteridade.

(...) A ontologia heideggeriana, ao subordinar à relação com o ser toda a relação com o ente, afirma o primado da liberdade em relação à ética. É certo que a liberdade, a que a essência da verdade recorre, não é, em Heidegger, um princípio de livre arbítrio. A liberdade surge a partir de uma obediência ao ser: não é o homem que detém a liberdade, mas a liberdade que detém o homem. (LÉVINAS, 1980 p. 33)

A abordagem crítica de Lévinas quanto ao pensamento heideggeriano conduz a problemáticas relativas à ética e se dá pela forma da relação com o ser, atuando como ontologia. Esta análise conduziria o Outro à neutralidade, para compreendê-lo e captá-lo. Nesta relação há uma redução do Outro ao Mesmo. A liberdade, sob esta perspectiva crítica levinasiana teria como fundamento assegurar da autarcia de um eu.

A crítica ética levinasiana estaria embasada no fato de que ao se tematizar Outrem haveria a posse dele sem margens para uma relação de paz e de afirmação de sua alteridade, negando seu aspecto de infinitude. A posse negaria sua independência dando margem a todas as formas de exploração. Neste sentido, a ética negada ao ser filosofia primeira abriria este aspecto para a ontologia, vista como uma filosofia do poder.

2.2.4 - A RELAÇÃO ÉTICA COMO SUPERAÇÃO DA ONTOLOGIA HEIDEGGERIANA

Não obstante essas críticas, vale ressaltar que Lévinas tece elogios profundos à filosofia

heideggeriana, ao ponto de citar a obra *Ser e tempo* como uma das obras mais importantes do século XX. Porém, também discorda do pensar do filósofo alemão no ponto relacionado à ontologia que subordina a relação com Outrem ao ser em geral. Uma obediência ao anônimo, resultando assim no imperialismo.

Heidegger ainda reduziu a subjetividade a uma modalidade do ser e representa a tradição ontológica ocidental que Lévinas acusa de ter reduzido o Outro ao Mesmo. A noção de cuidado de si, por exemplo, teria contribuído para o fechamento do sujeito em si mesmo ao invés de abri-lo ao Outro. Lévinas situa o plano ético como anterior ao plano ontológico, priorizando a relação com o ente que se exprime. (CARRARA, 2012 p.36)

Há outro ponto crítico, no sentido de que o cuidado de si teria contribuído para o fechamento do sujeito em si mesmo, ao invés de abri-lo ao outro. Lévinas demonstra que a ética deve ocupar o primeiro plano em relação ao ontológico. A alteridade no pensamento levinasiano recebe um destaque diferente, demonstrando que se encontra numa posição mais elevada que o ser.

Levinas entende o ser concebido por Heidegger de maneira bastante idiossincrática e questionável. Em sua análise, o autor lituano se detém, principalmente, sobre o papel de mediação que o ser heideggeriano exerce no âmbito do que Heidegger nomeou de “compreensão”, concebendo essa mediação do ser como uma forma de violência contra o Outro, seja ele um ente humano (outrem) ou Deus. (CAMPOS, 2016 p. 55)

Lévinas continua sua gratidão à filosofia heideggeriana e demonstra como pôde restituir a exterioridade do ser. Por outro lado, analisa de modo crítico como se tornaria uma generalidade disforme, neutra, que não constituiria um rosto para se ter um contato face a face. O ser, em sua dissolução, apareceria num mundo caótico faltando para si uma representação. Este modo de se representar através do ser daria margem a condições desumanas, assim como faltaria com a justiça por não se mostrar em sua alteridade e modo de ser.

O primado da ontologia heideggeriana não assenta sobre o truísmo: “para se conhecer o *ente*, é preciso ter compreendido o ser do ente”. Afirmar a prioridade do *ser* em relação ao *ente* é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com *alguém* que é um ente (a relação ética) a uma relação com o *ser do ente* que, impessoal como é, permite o sequestro, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade. (LEVINAS, 1980 p. 32)

Em Lévinas, a presença do Outro na relação face a face, em sua alteridade absoluta, torna-se necessário dentro deste vínculo em uma relação com a justiça. Contendo em si expressões próprias, uma linguagem que é vivenciada e partilhada na comunicação de Outrem, dentro de sua alteridade. Nesta relação dirigida ao rosto de Outrem não há uma proximidade com o Mesmo, ou seja, ele não é captado por inteiro como algo da minha inteligibilidade, ao contrário, ele extravasa na diferença.

Embora Lévinas reconheça que Heidegger teria restituído à exterioridade sua condição de irrefutável, ela se perderia no disforme de uma generalidade morna e inquietante. Nas palavras de Petitdemange, “o ser parece se dissolver num elementar caótico. Solitário, o ser não desaparece, mas desfaz as formas e a razão. O ser parece aqui simplesmente a condição do mundo, o qual nasce pela captura e pela representação” (LÉVINAS, 1980, p. 43). Já em Lévinas a resistência é invencível e tão ativa que ela institui o sujeito de modo irrevogável e o vincula ao exterior por uma sujeição que ele não pode desfazer. Outrem se faz presente através da consciência da justiça que não se deixa apagar. Outrem se mostra na expressão, na palavra e no excesso que jamais vem à luz do dia, “ocultação mais secreta que aquela do ser”. A proximidade do Outro, sem nenhum parentesco com o Mesmo, é a diferença. (CARRARA, 2012 p.39)

Lévinas, ao analisar de forma crítica a neutralidade do ser, demonstra como o traumatismo, visto como um desarranjo do mundo que a presença de outrem causa em seu ser. É uma forma de quebrar a totalidade do ser, derrubando o processo de apropriação imposta pelo ser. O fato primordial de se separar da apropriação do ser daria o surgimento da ética, rompendo com a ontologia. O Outro, na relação estabelecida no face a face, tendo o contato irreduzível com o rosto dentro de seu aspecto de infinito, estabelece uma distância entre natureza e sociedade. Uma vez que é nas relações sociais que o horizonte do ser se desmorona, e uma dimensão nova é aberta pelo traumatismo, diante da sujeição de outrem, que é uma relação ética.

Lévinas coloca a ética em contraposição à visão do ser em Heidegger por haver a relação transcendental com Outrem diante da justiça e responsabilidade. Ao lidar com a alteridade de Outrem, no face a face, a significação se torna anterior a uma relação com a inteligibilidade. A responsabilidade que dirijo ao outro, numa relação de justiça, é anterior à liberdade. Convocar a presença de Outrem é anterior à visão.

A anarquia deriva de um outro lugar que não o ser. Para combater uma razão que lhe parece excessivamente segura de seu próprio poder, Lévinas introduz uma tensão no logos, um vínculo que precisa ser explicitado entre a transcendência e o que há de mais concreto no mundo. (CARRARA, 2012 p.40)

Lévinas analisa de forma crítica o fato de que a fenomenologia privilegiaria a visão, afirmando que seria uma forma de violência, analisada pelo prisma do olhar solitário, mudo, onde o rosto não tem palavras, não se expressa, dentro da analítica da abstração do ver. Lévinas, a partir da tradição hebraica, coloca a ênfase no som. Por vezes, o som em detrimento da luz. O ato de pensar seria visto como uma linguagem do som. A transcendência do Outro seria privilegiada na metafísica do escutar ao invés do ver.

2.3 - O SER-PARA-A-MORTE EM HEIDEGGER, UMA ANÁLISE LEVINASIANA

Lévinas oferece cursos sobre o *Ser e tempo* de Heidegger durante o período de novembro de 1975 até maio de 1976, quando se discutia a temporalidade e a morte, assim como a questão de

Deus e da *onto-teo-logia*. A análise buscaria interrogações como o que estava em voga ao se pensar a morte, o nada e o desconhecido. A filosofia levinasiana questiona se a discussão sobre a morte se reduziria ao dilema ontológico, indagando se haveria ser-ou-nada.

Vou retomar a descrição. O porvir da morte, sua estranheza não deixa, para o sujeito, iniciativa alguma. Há um abismo entre o presente e a morte, entre o eu e a alteridade do mistério. Não é sobre o fato de que a morte interrompe a existência, de que ela é fim e nada, que nós insistimos, mas sobre o fato de que o eu está absolutamente sem iniciativa diante dela. Vencer a morte não é um problema de vida eterna. Vencer a morte é prolongar com a alteridade do evento uma relação que deve ser ainda pessoal. (LÉVINAS, 2006 p. 28, 29)

A morte para Lévinas é o sem-resposta, visto que há urgência de uma resposta, convocando para responder por aquele que não mais responde. A investigação levinasiana da morte dialoga com o ser-para-a-morte para se chegar à possibilidade do pensamento ético, assim como se encontra intimamente ligada à necessidade urgente de refletir sobre o tempo. As análises sobre o tempo formuladas por Heidegger têm forte influência na análise de Lévinas e *Ser e tempo* é a grande obra de referência para seu trabalho. O diálogo promovido entre o pensamento levinasiano e a percepção de Heidegger sobre o ser-para-a-morte tem como proposta ressaltar o traço de alteridade que emerge na relação do ser com a morte.

A abordagem levinasiana mostra que, de acordo com a hermenêutica heideggeriana, este conceito seria um dos modos “*próprios*” do Dasein. Neste sentido, seria um “*ser para a morte*”, momento único e exclusivo que *passaria unicamente* por esta experiência. A diferença pilar entre o pensamento heideggeriano e a reflexão do filósofo lituano-francês seria, de antemão, o que vem a respeito desta temática originada pela relação com os outros. Para Lévinas,

A morte significa na concretude do que é para mim o impossível abandono de outrem à sua solidão, na proibição deste abandono dirigido a mim. Seu sentido começa no inter-humano. A morte tem sentido primordialmente na própria proximidade do outro homem ou na socialidade. É também a partir do rosto do outro que me é significado o mandamento pelo qual Deus me vem à ideia. (LEVINAS, 2004 p. 195)

Segundo o pensamento levinasiano, a morte enquanto responsabilidade por outrem se dá no fato existencial não delegável, chegando ao ponto de se incluir na morte do outro que seria minha morte primeira. Outro momento crucial das diferentes abordagens dos pensadores a respeito desta temática seria a de que segundo Heidegger a morte se delinaria através da questão da finitude do eu, um modo de ser. Para o pensador da alteridade a morte se configuraria na sua concepção de infinito, visando assim a alteridade de Outrem.

2.3.1 - ANÁLISE DA MORTE COMO EXISTENCIÁRIO DE MODO DE SER PRÓPRIO E A ABORDAGEM QUE PRIVILEGIA O OUTRO

A morte do outro clareia e vivifica a memória da responsabilidade que tenho pelo outro que não é o Mesmo e, em sua fragilidade, conclamará a estar com o outro. De certo modo, que viva o meu ser ético com responsabilidade. Ao contrário de se pensar a finitude em Heidegger como uma propriedade do *Dasein*, sendo o que há de mais próprio em seu ser, Lévinas parte para a perspectiva da responsabilidade ao perceber que o Outro está ausente em sua finitude.

Em ambos os pensadores, a questão da morte é bastante difícil, visto que não há como se ter uma inteligibilidade plena sobre esta temática devido a seu intrínseco desconhecimento. Para a analítica de Heidegger, a importância deste existenciário está em seu caráter ontológico, dada sua característica de ser mortal, pois é no momento que lido com o existenciário da morte que tomo a oportunidade de estar de modo mais pleno no meu modo *próprio*. Para a filosofia levinasiana seria um questionamento de mim mesmo, mas que teria como fator essencial e primordial o pensar na morte de outrem, no seu *a-Deus*¹³. Para Heidegger, o ser-para-a-morte teria como significado o estar diante de si em que, nos termos levinasianos, já traria a marca da impossibilidade radical do *estar-aí* e a morte seria uma possibilidade aberta e eminente. Para Lévinas, a morte seria um movimento contrário do aparecer, o retorno do ser em si ao momento do desconhecido, da não-resposta.

Este fim de domínio indica que assumimos o existir de tal maneira que nos pode chegar um evento que não assumimos mais, não da maneira como, submergido sempre pelo mundo empírico, nós o assumimos pela visão. Um evento nos chega sem que tenhamos absolutamente nada “a priori”, sem que possamos ter, como se diz hoje, o menor projeto. A morte é a impossibilidade de ter um projeto. Esta aproximação da morte indica que estamos em relação com alguma coisa que é absolutamente outro, alguma coisa que porta a alteridade, não como uma determinação provisória, que podemos assimilar pelo gozo, mas alguma coisa da qual a existência mesma é feita de alteridade. Minha solidão não é assim confirmada pela morte, mas rompida pela morte. (LÉVINAS, 2006 p.24)

Na perspectiva exposta anteriormente, a morte seria o contrário da fenomenologia e se apresentaria como “fenômeno do fim”, a “manifestação manifestando-se a si mesma”. Para o pensamento heideggeriano, a morte significaria o “antecipar da morte”, ou seja, viver sob o signo da finitude. Na concepção levinasiana, por outro lado, a morte emergiria a partir da infinitude do outro, visto neste aspecto como alteridade absoluta e infinita. Desta forma, no “morrer” de alguém, um outro permanecerá. Na morte de outrem, tomamos consciência da nossa própria finitude, da responsabilidade que emerge na ausência do outro. Esta ausência se revela na realidade como afirmação do caráter da alteridade. Estamos diante de um evento sobre o qual não temos controle,

¹³ Sobre o conceito do *a-Deus* no pensamento levinasiano, o filósofo contemporâneo Jacques Derrida refletiu sobre o tema na obra *Adeus a Emmanuel Lévinas*, na ocasião realizou seu pronunciamento por ocasião da morte de Lévinas em dezembro de 1995. A apreciação de Derrida sobre o termo demonstra que a saudação do *a-Deus* não significaria o fim, recusando assim a alternativa do ser e do nada, antes o significado de *a-Deus* significaria a saudação que vai para além do ser, que desembocaria na palavra glória.

que não sabemos plenamente o que é, e neste sentido existencial se revela como transcendente, como outro.

A finitude humana como um modo próprio de ser, sob a ótica da finitude e temporalidade do cuidado se apresenta na relação entre o ser-para-a-morte e os modos da decadência, do estar-lançado e do projeto. Lévinas questiona esta análise da finitude em Heidegger, a qual se baseia no pensamento de Bergson passando a ser compreendido como algo que assemelharia a um “não-ser-para-a-morte”. Este apontamento é visto como um momento em que seria evidenciada a falta do outro, inaugurando assim o sujeito ético.

Assim, a “questão sem posição de problema” se daria como “a versão para o outro” e, em seu questionamento, não se coloca a questão prévia por excelência, visto que não seria nunca precedida pela existência. Ao elaborar uma outra resposta para esta percepção, o filósofo da alteridade diz que a morte perpassa a dor e a responsabilidade pelo outro se tronando assim o meu dever. A função da ética estaria então perpassada pela alteridade, visto que a responsabilidade por Outrem seria evocada, sendo o meu dever, ao contrário de um momento egóico vivenciado na *minhidade* ontológica.

No saber, toda passividade é, por intermédio da luz, atividade. O objeto que eu encontro é compreendido e, em suma, construído por mim, enquanto a morte anuncia um evento cujo sujeito não é o dono, um evento em relação ao qual o sujeito não é mais sujeito. Constatamos então o que esta análise da morte no sofrimento apresenta de particular em relação às célebres análises heideggerianas do ser para a morte. O ser para a morte, na existência autêntica de Heidegger, é uma lucidez suprema e, deste modo, uma virilidade suprema. É a assunção da última possibilidade da existência pelo Dasein, que torna precisamente possíveis todas as outras possibilidades, que, por conseqüência, torna possível o fato mesmo de ter uma possibilidade, isto é, a atividade e a liberdade. A morte é, em Heidegger, evento de liberdade, enquanto que, no sofrimento, o sujeito nos parece levar ao limite do possível. Encontra-se acorrentado, sobrearregado e, de alguma maneira, passivo. Neste sentido, a morte é o limite do idealismo. Eu me pergunto então como o traço principal de nossa relação com a morte pode escapar da atenção dos filósofos. Não é do nada da morte do qual não sabemos precisamente nada que a análise deve partir, mas de uma situação em que alguma coisa absolutamente incognoscível aparece; absolutamente incognoscível quer dizer: estranho a toda luz, que torna impossível toda assunção de possibilidade, mas onde nós mesmos somos apreendidos. (LÉVINAS, 2006 p.22)

A morte é vista como o limite da virilidade do sujeito. Não podemos mais poder. É nela que o sujeito perde seu domínio de ser sujeito. A morte é algo que nos mostra que estamos diante do totalmente outro, diante de uma existência feita de alteridade, visto que no pensamento levinasiano, a solidão não seria confirmada pela morte, mas ao contrário. Ela seria rompida por ela, revelando assim a alteridade diante de Outrem que me aparece através da minha perda de poder. Conhecimento pleno e virilidade para assim Outrem ser assumido não como um alguém que tenho

domínio, mas sim como algo absolutamente incognoscível, tornando impossível as possibilidades de domínio e diversidade de violências causadas por este controle.

2.3.2 - CRÍTICA FILOSÓFICA DO EXISTENCIÁRIO DA MORTE EM HEIDEGGER, A PARTIR DA RESPONSABILIDADE PELO OUTRO

Lévinas, ao analisar o ser-para-a-morte na perspectiva de Heidegger, visto como um momento egóico, questiona esta visão baseado em uma perspectiva ética. Seria assim, um momento egóico, ou seja, vivenciado na própria constituição do *Dasein*. Neste sentido, a ontologia sufocaria a ética em nome de algo maior, fundamental: o ser.

Sobreviveríamos como culpados e o sacrifício pelo Outro criaria, com a morte do outro, uma relação de culpabilidade, na qual a morte de Outrem seria o meu dever. Contrariamente pensado na ontologia heideggeriana, seria somente um momento de *minhidade*, sem com isso rever minha responsabilidade fundamental por Outrem.

Diante da análise crítica do pensador da alteridade poderia se questionar: até que ponto a reflexão do filósofo alemão não esteve atenta ao Outrem, dentro das múltiplas relações exercidas pelo *Dasein*, devido ao fato de se relacionar a questão da morte como um existenciário próprio?

O existencial ser-para-a-morte como o fim do existencial ser-no-mundo, neste ponto se concluiria que a entrada na morte seria a participação do encerramento. Nesta perspectiva haveria o aniquilamento de uma relação da existência humana com o mundo ambiente. A morte seria vista como uma simples ocorrência dando um ar de uma caminhada impessoal.

Por outro lado, a questão da morte no pensamento heideggeriano poderia, ao contrário, mostrar uma percepção ética, pois, projetando-se sobre o mundo, ele não estaria sozinho ao se manifestar em um *ser-com*, em um *ser-em-comum*, na solicitude por outrem. Neste sentido, o *Dasein* seria conduzido ao amor e à comunicação direta. O ser humano não deixaria de transcender, estando ligado a si mesmo e ao seu próprio futuro, no momento em que se depara com infinitas possibilidades que o *Dasein* projeta. A temporalidade seria constitutiva da dimensão fundamental da existência humana.

Para o pensamento heideggeriano, como observado, o mais “essencial” no *Dasein* é a sua existência. Nesta, através do existenciário da preocupação (*Sorge*), ele vivencia o estar com os outros *Daseins* assim como os objetos de sua lida cotidiana, sendo de modo próprio ou impróprio. Estes modos em si não tem uma percepção ética. Mas, ao vivenciar sua existência dentro de sua constituição ontológica, ele precisa conviver com os outros e a responsabilidade se daria ao ir de encontro aos outros entes. Na leitura de Cabral:

(...) Cura [*Sorge*] diz somente: o *Dasein* sempre vem a ser o que é num

determinado ser possível, junto com os entes intramundanos e junto com os outros Daseins. Dizer, então, cuidado de si, cuidado das coisas e dos outros é, num nível arcaico de abordagem do real, tautologia. Toda cura pressupõe o ter de responsabilizar-se por si, pelos outros e pelos demais entes do real (ibid., p.168). Sendo o “substrato” da existência, a cura é desde sempre um *a priori*, ou seja, é a condição de possibilidade de toda e qualquer realização do Dasein. (CABRAL, 2009 p.77)

Na ocupação, o *Dasein* instaura seu modo de conviver através da lida que se mostra de acordo com seus afazeres. Por exemplo. Se é um professor, ou um artista, este dependerá do outro que irá aprender ou contemplar a arte no caso exposto, sendo assim, a alteridade precisaria entrar em questão na sua constituição, pois é no lidar com os outros entes que ele pode se dar, aparecer diante do desvelamento do ser. Neste sentido exposto ser- *Dasein* é sempre *ser-com*.

Para a analítica heideggeriana, o ente humano também se encontra no fato de ser, já e ainda-não. O *Dasein* tem como característica constitutiva a sua não-totalidade. Esse ainda-não que ele deve, por sua abertura e possibilidade, ser a cada momento. Porém, de modo diferente do fruto, na morte humana não se dá de modo necessário sua completude e não significa o término de um caminho. Neste sentido, há um melhor entendimento para a concepção do *Dasein*, no qual o seu findar está implicado na morte e não significa o ser e estar-no-fim, mas sim o seu ser-para-o-fim. A morte seria, então, um modo de ser que o *Dasein* assume no momento em que se é.

A relação primeira da ética quanto ao outro só se daria se esta proposição fosse alterada pelo desejo metafísico¹⁴, visto como o Bem em relação a Outrem. Na percepção ética do filósofo da alteridade, a simpatia, assim como a compaixão pelo outro, passaria por uma responsabilidade pela morte do outro, chegando ao extremo, de vivermos como culpados pela morte de Outrem. A morte do outro não seria apenas um momento da *minheidade* de minha função ontológica.

Lévinas analisa como a filosofia de Heidegger se mantém como totalidade na morte, mostrando como um pensamento de fim desemboca numa totalidade, delimitando a noção de *Dasein* de seus derivados. Nas palavras de Haddock-Lobo,

Entrementes, Heidegger diz: Pode-se formular o que se discutiu até o presente em três teses: 1. Enquanto a pre-sença (*Dasein*) é, pertence-lhe um ainda-não, que ele será – o continuamente pendente. 2. O chegar-ao-fim do ente que cada vez ainda não está no fim (a superação ontológica do que está pendente) possui o caráter de não-ser-mais-presente. 3. O chegar-ao-fim encerra em si um modo de ser absolutamente insubstituível para cada pre-sença singular (ST 23). Segundo Lévinas, a atitude de Heidegger não faria senão delimitar a noção de *Dasein* a partir de derivados seus – como fim e totalidade -, no intuito de mostrar como se

¹⁴ Metafísica: a partir da abordagem levinasiana, o conceito de metafísica significa o movimento de “saída do ser” – do “mesmo de mim mesmo” – para o “outro de mim mesmo”. Este movimento se dá a partir da excedência do ser ou a saída do ser. Este movimentar-se é a ida em direção ao Outro, ao Bem, ao “bem que está além do ser”. através deste ponto de conceituação, o Outro precede o Eu, O Outro se torna transcendência.

pode pensar a finitude no seu modo de ser-aí e como seu fim pode constituir-se como totalidade. (HADDOCK-LOBO, 2006 p.81)

Sob este aspecto poderíamos questionar em que medida esta responsabilidade “tão radical” pelo outro não desembocaria em uma abordagem demasiada idealizada, visto que na diversidade de contatos e referências de vidas não temos este contato direto com o outro, assim como ser culpado por algo que não fizemos e não tivemos possibilidades de se evitar?

A morte de Outrem passa a ser da ordem da responsabilidade visto que o sofrimento do outro me convoca a uma resposta aquele que sofre as mais diversas modalidades de sofrimento seja por fome, por questões políticas, religiosas ou étnicas tem minha importância porque faço parte deste mundo, minhas posições impactam no mundo nas vivências em sua diversidade de níveis sociais, neste sentido seria sim de minha responsabilidade visto que cada ato tem uma consequência e vivência que impacta diretamente nas relações que a sociedade vivencia.

A morte, no sentido exposto acima ganha outra conotação, porque extravasa o egoísmo vivenciado por uma defesa de ego que como já salientamos em outra parte de nossa reflexão desembocaria nas idealidades e comodidades de uma vida burguesa sem grandes desafios e se sentindo bem no seu *locus*. Ao contrário, o pensador da alteridade vai na direção do estrangeiro, daquele que não tem voz e por isso sofre todos os tipos de mortes, de privações, até chegar ao extremo de perder a sua própria vida.

Quando alguém perde sua vida injustamente, e toda perda gera um questionamento: por que isto foi possível? Lévinas conclama a não silenciar, a questionar, a “sair de sua terra”, a ir de encontro com qualquer tipo de injustiça a gritar e tomar o lugar de fala diante da desumanidade exercida por conta de tantas redes de poderes que calam as vozes que não dialogam com o Mesmo. Ou seja, com aquilo que já está imposto como qualquer tipo de norma. A função da ética estaria então perpassada pela alteridade, visto que a responsabilidade por Outrem seria evocada, sendo o meu dever, ao contrário de um momento egóico vivenciado na *minhidade* ontológica.

É justamente sobre isto que o filósofo está falando ao se fixar no olhar egóico e não perceber o infinito presente no rosto de outrem, por mais que se queria englobar e dominar nas mais diversidades de relações de poder, o ser humana extravasa, vai além, porque nunca é aquilo que o dominador quer invocar e impor. Ele vai além, e a responsabilidade diante da morte do outro estaria justamente em estar ao lado dando voz àquele que não a tem, a morte de outrem precisa passar pelo meu julgamento ético: o que mais poderia fazer, assim como o que poderia fazer para que estas situações não mais ocorressem e assim a alteridade do estrangeiro seria assegurada para que isto não mais ocorresse.

Sendo para-a-morte, estaria eu mesmo a todo momento presente na sua mortalidade. Apesar

de não negar o caráter da mortalidade diante de sua finitude, Lévinas não pensará na necessidade deste fim como aniquilamento do Ser que traria, deste modo, o que há de mais próprio de mim mesmo. A morte, para o pensador da alteridade, seria um escândalo sob a minha inteira responsabilidade.

Lévinas formula uma teoria que diria o ser-para-além-da-morte, num sentido utópico, sustentado num aspecto messiânico, mostrando um caráter de cunho teológico, visto que não se faz teologia no sentido técnico do termo, mas que se utiliza da linguagem hebraica para constituir sua filosofia. Este aspecto do pensamento levinasiano dá-se sob o aspecto do nome de *a-Deus*. A relação primeira da ética em relação ao outro só se daria se esta proposição fosse alterada pelo desejo metafísico, visto como o Bem em relação a Outrem.

(...) É a pergunta na qual – como o próprio Heidegger reconhecerá – parece naufragar o empreendimento iniciado com *Ser e tempo*: Como dizer o “outro de si” na linguagem do ser? Como fazer ouvir o som inaudito da alteridade com as palavras da identificação? Não se trata de pensar simplesmente um “ser outro”, como fez, por exemplo, a “onto-teologia” em relação a Deus como Ente supremo. Trata-se – muito mais radical e problematicamente – de pensar o “outro de si” ou o “além da essência”, que não se deixa reduzir ao mundo fechado dos entes. Trata-se de romper a totalidade na qual foi pensada a metafísica desde os gregos até os modernos para redescobrir a verdadeira alteridade, irreduzível ao simples existir disponível do ente e, portanto, subversiva em relação à violência praticada pelo totalitarismo próprio dos sistemas da filosofia ocidental. Uma tal redescoberta da alteridade só é possível no registro da escatologia profética: “A face do ser que se revela na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de forças que os comandam às escondidas. Os indivíduos levam a essa totalidade sem sentido... A escatologia, ao invés, não introduz um sistema teleológico na totalidade, não consiste em ensinar a orientação da história. A escatologia relaciona-se com o ser, *para além da totalidade* ou da história, e não com o ser para além do passado e do presente”. (FORTE, 2003 p. 113)

Lévinas trilha um caminho que demonstra a simpatia e a compaixão pelo Outro, em que diz “mil mortes” sofridas com Outrem, visto pela condição de possibilidade de uma substituição radical por outrem. A guerra demonstra os poderes da totalidade, de modo bem claro, é ali no campo, na linha de frente de guerra, em que a alteridade é totalmente aniquilada por um jogo de interesses e poder que o domínio se faz presente. Há pontos de convergência entre os pensadores, nos quais suas vozes encontram os mesmos ecos por exemplo na percepção crítica feita à *onto-teo-logia*, assim como se estende para tipos de essencialismos em que definem o ser humano dentro de tantas visões filosóficas, deixando claro quem ele é, assim como seus projetos e finalidades teleológicas.

O rompimento com o modo pelo qual foi pensada a metafísica desemboca numa abertura em que o Outro é acolhido no seu modo de ser para além de todos os tipos de domínios e essencialismos. Esta visão é radical por pensar em uma responsabilidade por Outrem a ponto de suportar sua desgraça como sendo culpado. Visto que só poderá ser pensada se for rompida por um

juízo prévio estabelecido em uma visão de mundo que não consegue enxergar o para além que o rosto revela se fixando em regras de domínio que desemboca em guerras e domínios que atravessaram toda a história.

Lévinas propõe uma filosofia radical em que teria que ser pensada em sua anterioridade. Isto significa que antes da guerra há o rosto. Antes do saber e impor-se ao outro estaria a viabilidade da alteridade. Sendo para-a-morte, estaria eu mesmo a todo momento presente na sua mortalidade. Apesar de não negar o caráter da mortalidade diante de sua finitude, Lévinas não pensará na necessidade deste fim como aniquilamento do Ser que traria, deste modo, o que há de mais próprio de mim mesmo. A morte, para o pensador da alteridade, seria um escândalo sob a minha inteira responsabilidade.

Capítulo três

3.1 - CRÍTICA DE LÉVINAS QUANTO AO NEUTRO EM HEIDEGGER

3.1.1 - ANÁLISE DO SER COMO MEDIAÇÃO NO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO

A presente pesquisa vem demonstrar que Lévinas parte de uma contestação ao pensamento heideggeriano, apesar de que no meio da primeira fase, chamada de existencialista, há uma forte aproximação, visto que Heidegger o ensinou a pensar de outra maneira: pelo ser.

A principal divergência com o pensador alemão é que para ele no *Miteinandersein* (ser-com-outro) não há uma relação frente a frente. Como esclarece o comentador de Heidegger, M. Inwood: “*Mit(einander)sein* não envolve o focalizar um no outro: dois caminhantes tomados pela mesma visão são ‘um com o outro’ sem estar prestando atenção um no outro” (INWOOD, 2002 p.166). Neste sentido, Outrem é percebido e tratado de maneira coadjuvante. Lévinas aponta esse limite na abordagem de Heidegger:

o outro, em Heidegger, aparece na situação essencial do *Miteinandersein* – ser reciprocamente um com o outro... A preposição *mit* (com) descreve aqui a relação. Assim, é uma associação de lado a lado, em torno de algo, em torno de um termo comum, e, mais precisamente, para Heidegger, em torno da verdade. Não é a relação de face-a-face. Cada um carrega tudo, salvo o fato privado de sua existência. Esperamos mostrar, da nossa parte, que não é a preposição *mit* que deve descrever a relação original com o outro. (LÉVINAS, 2006 p. 6,7)

Em seu modo de filosofar, Lévinas mantém a percepção entre ser e verdade, entre o ser e sua relação com o intelecto, ou entre ser e subjetividade, entendida como *Dasein* na percepção heideggeriana. O ser é visto como a mediação da verdade, sendo condição de se pensar no sentido do ente. Neste sentido, o ser do ente é a mediação da verdade que concede ao ente a abertura prévia do ser.

A mediação fenomenológica serve-se de uma outra via em que o [imperialismo ontológico] é ainda mais visível. É o ser do ente que é o *medium* da verdade. (...) Mas o que impõe a não-coincidência do ente e do pensamento – o ser do ente que garante a independência e a estranheza do ente – é uma fosforescência, uma luminosidade, um desabrochar generoso. O existir do existente transforma-se em inteligibilidade, a sua independência é uma rendição por irradiação. Abordar o ente a partir do ser é, ao mesmo tempo, deixá-lo ser e compreendê-lo. É pelo vazio e pelo nada do existir – inteiramente luz e fosforescência – que a razão se apropria do existente. A partir do ser, a partir do horizonte luminoso em que o ente tem uma silhueta, mas perdeu o seu rosto, ele é o próprio apelo dirigido à inteligência. *Sein und Zeit* talvez tenha defendido uma só tese: o ser é inseparável da compreensão do ser (que se desenrola como tempo), o ser é já apelo à subjetividade. (LEVINAS, 1980 p. 32)

O existir do existente se torna conhecível, palpável, dá-se conta de tê-lo sob compreensão, e é justamente aí, neste entendimento, que desabrocha a crítica levinasiana, visto que ela não cede espaço para a alteridade que se revela sempre irreconhecível e inapreensível em sua totalidade.

Lévinas pretende, assim, uma outra abordagem da ontologia em que Outrem não ocupa uma função periférica, pela qual sob o signo do face a face o Outro aparece em sua epifania, a qual não pode ser contido. Neste sentido, ele resgata a hospitalidade como forma de acolhimento de Outrem através de seu rosto.

A crítica levinasiana se dá dentro da ontologia e das diversidades de ciências de uma maneira sob a qual estas pretendem absorver e reduzir a alteridade de Outrem a um conhecimento que queira dar conta do todo do existente. Com isso, nega o aspecto de sua alteridade absoluta, havendo assim um solipsismo, ou seja, o fato de colocar um saber em Outrem, fazendo dele nada mais que um “continuamento” do Mesmo.

Neste sentido, a filosofia levinasiana pretende um cessar deste cogito, visto que para ele o pensamento do ser se torna refém da existência, de modo que deseja passar desta posição para ser refém com o Outro. “E aí começa todo o poder. A rendição das coisas exteriores à liberdade humana através da sua generalidade não significa apenas, inocentemente, a sua compreensão, mas também a sua apropriação, a sua domesticação, a sua posse” (LEVINAS, 1967 p. 205).

Lévinas avista uma espécie de violência, visto que sob a luz do ser, o pensamento se achegaria aos seres, aos entes. Deste modo, aniquila toda a diferença, incluído Outrem. O pensamento, em sua relação originária com o ser, ao proporcionar a inteligibilidade ao ente, teria apaziguado a sua distância, deixando a alteridade fora da possibilidade desta relação. A função da mediação exercida pelo ser, no domínio pré-teórico e pré-temático da compreensão, na esfera do conhecimento, iria se configurar como o aniquilamento da exterioridade. Como salienta um de seus comentadores:

De fato, Levinas não se refere ao ser heideggeriano sob o epíteto de “conceito”, de modo que negligencie o uso que Heidegger faz da noção de “horizonte” e similares, como “abertura” e “clareira”, para se referir ao ser distinguindo-o dos entes. Ele não diz que o ser heideggeriano seja conceito, mas que, enquanto horizonte, exerce a mesma função do conceito no idealismo clássico, ou seja, o de permitir o arrebatamento da alteridade. (CAMPOS, 2016 p.61)

Como veremos mais adiante, este tipo de pensamento que “aniquila” pode desembocar nas mais diversas formas de violências dentro das diversas camadas da realidade social desembocando em situações extremas como as que ocorreram nos regimes totalitários.

3.1.2 – ANÁLISE DO PRIMADO DO NEUTRO EM CONTRAPARTIDA COM A REFLEXÃO ÉTICA

Lévinas analisa a exaltação do Neutro apresentado como a anterioridade do *Nós* em relação ao *Eu*. Sua filosofia deseja libertar o Eu da situação colocada pelos filósofos através da qual a razão “engoliria” o sujeito. Haja vista que, neste sentido, o existente deixaria de ter um local adequado

para ter assim um papel dentro da racionalidade que negaria a transcendência da sua alteridade “libertar o Eu da situação em que, pouco a pouco, os filósofos o dissolveram de uma maneira tão total como o idealismo hegeliano, em que a razão engole o sujeito”. (LEVINAS, 1980 p. 278) O autor analisa de modo crítico o pensamento idealista hegeliano assim como o materialismo. Em ambos, a sensibilidade não tem função primordial, mas, observa-se o primado do Neutro.

Nesta perspectiva, segundo Lévinas, seria colocado o Neutro do ser acima do ente no pensamento materialista. Nessa esteira, ele acusa Heidegger de ter se tornado, em sua última filosofia, um materialista envergonhado, cujo pensamento propaga um ser do ente como *Logos* que, no limite, não é o verbo de ninguém. Lévinas propõe, ao colocar o rosto no lugar desta relação com a neutralidade, que o sentido de Outrem como alteridade novamente apareça. “O ser do ente é um *Logos* que não é verbo de ninguém. Partir do rosto como de uma fonte em que todo o sentido aparece, (...) é afirmar que o ser tem lugar na relação entre os homens” (LEVINAS, 1980 p. 279).

A ideia do infinito, segundo a filosofia levinasiana, é capaz de manter um distanciamento em relação ao Outro. Análogo ao argumento ontológico, a exterioridade estaria inscrita em sua essência na epifania como rosto. Este modo de reflexão entra em confronto com o pensamento heideggeriano ao se colocar o Ser, em sua neutralidade, na relação direta com o *Dasein*.

Portanto, a princípio, repudiamos a concepção heideggeriana que encara a solidão no seio de uma relação prévia com o outro. Antropologicamente incontestável, a concepção nos parece ontologicamente obscura. A relação com outrem é certamente posta por Heidegger como estrutura ontológica do *Dasein*: praticamente, ela não desempenha papel algum nem no drama do ser, nem na analítica existencial. (LÉVINAS, 2006 p.6)

O ponto central da crítica ao neutro em Heidegger se dá na impessoalidade, que segundo o pensador da alteridade apareceria ao não se privilegiar o existente, havendo deste modo a afirmação de que Outrem “caberia” dentro da visão imposta pela racionalidade ontológica. “Temos assim a convicção de ter rompido com a filosofia do Neutro: com o ser do ente heideggeriano, cuja neutralidade impessoal a obra crítica de Blanchot tanto contribuiu para fazer ressaltar” (LEVINAS, 1980 p.278). E, segundo um de seus comentadores,

Desse modo, por encontrar, *em si mesmo*, um terceiro termo, é que o Mesmo pode dominar o Outro humano. Para o autor lituano, reside aí a origem de toda violência que a ontologia pratica contra outrem. Por sua vez, enquanto exerce o seu papel de mediação, o ser é o que torna possível esse arrebatamento da alteridade. (CAMPOS, 2016 p. 59)

Esta forma de pensar anula aspectos da ética, visando um Neutro que tudo poderia se fazer porque não há uma concretude. A partir da percepção da mediação, Lévinas ao elaborar o conceito de Neutro para demonstrar como a falta da concretude da relação face a face, pode desembocar em questões relacionadas à ética. Fator este plausível em seu pensamento pelo fato de que o Neutro

não estabelece uma relação de responsabilidade, não estando presente aí o Infinito do rosto de Outrem. Lévinas indaga se a falta de diálogo entre a relação do face a face diante de um Neutro levaria à possibilidade de se cometer quaisquer tipos de injustiças e guerras, visto que poderia anular, assim, quaisquer tipos de alteridade.

Mas essa noite de ser, esse *há (il y a)* impessoal não é *nada*; é o absolutamente neutro, não é o *nada (néant)*. Por isso, Lévinas pode afirmar: “Nós opomos pois o horror da noite, ‘o silêncio e o horror das trevas’, à angústia heideggeriana: o *medo de ser* ao *medo do nada*”, *De l’existence à l’existant* (Da Existência ao Existente). Tratar-se-á, para a subjetividade apenas surgida, nascente, balbuciante, de arrancar-se a esse ser neutro, tornar-se *sendo para além* da essência. (POIRIÉ, 2007 p.17)

Como foi salientado no segundo capítulo da dissertação, segundo o pensador da alteridade, a nobreza da vida seria visualizada a partir da libertação do presente, para se viver com um olhar nas gerações vindouras, ou seja, ter em mente a presença de Outrem em suas ações e necessidades. Tal proposta que vai além do espaço-temporal se dá ao afirmar o rosto na sua nudez absoluta. Nesta miséria se afirmaria o lugar ético dentro das relações humanas. Para haver tal perspectiva um dos fatos primordiais seria o lugar do existente visto em sua alteridade em contrapartida ao neutro.

Na relação entre os seres humanos, através do desejo, visto como uma necessidade, uma aspiração de uma falta, do desejo de uma pessoa. “Nossa época não se define pelo triunfo da técnica pela técnica, como não se define através da arte pela arte, e nem se define pelo niilismo. Ela é ação por um mundo que vem, superação de sua época – superação de si que requer a epifania do Outro”. (LEVINAS, 1993 p.53).

O Desejo na percepção de Lévinas ocorre ao se ter um olhar para Outrem no sentido de Bem. Este é metafísico, contrariamente à base de reflexão ontológica, que não teria em si esta abertura a um bem que conduziria a relação com a alteridade, caminhando assim na direção da proximidade face a face, encontrando no rosto um sentido em si mesmo. Esse sentido se dá na sua absoluta alteridade, na relação que do encontro, no desejo que o Outro seja.

Este Outro me questiona, ao mesmo tempo em que me esvazia para que haja sempre novas possibilidades. Este desejo que o outro seja suscita uma insaciável compaixão por Outrem, que se dá nas situações mais complexas, assim como na banalidade do cotidiano. Este Desejo do Outro se torna uma orientação fundamental de habitação do mundo.

O sujeito na fruição ainda não pensa nem percebe objetos, mas somente frui dos elementos do mundo. E a relação do corpo com o mundo se dá através da necessidade, pois o corpo tem necessidade de um outro que preencha sua necessidade ou que o satisfaça. Heidegger ensinou que a relação com o mundo começa pela queda, isto é, o *Dasein* se acha jogado no mundo, não tendo tomado a iniciativa de sua própria existência. Para Levinas, a relação com o mundo começa pela fruição do mundo em que se oferece como alimento. Assim, a boca

que traz a si os alimentos é o primeiro existencial e não o olhar ou a mão ou os utensílios. (CARRARA, 2015 p. 47)

O pensador lituano-francês avalia criticamente os limites encontrados pelo corpo em determinadas noções filosóficas. Husserl, por exemplo, sustenta a compreensão de corpo como um *alter ego*, dissimulando a constituição de objeto numa relação com Outrem. O conhecimento se daria como Mesmo e, objetificante, seria uma inversão do pensamento levinasiano no sentido de que a base do conhecer e da constituição de si se daria a partir da exterioridade. Outro ponto que o pensador salienta é que em Heidegger a coexistência é colocada como uma relação com outrem. E, neste sentido, irreduzível ao conhecimento objetivo. Porém, ele se assentaria na relação com o ser em geral, dentro do âmbito da compreensão ontológica. Segundo Ozanan Carrara:

A fruição mostra ainda que a existência é pura gratuidade e não se reduz ao utilitário. O *Dasein* heideggeriano não tem fome e é ela que permite a experiência de um corpo próprio. O *Da* (aí) do *Dasein* é o corpo! Não obstante, a fruição só permite a cristalização do eu, pois a indigência o corpo não pode se definitivamente superada. Em vez da angústia da morte, que em Heidegger caracteriza o homem, Levinas o caracteriza pela indigência e pela necessidade. Uma vez satisfeitas as necessidades do corpo, o homem, então, pode buscar o transcendente, a salvação. (CARRARA, 2015 p. 48)

Heidegger, neste sentido, colocaria de antemão o fundo do ser como horizonte a partir de onde surgiria todo o ente, como se o aberto por esse horizonte e a ideia de limite incluídos por ele fossem a última trama da relação. Assim como a intersubjetividade no pensamento heideggeriano é coexistência, há um nós que é anterior ao Eu e ao Outro, sendo uma intersubjetividade neutra. Antes da intersubjetividade constitutiva, Heidegger coloca o ser como condição de possibilidade de todo o existente. Portanto, antes da relação Eu-tu, impõe-se o ser de maneira impessoal.

Lévinas, por sua vez, propõe uma análise que seguiria em outra direção. É o frente a frente, anunciador de uma sociedade e permissiva de uma manutenção de um Eu separado, que em sua alteridade absoluta, não caberia nas visões e projeções racionais do Mesmo. Por esse motivo, a filosofia de Lévinas questiona o pensamento heideggeriano, acusando-o de caracterizar uma neutralidade, visto sob o significado do Mesmo. O Neutro, no sentido crítico levinasiano, permeia o relacionamento que o *Dasein* estabelece com o Ser. Nessa relação, o *Dasein* sem-corpo não é conduzido a se interrogar de maneira comprometida pela alteridade.

Esta falta de sentido/sensibilidade com a alteridade geraria o Mesmo. Ao considerar o rosto e o infinito, Lévinas sustenta que este Outrem que se apresenta à minha frente não poderia ser considerado como neutro. Como aquele que é percebido pelo caráter de infinitude, lido com o rosto que, em sua nudez, evoca a responsabilidade com a sua miséria e suas necessidades. No pensamento do filósofo da alteridade, a expressão sujeito ganha uma dimensão de alguém que sente

a ação de um outro. A identidade é formada diante da resposta ao apelo de outrem, implicando numa responsabilidade encontrada nesta relação e que se desprende d'uma relação consigo mesmo através do ser. A relação estabelecida com Outrem não poderia negar o Eu, pois seria a tentação do assassinio remetendo a uma relação prévia. O contato com Outrem não poderia ser contabilizado ou conceituado, uma vez que sempre vai além, dado o caráter de infinitude. Outrem permanece estranho, mas o rosto em epifania apela para mim, rompendo com um mundo que poderia ser comum.

3.1.3 - O NEUTRO NO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO COMO REDUÇÃO DO OUTRO

A crítica levinasiana ao se pensar no Mesmo se dá pelo fato de, apesar da liberdade expressa pela filosofia, aliena-se em sua decisão e volta a ser o Mesmo, reduzindo tudo ao que a ela se opõe como outro. A filosofia caminharia para uma autonomia, na qual nada de irreduzível limitaria seu pensamento. Filosofar seria equivalente à conquista do ser pelo humano através da história.

(...) Se a filosofia é uma compreensão do ser – e se a compreensão do ser só pode efetuar-se por meio da compreensão da existência que é a revelação do ser – e se a compreensão da existência é uma possibilidade dessa mesma existência – a filosofia não se faz *in abstracto*, mas só se acha possível como possibilidade concreta de uma existência. Fazer filosofia equivale, pois, a um modo fundamental da existência do *Dasein*. (LÉVINAS, 1967 p.90)

A partir do momento que o ser humano conquista o ser através da história, Lévinas coloca como uma fórmula em que a liberdade seria reduzida do ponto de vista do Outro ao Mesmo, sem qualquer esquema abstrato, mas o Eu humano, um Eu que se desenrolaria na identificação do diverso. O Eu, apesar das mudanças no campo da filosofia, permaneceria o Mesmo. Os acontecimentos da história se tornam acontecimentos da sua história. Há identificação do Mesmo como condição de identidade.

A evidência seria um modo de amortecer a violência do encontro, visto com o não-eu. Lévinas faz uma análise do “eu penso”, sendo que a alma conversa consigo mesma, pois haverá um triunfo quando este monólogo chegar à universalidade, englobando a totalidade do ser. Neste ponto, as coisas serão ideias, que serão dominadas, possuídas. O filósofo cita Descartes, analisando que a alma seria a origem das ideias e poderia dar conta do real, daquilo que está no exterior.

– A identificação do Eu – a maravilhosa autarquia do eu – é a prova natural dessa transmutação do Outro em Mesmo. Toda a filosofia é uma egologia, para empregar um neologismo husserliano. E quando Descartes distinguir a aquiescência da vontade na verdade mais racional, não explicará apenas a possibilidade do erro, mas estabelecerá a razão como um eu, e a verdade como dependendo de um movimento livre e, dessa forma, soberano e justificado. (LEVINAS, 1967 p. 204)

A essência da verdade se oporia a um Deus revelador e, assim, a filosofia seria um ateísmo

ou irreligião negando Deus que se revela, deixando de lado sua alteridade, já o englobando pelo fato de “já” o conhecer. “A essência da verdade não estaria, pois, na relação heterogênea com um Deus desconhecido, mas no já conhecido, quer se trate de descobrir ou de inventar livremente em si, e onde todo o desconhecido se funde” (LEVINAS, 1967 p.204).

O filósofo faz uma alusão a Sócrates e à sua maiêutica, pois todo o ensinamento já está introduzido na alma. “O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre” (LEVINAS, 1980 p.31). A identificação do eu na filosofia é colocada como uma egologia, estabelecendo a razão como um eu, desembocando numa verdade que dependeria de um movimento livre, soberano e justificado.

A filosofia do Mesmo exigiria uma mediação, recorrendo aos Neutros. Para haver uma compreensão do não-eu surgiria a necessidade de encontrar acesso através de uma identidade abstrata, cuja essência é e não é, dissolvendo, assim, a alteridade do Outro. Ao invés de se fazer face, se torna objeto, havendo conceitos ou se dissolvendo nas relações. “O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade” (LEVINAS, 1980 p.31).

Lévinas faz uma análise crítica da liberdade em que ela volta para si mesma e seu direito não se justificaria sem se recorrer a mais nada, assim como Narciso caminha para si mesmo. Quando surge um termo estranho a si mesmo, a liberdade se sente incomodada. Neste sentido, a liberdade se sentiria “vitoriosa” ao fazer o movimento de integrar para si o que é desconhecido, sendo assim, a violência do encontro seria amortecida pela evidência. As formas como as relações com a verdade se processariam no âmbito do conhecimento verdadeiro. De acordo com a verdade, as realidades são compreendidas.

O conhecimento capta algo na generalidade, critica Lévinas, ao invés de se encontrar com a singularidade de algo, por exemplo, “deste pinheiro”, sendo que neste ponto se inicia o poder. “O conhecimento consiste em apreender o indivíduo que existe sozinho, não na sua singularidade, que não conta, mas na sua generalidade, a única em que há ciência” (LEVINAS, 1967 p. 204, 205). A partir de sua compreensão, haveria a apropriação, domesticação e posse e a razão reduziria o Outro numa apropriação assim como um poder.

(...) Precisemos que essa supremacia do Mesmo sobre o Outro parece-nos inteiramente mantida na filosofia de Heidegger, aquela que mais sucesso conhece nossos dias. Quando ele traça a via de acesso a cada singularidade real através do Ser, que não é um ser particular nem um gênero onde entrariam todos os particulares, mas de alguma forma o propósito ato de ser que o verbo ser exprime e não o substantivo (e que escrevemos como M. Waelhens, Ser com S maiúsculo), conduz-nos à singularidade através de um Neutro que esclarece e comanda o

pensamento e o torna inteligível. Quando Heidegger vê o homem possuído pela liberdade em vez de ser o homem a possuí-la, põe acima do homem um Neutro que esclarece a liberdade sem a pôr em questão – e assim, não destrói, mas resume toda uma corrente da filosofia ocidental. (LEVINAS, 1967 p. 206)

A dimensão da transcendência se apresenta a partir do Outro, que na sua miséria se mostra como estrangeiro, viúva e órfão. Tenho obrigações diante do outro que, ao se apresentar para mim como o estrangeiro, a viúva e o órfão não é visto como pura representação de imagem, mas como hóspede diante da nudez de seu rosto. “O rosto em que outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto. Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável” (LEVINAS, 1980 p.193).

A identificação do Eu seria uma prova natural da transmutação do Outro em Mesmo, a filosofia seria uma egologia, negando assim a alteridade. A partir desta identificação seria exigida a mediação, ponto este expresso na filosofia do Mesmo, recorrendo aos Neutros. Para se compreender o não-eu é preciso encontrar um acesso diante de uma entidade, cuja essência é abstrata, daí seria dissolvida a alteridade do outro. Segundo a filosofia de Lévinas esta supremacia do Mesmo sobre o Outro é encontrada por completo na filosofia de Heidegger, ao se traçar a via de acesso a cada singularidade real através do Ser. Este que não é um ser particular nem um gênero, onde entrariam os particulares. Mas ao contrário, o propósito do ato de ser exprimiria o verbo ser e não o substantivo, no qual a singularidade seria conduzida através de um Neutro, este que esclarece a liberdade sem a pô-la em questão.

A independência transforma-se em radiação. *Sein und Zeit*, a primeira e principal obra de Heidegger, talvez nunca tenha defendido senão uma tese: o Ser é inseparável da compreensão do ser, o Ser já é invocação da subjetividade. Mas o Ser *não* é um ente. É um Neutro que ordena pensamentos e seres, mas que endurece a vontade em vez de a desonrar. A consciência da sua finitude não vem para o homem da ideia do infinito, sito é, não se revela como uma imperfeição, não se refere ao Bem, não se reconhece como má. A filosofia heideggeriana marca precisamente o apogeu de um pensamento em que o finito não se refere ao infinito (prolongando certas tendências da filosofia Kantiana: separação entre entendimento e razão, diversos temas da dialética transcendental), onde toda a deficiência a si, resultado de uma tradição de arrogância, de heroísmo, de dominação e de crueldade. (LEVINAS, 1967 p.206, 207)

Para haver a identificação do Eu, há exigência da mediação, sendo um segundo traço da filosofia do Mesmo, o recurso aos Neutros em que, para se haver a compreensão do não-eu, é necessário entrar em contato com uma essência abstrata que é e não é, onde a alteridade do outro é dissolvida. Neste ponto, o ser diferente, ao invés de se manter na sua singularidade, em vez de estar presente no face a face, torna-se tema e objeto. Situa-se sob conceitos ou é dissolvido em relações na rede de ideias a priori empregadas para se captá-la. Lévinas critica o modo que a ciência se encontra, que em seu conhecimento se baseia nas generalidades, não seguindo ao encontro da

singularidade.

O filósofo da alteridade, ao investigar a questão do Neutro, percebe que seu início se dá no poder, pelo fato da rendição das coisas exteriores à liberdade humana. A generalidade não tem o significado apenas inocente da compreensão, mas também há a apropriação, a domesticação e a posse, visto que possuir é ao mesmo tempo manter a realidade que se possui, mas suspende sua independência. A razão, segundo a crítica levinasiana, seria uma redutora do outro a uma apropriação e um poder.

A suspeita de Levinas é de que o ser heideggeriano ainda permanece sob o signo da luz, arraigado ao mesmo movimento de pensamento característico da filosofia como um todo. “Heidegger põe de antemão esse fundo do ser como horizonte onde surge todo ente, como se o horizonte e a ideia de limite que ele inclui, e que é própria da visão, fossem a trama última da relação”, diz Levinas (1980, p.39). De fato, justamente por não ser um ente, mas o que possibilita a inteligibilidade do que é, o ser é apresentado sob o epíteto de “horizonte” e de “abertura”. (...) questiona essa ideia de que o ser seja o transcendental por excelência, ideia essa presente na clássica metáfora heideggeriana do ser como “clareira”. (CAMPOS, 2016 p. 56)

Assim, segundo Lévinas, quando Heidegger concebe o ser humano possuído pela sua liberdade, ao invés do ser humano a possuir, coloca acima do ser humano um Neutro que esclareceria a liberdade, sem a pô-la em questão. Deste modo não destruiria, mas resumiria toda a corrente da filosofia ocidental. Esta percepção não daria margem para a alteridade, visto que o próprio ato de ser que o verbo ser exprime, conduzindo a um Neutro. Não enfatizando o substantivo, mas sim o verbo ser.

Como já se destacou, Lévinas tece críticas quanto ao Neutro no pensamento heideggeriano, a partir da visão de que o primado da ontologia não estaria assentada sobre o truísmo, mas sim na base de que, para se conhecer o ente, seria preciso ter a compreensão do ser do ente. A partir da afirmação da prioridade do ser do ente já se pronunciaria a essência da filosofia, com a subordinação da relação com alguém que é um. Neste ponto, sendo uma relação ética, para uma relação com o ser do ente que é impessoal, permitindo assim o sequestro e a dominação do existente, numa relação de saber subordinando a justiça à liberdade. Para o pensamento levinasiano, a liberdade denotaria a maneira de permanecer o Mesmo no seio do Outro. O ente, por intermédio do ser impessoal, se dá, havendo neste aspecto o sentido último da liberdade.

Mas verdade significa também livre adesão a uma proposição, desfecho de uma investigação livre. A liberdade do investigador, do pensador, sobre a qual não impende qualquer restrição, exprime-se na verdade. O que é essa liberdade, senão uma recusa para o ser pensante de se alienar na adesão, senão o fato de continuar o Mesmo apesar das terras desconhecidas a que o pensamento parece levar? Vista por este prisma, a filosofia empenhar-se-ia em reduzir ao Mesmo tudo aquilo que se opõe a ela como *outro*. Ela marcharia para uma *autonomia*, para um estádio

onde nada de irreduzível viria limitar o pensamento e onde, por conseguinte, não limitado, o pensamento seria livre. A filosofia equivaleria assim à conquista do ser pelo homem através da história. (LÉVINAS, 1967 p.202)

A liberdade, segundo o pensamento levinasiano, se oporia à justiça por conter obrigações em relação a um ente que recusaria dar-se em relação a Outrem. Esta parte da liberdade como primado em relação à ética estaria na base da ontologia heideggeriana. A liberdade surgiria a partir da obediência ao ser, não sendo o ser humano que deteria a liberdade, mas ao contrário, a liberdade que o deteria. Nesta perspectiva, a dialética que conciliaria a liberdade e a obediência, a partir do conceito de verdade, suporia a primazia do Mesmo. Este aspecto, segundo a filosofia levinasiana, conduziu e definiu a filosofia ocidental.

3.2 - A IMPESSOALIDADE DO NEUTRO DESEMBOCANDO EM QUESTÕES DE CUNHO ÉTICO NO SÉCULO XX

“O rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento” (LEVINAS, 1980 p.176). O “rosto fala”. Esta expressão tão cara ao pensamento de Lévinas demonstra justamente o contraponto à impessoalidade, que é conduzida na neutralidade, definindo Outrem. A relação com o Outro se dá no cotidiano, na metáfora do estrangeiro, daquele que se encontra na condição de enigma, não se sabe de onde vem, quais são seus sonhos e necessidades. “Este não traduz outra coisa que o “enigma” de um rosto que se apresenta, (...) *‘refratário ao desvelamento e à manifestação’*, senão à luz da ‘glória’” (DERRIDA, 2015 p.70). Ele está sempre além de tudo o que se pretende enxergar.

Há papéis sociais que nos constituem em nossa cotidianidade: somos professores, advogados, políticos entre tantos outros moldes de atuação social. Porém, o que está em jogo é justamente o processo de captar que estas vivências não são a totalidade de nossa realidade vista sob a ótica do infinito do rosto. A justiça, neste sentido se daria não por haver iguais, mas por estarmos diante de uma assimetria original. Neste sentido, a aproximação e comunicação se dará tendo em vista o princípio de que sempre está além, não há possibilidade “encaixar” o Outro dentro de certos parâmetros e defini-lo. Estar diante da alteridade é sempre um enigma insolúvel, a comunicação será sempre feita através de mediações que não podem ser totalitárias.

Estar em posse do Outro é justamente o que se vê como vontade de todo um saber que quer dominar e entender a completude de sua existência. Ter Outrem em suas próprias mãos, contê-lo em sua cultura, na forma de se expressar, de sonhar e ser é típica de uma série de ideologias que em seu âmago deseja impor uma situação em que as outras culturas são menores, menos civilizadas e bárbaras. Visto que, neste sentido, serem legitimamente poderiam ser legitimamente escravizadas e dominadas.

Este *modus operandi* foi encontrado em diversas formações culturais como exemplo nos destroçamentos sofridos pela cultura africana em decorrência de invasões do mundo “civilizado” que queriam a cada momento ter mais riquezas e domínio ideológico. Assim como na América, onde povos indígenas foram questionados se teriam alma, validando assim sua escravidão. Estes exemplos são somente uma parcela pequena de tantos outros momentos em que, ao se negar a infinitude transcendental, foi aberto espaço para tomar conta e dirigir vidas e sonhos: “o verdadeiro acesso à alteridade do outro não é uma percepção, mas é tratá-lo por tu, isto é, falar ao outro antes mesmo de falar dele. Se dele falar, já é dilacerar a relação; falar a ele significa fazer com que a sua alteridade se realize” (LEVINAS, 2014 p.8).

A universalidade é apresentada como impessoal havendo aí inumanidade. Este ponto é visto diante de situações corriqueiras como quando os programas de saúde são vistos de forma tão neutra, o paciente atendido como “mais um” de uma longa fila de espera, não se tem um atendimento individualizado, aliás, não é percebido em vivências que poderia demonstrar mais quem ele é, o que sente. Ao contrário, é visto na totalidade, na redução que a pesquisa tanto salientou. Assim como no campo do direito podemos enxergar esta situação.

Muitas vezes, uma certa filosofia do direito de caráter mais abstrato e idealista procura a busca de fundamentação das normas jurídicas em valores genéricos que, como sabemos, são permanentemente suscetíveis às manipulações ideológicas e a dissensões nem sempre razoáveis. Esse é o preço pago por uma moralidade tomada de forma abstrata. Mas há outro preço, de custo bem mais elevado: trata-se de um certo ofuscamento do sujeito concreto, mas não de qualquer sujeito e sim daquele que enfrenta o problema da injustiça. (livro aproximações, (CUNHA, 2018 p.67)

A essência da crítica feita por Lévinas quanto ao Neutro na visão da filosofia de Heidegger se encontra no fato de que os conflitos existentes entre o Mesmo e Outrem serem resolvidos numa base teórica pela qual o Outro se reduz ao Mesmo. Este tipo de relação, segundo Lévinas, fica evidenciada concretamente através do Estado. Havendo um poder anônimo, em que o Eu reencontra a guerra dentro da opressão tirânica que sofre pela totalidade. Lévinas critica o pensamento heideggeriano ao ponto de denunciar a soberania dos poderes técnicos do homem, exaltando os poderes pré-técnicos da posse. A ontologia, na crítica levinasiana, tornara-se a ontologia da natureza, sendo impessoal fecundidade. Nas palavras do pensador lituano-francês, seria uma mãe generosa sem rosto, matiz dos seres particulares, matéria inesgotável das coisas.

A pesquisa vem mostrar que o Ser, na visão levinasiana, por si só, é Neutro, impessoal, levado a uma universalidade que despreza o existente em sua unicidade. Indo ao abstrato do *il y a*, formando, assim, uma medida universal sem rosto, podendo conduzir o humano em passagens desumanas. Ao analisarmos as guerras, o holocausto, assim como toda a barbárie imposta pela

impessoalidade do capital¹⁵, vemos na filosofia levinasiana, o cerne de sua crítica à neutralidade no pensamento heideggeriano: “a guerra produz-se como a experiência pura do ser puro, no próprio instante da sua fulgurância em que ardem as roupagens da ilusão” (LEVINAS, 1980 p.9).

Faz-se necessário salientar que Heidegger, em si, não pregou uma falta de ética, como foi visto no segundo capítulo, mostrando que o *Dasein* em si, no pensamento heideggeriano, se constitui no estar com os outros, sem uma meta pré-estabelecida, ele “*está aí*”. Porém, ao se privilegiar o ser e não olhar para o existente “em si”, causa um olhar que poderia, sim, dar vazão aos mais diversos tipos de problemas relacionados à ética, visto que não se tem um rosto para se olhar, mas sim a generalidade, e em diversos momentos da história, esta generalidade causou domínios, desprezos e jogos de poder que minam todas as expectativas do existente.

No pensamento levinasiano, o grande acontecimento é o ente, sendo assim o problema fundamental é porque existe existente na existência. O outro nunca é igual a mim, Outrem me faz falar. O grande exemplo é a experiência do pudor feminino, é uma experiência que não se tem controle, é como a carícia não é programada ela se dá no acontecimento. “A carícia é um modo de ser do sujeito onde o sujeito, no contato com um outro, vai para além deste contato. O contato enquanto sensação faz parte do mundo da luz. Mas o que é acariciado, falando francamente, não é tocado” (LÉVINAS, 2006 p.32).

A relação com o Outro não é conhecível. É sempre além, transcende. Dentro da ontologia e da ciência seria o contrário como um todo lido de uma maneira tal que a absorvo, Outrem é reduzido. No fundo há um certo solipsismo. Assim como esta condição está presente no Outro enquanto colonizado.

A filialidade e paternidade é a experiência mais radical em que eu me vejo no outro. O meu que não é meu se dá na relação amorosa. No amor há uma relação de posse em que a filialidade se coloca em jogo. Ao mesmo que se compreende há uma liberdade, mas que sempre se fundamenta na responsabilidade. Lévinas é

¹⁵ Quanto a questão do capital, é ressaltada a obra do comentador levinasiano Hurbert Lepargneur: “Receamos, por vezes, apesar do choque do Holocausto (*Shoah*) que o sacudiu ao longo de sua vida, ver nele um pensador apenas interessado numa abstrata metafísica da ética. A intencionalidade concreta nos é, todavia, provada por trechos como o seguinte ‘O problema do mundo esfomeado não pode se resolver a menos que a comida dos empossados e repletos cesse de lhes parecer como sua propriedade inalienável, mas seja reconhecida como um dom recebido que eles devem agradecer e ao qual os outros têm direito’”. (LEPARGNEUR, MARTINS, 2014 p. 64). Ainda sobre esta temática a obra *Amor e justiça em Lévinas*, onde vários autores expõem seus artigos sobre o pensamento levinasiano no prisma do capital e da justiça: ‘Pois o mediano é o medíocre, onde tudo é igualado a tudo, e no qual toda qualidade é transformada em quantidade; o suspiro de uma musa televisiva tem exatamente o mesmo valor que o suspiro final de uma criança morrendo de fome ou destroçada por uma bomba’. (SOUZA, 2018). Assim como a obra *Rosto e alteridade* de Márcio Bolda da Silva traz uma reflexão filosófica sobre a questão do rosto na América Latina, visto que ele é extinto dentro das problemáticas de um sistema capitalista que nega o aparecer do pobre e do excluído.

um pensador que resgata a hospitalidade. (...) necessidade do encontro e, portanto, do outro, sem o qual não se dá o pensamento autenticamente humano. (LEVINAS, 2014, p. 7)

Na reflexão sobre a questão do capital, um dos pensadores que trabalharam nesta perspectiva na América Latina foi o filósofo Enrique Dussel, (1934 -) estudioso de Lévinas que analisa seu pensamento no continente americano, mostrando que o pobre é a face exposta, visto pela perspectiva da subsistência por meio da qual é forçado a sobreviver em seus aspectos de subnutrição e exclusão.

Em sua obra *Filosofia da Libertação*, demonstra a influência recebida pelo pensador da alteridade de modo especial pelo fato de que o Outro, quando não é visto pela esfera do Mesmo, imposta pelas mais diferentes formas da filosofia, é visto como inimigo, como pronto para ser dominado.

Para o sistema, o outro aparece como algo diferente (na realidade é distinto). Como tal, põe em perigo a unidade do “mesmo”. O sábio é o encarregado em sua ontologia de mostrar o perigo que o Outro significa para o todo, a totalidade. Assinala então claramente o inimigo do sistema: o diferente, o outro. Uma vez assinalado o mal, o diferente, o outro, a ontologia descansa em paz. (...) A ontologia e a filosofia do centro justificam a ação dos poderes centrais e dos exércitos imperiais. O que era o estoicismo e epicurismo senão a consagração do Império? O que são Hegel, Nietzsche, Heidegger, os fenomenólogos...? (DUSSEL, 1977 p. 56, 57)

A questão do capital no dito Terceiro Mundo aparece de modo cruel ao se negar o rosto de Outrem, aparecendo de modo desfigurado, atrofiado e corrompido no qual se nega a aparência e o direito de ser de sua alteridade. Esta percepção da filosofia *dusseliana* é uma crítica embasada na falta de oportunidades e na afirmação de sua alteridade que é negada ao humano que vive a opressão da América Latina.

A conquista da América Latina, a escravidão da África e sua colonização da mesma forma que a da Ásia, é a expansão dialética-dominadora do “mesmo”, que assassina “o outro” e o totaliza, no “mesmo”. Este processo dialético-ontológico tão enorme na história humana simplesmente passou despercebido à ideologia das ideologias (mais ainda quando pretende ser a crítica das ideologias): a filosofia moderna e contemporânea européia. (DUSSEL, 1977 p. 58)

Desse modo, é indicativo como a negação da alteridade absoluta desemboca na questão ética, a partir do momento que se nega condições básicas capitais para que Outrem possa se desenvolver em suas mais diversificadas formas e potencialidades, gerando, assim, várias formas de dominação. Obviamente, essa não é a única razão. Mas, do ponto de vista do pensamento, ela se mostra importante para também a compreensão desses processos históricos. A falta de materiais básicos para a sobrevivência assinala e facilita o domínio exercido pelas mais diferentes formas de ideologias na América Latina. O fato de não se perceber o pobre (estrangeiro, órfão e a viúva

contemporâneos), o carente de condições materiais e intelectuais como o Mesmo, abre condições para se ter todos os tipos de domínios, negando a transcendência presenciada e presentificada pelo rosto. Segundo o comentarista de Dussel:

A alteridade, enquanto afirmação metafísico-ética, para ser devidamente compreendida, deve estar relacionada às noções de rosto, proximidade e face a face. Ademais, o seu significado é de extrema importância para a abordagem da ética libertadora, pois o Outro é sempre alteridade de toda totalidade. É uma das categorias que permite pensar e reinterpretar toda a história latino-americana, porque desde a cristandade colonial já existe uma experiência de totalidade. (SILVA, 1995 p. 66)

De alguma maneira, isso se coaduna com uma reflexão proposta por Lévinas. O Outro aparece no sistema sem voz e sem vez e, neste sentido, Lévinas faz uma análise crítica, apontando que a saída seria Outrem aparecer como resistência à totalização instrumental.

(...) Escrevi muito sobre esse assunto, é meu tema principal neste momento: meu lugar no ser, o *Da-* de meu *Dasein*, já não seria talvez usurpação, uma violência diante do outro? Preocupação que não tem nada de etéreo, nada de abstrato: a imprensa nos fala do Terceiro Mundo, e nós estamos muito bem aqui, nossa comida diária assegurada. À custa de quem – poderíamos nos perguntar. (LEVINAS, 2014 p. 39)

A universalidade é apresentada como impessoal havendo, neste caso, a negação do humano. A universalidade também se encontra presente na religiosidade, visto que se coloca padrões, demonstrando qual a forma correta de se relacionar e se “religar” ao transcendente. Religiosos querem impor suas tarefas como sendo as únicas justas e de prontidão. “Minha religião é a verdadeira”: frases desta alçada se impõem como forma de ditar parâmetros, modos de se vislumbrar a diversidade de formas de se celebrar a fé, aliás, os dogmas são colocados como formas de demonstrar como deve ser o caminho da fé.

Este paradigma que expressa os padrões para celebrar e ritualizar a vivência da fé é vista como uma negação da alteridade, o *modus operandi* religioso posto por hierarquias religiosas que fazem com que “outras culturas”, consideradas inferiores, neguem suas singularidades e modos de ser por não estar de acordo com as normas específicas de doutrinas que são impositivas e ditas como superiores.

O aspecto religioso vivenciado pelos praticantes de cultos africanos, marcados pela escravidão diante de uma sociedade que se impôs pela fé Católica, foi profundamente marcada por mecanismos de abordagens e narrativas pelas quais ficou evidenciado com nitidez aspectos de negação de Outrem, que se deram por meio de sua invisibilização.

Por exemplo, ao se apagar aspectos dos Orixás, como se deu com Oxalá, que ao se sincronizar com a figura de Jesus no sincretismo religioso, perderia suas características bissexuais,

assim como não poderia se manifestar nos terreiros. Assim como ocorreria com Iemanjá, “a Magna Mater Ioruba, amante ardorosa que associada com Maria, se apresentaria na Umbanda como uma Virgem aos moldes cristãos, ligada especialmente à maternidade e por extensão à família”. (SILVA, 2016 p. 32). Estes modelos de se mudar aspectos da religiosidade de Outrem, conferindo novos paradigmas diferentes em suas formas “originais” são mecanismos de dominação vistos na perspectiva levinasiana como modos de se reduzir o Outro ao Mesmo. Neste aspecto, ao contrário de se visualizar a epifania de Outrem, se nota tentativas de torná-lo invisível, negando deste modo sua alteridade absoluta.

Dentro de uma perspectiva levinasiana, a ética seria vista com o olhar para Outro, uma vez que seu caráter de infinitude, ou seja, sem englobar Outro num olhar que totalizaria dizendo como devem ser suas práticas e modos de ser. Este olhar ético descortina as mazelas impostas por um único olhar, pela percepção do Mesmo como ponto de partida e chegada para se analisar e se impor as regras ao Outro que pensa, age e celebra de modo diferente de um olhar dominante.

A prática religiosa pode ser vivenciada como modo de celebrar a cultura, os ritos, os símbolos e as relações com o tempo. Cada tradição com suas propriedades poderiam ser respeitadas em seu âmago e essência se fosse vista na perspectiva de que seu modo de ser próprio faz parte de um arcabouço de riquezas culturais e jeitos de ser que revelam seu modo de se relacionar e celebrar a sua fé, mas para que este objetivo fosse conquistado seria essencial não ser visto como mais um, mas sim respeitado em sua essência. O Outro aparece no sistema, sem voz e sem vez, neste sentido, Lévinas faz uma análise crítica e a saída seria Outrem aparecer como resistência à totalização instrumental.

A filosofia da alteridade de Lévinas, assim como os pensadores críticos do séc. XX, sempre perpassam pelas mazelas e loucuras do século que vivenciaram. Neste sentido seria impossível não refletir sobre a questão de *Auschwitz*, visto que marcou toda uma geração de pensadores, construindo elos de análises da negação total do rosto de Outrem assim como das consequências que adviriam deste ato da totalidade, o não olhar Outrem por ele mesmo gerando domínios e demais formas de violências.

Na própria biografia de Lévinas é perceptível o quanto a desumanidade de regimes totalitários causam profundas marcas irreparáveis, visto que sua família foi quase toda executada pelas mãos dos nazistas na segunda guerra mundial. Ele foi detento no período de 1940-45 em um campo de prisioneiros para soldados e suboficiais, em Hannover, na Alemanha, fez trabalhos forçados e se tornou tradutor nos campos de concentração por ter influência nas línguas russa e alemã. Sua esposa e filha somente não foram mortas neste período porque encontraram abrigo num mosteiro vicentino em Orleans.

facilmente se concordará que importa muitíssimo saber se não nos iludiremos com a moral. A lucidez – abertura de espírito ao verdadeiro – não consiste em entrever a possibilidade permanente da guerra? O estado de guerra suspende a moral; despoja as instituições e as obrigações eternas da sua eternidade e, por conseguinte, anula, no provisório, os imperativos incondicionais. Projecta antecipadamente a sua sombra sobre os actos dos homens. A guerra não se classifica apenas – como a maior entre as provas de que vive a moral. Torna-a irrisória. A arte de prever e de ganhar por todos os meios a guerra – a política – impõe-se, então, como o próprio exercício da razão. A política opõe-se à moral, como a filosofia à ingenuidade. Não há necessidade de provar por meio de obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como a guerra ao pensamento filosófico; a guerra não o afecta apenas como o facto mais patente, mas como a própria *potência* – ou a verdade – do real. Nela, a realidade rasga as palavras e as imagens que a dissimulam para se impor na sua nudez e na sua dureza. Dura realidade (eis um verdadeiro pleonasma!), dura lição das coisas, a guerra produz-se como a experiência pura do ser puro, no próprio instante da sua fulgurância em que ardem as roupagens da ilusão. O acontecimento ontológico que se desenha nesta negra claridade é uma movimentação dos seres, até aí fixos na sua identidade, uma mobilização dos absolutos, por uma ordem objectiva a que não podemos subtrair-nos. (LEVINAS, 1980 p. 9)

Primeiramente, o Totalitarismo como sistema político pôde ser percebido nos regimes do Nazismo e Stalinismo. No Nazismo há uma perseguição aos judeus. O antisemitismo moderno está relacionado com a questão racial, tendo como significado (na percepção nazista) a impureza do sangue do semita, caracterizando uma visão higienista. Assim, houve campos de concentração e campos de execução destinados, respectivamente, para que milhões de judeus fizessem trabalhos forçados e serem executados.

Porém, há outro fator que caracteriza ainda mais este regime que é a influência na constituição psicológica do indivíduo, fazendo-o perder sua própria identidade e, conseqüentemente, sua humanidade. Este é o objetivo central do Totalitarismo na perspectiva Nazista. É diante de uma sociedade passiva que o Totalitarismo pode colocar-se à frente e exercer seu poder de forma a conduzir os passos e a mente de tais indivíduos que se tornam “marionetes”, fazendo o que se é mandado e eximindo toda e qualquer vontade própria.

Neste regime Totalitário, o ser humano deve ser transformado em “*atomizado*”, tornando-se a matéria prima para o terror Totalitário, onde a pessoa se percebe desconectada da realidade. A sociedade totalitária promove o isolamento, onde o sujeito perde suas referências humanas, onde “tudo é possível”; onde há o “*darkness at noon*” (escuridão ao meio-dia); sob este aspecto se encontra imperativa a ideologia como forma de se estabelecer e propagar o Nazismo. Somente houve todo este terror, porque teve todo um aparato ideológico que, com uma frieza extrema, demonstra toda uma *logicidade* que pretende não ser refutada por ninguém nesta ótica totalitária. Segundo Arendt:

(...) Culpa e inocência viram conceitos vazios, “culpado” é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto a quem

é “indigno de viver”, quanto às “classes agonizantes e povos decadentes” (ARENDR, 1989 p. 517).

O aspecto da neutralidade tornou claridade absoluta na exemplificação do holocausto dos judeus. Ao serem exterminados, não eram contados como seres humanos, mas sim denominados como ratos e vírus, retirando, assim, todo o caráter ético e de responsabilidade que o rosto faz exigência. O absurdo da impessoalidade se declinou para o nome de vírus. Assim como os soldados nazistas, ao invés de chamar o interno de homens, usavam o substantivo “piolho”, para não tratá-los como seres humanos. A razão de ser destes internos se torna o mal radical, o isolamento profundo gera a total desolação.

O filme *Der Ewige Jude* (O Eterno Judeu), do diretor Fritz Hippler, encomendado pelo governo nazista em 1940 e vendido como um documentário, ou seja, como uma forma de informar a população, aborda precisamente a analogia entre a migração dos ratos ao longo da história da humanidade e a migração dos judeus pelo continente europeu. O filme afirma que, assim como os ratos, os judeus traziam doenças e desgraças a todos os lugares onde passavam e se instalavam. (SALLES, 2019 p. 650)

A personalidade é destruída. Perde-se a consciência do ser pessoa. Não há mais a percepção de “você a si mesmo”, há um menor grau de suicídio, porque não há a relação consigo mesmo. Este é o grande propósito do regime totalitário: a essência é transformar o judeu em um interno do campo de concentração, este fato já se torna visível logo na sua entrada dos campos de concentração e extermínio ao serem tatuados com números, perdendo assim a sua identidade, nome e rosto. Dominadas pela impessoalidade do neutro, do ser que não se mostra como ente, mas como existência.

Apesar de ser um filme ficção, a fala de Hans Landa é uma representação do processo de eliminação dos judeus da Alemanha. Os alemães haviam sido bombardeados pela propaganda antissemita desde princípios de 1933 e, já nos anos de 1940, quando a Solução Final da Questão Judaica estava sendo colocada em prática, o extermínio dos “ratos” apareceu meramente como uma função de engenharia social (EVANS, 2014; KERSHAW, 2008; GELLATELY, 2011). Como Zygmunt Bauman (1998) propõe, Auschwitz transformou e reduziu o assassino a um mero agente sanitário. Em *Bastardos Inglórios*, Hans Landa afirma que os alemães são como falcões e os judeus como ratos, e que a sua vantagem era a de conseguir pensar como um judeu, apesar de ser alemão. *Maus*, em uma linha similar, se utiliza também de uma alegoria, colocando os alemães justamente como os gatos, ou seja, aqueles que caçam os ratos. (SALLES, 2019 p. 652)

Outro ponto característico se dá pelo domínio total. Evidenciando que, etimologicamente, *domus* significa casa, poder absoluto, o termo refere-se ao total domínio da pessoa, tomando-a como propriedade e retirando dela a capacidade de tomar suas próprias decisões. A pessoa perde suas características próprias deixando de ter propriedade, se tornando alienada em sua totalidade.

O desejo do Totalitarismo é a destruição do Estado que é onde o domínio se apresenta em

todas as suas instâncias. Por isto, a tamanha ênfase no total. Há um movimento perpétuo, cada vez mais radical, que envolve o tempo, onde há totalidade do domínio temporal: presente, passado e futuro. Sendo assim, o passado pode ser mudado e se houver o desejo de que não exista o que foi vivenciado, isto pode ser viável, assim sendo o presente já não é o mesmo e o futuro fica nas mãos deste regime, pois, pode ser completamente manipulável.

Na questão do espaço, não há como fugir, não há como entrar em um acordo, aliás, todos os acordos podem ser a qualquer momento quebrado, não há uma honra no sentido da viabilidade de se existir qualquer tipo de acordo. Assim sendo há o domínio global.

3.2.1 - A SOLIDARIEDADE COMO BASE DE FORMAÇÃO DO GÊNERO HUMANO

Toda a relação social, como uma derivada, remonta à apresentação do Outro ao Mesmo, sem qualquer intermediário de imagem ou de sinal, unicamente pela expressão do rosto. A essência da sociedade escapa se é apresentada como semelhante ao gênero que une os indivíduos semelhantes. Há, sem dúvida, um gênero humano como gênero biológico e a função comum que os homens podem exercer no mundo como totalidade permite aplicar-lhe um conceito comum. Mas a comunidade humana que se instaura pela linguagem – em que os interlocutores permanecem absolutamente separados – não constitui a unidade do gênero. Afirma-se como parentesco dos homens. O fato de todos os homens serem irmãos não se explica pela sua semelhança, nem por uma causa comum de que eles seriam o efeito, como medalhas que remetem para a mesma forma que as cunhou. A paternidade não se reduz a uma causalidade na qual os indivíduos participariam misteriosamente e que determinaria, por um não menos misterioso efeito, um fenômeno de solidariedade. (LEVINAS, 1980 p. 192)

O rosto desvelado exige uma resposta e se coloca em relação ao ser, que aparece na urgência de uma devolutiva. O rosto, ao ser observado, é colocado na ordem pública, numa relação de alteridade no meio social. Para o pensamento levinasiano, a responsabilidade social, a solidariedade encontrada nas relações, é o que fundamenta o gênero humano. O que se passa “entre nós” é colocado na esfera pública, ou seja, a atitude vivenciada nas relações implica um voltar-se para uma relação em sociedade. A relação ética demonstra como minha relação com outrem possui implicações que envolvem diversos fatores intrínsecos à sociedade.

O próprio estatuto do humano implica a fraternidade e a ideia do gênero humano. (...) É preciso que a sociedade seja uma comunidade fraterna para estar à medida da retidão – da proximidade por excelência – na qual o rosto se apresenta ao meu acolhimento. O monoteísmo significa o parentesco humano, a ideia de raça humana que remonta à abordagem de outrem no rosto, numa dimensão de altura, na responsabilidade para si e para outrem. (LEVINAS, 1980 p. 192)

A abordagem ética levinasiana caminha em direção à universalização, de forma a representar uma filosofia primeira, um sentido do que seria a base da humanidade. Esta forma de

pensar recebe influência de sua teologia, visto que procura uma causa primeira que uniria todas as pessoas numa proposta comum que ele denomina de fraternidade. O monoteísmo significaria o parentesco humano que remonta à abordagem de Outrem no rosto, numa dimensão de altura.

Sua forma proposta questiona a humanidade, a princípio baseada na semelhança de todos os homens. Apresenta-se na perspectiva de uma causa comum, à maneira de medalhas remetendo a quem as cunhou. A ética seria pautada no fenômeno da solidariedade. O conceito da responsabilidade, na filosofia levinasiana, tem um aspecto fundamental por demonstrar o que constitui o fato original da fraternidade. A responsabilidade diante da face do rosto constituiria a solidariedade.

É a minha responsabilidade em face de um rosto que me olha como absolutamente estranho – e a manifestação do rosto coincide com esses dois momentos – que constitui o fato original da fraternidade. A paternidade não é uma causalidade, mas a implantação de uma unicidade com a qual a unicidade do pai coincide e não coincide. A não-coincidência consiste, concretamente, na minha posição como irmão, implica outras unicidades em torno de mim, de maneira que a minha unicidade de mim resume ao mesmo tempo a suficiência do ser e a minha parcialidade, a minha posição em face do outro como rosto. No acolhimento do rosto (acolhimento que é já a minha responsabilidade a seu respeito e em que, por consequência, ele me aborda a partir de uma dimensão de altura e me domina), instaura-se a igualdade. Ou a igualdade produz-se onde o Outro comanda o Mesmo e se lhe revela na responsabilidade; ou a igualdade não é mais do que uma ideia abstrata e uma palavra. Não se pode separar do acolhimento do rosto de que ela é um momento. (LEVINAS, 1980 p. 192)

O rosto, na perspectiva levinasiana, ao evocar a solidariedade, revela-se na relação estabelecida com Outrem separadamente. Este rosto não se incorporaria às representações próprias do Mesmo, mas na miséria do Outro que clama por justiça. A passagem da existência ao existente só poderá ser percebida na cotidianidade, assim como nas decisões mais complexas da sociedade se for mantida a alteridade absoluta. Fica claro que no momento que se olha para Outrem na relação face a face, percebendo o infinito no rosto do Outro, estas barbáries ganham um novo significado.

A dificuldade de se estabelecer uma relação de domínio fica bem menor chegando à nulidade e a hipótese levantada no primeiro capítulo vem a ser verificada dentro desta perspectiva, de que o infinito presente no rosto de outrem assegura a sua alteridade absoluta à humanidade em sua caminhada mais ética e humana. Daí que vem o sentido da responsabilidade, porque se torna fundamental para fundamentar as relações dentro do universo da ética e do Desejo de Bem no gênero humana.

A recusa levinasiana de construir uma ética pelo fato de que isso trairia o sentido profundo de uma busca que pretende passar do ser ao sentido – isto é, da ordem ontológica da manifestação à ordem ética da significação -, pressupõe a convicção de que o próprio ser, na sua exibição e autodoação, seja destituído de significado; de que não exista, portanto, uma ordem originária e universal do sentido ou do

significado, ontologicamente fundado, ao qual o agir humano deveria adequar-se; e de que, em consequência disso, a tarefa da reflexão filosófica não consistia em propor leis e regras capazes de “normalizar” os comportamentos, reconduzindo-os à objetividade de uma fonte ontológica que constitua a unidade universal de medida e o critério absoluto de valoração referente a eles. (CIARAMELLI, 2008 p.158)

Se para Heidegger a questão fundamental da filosofia diz respeito à compreensão do sentido do ser, já no pensamento levinasiano a ética seria a questão da justificação da filosofia, não mais tendo como parâmetro primordial o porquê o ser e não o nada, mas sim de que modo o ser se justifica. Esta seria então a formulação ética levinasiana como filosofia primeira. Há um contraponto chave nas perspectivas dos pensadores pesquisados na presente dissertação. Em Heidegger a originalidade do ser se dá como desvelamento, e o pensamento seria correspondente a este evento. Já Lévinas afirma o hiato existente entre a manifestação e a significação, visto que o sentido não pertenceria ao ser, mas sim à ética.

3.3 - PROXIMIDADES E DIFERENÇAS ENTRE OS PENSAMENTOS RELIGIOSOS EM LÉVINAS E HEIDEGGER

O pensamento levinasiano sobre Deus trilha os caminhos da filosofia e da análise religiosa e tece críticas ao pensamento heideggeriano, pois afirma que em sua essência, a proposta do filósofo alemão seria antirreligiosa.

Heidegger não resume apenas toda uma evolução da filosofia ocidental. Heidegger exalta-a, mostrando da forma mais patética a sua essência anti-religiosa que se tornou uma religião ao contrário. A sobriedade lúcida daqueles que se dizem amigos da verdade e inimigos da opinião teria, pois, um prolongamento misterioso! Com Heidegger, o ateísmo é paganismo, os textos pré-socráticos são anti-Escrituras. Heidegger mostra em que embriaguez mergulha a sobriedade lúcida dos filósofos. (LÉVINAS, 1967 p. 208)

Heidegger demonstra que as pessoas estão no mundo, porém, no que se refere a Deus, deixa em aberto a questão de sua natureza. Caso não haja sentido de santidade, a discussão sobre Deus estar próximo ou distante dos homens sequer pode ser formulada. O autor explica, em sua abordagem filosófica, que somente na proximidade do ser poderia se questionar sobre Deus. No pensamento levinasiano, Deus seria essencial e, conseqüentemente, todo conceito ligado a ele fundamentaria em uma ética concebida, não só filosoficamente, mas também religiosamente.

Para Heidegger, não são os deuses que criam o homem, e nem é o homem quem inventa os deuses. Porém, a verdade do Ser seria decisiva sobre ambos, tendo em vista que o Ser não impera sobre eles, mas entre eles, a fim de promover um encontro responsivo. Para o pensamento heideggeriano, os deuses se originariam pela verdade do Ser, na qual se articula o modo que o ser deve ser “apropriado” para se pensar sobre a “essência de Deus”.

Na primeira fase de sua produção, Deus é tratado a partir do *Dasein*. Este ente, devido ao seu primado ôntico-ontológico, é o único que pode se colocar em questão, remetendo assim ao sentido do ser em geral. Exagerando um pouco nos traços da filosofia da consciência presentes em *Ser e tempo*, Marion entende que Deus, em última instância, se coloca a partir do *Dasein*, uma vez que ele se mostra como a porta de entrada para as questões de ordem ontológica, percurso necessário para se chegar ao problema de Deus. Após a *Kehre* dos inícios dos anos 30, Heidegger colocaria a ênfase no ser como condição para a manifestação de Deus. Citações como esta demonstrariam a pertinência desta percepção: “É só a partir da verdade do ser que se pode pensar a essência do sagrado. É só a partir da essência do sagrado que se pode pensar a deidade. É só à luz da essência da deidade que se pode pensar e dizer o que se deve nomear na palavra ‘Deus’”. (PIEPER, 2012 p. 33)

Deus ou qualquer outro ente só poderiam ser conhecidos, na visão heideggeriana, na experiência da sua manifestação. Isto não significa que ele é um ente entre os outros, mas que Ele pertence ao horizonte de sua manifestação. Na essência do sagrado é que se pode pensar a deidade, assim como na essência da deidade pode-se nomear a palavra Deus. Lévinas dialoga com a visão heideggeriana em determinados aspectos sobre a questão de Deus, porém, questiona a abordagem proposta por Heidegger por considerar o problema de Deus a partir da pergunta pela verdade do ser.

(...) Levinas pergunta se o ser, no sentido verbal que Heidegger lhe atribui, permite pensar a alteridade de Deus. Insurge-se contra a neutralidade e a impessoalidade que, a seus olhos, o conceito heideggeriano do ser implica. Questiona se a “neutralidade que se confere ao *pensamento do ser* que transcende o *ente* pode convir e bastar à transcendência divina” (LEVINAS, 1986, p. 194, grifos do autor). (...) Em lugar de se pensar a diferença ontológica, na qual o primado do ser é mantido, deve-se pensar a diferença entre ser e Deus. (CAMPOS, 2016 p. 53)

O ponto fundante da discordância dos pensadores se dá na problematização elaborada por Lévinas na qual a maneira como Heidegger pensa Deus resultaria na neutralidade e na impessoalidade, havendo implicações éticas. Esta recusa ao pensamento heideggeriano se daria, principalmente, em razão desta visão sobre a neutralidade e a impessoalidade, retornando ao cerne da filosofia como pensamento do Mesmo. Heidegger irá pensar o último Deus, sem, contudo, estabelecer uma ligação com um princípio metafísico que ordena e dá um sentido último para as ações humanas. Seria diferente de uma tradição grega que pousaria sua reflexão numa *arché* ordenadora da realidade. Neste sentido, não haveria o estabelecimento de normas, ou valores que unificasse o comportamento humano. Segundo Araújo,

Pensar a partir do *Ereignis* significa renunciar à possibilidade de ancorar-se em uma *arché*, em um princípio que permita interpretar a realidade em seu conjunto e estabelecer normas e valores absolutos. (ARAÚJO, 2015 p. 211)

Quando o autor de *Ser e Tempo* aborda a temática de Deus a partir da *kehre*, estabelece a possibilidade de se pensar a partir da verdade do ser. A reflexão estabelecida no *Ereignis* é a única

via por meio da qual aconteceria o conhecimento de Deus. Porém, mantém um distanciamento do Deus revelado na tradição da metafísica-cristã, assim como nega a possibilidade de assimilar ser e Deus. Heidegger, assim como Lévinas ignora esta identificação.

O caráter último designa aqui outra coisa, totalmente diversa: este Deus, subtraindo-se a toda forma de presentificação ou de identificação ôntica típica da tradição metafísica, não pode se dar senão como pura, absoluta, extrema possibilidade. Trata-se, com efeito, “do Deus extremo, “*der äußerste Gott*” (HEIDEGGER, 2003, p. 408). Nesta natureza liminar, encontra-se toda a dimensão do Deus (ou dos deuses): o último Deus é tremor, palpitação, hesitação, não presença estável e absoluta. (ARAÚJO, 2015 p. 215)

O pensamento heideggeriano, assim como o de Lévinas, converge no sentido de não mais pensar Deus nos moldes da metafísica. Ao pontuar que Deus e ser não são idênticos, Heidegger revê toda uma tradição que identificou o ser com o ente. O ser não pode ser pensado como o fundamento e a e a essência de Deus, mas a experiência de Deus se dá no âmbito do ser. O pensador alemão não está raciocinando nos quesitos exigidos pela ontoteologia, que é somente uma entificação do ser. Heidegger, ao afirmar que o ser está antes dos entes e dos deuses, demonstra que o último Deus se manifesta a partir da verdade do ser. O *Ereignis* é o que permite aos deuses acessarem os homens, assim como o homem ser apropriado por Deus.

(...) não quer dizer que Deus seja uma entidade terceira entre o ser e os entes, pelo simples fato que também o ser não é uma entidade: o ser é apenas o entre (*Zwischen*) entes e deuses (HEIDEGGER, 2003, p.475). E não apenas: o ser é também o âmbito entre os deuses e os homens: “O *Ereignis* transfere (*übereignet*) o Deus ao homem, no momento em que apropria (*zueignet*) este último ao Deus” (HEIDEGGER, 2003, p. 280). (ARAÚJO, 2015 p. 215)

O último Deus acontece na indeterminabilidade, pertencendo à estrutura do dar-se de Deus. Esta forma não é uma questão numérica, mas um aspecto excepcional do evento que passa a existir na possibilidade, sem presença estável e absoluta. A transcendência, segundo o pensamento levinasiano, se evidenciaria na dimensão do divino que se mostra a partir do rosto humano. Outrem, numa análise ética filosófico-religiosa, seria percebido na responsabilidade desenvolvida na epifania do rosto. Segundo o comentador de Lévinas:

(...) para Levinas, o núcleo essencial da filosofia é de natureza religiosa e vice-versa. Isso porque a ética, como experiência radical da alteridade, introduz diretamente na esfera do religioso: ‘A dimensão do divino se abre a partir do rosto humano’ (TI 76); ‘a ética é o modelo sob medida da transcendência, e é como *kérygma* (anúncio) ético segundo a qual a Bíblia é Revelação’ (ADV 178). (SANSONETTI, 2006 p. 650)

A religião tomaria um aspecto fundamental em sua concepção sobre a vida. A religião, em sua percepção, seria um laço que se estabeleceria na alteridade. Deste modo, propõe uma religiosidade na qual a ética é sua base fundante. Nas palavras de um dos seus intérpretes,

(...) O “discurso” sobre Deus é enunciado nas relações éticas inter-humanas, desde o posicionamento da identidade inalienável do sujeito – intriga incomensurável – e não por advérbios de altura, referências a uma subjetividade do *cogito*. Deus “está” na devoção que precede a *vaidade*. (SCORALICK, 2004 p. 183)

A religiosidade no pensamento levinasiano surgiria num comprometimento com o outro. Sendo o *eis-me aqui* uma expressão cara para ele no sentido de se expressar ao próximo, para o qual se sente entregue. Discursar sobre Deus se mostraria nas relações éticas inter-humanas. Outro ponto relevante na sua abordagem da religião é o fato de que a ideia do infinito instauraria a ética, indicando o lugar de Deus no mundo. A epifania do rosto, assim como o infinito contido neste aparecer, seria da ordem da religião. A ética, segundo esta descrição religiosa, é considerada momento essencial para um entendimento mais pleno da religião.

A relação com outrem, portanto, não é ontologia. Este vínculo com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a religião. A essência do discurso é oração. O que distingue o pensamento que visa a um objeto de um vínculo com uma pessoa é que neste se articula um vocativo: o que é nomeado é, ao mesmo tempo, aquele que é chamado. (LEVINAS, 2004 p. 29)

Ao invocar o outro, numa relação ética, ao invés de se ter a compreensão de sua totalidade, Lévinas chama a atenção que esta invocação seria religião e este espaço do discurso a oração. A religião deveria, então, ser o anúncio de que a relação entre homens é irreduzível à compreensão de que se afastaria do exercício do poder. A religião, assim entendida, seria o processo de saída de si e uma ida ao outro.

3.3.1 - LÉVINAS E O ASPECTO RELIGIOSO: CONGRUÊNCIAS E DIFERENÇAS

Um aspecto a ser analisado na filosofia levinasiana para se aprofundar na sua visão religiosa, assim como nos parâmetros basilares para o questionamento feito a Heidegger seria: em que medida a filosofia levinasiana ao privilegiar a ética como fundamento primário, não estaria fazendo uma teologia? Assim como surgiria o questionamento ao pensador da alteridade, visto que poderia se utilizar de termos, conceitos e procedimentos analíticos de caráter do pensamento filosófico para, deste modo, realizar sua teologia, respaldando sua religiosidade. Por fim, outro ponto levantado e discutido é o de que, ao se contrapor a Heidegger, não estaria na realidade criticando seu paganismo?

Lévinas, desde sua tenra idade tem contato com a literatura russa, deparando-se com ideias que demonstram muito as questões humanas e existenciais vivenciadas na cotidianidade, bem como por meio da tradição judaica. “Entre a Bíblia e os filósofos, os clássicos russos – Pushkin, Lermontov, Gogol, Turguenev, Dostoievsky e Tolstoi, e também os grandes escritores da Europa Ocidental” (LEVINAS, 1982 p.12). Ou seja, ao mesmo tempo que filosofa se pautando no modo

religioso ele dialoga com a cultura filosófica greco-ocidental. Sua origem religiosa sempre permeou suas vivências. Na idade adulta, elabora obras como *Quatro leituras talmúdicas*, na qual é publicada uma série de conferências realizadas de forma notória, demonstrando os profundos conhecimentos do método fenomenológico aliado à tradição da hermenêutica judaica, através de reflexões dos textos do *Talmud*.

Um dos pontos basilares do pensamento ético levinasiano é a nudez do rosto que permite o diálogo ou o assassinio deste. Há uma reflexão sobre o “não matar”, tendo em vista que seria a primeira mensagem que esta nudez ordena. Neste aspecto, o pensamento hebreu dialoga com o grego, porém, não há um projeto teológico ao se filosofar, visto que não elabora uma teologia sistemática, no sentido de se fazer uma teodiceia. Assim como seu pensamento não é místico no sentido neoplatônico de êxtase como fusão, como possibilidade dentro de uma experiência de unidade. Ao contrário, a verdadeira relação é diacrônica, como separação com o inalcançável. A percepção religiosa de Lévinas é vista não como mística, numa fusão com o divino, mas, ao contrário, se pauta na alteridade do livro.

Neste aspecto, é interessante ressaltar que suas obras de cunho religioso eram editadas por editores diferentes das obras de cunho mais filosófico. Também, ao se refletir sobre a questão do *não matarás* não há aí ligação direta com a Bíblia hebraica, visto que esta é lida como fonte literária para a confecção de suas reflexões filosóficas, a religião, assim como a espiritualidade se fixam na experiência do livro.

Hávamos visto que, na aproximação com outrem, outrem *significava* o Infinito. Aqui, a bondade – ou seja a humanidade do homem que *proíbe* matar e *obriga* a se pré-ocupar com outrem – é testemunho do Infinito. Que eu não possa me impedir – chamado, compelido por uma força mais forte que minha força de vontade e de recusa – de amar outrem é testemunho e revelação do Infinito, de um Dizer que procede o Dito, de um mandamento que, nascido fora de mim, manda em mim e me obriga a ser responsável-para-como-outrem; presença do Infinito: a voz de Deus no Rosto de outrem. (POIRIÉ, 2007 p.30)

O mandamento ético do sair de si para ir em direção à alteridade se daria numa obrigação, no *eis me*, termo pelo qual se anunciaria a bondade e a responsabilidade provenientes de um mandamento do Infinito. Lévinas analisa a questão do Infinito que é a própria transcendência que se encontraria no transbordamento do encontro com a alteridade. Na ética levinasiana, tendo em vista que nosso autor é um pensador que dialoga constantemente com a abordagem religiosa, é valorizado o fato do “ouvir”, expressão cara para a tradição hebraica. Neste sentido, não se pode ser surdo ao apelo do outro que se apresenta a mim através da nudez de seu rosto, suscitando minha bondade.

Este questionamento se dá de forma a refletir se há nas passagens sobre o infinito e na

aparência do rosto, reflexos da questão de Deus de corte judaico. Lévinas, ao trabalhar o tema de linguagem, segue afirmando que a estrutura anunciaria a inviolabilidade ética de Outrem, e continua citando que sem desembocar no numinoso, encontraria a santidade.

O homem não é somente o ser que compreende o que significa o ser, como queria Heidegger, mas é o ser que já ouviu e compreendeu o mandamento da santidade no rosto do outro homem. Também quando se diz que originariamente há instintos altruístas, reconheceu-se que Deus já falou. Ele começou muito cedo a falar. Significado antropológico do instinto! Na liturgia hebraica cotidiana, a primeira oração da manhã diz: “Bendito seja Deus, Senhor do mundo, que ensinou ao galo a distinguir o dia da noite”. No canto do galo, a primeira revelação: o despertar para a luz. (LEVINAS, 2014 p. 40,41)

No decorrer da dissertação foram evidenciadas as aproximações de Lévinas ao pensamento heideggeriano, mas sobretudo os aspectos antagônicos entre os pensadores. O ponto crucial que os diferencia está na base da constituição de seus pensamentos. Se por um lado Heidegger ao refletir sobre a constituição ontológica do *Dasein* o pensa na sua abertura ao ser em primeiro plano, apresentando os desdobramentos que se dão no desvelamento do ser, por outra Ótica caminha o pensamento levinasiano. Nesta, em primeiro plano da constituição do humano se dá a busca pela santidade que se encontra estabelecida no rosto de Outrem.

O aspecto da santidade fica evidenciado nas diferentes formas de se pautar a questão de Deus para ambos os pensadores. Se por um lado Lévinas busca regatar a dimensão ética da tradição Judaica, o pensador alemão irá pensar em diálogo com o “paganismo” grego. Em Heidegger este aspecto fica evidenciado na reflexão sobre a “*kehre* pensada no *Ereignis* visto que diz respeito à própria referência *Dasein-ser*, e, assim, marca uma distância da tradição ontológica e antropológica: nem o ser nem o homem podem ser fundados independentemente um do outro. Homem e ser são apropriados reciprocamente pelo e no *Ereignis*”. (ARAÚJO, 2015 p.211)

A abertura do espaço do sagrado, onde Deus se manifesta ou não se dá através da linguagem. Ela depende da abertura do ser. Movimento que não se encontra estável. Afirma-se que o ser não é Deus e que Deus não é o ser, eles não são idênticos. Assim como o ser não tem como significado uma pertinência ou utilidade no âmbito teológico. O ser permanece o horizonte dentro do qual algo como Deus pode ser e manifestar. “O ser não é essencial para a teologia, mas é essencial para o dar-se de Deus (...) Para existir, também Deus deve passar através do ser, da mesma forma que todos os entes” (ARAÚJO, 2015 p.217)

A partir do pensamento do *Ereignis* há uma renúncia a se pensar na possibilidade de se ter como parâmetro uma *arché*, ou seja, um princípio que daria as bases para se ter interpretação da realidade e estabelecer normas. “Trata-se do Deus que se manifesta a partir da verdade do ser, não

dispõe do ser ou do *Ereignis*, mas, ao contrário, a estes pertence da mesma maneira que o *Dasein*. (ARAÚJO, 2015 p.213) Heidegger mantém deste modo a distância do Deus visualizado e reverenciado na perspectiva da tradição da metafísica- cristã. Segundo esta visão faltam nomes para o sagrado. Para o pensamento heideggeriano não se encontra muito sentido ao se fazer a pergunta sobre a possível unidade ou pluralidade dos deuses. Visto que esta questão é insolúvel, neste sentido acontece a indeterminabilidade.

No pensamento levinasiano se pretende um outro olhar visto que a dimensão da ética se encontra em profundo diálogo com a santidade. Ao se abordar este tema no pensamento filosófico poderia ser questionado como seria a percepção dela como objeto de investigação filosófica, sem daí decorrer de um pensamento estritamente religioso, que colocaria a filosofia apenas como “ponto de apoio” para desenvolver sua religiosidade.

Primeiramente é interessante para analisar o questionamento o que é entendido por Lévinas como santidade. A santidade para o pensamento levinasiano é sempre um para além, não é como uma meta pré-estabelecida que se alcança, que se esgota, ela é sempre uma busca por um sentido moral maior, por isso é infinita, sempre tendo como ponto de partida Outrem, no infinito de seu rosto, em sua alteridade absoluta. Lévinas demonstra com clareza esta percepção em uma entrevista concedida ao filósofo Phillipe Nemo “P.N. – Há um infinito na exigência ética por ela ser insaciável? E.L. – Sim. Ela é exigência de santidade. Ninguém pode dizer em momento algum: cumpra todo o meu dever. Excepto o hipócrita” (LEVINAS, 1982 p. 88).

Outro ponto que poderia ser levantado como interrogação ao pensador da alteridade seria o de que a “exigência da santidade” poderia se dar como uma formulação ingênua, a partir de um pensamento de que todas as pessoas fossem “boas”, num sentido quase pueril de que todo ser humano vivesse sempre com ações e sentimentos de santidade religiosa. Diante desta possibilidade de questionamento, o pensador da alteridade tem plena convicção das atrocidades que o ser humano é capaz, e principalmente sempre mantém em vista no seu filosofar que pode ocorrer até mesmo o ato extremo do assassinio. Porém, o que o pensador visualiza na reflexão sobre a santidade e que seria a base de seu pensamento filosófico é o fato de que ela é a possibilidade. Nas palavras de Poirié, “Mas o humano no ser é esta possibilidade. A possibilidade de entender a língua original do rosto de outrem em sua miséria e em seu mandamento ético” (POIRIÉ, 2007 p.94).

No sentido acima exposto, o mal pode ser uma prática, aliás ao olharmos por fatos como o holocausto fica evidenciado de modo claro e abrangente das atrocidades as quais o humano pode cometer. Porém, se o mal é possível, a santidade também é. A aproximação com Outrem, através de seu rosto, é o que daria realidade a este significado. A bondade e o bem seriam os termos que

proibiriam de aniquilar Outrem, assim como obriga-nos a uma relação de responsabilidade. O que impede o sujeito de cometer o assassinato cria a obrigação do Amor, testemunho e revelação do Infinito, pois é a voz de Deus presente no Rosto de Outrem.

Como foi já observado, quando Lévinas acusa o pensamento heideggeriano de colocar sua ênfase inicial no ser, quer dizer que o primordial na reflexão levinasiana é o olhar que dirijo ao Outro, este primeiro plano é o que seria a base para se discutir os problemas da filosofia.

No *há (il y a)*, encontra-se toda a gravidade, toda a seriedade da aventura vivida. (...) a ideia, que, no fim das contas, o verdadeiro, o incontestável valor e no qual não é ridículo pensar, é o valor da santidade. Ela não se prende inteiramente às privações, ela está na certeza de que é preciso deixar o “depois do senhor” diante da porta aberta até a disposição – quase impossível mas que a Santidade o pede – de morrer pelo outro. Nessa atitude de santidade, há um retorno assim da ordem normal das coisas, do natural das coisas, da persistência no ser da ontologia das coisas e do vivente, que é, para mim, o momento no qual o humano, a além do ser – Deus – me vem à ideia. Falo disso em meu livro *de Deus que Vem à Ideia*. Se quiser, a situação em que Deus vem à ideia não seria o milagre, nem a preocupação de compreender o mistério da criação. A ideia de criação é primeira? O choque do divino, a ruptura da ordem imanente, da ordem que eu posso abarcar, da ordem que eu posso ter por meu pensamento, da ordem que pode tornar-se minha, eis o rosto de outrem. (POIRIÉ, 2007 p.84)

O Infinito se demonstra no estar numa abertura que não se esgota, é o sempre estar além. A santidade, no sentido levinasiano, não seria estabelecida como uma mera função religiosa e entrega aos deveres religiosos, mas sim baseada no essencial do humano, na sua busca por este ideal, visto que há esta possibilidade.

Lévinas pensa que o profetismo é próprio da condição humana. Ele se dá através do fato de se assumir a responsabilidade pelo Outro, e este é o modo de se anunciar e testemunhar a glória do Infinito. “Há profetismo, há inspiração no homem que responde por outrem, paradoxalmente, mesmo antes de saber o que, concretamente, se exige dele. Esta responsabilidade *anterior* à Lei é revelação de Deus”. (LEVINAS, 1982 p.95). Outro ponto levantado pelo pensador na ótica da santidade é a temática da oração, vista como uma reflexão que se dirige a Outrem: “A oração, portanto, toda inteira, não é por si” (LEVINAS, 2014 p. 43).

A oração e o rito desempenhados pela ação litúrgica, segundo sua análise ética, se dariam de uma forma que os interlocutores representariam seus papéis numa ação iniciada fora deles, nas quais há um significado superior nas ações ordinárias do cotidiano. Sua filosofia encontra no *Talmud* os preceitos de como se proceder nos desafios da vida, no “chão” de suas convivências.

(...) Levinas define primeiro a oração negativamente, dizendo o que ela não é. Não se trata de um pedido enquanto tal; não é para as próprias necessidades nem é destinada a atenuar os próprios sofrimentos. Entretanto, positivamente, “o sentido

de toda oração liga-se exclusivamente à necessidade eu tem Deus da oração do justo para fazer existir e santificar e elevar os mundos”. Para ser assim, a oração implica a mudança do ser-para-si no ser-para-o-outro, portanto o eu não ora pelo próprio sofrimento, mas pelo sofrimento de Deus, que sofre por causa do sofrimento de todo homem, porque, antes de qualquer oração, Deus já está próximo de todo eu que sofre”. (LEVINAS, 2014 p.22)

Segundo a analítica levinasiana, é aí que se encontra o princípio da justiça, assim como mostra o “aparecer” de Deus: “Um Deus que diz respeito a mim mediante uma Palavra expressa no rosto do outro, é uma transcendência que não se tornará nunca imanência. O rosto do outro é a sua maneira de significar” (LEVINAS, 2014 p. 28). Neste sentido, o pensador lituano-francês procura pensar a questão de Deus pelo viés da ética, que ganha um novo sentido em relação à tradição ocidental, não se tratando de uma reflexão sobre o *ethos* e sobre o nosso modo de agir no mundo que se dá a partir de alguns valores pelos quais estamos acostumados ou que orientam o nosso agir.

Para Lévinas, a ética é a própria relação com o outro humano esse outro seja ele quem for, ela é sobretudo um acontecimento, um fato. O fato de eu encontrar com o Outro significa um chamado à responsabilidade e é isso que ele nomeia de ética e Deus passa por este caminho.

À medida que eu sou convocado à responsabilidade pelo outro, sou elevado, transcendendo na relação com Deus. Então, a relação com Deus está para Lévinas intrinsecamente ligada à relação com o outro humano. Neste sentido, há uma intriga ética, termo caro para o pensador da alteridade, em que supõe uma relação à três, uma relação entre eu e o outro humano e, neste mesmo caminho entre eu e a transcendência divina. “Em vez de constituir com ele, como com um objecto, um total, o pensamento consiste em falar. Propomos que se chame religião ao laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade” (LEVINAS, 1980 p. 27, 28).

Neste sentido de relação exposta na intriga ética, a proposta da oração para Lévinas ganha um novo sentido sendo toda primeiramente negativa, ou seja, ela não perpassa um momento simplesmente egóico, onde se clama por si mesmo, dentro das angústias e necessidades tanto materiais quanto existenciais, mas, ao contrário, é um movimento direcionado no ser-para-o-outro. O fato da “intriga levinasiana” na relação a Deus se evidencia pelo fato de Deus já está próximo daquele que sofre.

O rosto expressa a humanidade que se abre através do olhar do pobre e do estrangeiro é o movimento que Lévinas assinala ao se dirigir e olhar na infinitude do Outro que se apresenta como forasteiro, no movimento de desenraizamento. “O estrangeiro que perturba o [em casa]. Mas o estrangeiro quer dizer também o livre. Sobre ele não posso *poder*: (...) ele não está inteiramente no meu lugar” (LÉVINAS, 1980 p.26).

A epifania do rosto como rosto abre a humanidade. O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro; mas essa pobreza e esse exílio que apelam para os meus poderes visam-me, não se entregam a tais poderes como dados, permanecem expressão de rosto. O pobre, o estrangeiro, apresenta-se como igual. A sua igualdade na pobreza essencial consiste em referir-se ao *terceiro*, assim presente no encontro e que, dentro da sua miséria, Outrem já serve. *Junta-se* a mim. Mas junta-me a ele para servir, ordena-me como um Mestre. Ordem que só pode dizer-me respeito na medida em que eu próprio sou mestre, ordem, por conseguinte, que me ordena que mande. O *tu* põe-se diante de um *nós*. Ser *nós* não é [andar aos encontros] ou empurrar-se em volta de uma tarefa comum. (LEVINAS, 1980 p.192)

Há traços da tradição judaica no pensamento de Lévinas, mas também uma originalidade no seu pensamento, visto que ele simplesmente não converte o judaísmo numa filosofia, sendo que ao mesmo tempo que traz esta herança judaica consigo, ao mesmo tempo ressignifica e propõe falar disso numa linguagem filosófica e debatendo com os lados propostos pelos filósofos.

Rompe com duas vertentes e, primeiramente, com a possibilidade de uma prova racional da existência de Deus, em que, via pensamento chega a uma ideia de Deus, a chegar a uma compreensão de Deus, “A unidade do Uno exclui, com efeito, toda a multiplicidade, mesmo aquela que já se delineia na distinção entre pensante e pensado, e mesmo na identidade do idêntico concebida à maneira de consciência de si onde, na história da filosofia, se irá, algum dia, procurá-la” (LEVINAS, 2004 p.178). A filosofia levinasiana, no que se refere à questão do saber e da pretensão de dar conta de dar respostas sobre o todo e sobre Deus, sempre foi crítica pois em nome de um saber, que não deixa mais o outro entregue à sua alteridade: “A tentação da tentação: eis a vida do ocidental tornando-se filosofia. Será isso a filosofia?” (LEVINAS, 2003 p. 73).

Deste modo, deseja ter um conhecimento pleno, o viés racional desejaria, então, englobar Deus dentro dos próprios limites do pensamento e da razão, “viver perigosamente – mas seguro – no mundo das verdades. Vista sob este ângulo, a tentação da tentação é, como dissemos a própria filosofia” (LEVINAS, 2003 p. 72). Neste sentido, a prioridade do saber seria a tentação da tentação.

Assim como recusa o fideísmo, visto que é simplesmente que seria acreditar e apostar na existência de Deus. “As promessas piedosas são fáceis. O esforço do ato principia quando alguém desfaz-se de seu bem, e dessa forma, mobiliza as suas vontades” (LEVINAS, 2003 p.46). Ao se pensar Deus pelo viés ética, há uma racionalidade mas de uma busca de uma prova racional de Deus, é Deus mesmo que se mostra, que se revela nas relações éticas.

A santidade que há nos textos talmúdicos está voltada diretamente para a ética, assim como para o respeito à vida e ao diálogo, implicando a acolhida do outro “necessidade do encontro e, portanto, do outro, sem o qual não se dá o pensamento autenticamente humano” (LEVINAS, 2014

p. 7). O *Talmud*¹⁶ é lido de forma a discutir junto aos questionamentos contemporâneos, sempre considerando a primazia da ética. “A experiência religiosa não pode – ao menos para o *Talmud* – deixar de ser antes uma experiência moral” (LEVINAS, 2003 p.34). O humanismo, figurado na perspectiva de Outrem, seria a verdadeira religião.

O *Talmud* possui um lugar central, por meio do qual destacaria de maneira crítica as formas de totalização às quais a relação com a alteridade absoluta de Outrem é deixada de lado. Assim como se refere à *Torá*, como uma “linguagem dos homens”. Segundo a interpretação do teólogo Bruno Forte.

É de modo especial ao *Talmude* que Levinas atribui o mérito de singularizar a verdade e, portanto, de contestar toda presunção de totalidade. O princípio talmúdico de que “a *Torá* fala a linguagem dos homens” encerra o grande pensamento de que a Palavra de Deus pode ser contida nas palavras das quais se servem os seres criados entre si: “Contração admirável do Infinito, o ‘mais’ habitante no ‘menos’, o Infinito no Finito”. É por isso que o judaísmo nos torna atentos à palavra concreta e singular e nos abre à verdade que se comunica na proximidade concretíssima do outro. (FORTE, 2003 p.116)

O *Talmud* aparece de modo singular em suas reflexões, desenvolvendo conexões com elementos corporativos da ética contida numa abordagem menos totalizadora. É por esse viés que se revelaria a importância de pensar no outro e em sua realidade concreta. A perspectiva levinasiana se emoldura diante da teologia bíblica a qual enobrece o olhar para o pobre e para o estrangeiro, categorias que demandariam cuidados e olhares atenciosos. Este tipo de visibilidade requer aspectos do humano como responsabilidade e hospitalidade. A ética do pensador tem seu olhar voltado para dentro da miséria do outro que se junta a mim evocando a capacidade de servir. Outrem se torna um Mestre para mim. Sob a análise da ótica religiosa levinasiana, em compasso com a reflexão filosófica, este outro evoca ao cuidado, desafia meus poderes de poder e torna-se também um anúncio profético. A forma que lido com outro é o modo utilizado para exercer a religiosidade no sentido de mandamento de justiça.

Em *Quatro leituras Talmúdicas*, obra que representa conferências proferidas entre 1963 e 1966, no contexto em que os intelectuais judeus se reúnem no *Congresso Mundial Judaico*, realizado desde 1957 na cidade de Paris, em sua participação Lévinas trabalha com uma hermenêutica de forma a refletir sobre problemas contemporâneos. Expressa uma visão profundamente ética da condição humana. Nestes escritos, há harmonização entre a capacidade de

¹⁶ O *Talmud* tem o significado para a Tradição Judaica dentro das práticas da vida cotidiana assim como perpassa o ritual e o pensamento exegético das escrituras. É a transcrição da tradição oral de Israel. Há um exercício crítico e racional por parte dos Rabis ao demonstrarem os significados das Escrituras dentro de uma perspectiva espiritual e racional. Neste sentido, ele deve ser compreendido a partir da vida, das atitudes e morais dos praticantes desta tradição. Segundo Lévinas: “É preciso compreender nosso texto de outra maneira. Eu sofri bastante. Conte minhas dificuldades aos amigos. O *Talmud* exige discurso e sociedade. Infeliz do autodidata”! (LEVINAS, 2003 p.52)

filosofar e de descobrir os significados profundos do sagrado.

O pensador da alteridade analisa temas relacionados ao feminino, ao Dia do Perdão – (denominado de *Iom Kipur* na cultura judaica), à revelação, à conquista de um país, e à relação entre justiça e moralidade privada, propondo uma ética da responsabilidade anterior à liberdade, do Outro antes do *eu*. A religiosidade, encontra significado no falar sobre Deus como palavra extraordinária, momento em que haveria a harmonização da teologia bíblica com a tradição filosófica e suas linguagens.

A integridade da subjetividade, destarte, está em relação direta com o acolhimento do sagrado como responsabilidade anterior à liberdade. A Torá é dada na luz de um rosto: “A visão do outro é desde já uma obrigação a seu respeito. A ótica direta – sem meditação de nenhuma ideia – só pode se realizar como ética” (LÉVINAS, 2003, p. 97). O conhecimento da Revelação, por conseguinte, não se dá aos moldes de uma teologia ontológica, mas da recepção da Torá no comportamento ético. No mundo, o eu não está livre diante dos outros, nem é mera testemunha. “Nós somos seus reféns. Noção através da qual, acima da liberdade, o eu se define” (LÉVINAS, 2003, p. 171). A irredutível condição de responsabilidade anterior à consciência tem sua fonte na Torá: (PAIVA, MOREIRA, 2013 p. 182)

O desejo de Lévinas de entender filosoficamente a sabedoria bíblica e o *Talmud* o conduzem a uma sabedoria hermenêutica capaz de seguir para além do âmbito puramente filosófico que, em sua concepção, reduziria o pensamento sobre Deus. A escolha da leitura do Talmude como via hermenêutica deve-se a seu caráter ético.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A dissertação procurou apresentar o pensamento levinasiano que quando analisados em profundidade abre possibilidades para discussões por suas implicações filosóficas. Entende-se que o aspecto da impessoalidade na reflexão levinasiana é amplamente discutido e contraposto com dois conceitos básicos na sua obra: alteridade absoluta e responsabilidade. Esses conceitos norteiam o pensamento do filósofo lituano.

Desta forma, o fato de não se ter a responsabilidade por Outrem que, imbuída na alteridade, conduz às ideologias e às ações que podem desembocar em problemáticas e questões de caráter ético. Nesse ponto, o pensador nos alerta que essa percepção permanece visível dentro da história da filosofia, sendo uma egolatria. O que ele deseja é fazer esse contraponto à impessoalidade para assim solucionar e dar outra dimensão aos conflitos éticos.

A impessoalidade ao ser analisada para perspectiva da realidade estaria dentro da visão daquele que domina e aquele que é dominado, ou seja, constituindo uma relação de poder e colocando parâmetros para Outrem de como aquilo que se julga ser o correto, o belo e o verdadeiro. Para Lévinas, esse aspecto é fonte geradora de violências, que em caráter extremo, pode desembocar em eventos cruciais ocorridos na história humana como a eugenia, que acontecem em populações ditas inferiores tal como no holocausto. Fenômenos como esse são causados pela impessoalidade que num cenário extremo nega a alteridade absoluta.

Outro aspecto que é a espinha dorsal para o pensador da alteridade é a responsabilidade. Visto que, na sua análise filosófica, o conceito assume parâmetros éticos, como por exemplo, o “não matar”. Isso é estar diante do infinito de Outro. Quando o indivíduo se responsabiliza por Outrem, há modificações nas relações, pois, passam a não ser pautadas exclusivamente no poder e domínio, mas, passam a ser uma relação que engloba o Outro em sua totalidade.

Durante a pesquisa, notou-se que conceitos dentro da perspectiva levinasiana estabelecem conexões, como no caso da responsabilidade e alteridade absoluta, bem como rosto e o infinito e a religiosidade. A religiosidade se encontra no pensamento levinasiano na perspectiva da oração, visto que, ela toda é para o Outro, assim como o ato profético, que é salientado no sentido se ter em seus atos os testemunhos e lutas direcionadas para Outrem. O profeta, nesse sentido, é aquele que vê, analisa e denuncia as injustiças, que ao acusar algo demonstra o que não está caminhando bem nas relações sociais. Também ao pensar nos atos proféticos, ele está refletindo acerca da sua filosofia da alteridade.

Ao analisar a religião dentro dos parâmetros da ética, assim como pensar a ética como filosofia primeira, o filósofo demonstra que esses aspectos se encontram interrelacionados. Lévinas, ao privilegiar a ética, faz contraponto ao pensamento de Heidegger que enfatizou o Ser. Ao colocar a ética em primeiro plano, Lévinas está antecipando a questão de a filosofia ser direcionada ao Outro, para uma alteridade absoluta. Nesse aspecto, Lévinas apresenta um importante resultado, pois, questiona todo o domínio que a filosofia teve, através do saber, assim como critica o poder e o domínio que o saber impôs e impõe ao englobar Outrem em sua totalidade.

Os resultados da dissertação vêm corroborar o fato de que, segundo a crítica da visão levinasiana em relação ao *Miteinandersein* (ser-com-outro) em Heidegger, dá-se numa relação em que o existir do existente se torna conhecível, palpável. Dá-se conta de tê-lo sob compreensão e a partir desse entendimento verifica-se que a hipótese da pesquisa pode ser respondida quando se analisa que essa relação, ao não ceder espaço para a alteridade absoluta de Outrem, pode desembocar em violências, domínios e questões éticas.

O fato de Lévinas ter o reconhecimento da hospitalidade, numa forma de acolher o infinito no rosto do Outro, está justamente dando espaço para que Outrem possa aparecer sem ser apreendido na totalidade de um olhar que o englobaria e deste modo cedesse a tantas problemáticas envolvidas pela ética.

Outro ponto que se alcança como resultado da pesquisa é o fato de que ao se colocar o Neutro acima do ente, propaga-se um ser do ente como *Logos* que, no limite, não é o verbo de ninguém. Esse fator pode desembocar em questões de cunho ético, visto que conter Outrem em suas próprias mãos, em sua cultura pode gerar questões ideológicas como as ocorridas em *Auschwitz*, vendo nessa situação a negação total do rosto de Outrem.

Dando continuidade a este raciocínio, a crítica religiosa que Lévinas faz a Heidegger não deseja simplesmente desembocar numa teologia sistemática, num sentido de ser um trampolim para seu pensamento religioso, mas, pelo fato de que a religiosidade em Lévinas está imbuída radicalmente num pensamento voltado para Outrem, dentro de uma perspectiva profética e de oração. A crítica se dá a partir do fundamento de se construir um arcabouço ético, para que deste modo a “intriga levinasiana” na relação a Deus possa ser evidenciada na perspectiva de que Ele já está próximo daquele que sofre.

Quanto às contribuições da pesquisa em relação à ética, percebe-se que as discussões acerca do contemporâneo poderiam ser analisadas pela óptica levinasiana. Pode-se exemplificar que

quando o pensador discorre sobre a morte de Outrem, diferente do pensamento heideggeriano que enxerga o *Dasein* pensando em seu modo próprio de ser, Lévinas irá refletir numa outra perspectiva: pensar na primazia da morte do Outro, colocando-o em primeiro plano. Na atualidade deparamos com inúmeras pessoas que perdem a vida de modo tão injusto, embasados em situações pelas quais a cor da pele ou origem étnica falam mais alto do que o que poderia ser um ato justo diante de determinadas situações ocorridas.

Por exemplo, no momento em que essa pesquisa é realizada, nos Estados Unidos da América o *slogan: black lives matter* (vidas negras importam) pôde ser visto nos quatro cantos deste país em decorrência de vidas negras que são ceifadas injustamente. Seguindo nesta perspectiva de se negar o olhar para Outrem, percebemos que no Brasil, são inúmeros os casos de casas de Umbanda e Candomblé que sofrem atos de violência e degradação por ser visto como uma manifestação inferior e “diferente” dos ditames de uma manifestação cristã-europeia dita como superior, ou seja, reproduzindo o modelo da classe dominante. Segundo a colunista do jornal Folha de São Paulo, Anna Virginia Balloussier “Do pastor que culpa ‘exu corona’ por seus males à vizinha que esparrama óleo ungido na oferenda, nem na pandemia a intolerância religiosa deu trégua. Pelo contrário, líderes de crenças afrodescendentes dizem que o isolamento social acirrou o clima de ódio” (<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/11/exu-corona-e-terreiro-queimado-escancaram-intolerancia-religiosa-na-pandemia.shtml>).

Analisando pontos como estes, percebe-se que o pensamento levinasiano pode ser colocado em prática em diversas situações do cotidiano. Desde que se aplique o conceito de alteridade absoluta, que olhando com responsabilidade para o rosto, ao contrário de fazê-lo como fantoche que pode ser a qualquer momento descartado dentro das injustiças de um sistema que privilegia padrões como ideais de ser. Assim como olhar para Outrem que é um morador de rua, ou um forasteiro, ou que se encontra refugiado e assim precisou de deixar o seu país por estar em constante guerra e por medo da iminência de uma bomba em seu teto. Então, busca refúgio em outra nação. Dessa forma, a dissertação possibilita refletir sobre questões da contemporaneidade a partir da óptica levinasiana da alteridade absoluta e da responsabilidade.

Outro aspecto que pode ser salientado no que se refere às questões éticas na atualidade é o voltar o olhar para as minorias sociais, ou seja, sobre questões de gênero, de sexualidade, étnicas e raciais. Tendo como parâmetro a responsabilidade e a alteridade absoluta que possibilitam a oportunidade de respeito aos direitos básicos dos cidadãos.

Assim como ter este olhar de respeito para as mais diferentes formas de manifestações religiosas, visto que inúmeras destas manifestações e formas de celebrar o sagrado sofrem difamações e violências por serem minorias e não fazerem parte de um saber “egolátrico”, ou seja, de um saber que se impõe diante de uma alteridade que não se comporta como reflexo de si mesmo.

Os temas levinasianos estão totalmente em diálogo com a contemporaneidade, diante da presente pesquisa pode-se dizer que: o mundo contemporâneo precisa do pensamento levinasiano.

Já no que se refere aos limites da pesquisa é perceptível notar que devido à complexidade dos temas, diante uma análise mais apurada, pode-se gerar pautas para uma outra pesquisa. Como por exemplo, analisar o tema da responsabilidade sob a perspectiva de analisar o quanto somos responsáveis pelo Outros. Poderia se questionar e abordar se seríamos responsáveis por tudo e por todos? Se sim, quais seriam as minhas práticas, assim como meus limites?

Outro ponto que refere-se a um limite da dissertação seria a análise do pensamento levinasiano em diálogo com Enrique Dussel na América Latina. É perceptível que há diferenças entre os pensadores ao abordar o rosto. Visto que o rosto na América Latina, na abordagem do pensador argentino, é uma forma de alienação exposta e que se concretiza no olhar e ideologias impostos para ele. Poderia realizar desse modo um olhar mais aprofundado entre os dois pensadores, visto que se não houvesse um recorte na pesquisa já seria um outro trabalho.

Diante dessas considerações, o desejo de se prosseguir nas pesquisas durante trabalhos vindouros vem ao encontro de se trabalhar o pensamento levinasiano focado em questões sociais como a problemática dos refugiados, a questão excludente dos afrodescendentes, assim como questões de gênero, aplicando assim os conceitos de ética ao se deparar com o olhar dominante que não se responsabiliza e não dá voz para a alteridade das pessoas mencionadas. Assim como estabelecer um diálogo com a filosofia da libertação de Dussel realizada na América Latina, para deste modo ver as possibilidades de um diálogo com a teologia da libertação feita por tantos “pensadores-profetas” como Leonardo Boff, Rubem Alves e Frei Betto.

Ao final dessa dissertação, compreende-se que os conceitos trabalhados em diversos momentos ao longo do texto estão interligados e um estão contidos um dentro do outro, constituindo uma gradação. Nessa perspectiva salientada, entende-se que a partir do momento que se olha para o rosto do Outro, vê que vai muito além do que as próprias impressões, da própria face, ou seja, se lida com o infinito de suas possibilidades e capacidades. Seguindo este raciocínio segue com maior clareza que não deve ser dominado, ao contrário evoca a responsabilidade.

O pensamento de Emmanuel Lévinas evoca um novo olhar para o ser humano. Com um caminho pautado na alteridade, esse “olhar” revela uma implicação religiosa, que se faz muito além de um emaranhado de práticas dogmáticas, mas ao contrário, num encontro com o transcendente que perpassa o encontro com o Outrem, fazendo eco à máxima levinasiana pelo qual insiste que a oração, toda ela, é direcionada para o Outro. Diante do pensamento levinasiano percebe-se que há possibilidade de pensar o humano em outras perspectivas, vislumbrando as relações contemporâneas pautadas no olhar infinito do rosto.

O pensamento levinasiano traz decorrências para a abordagem religiosa a partir do instante em que ela se pauta no olhar de Outrem. O “ir ao encontro do Outro” é uma passagem de uma relação com o transcendente baseada com maior ênfase numa perspectiva egóica, relação de “pedidos” para si mesmo para um novo paradigma em que a centralidade se encontra no olhar para o Outro. Transmitindo assim uma religiosidade pela qual as práticas comunitárias ganham um novo sentido, visto que se ora e vive para o bem e crescimento do Outro.

As práticas religiosas nesta perspectiva recebem um tom de acolhida e diálogo tendo em vista a alteridade absoluta do fiel, percebendo que sua relação com Deus e modo de praticar a sua fé perpassa um caminho único. Seu rosto tem uma história afetiva e mística que se revela de um modo em que ninguém poderia compreender em sua totalidade, esta relação com o transcendente é infinita e única.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Paulo. *O “último Deus” em Martin Heidegger*. In: Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v.17, n.2, p. 209-222. 2014.
- ARDUINI, Juvenal. *Antropologia: Ousar para reinventar a humanidade*. São Paulo, Ed. Paulus, 2002.
- ARENDDT, Hanna. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 2013.
- BIANCHI, M. de F. Dostoiévski e a crítica russa. *Magma*, [S. l.], n. 8, p. 87-89, 2003. DOI: 10.11606/issn.2448-1769.mag.2003.68204. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/magma/article/view/68204>. Acesso em: 18 out. 2021.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl.* São Paulo: Paulus, 1985.
- BOUTOT, Alain. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Trad. Francisco Gonçalves. Portugal, Ed. Publicações Europa América, LDA.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2009.
- CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. *O ser e o outro do ser: A questão de Deus em Emmanuel Levinas*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora. Minas Gerais. 2016.
- CARRARA, O. V.. *Ética e Ontologia em Emmanuel Levinas*. Revista Estudos Filosóficos, v. 1, p. 33-50, 2012.
- CARRARA, O. V.. *Chaves de leitura para a Filosofia Contemporânea. Uma introdução para não filósofos..* 00. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2015. v. 01. 191p.
- CIARAMELLI, Fábio. *Antes da lei – considerações sobre a filosofia e ética em Levinas e Heidegger*. In. Marcelo Fabri (org.et al.) *Alteridade e ética. Obra comemorativa dos 100 anos do nascimento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2008. Pp. 157 – 174.
- CUNHA, José Ricardo. *A ética como fundamento para o direito: Amor e justiça na perspectiva da ética da alteridade*. In: Gregory Rial. (Org.). *Aproximações: O pensamento de Emmanuel Levinas em diálogo*. 1ed.Porto Alegre: Editora Fi, 2018, v. 1, p. 67-82.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo, Ed. Perspectiva, 2015.
- DUBOIS, Christian. *Heidegger: Introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira, Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar editor, 2004.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo, Ed. Loyola, 1977.

ESTRADA, Juan Antonio. *Deus nas tradições filosóficas. Vol. 1 Aporias e problemas da teologia natural*. Trad. Maria A. Dias. São Paulo, Ed. Paulus, 2003.

FORTE, Bruno. *À Escuta do Outro – Filosofia e Revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003.

GIACCOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente, introdução a um novo pensar*. São Paulo, Ed. Três Estrelas, 2013.

GORNER, Paul. *Ser e tempo. Uma chave de leitura*. Petrópolis, Ed. Vozes, 2017.

GUERIZOLI, Rodrigo. *Compreensão do ser"como barreira ao outro?: Lévinas, ser e tempo e o segundo Heidegger*. Nat. Hum. São Paulo. v. 7, n. 1, p. 159-177, jun. 2005. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151724302005000200005&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 02 nov. 2019.

<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/11036/1/rosangelatorresdasilva.pdf>

<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/11/exu-corona-e-terreiro-queimado-escancaram-intolerancia-religiosa-na-pandemia.shtml>

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa, Ed. Piaget, 1990.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito. Ensaio sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo, Ed. Loyola, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Col. Multilíngues de Filosofia Unicamp. 1ª reimpressão. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Trad. Duarte, Irene Borges. De Sá, Alexandre Franco. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian Av. de Berna I Lisboa, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Marcas do Caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rio de Janeiro. Ed. Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo. Ed. Nova Cultural, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Identidade e Diferença*. Editora Abril. 1.ª edição - setembro 1973.

HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa. Ed. Inst. Piaget, 2004.

HODGE, Joana. *Heidegger e a ética*. Trad. Gonçalo Couceiro Feio, Lisboa, Ed. Instituto Piaget, 1995.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro.

Ed. Jorge Zahar editor, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Trad. Paul Albert Simon, Campinas, Ed. Papirus, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira, Lisboa, Ed. Instituto Piaget, 1967.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (coord.) Petrópolis, Editora Vozes 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Trad. João Gama. Lisboa, Edições 70, 1982.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Trad. Coord. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis, Ed Vozes, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. *Novas Interpretações Talmúdicas*. Trad. Marcos de Castro, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa, Edições 70, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel. *Violência do Rosto*. Trad. Fernando Soares Moreira. São Paulo, Ed. Loyola, 2014.

LÉVINAS, Emmanuel. *O tempo e o Outro*. Trad. André Luiz Pinto Rocha. Rio de Janeiro, 2006.

LYRA, Edgar. *O pensamento em Heidegger e a ética original. O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 12, n. 15, p. 5-12, July 2002. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/153>>. Acesso em: 31 oct. 2019.

MARTINS, Rogério Jolins; LEPARGNEUR, Hubert. *Introdução a Lévinas. Pensar a ética no século XXI*, São Paulo, ed. Paulus, 2014.

PAIVA, M.A.; MOREIRA, U.N. “O Messias sou eu”: a hermenêutica da religião em Lévinas (“I am the Messiah: the hermeneutics of religion in Levinas). DOI: 10.5752 /P.2175-5841.2013v11n29p175. HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v.11, n. 29, p. 175-195, 27 mar.2013.

PIEPER, Frederico. *Ontologia, teologia, metafísica no projeto transcendental de Martin Heidegger*. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. doi: 10.11606/T.8.2014.tde – 21102014-185834. Acesso em: 2019-06-17.

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

SALLES, M.V. *Narrar o inenarrável; representar o irrepresentável: Os limites de representações de Auschwitz aos olhos de Art Spiegelman e Primo Levi*. *Temporalidades – Revista de História*, ISSN 1984-6150, Edição 30, v. 11, n. 2 (Mai./Ago. 2019)

SOUZA, Ricardo Timm. *Lévinas e a resposta Ética à Violência Biopolítica: por uma crítica da razão idolátrica*. In: Nilo Ribeiro (org. et al.). *Amor e justiça em Lévinas*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 2018, p. 217-224.

SOUZA, R. T. *Alteridade e Justiça: Uma Introdução ao Núcleo Ético do Pensamento de E. Lévinas*. R. EMERJ, Rio de Janeiro, v. 18, n. 67, p. 88 - 104, jan - fev. 2015

RIBEIRO, Luciane Martins. *A subjetividade e o outro. Ética da Responsabilidade em Emmanuel Lévinas*. São Paulo, ed. Ideias e Letras, 2015.

SANSONETTI, Giuliano. *O Judeu errante e o cristianismo*. (p. 647 -665) in ZUCAL, Silvano. *Cristo na filosofia contemporânea. Vol. II: O Século XX*. Trad. Benôni Lemos e Patrícia Bastianetto. São Paulo, Ed Paulus. 2006.

SCORALICK, Klinger. *Emmanuel Lévinas, De Deus que vem à ideia*. *Revista Numen*, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, p 181-188, ago/dez. 2004.

SEBBAH, David Sebbah. *Lévinas*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira, São Paulo, ed. Estação Liberdade, 2009.

SILVA, Márcio Bolda. *Rosto e alteridade, pressupostos da ética comunitária*. São Paulo, ed. Paulus, 1995.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre, Ed. Edipucrs, 2011.

TOMÉ, M. E. F. *O SENTIDO DA HERMENÊUTICA TALMÚDICA EM EMMANUEL LÉVINAS*. *INTERAÇÕES*, v. 5, n. 7, p. 183-190, 11.

VATIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Trad. João Gama. Lisboa, Ed. Instituto Piaget, 1996.

VEDDER, Ben. *Heidegger's Philosophy of Religion*. Pennsylvania, Ed. Duquesne University Press, 2006.

YOUNG, Julian. *Heidegger's later philosophy*. New York, Ed. Cambridge University Press, 2002.

