



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL
MESTRADO ACADÊMICO

MISAEI BARBOSA JANSEN

ÉTICA DA ALTERIDADE COMO DESEJO METAFÍSICO EM EMMANUEL
LÉVINAS

São Luís-MA

2025

MISAEAL BARBOSA JANSEN

**ÉTICA DA ALTERIDADE COMO DESEJO METAFÍSICO EM EMMANUEL
LÉVINAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), como requisito para obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Hélder Machado Passos

São Luís-MA

2025

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Jansen, Misael Barbosa.

Ética da alteridade como Desejo Metafísico em Emmanuel Lévinas / Misael Barbosa Jansen. - 2025.

106 p.

Orientador(a): Helder Machado Passos.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2025.

1. Rosto. 2. Alteridade. 3. Infinito. 4. Desejo. I. Passos, Helder Machado. II. Título.

MISAEAL BARBOSA JANSEN

**ÉTICA DA ALTERIDADE COMO DESEJO METAFÍSICO EM EMMANUEL
LÉVINAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Hélder Machado Passos (Orientador)
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Prof. Dr. Ubiratane de Moraes Rodrigues
(Examinador externo)

Prof. Dr. Francisco Valdério Pereira da Silva Júnior
(Examinador interno)

AGRADECIMENTOS

Expresso minha gratidão a todos os rostos conhecidos que, de alguma forma, são importantes neste percurso acadêmico e na elaboração desta dissertação. Minha sincera gratidão à minha querida mãe, Ana Maria, pelo zelo e cuidado com o meu bem-estar, equilíbrio físico e mental. Ao meu pai, João Batista, um ser humano *sine qua non*, que, à sua maneira, me ensinou a acolher o Outro com bondade e solidariedade como forma de estar no mundo. Meu agradecimento se estende aos meus irmãos e irmãs, com um registro especial a Gildean e Cida, pelo apoio incondicional.

Ao meu amigo, afilhado, sobrinho adotivo e chato predileto, Sérgio Santos, que sempre sonhou em me ver cursando um mestrado em Filosofia, meu agradecimento pelo apoio emocional nos momentos em que pensei em desistir. À minha sobrinha Yara, pelo cuidado e por constantemente afirmar: “Vai dar certo.” Às minhas amigas Joana Lindoso, pelo cuidado e atenção, e dona Silvana Maria, uma segunda mãe, que expressou seu amor e carinho em cada café da manhã, almoço ou lanche da tarde, no período em que exerci a docência na Escola Municipal Iguaíba, Paço do Lumiar-MA. Ao amigo pastor Veriano Oliveira, minha gratidão.

Minha sincera gratidão aos colegas professores da Escola Municipal Iguaíba, por cada gesto humano de solidariedade, apoio e flexibilidade nos horários, que permitiram a conciliação entre trabalho e estudo. Agradeço especialmente à equipe diretiva da EM Iguaíba pela compreensão e incentivo ao longo dessa jornada acadêmica, em particular à coordenadora, professora Vircilene Pereira; à gestora geral, professora Rosemary Germana Brito; e à gestora adjunta, Aldenir Gomes da Conceição (em exercício no ano de 2023).

Minha eterna gratidão à amiga e companheira do terceiro turno (EJA - UI Sarney Filho, Raposa-MA), professora Dorilene Amorim dos Santos (Dora), ou, como gosto de chamá-la, minha psicóloga. Obrigado pelo apoio, pela ajuda ao revisar o texto, pela escuta atenta e por me acalmar em momentos de angústia.

Minha eterna gratidão também ao amigo desde a época da graduação — para a vida — Prof. Dr. Claudinei Reis Pereira, indubitavelmente o maior apoiador e motivador no meu retorno à vida acadêmica. Por fim, agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Hélder M. Passos, pela orientação e paciência, e expresso minha gratidão a todos os professores do PPGFIL.

A unidade da pluralidade é a paz, e não a coerência de elementos que constitui a pluralidade. Emmanuel Lévinas

RESUMO

Esta pesquisa faz uma reflexão do projeto ético do filósofo lituano Emmanuel Lévinas. A presente pesquisa cujo título é *Ética da Alteridade como Desejo Metafísico em Emmanuel Lévinas*, estuda a ética da alteridade em Emmanuel Lévinas. Para isso, é fundamental apresentar as críticas do autor ao modo como o pensamento filosófico se consolidou, privilegiando o Ser e reduzindo a diferença à estrutura cognitiva do Mesmo. É necessário, portanto, descrever porque, segundo o filósofo, a ética se torna a filosofia primeira, em oposição à ontologia, entendida como filosofia da injustiça. Posteriormente, faz-se necessário propor o Desejo metafísico como paradigma ético para um novo humanismo, em oposição aos valores egocêntricos. Diante do exposto, esta dissertação discorre sobre as divergências teóricas do autor à história do pensamento filosófico do Ocidente como totalizante. Ressalta a problemática entre ontologia e ética no pensamento levinasiano, e por fim, reflete sobre a noção de Desejo metafísico como crítica ao humanismo tradicional. É válido salientar o Rosto como horizonte de compreensão da filosofia de Lévinas, pois a revelação do Rosto rompe a totalidade como abertura para recepcionar a diferença do Outro. A presente dissertação está fundamentada em uma análise crítica interpretativa das seguintes obras de Lévinas: *Totalidade e Infinito*, *Ética e Infinito*, *O Humanismo do Outro Homem*, e *Entre Nós*. Outras obras secundárias dos intérpretes do pensamento de Lévinas serão utilizadas com a finalidade de alcançar o que se propõe na pesquisa.

Palavras-chave: Rosto. Alteridade. Infinito. Desejo.

RÉSUMÉ

Cette recherche vise à réfléchir au projet éthique du philosophe lituanien Emmanuel Lévinas. La présente recherche, intitulée L'éthique de l'altérité comme désir métaphysique chez Emmanuel Lévinas, vise à étudier l'éthique de l'altérité chez Emmanuel Lévinas. À cette fin, il est essentiel de présenter les critiques de l'auteur sur la manière dont la pensée philosophique s'est consolidée, privilégiant l'Être et réduisant la différence à la structure cognitive du Même. Il est donc nécessaire de décrire pourquoi, selon le philosophe, l'éthique devient la première philosophie, par opposition à l'ontologie, comprise comme la philosophie de l'injustice. Il est ensuite nécessaire de proposer le Désir métaphysique comme paradigme éthique d'un nouvel humanisme, en opposition aux valeurs égocentriques. Au vu de ce qui précède, cette thèse examine les divergences théoriques de l'auteur concernant l'histoire de la pensée philosophique occidentale comme totalisante. Il met en évidence le problème entre l'ontologie et l'éthique dans la pensée lévinassienne, et réfléchit enfin sur la notion de désir métaphysique comme critique de l'humanisme traditionnel. Il convient de souligner le Visage comme horizon pour comprendre la philosophie de Lévinas, car la révélation du Visage brise la totalité comme ouverture pour recevoir la différence de l'Autre. Cette thèse est basée sur une analyse interprétative critique des œuvres suivantes de Lévinas : Totalité et Infini, Éthique et Infini, L'Humanisme de l'Autre Homme et Entre nous. D'autres travaux secondaires d'interprètes de la pensée de Lévinas seront utilisés afin de réaliser la proposition de recherche.

Mots-clés : Visage. Altérité. Infini. Désir.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2. PRESSUPOSTOS PARA UMA ÉTICA DA ALTERIDADE EM EMMANUEL LÉVINAS	14
2.1 Crítica à filosofia ocidental	15
2.2 Filosofia do absoluto	24
2.3 Ontologia e ética	32
2.4 Transcendência e ética.....	38
3 DA ONTOLOGIA PARA A ÉTICA DA ALTERIDADE	45
3.1 Discurso e linguagem	45
3.1.1 Ser e ética	57
3.2 Rosto como presença	61
3.3 Sensibilidade.....	69
3.4 Alteridade do Rosto	72
4 ÉTICA DA RESPONSABILIDADE COMO PROPOSTA DE UM NOVO HUMANISMO	74
4. 1 Desejo infinito	74
4. 2 Desejo pela alteridade	78
4. 3 Um outro humanismo.....	83
4. 4 Responsabilidade metafísica	96
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	98
REFERÊNCIAS	104

1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho dissertativo, discorreremos sobre a reflexão do filósofo Emmanuel Lévinas, pensador contemporâneo com um rigor filosófico denso e um olhar apurado sobre o contexto social em que viveu. Emmanuel Lévinas nasceu na Lituânia em 12 de janeiro de 1906 e morreu em Paris no dia 25 de dezembro de 1995. Seu estudo filosófico teve início na Universidade de Estrasburgo no ano de 1923. Discípulo de Edmundo Husserl, desenvolveu seu pensamento com base na fenomenologia. Contudo, divergiu do mestre no que se refere ao conceito de intencionalidade.

A filosofia de Lévinas é marcada também pela crítica ao pensamento filosófico de Martin Heidegger, por entender que este fala do esquecimento do ser e ainda continua pensando toda relação com base na estrutura intelectual do Mesmo. A experiência política no contexto em que Lévinas viveu contribuiu para a elaboração do seu pensamento filosófico. O pensador vivenciou duas guerras que assolaram a Europa, além da Revolução Russa de 1917. Importa salientar que o filósofo é de origem judaica, pertencendo a um dos grupos que, sob o comando de Hitler (Alemanha), foi considerado inimigo a ser dizimado pelo nazismo, fruto de um pensamento violento.

Lévinas inicia sua reflexão ética a partir da guerra, um vocabulário próprio da teoria política. Entretanto, sua preocupação não é pensar uma filosofia política. Isso não significa dizer que ela não seja importante para o referido pensador, pois em várias passagens de suas obras, é possível encontrar elementos para uma reflexão política. Porém, este não é o foco desta pesquisa. Nosso interesse é apresentar a ética como elemento constitutivo e sentido da existência humana a partir do pensamento filosófico de Lévinas.

A presente pesquisa, intitulada *Ética da alteridade como Desejo Metafísico em Emmanuel Lévinas*, tem como objetivo geral estudar a ética da alteridade em Emmanuel Lévinas, entendida como valorização da diferença e como responsabilidade pelo Outro humano.

Nesse sentido, esta dissertação propõe-se apresentar as categorias da ética da alteridade em Emmanuel Lévinas como proposta para uma sociedade mais humana. Descrever por que, segundo o filósofo, a ética se torna a filosofia primeira, em relação à ontologia entendida como filosofia da violência. Por fim, propor o Desejo metafísico como paradigma ético para um novo humanismo, em oposição aos valores

egocêntricos. Ademais, refletir sobre a alteridade a partir da filosofia de Lévinas nos permite compreender a nós mesmos dentro da totalidade, como seres que precisam se esvaziar para entender a necessidade do Outro.

No discurso teórico, a sociedade se afirma pluralista, especialmente no caso da brasileira, onde intelectuais falavam em “democracia racial¹”, uma negação da diferença. No plano ético ou político, o Outro ainda é subordinado a compreensão do Eu, negando ao Outro existente direito de ser. Isso é violência, a morte da alteridade do Outro. A escolha do tema ética da alteridade é uma resposta à minha prática docente como professor da educação básica, onde o discurso de inclusão é amplamente divulgado. Entretanto, crianças com algum transtorno ou deficiência são “invisíveis” em sala de aula, têm seus rostos anulados.

Esta dissertação, indubitavelmente, tem um elo profundo com minha história de vida, atenta aos ensinamentos dos meus pais sobre a importância de tocar positivamente a vida de alguém, além de buscar uma formação acadêmica que pudesse provocar uma mudança interior em mim, um autoconhecimento do meu próprio ser, ao mesmo tempo em que valorizo a exterioridade do Outro. Esta pesquisa nos ajudará a repensar nossa relação com o Outro, de uma maneira que, sem anular a diferença, reconheça a pluralidade existencial capaz de transformar nosso modo de ser. Portanto, o pensamento leviansiano nos possibilita compreender a alteridade como transcendência, a partir do acolhimento da diferença do Outro.

A metodologia aqui utilizada se fundamenta numa análise crítica, qualitativa e interpretativa do pensamento filosófico de Lévinas, especialmente nas obras: *Totalidade e Infinito*; *Ética e Infinito*; *O Humanismo do Outro Homem* e *Entre Nós*. Leituras interpretativas de obras de estudiosos do pensamento leviansiano também servirão como base teórica, pois ajudarão no entendimento do que o filósofo designa como “ética da alteridade”.

No primeiro capítulo com o título: Pressupostos para uma ética da alteridade em Emmanuel Levinas, serão apresentadas as críticas de Lévinas à filosofia ocidental. De acordo com o autor, essa filosofia é uma ontologia, um saber que não valoriza a alteridade do ente na condição de existente, pois está voltado para si mesmo. Nesse

¹ Neste contexto, o termo é ilustrativo para mostrar como as relações humanas foram pensadas na sociedade brasileira, marcadas pela exclusão da diferença. Para uma melhor compreensão dessa questão, recomendo as leituras dos livros *Casa Grande e a Senzala* de Gilberto Freyre, da obra *Brasil: uma biografia* de autoria de Livia M. Schwarcz e de Heloísa M. Starling, e, por fim, da obra *Filosofia da Escravidão* de Ricardo Timm de Souza, recém lançado.

primeiro momento, serão introduzidas noções importantes do vocabulário levinasiano, como crítica ao pensamento ocidental, tais como: desejo metafísico, exterioridade, infinito, Rosto, transcendência, metafísica, Mesmo, Outro e Eu. Essas noções estão interligadas e, ao mesmo tempo, como elementos de superação de um sistema de totalidade.

No segundo capítulo dessa dissertação: Da ontologia para a ética da alteridade, buscaremos mostrar como a ética se opõe à ontologia, de acordo com a visão filosófica de Lévinas. Na tentativa de descrever como procede essa mudança, destacaremos o discurso, sendo o Outro um ente que se manifesta por meio do Rosto, que não pode ser compreendido como uma verdade a ser desvelada, conforme postula Heidegger. O Rosto do Outro humano é significação própria, não uma representação ao pensamento do Eu.

No pensamento levinasiano, o Rosto é o contramovimento, uma palavra viva que rompe com o imperialismo da inteligibilidade do Ser e com a fenomenologia intencional de Husserl para se chegar à verdade. É a recepção da linguagem interpelativa do Outro por meio do discurso.

Após expor a crítica levinasiana ao pensamento ocidental e demonstrar, de acordo com o autor, como a ética precede qualquer ideia de totalidade, o terceiro capítulo — A ética da responsabilidade como proposta de um novo humanismo — salienta o Desejo pelo Outro como um movimento de inversão e, ao mesmo tempo, de transcendência do Rosto. O Desejo pela alteridade é uma tensão, pois é presença e ausência simultaneamente, uma relação sem anulação, uma proposta de humanismo renovado atento às questões humanas. Enfatiza-se, ainda, a divergência teórica entre Lévinas e Heidegger quanto às diferentes concepções de humanismo que cada um propõe.

O filósofo lituano vê, no humanismo heideggeriano, a incapacidade de uma reflexão ética sobre o verdadeiro sentido do humano. Para o autor desta pesquisa, Heidegger ainda está voltado para o problema do Ser — portanto, para um pensamento de totalidade — em vez de refletir sobre a responsabilidade diante da presença de uma outra pessoa.

Nas considerações finais, destaca-se o percurso realizado pelo filósofo para sustentar sua tese como uma outra forma de pensar a Filosofia, o que nos permite, contemporaneamente, refletir sobre a nossa realidade diante de tantos conflitos — sejam eles de ordem política, econômica ou ética — que ainda assolam a

humanidade. Nesse sentido, a ética proposta por Lévinas representa uma possibilidade de conceber a sociedade humana, para além do modelo padrão de existência, reconhecendo outras formas e possibilidades de existir outramente. Na esfera prática, isso significa reconhecer o modo de existir do negro, do pobre periférico, da mulher e da comunidade LGBTQIA+, cujos rostos são constantemente violentados, clamando por justiça social e responsabilidade.

2 PRESSUPOSTOS PARA UMA ÉTICA DA ALTERIDADE EM EMMANUEL LÉVINAS.

O presente capítulo aborda o processo embrionário do projeto filosófico de Emmanuel Lévinas, tendo como base teórica a principal obra para esta pesquisa *Totalidade e Infinito* (1961). A análise interpretativa desta obra é essencial na compreensão dos objetivos propostos nessa pesquisa, pois constitui o ápice da autonomia intelectual do filósofo. Outras obras do pensador, igualmente importantes, contribuirão para a fundamentação desta primeira unidade, tais como: *Entre Nós: ensaio sobre alteridade* e *Humanismo de Outro Homem*. Além de obras de seus intérpretes, entre os quais destacam-se Timm de Souza e Marcelo Fabri.

Inicialmente, será apresentada a crítica levinasiana à tradição filosófica, começando pelos filósofos chamados naturalistas, que estavam preocupados com a essência das coisas. Em seguida, será abordada a crítica de Lévinas à filosofia hegeliana, com destaque para a oposição entre ontologia e ética em seu pensamento. Por fim, será discutida a questão da transcendência ética.

Segundo Lévinas, desde o seu surgimento com os filósofos naturalistas, a filosofia foi direcionada pela busca da verdade. Para ele, aqui está o germe do pensamento ontológico, modelo ideal para se pensar as relações entre humanos. Conforme o referido autor, no ato de contemplação da natureza, o ser enquanto ser dotado de racionalidade torna-se o seu próprio sentido de ser em detrimento do ser do Outro, que não tem oportunidade de ser.

Essa visão de totalidade do conhecimento em que o *logos* se instala, exclui qualquer possibilidade de abertura diante do diferente. Nessa perspectiva à luz da teoria levinasiana a preocupação de uma ontologia² em detrimento da ética se instala nesse momento, ou seja, quando o ser reivindica para si uma posição formal como parte do sentido na relação que se estabelece no ato de conhecer.

Um exemplo é Sócrates, que centraliza a ontologia da identidade no saber, ao defender o processo de conhecer pelo próprio ser. Segundo a interpretação de Lévinas, Sócrates, entende o “[...] conhecimento como retorno à presença, quer dizer, ao ser, no brilho da evidência; como retorno à multiplicidade de ideias, certamente,

² Ontologia neste contexto é sinônimo de metafísica tradicional, o autor concebe o termo ontologia no sentido negativo, e metafísica como algo positivo, “enquanto a (nova) metafísica que propõe é, na realidade, uma doutrina pós-metafísica. Abbagnano, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 848.

mas sempre à reunião destas ideias, à sua síntese [...]” (Lévinas, 2005, p.182). Isso significa que, no plano ontológico, o ser assimila tudo tendo como referência sempre a sua estrutura intelectual. A crítica do pensador lituano consiste em questionar esse modo de pensar da ontologia, que exclui a dimensão ética do ente, reduzindo sua existência a uma mera coisa.

2.1 Crítica à filosofia ocidental.

Emmanuel Lévinas iniciou seus estudos filosóficos na Universidade de Estrasburgo, em 1923. Seu projeto de uma filosofia humanizada surgiu em um contexto de guerra. O nazismo na Alemanha, no século XX — que Lévinas vivenciou diretamente em 1939, durante a Segunda Guerra Mundial — foi um marco histórico que proporcionou ao filósofo uma experiência existencial profunda, levando-o a refletir e a postular uma ética voltada à valorização do humano. Sua proposta ética surge diante dos inúmeros casos de violência cometidos pelo regime nazista de Hitler contra judeus, ciganos, homossexuais e negros, que inviabilizaram qualquer possibilidade de pluralidade nas relações humanas.

O filósofo lituano foi preso pelo exército de Hitler, permanecendo por cinco anos em um campo de prisioneiros nazista. Os traumas desse evento histórico, assim como do período pós-guerra, impactaram profundamente a maneira como Lévinas pensou — e repensou — o humanismo ocidental. Discípulo de Edmund Husserl, Lévinas desenvolveu seu pensamento com base na fenomenologia. Todavia, como todo grande seguidor crítico, divergiu em alguns pontos das ideias de seu mestre, especialmente no que diz respeito ao conceito de intencionalidade.

O método fenomenológico de Edmund Husserl foi elaborado com o objetivo de garantir um rigor científico à filosofia. A intenção do filósofo era tornar a filosofia uma ciência com rigor semelhante ao das ciências empíricas; no entanto, seu projeto filosófico não consistia em aplicar à filosofia o método próprio das ciências empíricas.

A fenomenologia de Husserl consiste em um retorno “às coisas mesmas”. Segundo o pensador, é possível compreender os fenômenos tal como se manifestam à consciência, buscando uma descrição rigorosa dos fatos, sem interferência de pressupostos externos. Trata-se de um método filosófico voltado para o entendimento da relação entre a consciência e o mundo — ou seja, de como a realidade é assimilada pelo intelecto e, simultaneamente, de como ela influencia a própria consciência.

No método fenomenológico de Husserl, a categoria fundamental é a

intencionalidade da consciência, que estabelece a relação entre sujeito cognoscente e o objeto do conhecimento — e nada além disso. No contexto da filosofia husserliana, a intencionalidade é definida como essa relação essencial entre sujeito e objeto; por isso, a consciência é sempre consciência de algo, já presente no pensamento.

Para Nascimento (2022), a relevância do método fenomenológico de Husserl está no ato de inserir, na análise do conhecimento, a noção de intencionalidade, a fim de compreender como a vivência dos fatos é percebida pela mente humana. Não há dualidade, mas sim uma correlação entre consciência e mundo. Sendo assim:

O conceito de intencionalidade é a chave da proposta fenomenológica de Husserl, sua originalidade e inovação, pois consegue manter os dois polos da correlação (consciência e mundo) com suas funcionalidades próprias. Nessa perspectiva, a consciência não é uma substância como pensava Descartes, como uma coisa distinta das coisas. Antes de Husserl, a consciência era uma espécie de reservatório de representações (Nascimento, 2022, p. 20).

Há uma mudança epistemológica com Husserl, a consciência não é mais compreendida como *locus* de representação dos objetos e seu significado como pensava os medievos, muito menos dualidade como conjecturou Descartes, ou seja, não existe uma adequação entre quem pensa e o pensado. A consciência é sempre um processo interceptivo entre mente e a experiência da realidade. Segundo filósofo lituano, “talvez seja isto que Husserl exprime, ao afirmar uma correção- que é a correlação entre pensamento e mundo” (Lévinas, 2005, 168). A consciência é um ato objetivo, que visa assimilar o mundo e o que está em sua proximidade. Por isso, a consciência é sempre intencional: é um movimento consciente que o ser pensante realiza em relação à realidade e às coisas. A operação mental identifica qual é o objeto, mas só o faz porque há uma experiência.

Tudo está voltado para a consciência do sujeito cognoscente, que absorve o conhecimento do objeto. Por essa razão, a intencionalidade é sempre consciência de algo. No entanto, aquele que aparece como conjectura Emmanuel Lévinas não está situado no campo da intencionalidade objetiva porque está no campo da ética.

Na perspectiva do método fenomenológico, a consciência se projeta para o mundo e dele extrai as informações. Os objetos só possuem sentido porque há

uma consciência abstrata e um sujeito que capta o conhecimento do objeto, desse modo, “a intencionalidade é um visar dar sentido que mostra a vida própria da consciência e que possibilita ao ego constituir-se como existente” (Pelizzoli, 1994, p. 23), sendo uma evidência do próprio pensamento em um processo contínuo. A fenomenologia de Husserl pretende voltar à coisa mesma, ou seja, compreender como o fenômeno aparece ao eu puro.

Lévinas reconhece a importância do pensamento de Husserl no desenvolvimento de sua teoria ética. Na obra *Entre Nós*, o autor explica o método utilizado para postular um novo sentido para as relações humanas a partir da noção de intencionalidade, fazendo uso das palavras do próprio filósofo, que ressalta:

É Husserl, sem dúvida, que está na origem dos meus escritos. É a ele que devo o conceito de intencionalidade que anima a consciência e sobretudo, a ideia de horizontes de sentido que se esbatem, quando o pensamento é absorvido no pensado, o qual tem a significação do ser. Horizontes de sentido que a análise, dita intencional, reencontra, quando se inclina sobre o pensamento que ‘esqueceu’, na reflexão, e faz reviver estes horizontes do ente e do ser [...] é aí que está, para mim, a contribuição essencial da fenomenologia, à qual se acresce o grande princípio do qual tudo depende: o pensado- objeto, tema, sentido- faz apelo ao pensamento que o pensa, mas determina também a articulação subjetiva do seu aparecer: o ser determina seus fenômenos (Lévinas, 2005, p. 165).

Nesse sentido, pode-se falar da fenomenologia do encontro entre ente e ser, ou seja, de uma afetação mútua entre esses termos por meio de um encontro interpelativo. Sob essa ótica, o pensamento não é autossuficiente, pois ocorre uma mudança na percepção da própria realidade com a manifestação do pensado. Nesse caso particular, o humano, no seu aparecer, destrói qualquer possibilidade de formalismo lógico, pois a consciência de Outro ser é irreduzível.

Lévinas, como já foi salientado, é influenciado por Husserl. No entanto, ele faz um movimento inverso ao do mestre: enquanto, no pensamento de Husserl, a fenomenologia requer uma suspensão da realidade para então retornar à coisa em si mesma, o filósofo lituano parte da noção de consciência não intencional como crítica ao método fenomenológico de Husserl, que parte de uma intencionalidade projetada para o objeto, com o objetivo de dele tomar posse e absorver as informações.

Cabe ressaltar a análise interpretativa de Bernet (2004) acerca da divergência entre o método fenomenológico de Husserl e Lévinas. Segundo a visão

deste estudioso do pensamento levinasiano, há um impasse teórico entre o mestre e o discípulo. Sobre esse dilema interpretativo, Bernet ressalta:

Discussão entre Levinas e Husserl exibe uma ambiguidade semelhante: por um lado, a autoalteridade da impressão originária parece se abrir para o reconhecimento da alteridade do outro, enquanto, por outro lado, a impressão originária associada à retenção é acusada de ser uma forma de recuperar a diferença e, portanto, um obstáculo ao reconhecimento da alteridade do outro. (Bernet, 2024, p. 96).

Há uma apropriação do método fenomenológico de Husserl por Lévinas. Todavia, segundo Bernet, no pensamento levinasiano há uma reinterpretação da fenomenologia como abertura radical para recepcionar a alteridade do Outro, enquanto na filosofia de Husserl a consciência intencional visa resgatar a diferença do Outro na estrutura subjetiva de quem pensa, ou seja, do eu puro. Bernet adverte que não fica tão evidente a diferença no uso da fenomenologia pelos autores em questão.

Todavia, Bernet reconhece a maestria de Lévinas ao deslocar o foco da consciência intencional para a questão do Outro, ou seja, ele ignora a abordagem epistemológica porque a alteridade do Outro é imensurável, tratando-se de uma relação ética. Ao fazer uso do método fenomenológico, Lévinas não fica preso à intencionalidade objetiva que se projeta para o objeto e dele absorve o conhecimento. O autor usa o termo “consciência não-intencional”, que se dirige a alguém livre de qualquer teorização, sendo um respeito diante da manifestação de uma outra pessoa, um temor, para o filósofo, uma “presença que teme a presença, nua de todo atributo” (Lévinas, 2005, p.172). O aparecer de alguém diferente de mim é o elemento-chave para se pensar a relação ética.

O fato do Eu olhar o Outro não lhe confere legitimidade alguma sobre o ente humano, pois sua presença é um evento ético que clama por uma resposta do Eu diante dela. A fenomenologia levinasiana não parte de uma mera operação mental dirigida a um objeto, mas de uma experiência real com a modalidade de ser do Outro ente humano, sobre o qual não tenho posse, apenas desejo, mas sem realizar. Não há consciência pura; para Lévinas, toda consciência está relacionada com a presença real do Outro ente humano.

Nesse sentido, Alves (2013) destaca que, apesar de não compreender a noção de intencionalidade ao modo husserliano, Lévinas mantém uma postura de

respeito à filosofia do mestre, rejeitando o jargão atribuído ao método fenomenológico como intelectualista. Muito pelo contrário, a fenomenologia possibilitou ao filósofo compreender o sentido humano, pois “a noção de intencionalidade esconde um segredo, qual seja, a chave da abertura que permite ir além da inteligibilidade teórica (Alves, 2013, p.3). Permite pensar um outro modo de estabelecer relação humana para além da racionalidade objetiva da consciência, uma ideia inadequada que o pensamento do Eu não pode compreender, apenas como já foi frisado desejar, trata-se de um evento ético que abala a minha consciência a responder eticamente aquele que me questiona.

As reflexões filosóficas de Emmanuel Lévinas voltam-se para uma crítica à história da filosofia, isto é, do modo de fazer filosofia da Antiguidade até a sua época. Ele compreende que toda a história da filosofia esteve sob o ditame da inteligência do ser³. A avareza do ser, a partir da ótica de Lévinas, tem sua gênese com o “pai” da ontologia ocidental, Parmênides, que tem como seu “imperativo” ontológico formal “o ser é, o não ser não é”, e que inaugura o discurso do ser, inviabilizando qualquer abertura diante da diferença.

Ademais, essa problemática já foi debatida por Platão, que, apesar de reconhecer a importância do pensamento ontológico de Parmênides, discorda dele quanto à natureza do não-ser. De acordo com a visão de Parmênides, o que não pode ser verbalizado não é objeto do pensamento, ou seja, não existe e, portanto, não está na esfera do conhecimento. Para ambos, o discurso racional tem uma intenção: a verdade do ser.

Todavia, se no pensamento ontológico de Parmênides há uma unidade e imobilidade do ser, na filosofia de Platão o movimento é reconhecido como parte do discurso. O ser está sempre em movimento em direção à diferença do outro ser. Assim, de acordo com Platão: “É, pois, sem temor que sustentamos esta afirmação: o movimento é outro que não o ser” (Platão, 1991, p. 101). Em outras palavras, o não-ser é real; é possível pensar e dizer algo sobre ele porque é um modo de ser e de se relacionar com este, porém como Outro do Mesmo.

Indubitavelmente Lévinas incorpora na sua teoria ética vocabulários da ontologia platônica, porém com um novo olhar não mais numa perspectiva do conhecimento, mas da ética, a diferença tem sentido prático. Partindo da controvérsia

³ O Termo faz alusão a ontologia que segundo Lévinas serviu de base para o pensamento ocidental.

ontológica entre Platão e Parmênides, o filósofo lituano rejeita a ideia da verdade logocentrada na unicidade do ser, mas na “experiência pura do outro ser” (Lévinas, 2022, p. 53), na responsabilidade ética com alguém na experiência concreta do dia a dia.

O movimento para além do pensamento do ser é assimilado por Lévinas a partir dos diálogos de Platão. Em *Totalidade e Infinito*, o autor cita as obras do referido filósofo que sustentam sua tese: *Fédon* e *Parmênides*. Para Carrara, o filósofo lituano, a partir das reflexões platônicas, percebe uma abertura ética, pois o predicativo do Outro está além do ser, ou seja, situa-se em um campo oposto, desequilibrando a consciência do Mesmo. Conforme Carrara:

Lévinas recorre a Platão cuja dialética torna possível impedir o fechamento do pensamento no ser. Lévinas encontra em curso esta dialética não somente no Sofista, mas também na primeira hipótese do Parmênides, pois o “tudo é um” faz compreender que se a verdade é a descoberta do ser a ele mesmo, nada lhe deve ser acrescentado nem suprimido (Carrara, 2012, p. 3).

Lévinas rejeita o discurso formal e reducionista centralizado no ser parmeniano que de certa maneira plasmou o pensamento moral e político do mundo ocidental. A partir dessa concepção, a filosofia se pautou no conhecimento ontológico, sendo assim, a ontologia surge como violência e como pressuposto da busca pela verdade.

Lévinas defende que a gênese do pensamento filosófico é a ontologia, mas acredita que essa concepção é violenta, tendo em vista que elimina a identidade do diferente e paralisa o Outro. As relações entre o Eu e o Outro na sociedade ocidental foram pensadas sempre numa ótica de submissão do Outro ao Mesmo⁴. Para o pensador, a estrutura lógica do pensamento ocidental foi elaborada tendo por base um sistema fechado como autorreferência. Esse discurso unívoco não serve para pensar as relações éticas porque exclui ou direciona tudo para o modo de compreensão do ser.

O Eu é referência para si mesmo, confundindo-se com o seu próprio pensamento, pois é compreendido como ideia absoluta na história, nesse sentido “[...] o Eu é idêntico mesmo nas suas alterações, num outro sentido ainda. Com efeito, o eu que pensa dá por si mesmo a pensar ou espanta-se com profundidades e, em si, é um outro” (Lévinas, 2022, p. 23). Nesta perspectiva, o sujeito que conhece não tem

⁴ No pensamento de Emmanuel Lévinas ser e mesmo são termos sinônimos empregados pelo autor como crítica a identidade formal da ontologia clássica da tradição filosófica.

sua estrutura cognitiva alterada e não respeita a exterioridade do diferente. Apesar de ter vivenciado o desconhecido, sua identidade de Ser enquanto Ser permanece idêntica a si Mesmo.

Para Lévinas, a tradição filosófica esteve alicerçada no imperialismo da inteligibilidade do Mesmo, neutralizando o Outro. Em outras palavras, o Outro serve de conteúdo ao ser pensante, eis a razão para Lévinas (2022, p. 30) afirmar que “a filosofia ocidental, na maioria das vezes, foi uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser”. Entretanto, essa forma de compreensão dos fatos e das relações não consegue dar conta da questão do Outro como desejo metafísico⁵, porque o Eu não convida o Outro para um diálogo e, por conseguinte, neutraliza o Outro como propriedade do seu intelecto.

Lévinas constata essa deturpação na elaboração do pensamento ocidental já com Sócrates, no ato do *conhece-te a ti mesmo*⁶. Com essa máxima, na perspectiva do erudito pensador, o maior filósofo da Antiguidade inaugura um fazer filosófico preocupado com o cuidado de si ignorando a existência do outro ser, logo um pensamento aprisionado em si mesmo. O pensador lituano justifica que o embrião do pensamento filosófico é ontológico, uma vez que não faz diferença entre ser e pensar, o imperialismo da razão não pode ser visto como critério para um pensamento do diferente, tudo está na estrutura cognitiva do sujeito pensante. Desse modo, a identidade do Outro está contida na identidade do Eu, a razão elimina toda e qualquer abertura de alteridade. Lévinas é contundente ao criticar a filosofia socrática, conforme o próprio autor:

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

⁵ “Desejo do absolutamente Outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações” (Lévinas, 2022, p. 20).

⁶ É do interesse de Lévinas mostrar que a responsabilidade ética é anterior a qualquer teorização do conhecimento. A ação ética não se inicia com o cuidado de si, ou seja, com um movimento voltado para si mesmo, mas com o cuidado voltado para o outro. Neste contexto, a pergunta não tem início com o eu, mas com o Outro. É importante salientar outra chave de leitura de Sócrates: Capello vê, no autor, um comprometimento tanto com o cuidado de si quanto com o cuidado do outro, e afirma: “A vida filosófica, a qual Sócrates inaugura, é uma existência comprometida com o cuidado de si e dos outros, em busca da verdade, praticante do exame das opiniões, para que não se venha a cometer uma injustiça”. CAPELLO, Priscila Céspedes. O cuidado de si socrático e a vida filosófica: perspectivas foucaultianas. *Revista Ideação*, N. 44, Julho/Dezembro 2021.p.202-211.

o que me vem de fora. Nada receber de Outrem a não ser o que está em mim, como se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre-arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência do Mesmo, que é Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objeto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao mesmo (Lévinas, 2022, p. 30).

Lévinas entende que há uma deturpação no processo de conhecimento. Nesse sentido a conhecimento não é libertador, pois não se relaciona com responsabilidade diante da manifestação de alguém, o ser do Outro, não é respeitado, pois a teoria, como expressão da inteligência, compreende o Outro à luz da condição de conhecimento do Mesmo. O conhecimento que tematiza sob alguém, para Lévinas desconsidera a responsabilidade frente ao Outro. Logo, não é possível falar de liberdade sem responder ao apelo humano de um pessoa. Nessa perspectiva, a teoria viola a alteridade do diferente, o Outro não é compreendido, já que está ancorado sob o horizonte compressivo e limitado pelo sujeito que conhece, não passa de uma extensão do Mesmo. Nesse sentido, não há um acolhimento do outro humano como ente constituinte do sentido humano, ou seja, como elemento fundante da existência ética entre pessoas diferentes.

Para o aludido autor, a redução da diferença do Outro a partir da inteligência do Mesmo ocorre pela ontologia. Além do mais, entende que: “[...] reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo que não se deixa alienar pelo Outro” (Lévinas, 2022, p. 29), ou seja, inviabiliza o Outro na condição de ente existente, como alguém que pode se expressar e dizer algo.

A crítica levinasiana visa apresentar como as teorias filosóficas, ao longo da história milenar, rejeitaram a alteridade do Outro, o que configura uma violência, visto que nessa relação arbitrária na busca pela verdade, a ontologia excluiu a exterioridade do Outro como desejo metafísico. Segundo Fabri (1997, p. 15), “Lévinas vê na ideia de ser, na ontologia, o fechamento da terra como condição intrínseca a este universo” (Fabri, 1997, p.15). O mundo, lugar onde as relações éticas acontecem, tornou-se imóvel e não abriu novos horizontes em direção ao Outro, contentando-se com seu individualismo e ignorando o grito identitário de tantos humanos, por exemplo, no Brasil atual que clamam pelo direito de existir. Acolher esses humanos, que apelam à

consciência de um Eu-totalidade, requer uma mudança no modo como as relações se efetivam no mundo prático.

De acordo com Fabri (1997) e analisando o modo como as relações contemporâneas entre os humanos se constituem, constata-se que as mesmas permanecem imutáveis, pois ainda carecemos de um pensamento que valorize a diferença ao invés de negar. Lévinas apresentou a possibilidade de pensar para além da totalidade. No entanto, as teorias filosóficas são reféns de uma verdade única, que tentam impor sobre os mais diversos modos de ser que se revelam no plano ético.

A sociedade hodierna é consequência de uma mentalidade racionalista centrada em si mesmo, que sempre ignorou a ideia de uma relação ética a partir do modo humano de ser do Outro. Como exemplo, Lévinas cita indiretamente na obra *Totalidade e Infinito* o sofista Protágoras, no qual discorda da visão de humano, porém reconhece já no referido pensador a ideia de distanciamento, noção importante para pensar um outro modo de se relacionar.

Justamente por conjecturar reconhecer o humano como sua própria medida, em outras palavras, tendo sua própria verdade ao se manifestar como evento ético, o pensamento filosófico de Protágoras foi visto com indiferença pela história da filosofia. Segundo o filósofo:

o pensamento europeu sempre combateu como cética a ideia do homem como medida de todas as coisas, embora tal ideia traga consigo a noção de separação ateia e constitua um dos fundamentos do discurso. Para ele, o eu senciante não podia fundamentar a Razão; o eu definia-se pela razão (Lévinas, 2022, p. 61)

Observa-se que Lévinas concorda, em parte, com os filósofos da tradição europeia quanto ao pensamento de Protágoras. Alguém que se coloca como medida da verdade, tendo tudo sob o horizonte do seu olhar, não pode ser o elemento central para se pensar a relação ética. Isso porque a verdade não pode estar no horizonte perspectivo do Eu como núcleo do conhecimento — muito menos da relação ética.

Entretanto, Protágoras, segundo o filósofo lituano, já apresenta em seu pensamento a ideia da separação ateia, ou seja, a experiência do reconhecimento da diferença de um outro humano como elemento para se pensar a alteridade e a responsabilidade por outra pessoa, livre de qualquer princípio essencialista. A particularidade de cada pessoa é apenas um modo, ou uma das possibilidades, de

se pensar a relação — pois somos sempre afetados pela presença do Outro.

2.2 Filosofia do absoluto.

O que Emmanuel Lévinas se propõe a fazer no seu itinerário filosófico é construir um novo humanismo, por isso faz severas críticas ao anti-humanismo da sociedade ocidental, diagnosticando os efeitos nocivos de uma racionalidade totalizante e centralizada em momentos históricos, com pensadores como Descartes, Kant, Hegel, Heidegger e Husserl. Todos esses pensadores de acordo com Lévinas elaboraram uma filosofia voltada para a unicidade do ser. Segundo Carrara (2010), o que o autor se propõe é refletir sobre a pluralidade das relações humanas, descentralizadas da consciência do Eu, que serviu como pressuposto teórico e prático ao longo da história da filosofia. As relações humanas no mundo ocidental foram se consolidando com base nesses modelos de pensamento, negando a existência do Outro — alguém diferente de si — a um segundo plano.

Neste item, focaremos nas críticas levinasianas ao idealismo hegeliano. No idealismo hegeliano a alteridade do Outro está contida na consciência de si. A exterioridade do diferente é conteúdo da própria consciência como pensamento, ideia pura, que no seu devir se efetiva na história universal. Essa interpretação da história quase passou despercebida pela tradição filosófica, que não apresentou crítica à redução de toda experiência ancorada na consciência de si mesmo, onde nada pode estar fora da consciência universal.

Lévinas não comunga dessa compreensão reducionista da história do pensamento, pois entende que: “[...] uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada de fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto” (Lévinas, 1982, p. 61). Nessa perspectiva, a particularidade do humano perde sentido porque a exterioridade se reconhece sob a tutela de um pensamento que marcha em direção a uma síntese.

Para Lévinas, esse pensamento gnosiológico centralizado em si impossibilita qualquer reconhecimento de pensar a singularidade, pois a diferença é conteúdo epistemológico para uma consciência de si. Para o autor, O Outro é sempre alteridade diante do horizonte inteligível do Eu, é referência para o início da relação, nunca o ponto de chegada da consciência de si. Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas explica

minuciosamente como ocorre essa relação de aproximação, porém preservando a separação entre o Mesmo e o Outro.

A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente Outro em relação a um termo cuja a essência é permanecer no ponto de partida, servir de *entrada* na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente. *Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu* (Lévinas, 2022, p. 22. grifos do autor).

A diferença consiste juntamente na não anulação do Outro enquanto exterioridade, a crítica de Lévinas a Hegel, consiste na negação da pluralidade de existência, pois “o Eu e o Mesmo perante a alteridade, confunde-se consigo, incapaz de apostasia em relação a esse si surpreendente” (Lévinas, 2022, p. 23). O filósofo lituano critica a dialética hegeliana⁷, o movimento da consciência na história por tornar inviável a manifestação da alteridade do Outro, o que há é uma anulação, haja visto, que a identidade do pensado é absorvido pela consciência do Mesmo.

A crítica levinasiana à autoconsciência aponta que, em seu desdobramento histórico, ela anula a alteridade do Outro humano. Segundo as reflexões filosóficas de Lévinas, a diferença é incorporada ao movimento dialético da consciência do Eu. Isso ocorre porque o sistema hegeliano é fechado: não há abertura para a separação entre o Outro e o Mesmo. O que há é uma apreensão da exterioridade do Outro no movimento da consciência, que culmina em uma síntese universal de si mesma.

Desse modo, a filosofia hegeliana como consciência de si e enquanto sujeito individual, visa sempre a universalidade, mas a partir de si mesma. Sendo assim, não existe nessa perspectiva a radicalidade do Outro diante da presença do Eu, que visa sempre uma verdade absoluta tendo a história como ápice do pensamento, pois a alteridade do Outro é apenas um componente da história universal. Para Lévinas, o sujeito hegeliano é o seu próprio fundamento.

A fenomenologia hegeliana – onde a consciência de si é a distinção daquilo que não é distinto – exprime a universalidade do Mesmo que se identifica na alteridade dos objetos pensados e apesar da oposição de si a si [...] a diferença não é uma diferença, o eu, como outro, não é outro [...] O eu que repele o si, vivido como repugnância, o eu e de si. A alteridade do eu, que se

⁷ No pensamento hegeliano, a dialética é o movimento pelo qual o espírito, a razão, o divino, se realiza através da história. Esse movimento percorre três fases: a afirmação ou tese ou posição, a negação ou antítese, e a negação da negação ou síntese. A síntese é a contradição da afirmação; a síntese é a superação da contradição. Nessa superação, os dois momentos precedentes são, simultaneamente, negados e conservados. A dialética hegeliana articula-se com uma concepção idealista da totalidade. TAVARES, Manuel; FERRO, Mário. *Análise da obra introdução à história da filosofia de Hegel*. Portugal: Editorial Presença, 1995. p.33.

toma por um outro, pode impressionar a imaginação do poeta, precisamente porque é apenas o jogo do Mesmo: a negação do eu pelo si – é precisamente um dos modos de identificação do eu (Lévinas, 2022, p. 23).

Desse modo, a filosofia hegeliana almeja fazer uma síntese do pensamento universal, reduzindo toda experiência humana à estrutura cognitiva do Mesmo. No processo de desdobramento de afirmação e negação, a ideia vai se concretizando, é temporalidade e história concomitantemente, e como tal é consciência pura de si mesma.

É válido apresentar aqui o argumento de Buck-Morss (2011), no ensaio *Hegel e o Haiti*, que apresenta uma série de argumentos que mostram como os filósofos da tradição europeia negaram a alteridade do Outro ser — neste contexto, o ser negro. Segundo a autora, embora alguns pensadores europeus tenham se posicionado contra a escravidão, esses discursos foram meramente retóricos, pois nunca houve uma crítica efetiva à escravidão africana. Para Buck-Morss, a negação da alteridade do humano africano foi racionalmente justificada por filósofos da tradição europeia, fossem eles iluministas (como Rousseau, Voltaire, Locke e Montesquieu) ou idealistas (como Fichte, Schelling e Hegel).

Todavia, sua crítica se centraliza na filosofia de Hegel. Em sua análise, Buck-Morss propõe duas possibilidades acerca do pensamento hegeliano: a primeira hipótese é a ignorância dos fatos — no caso, a Revolução Haitiana de 1791 a 1804; a segunda, a consciência da revolução, mas com indiferença. Ainda assim, o pensador alemão teria se inspirado nesse acontecimento histórico ao escrever *Fenomenologia do Espírito*, utilizando dois termos antagônicos centrais na Revolução Haitiana — “senhor” e “escravo”. No entanto, segundo a autora, o mais expressivo pensador do idealismo alemão rejeitou a alteridade do povo africano ao negar-lhe a capacidade de refletir conscientemente sobre a noção de liberdade.

Sem dúvida, Hegel sabia dos escravos reais e de suas lutas revolucionárias. Naquilo que talvez seja a mais política expressão de sua carreira, ele recorreu aos sensacionais eventos do Haiti como o pilar de sua argumentação em a fenomenologia do espírito[...]. A teoria e a realidade convergiram nesse momento histórico. Ou, para colocar em termos hegelianos, o racional—liberdade—tornou-se real. Esse é o ponto crucial para a compreensão da originalidade da argumentação de Hegel, por meio da qual a filosofia explodiu os confinamentos da teoria acadêmica e se tornou um comentário sobre a história do mundo (Buck-Morss, 2011, p. 147).

O posicionamento de Buck-Morss é de que Hegel tinha consciência da luta do povo africano por liberdade, mas não reconheceu esse povo como racional e capaz

de transformar sua própria história. A revolução, enquanto fato concreto e potencialmente propício a uma reflexão profunda sobre a relação ética a partir da noção de liberdade, não foi valorizada pelo filósofo alemão. Para a autora, outramente livre é ter sua alteridade reconhecida como condição real de existência — e foi justamente isso que a revolução permitiu ao povo haitiano: uma condição existencial de liberdade.

A autora, além de apresentar argumentos sobre o absurdo presente na filosofia de Hegel ao negar a exterioridade do Outro humano negro como agente histórico, ressalta que Hegel e seus intérpretes multiplicaram pesquisas acadêmicas sobre o desdobramento do espírito na história, negando o óbvio: a liberdade, como um fato racional, se concretizou na Revolução Haitiana — um evento ético em que o Outro humano negro cessou com a violência imposta pelo ser branco europeu.

Nesse contexto, o pensador alemão, fiel à sua origem europeia, anulou a história do povo haitiano, assim como a do continente africano, tratando-os como inferiores e negando-lhes um devir histórico. Na perspectiva hegeliana, o espírito racional é próprio do mundo europeu. O espírito no seu devir rumo ao infinito é ideia em si, mas que no seu percurso histórico sai do ser em si para o si. Na sua *Fenomenologia do Espírito*, Hegel ilustra bem esse movimento de ultrapassagem da consciência de si para universalidade:

A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até ao saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural. No que toca à relação entre os dois indivíduos, cada momento no indivíduo universal se mostra conforme o modo como obtém sua forma concreta e sua configuração própria. O indivíduo particular é o espírito incompleto, uma figura concreta: uma só determinidade predomina em todo o seu ser-aí, enquanto outras determinidades ali só ocorrem como traços rasurados. No espírito que está mais alto que um outro, o ser-aí concreto inferior está rebaixado a um momento invisível: o que era antes a Coisa mesma, agora é um traço apenas: sua figura está velada, tornou-se um simples sombreado (Hegel, 1992, p. 35, grifo do autor).

No pensamento hegeliano, o Outro é substância particular e é absorvido pela consciência universal. Nessa perspectiva, a liberdade é substância da ideia que a todo momento visa superar a si mesma até culminar na consciência plena de si mesmo. Contrariamente à Hegel, que compreende a história como progresso do espírito absoluto globalizante, Lévinas a entende como uma barbárie e objetivação da violência. À vista disso, Souza (2000, p. 51) afirma que:

Para Levinas, a história tem sido o recalque violento de uma profusão de 'histórias alternativas', sufocadas criminosamente pela grande história vencedora e hegemônica em termos de determinação de sentido de desenvolvimento – a Totalidade em processo de auto-justificação e auto-legitimação.

A história universal como síntese do pensamento não é salvação, pois é compreendida como modelo tautológico de um modo de entendimento que não faz distinção do que é ontologia e ética, o existente singular é diluído na consciência universal e a alteridade do Outro está sob a primazia do ser em si. O pensador lituano rejeita compreender a liberdade humana como concretização do espírito absoluto.

A exterioridade de uma pessoa não é assimilada pelo movimento histórico, como conjecturou Hegel. Para Lévinas, a história é violência, é palco de guerra; nesse sentido, não pode servir como critério para se pensar a relação ética entre o Mesmo e o Outro, pois, em seu desdobramento, a história absorve a singularidade na totalidade. O Outro, como evento ético imprevisível, rompe com a ideia de universalidade: é anterior à própria temporalidade histórica, é Desejo sem gozo, uma vez que a responsabilidade pelo Outro está para além do tempo. Assim, o Outro não é mera representação de uma consciência fechada em si, mas transcendência e ideia sempre incompleta — um dos pilares da proposta ética de Emmanuel Lévinas.

Seria contraditório o diagnóstico levianiano de um fracasso do humanismo ocidental se concordasse com o pensamento hegeliano, que evoca uma consciência universal entendida como a unidade de totalidade histórica da ideia absoluta, pensando a relação entre sujeitos individuais a partir do desdobramento do pensamento. Isso equivaleria a aceitar toda forma de violência justificada racionalmente por sistemas filosóficos autocentrados em si mesmos.

A intenção de Lévinas não era seguir o mesmo percurso filosófico das grandes mentes da filosofia ocidental, que viam a filosofia como um pensamento globalizante. Sua tentativa intelectual consistia em libertar o pensamento de sua identidade lógica de totalidade, reconhecendo o Outro como alteridade capaz de neutralizar a totalização da consciência teorizada por Hegel como liberdade histórica, e também as teorias de outros pensadores que supervalorizavam o sujeito cognoscente.

Em *Totalidade e Infinito*, a história universal não é vista como parâmetro para equilibrar as relações intersubjetivas, mas a responsabilidade ética frente a presença

do Outro que ultrapassa o próprio pensamento. Nesse sentido, Lévinas argumenta que:

A história não seria o plano privilegiado onde se manifesta o ser liberto do particularismo dos pontos de vista, cujo peso a reflexão traria ainda consigo. Se ela pretende integrar o eu e o outro num espírito impessoal, essa pretensa integração é crueldade e injustiça, isto é, ignora Outrem. A história, relação entre homens, ignora uma posição do Eu em relação ao Outro em que o Outro se mantém transcendente em relação a mim [...]. A história é trabalhada pelas rupturas da história em que se faz um juízo sobre ela. Quando o homem aborda verdadeiramente Outrem, é arrancado à história (Lévinas 2022, p. 40).

Na perspectiva do filósofo lituano, a história deve ser vista a partir de seus fragmentos temporais, pois com base nessa quebra é possível colocar a história no tribunal da própria racionalidade, analisando os seus efeitos de exclusão da exterioridade do Outro, não acusando, mas dialogando com o Outro como alteridade, como exterioridade que está sempre fora de mim. É válido destacar a interpretação de Fabri sobre a noção de temporalidade no pensamento levinasiano. Para o autor, “tempo: nem êxtase, nem progressão dialética, mas exigência que a presença do presente já exige” (Fabri, 1997, p. 57). O presente demanda responsabilidade por alguém diante de seu sofrimento, inaugurando um novo momento — não determinado — que, naquele instante, convoca à responsabilidade como esperança de uma humanidade regenerada.

O *cronos* universal para Lévinas não pode ser visto como ápice da inteligência do ser. Entretanto, sob a perspectiva de um pensamento *logos* centrado, o ser consciente se comporta como o senhor do tempo histórico, promovendo a totalização e eliminando a diferença de outro modo de ser. O autor é categórico na sua aversão contra um pensamento globalizante da história, que não estabelece uma relação assimétrica entre o particular e o geral, destruindo qualquer possibilidade de heterogeneidade enquanto possibilidade de pluralidade existencial. O pensador lituano, ao criticar essa visão de mundo, afirma:

[...] a totalização só é levada a cabo na história – na história dos historiadores – ou seja, nos sobreviventes. Assenta na afirmação e na convicção de que a ordem cronológica da história dos historiadores desenha a trama do ser em si, análogo à natureza. O tempo da história universal permanece como o fundo ontológico em que as existências particulares se perdem, se contam e em que se resumem, pelo menos, as suas essências (Lévinas, 2022, p. 42).

O referido filósofo destaca em suas obras uma outra alternativa de pensar a filosofia, enfatizando a ética como essência da filosofia e contrapondo o legado da ontologia ocidental. Ele descentraliza o sujeito eurocêntrico do seu império gnosiológico ao colocar no centro de sua reflexão o Outro como desejo ético. Ademais, o Outro é ideia infinita e “[...] o infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é absolutamente outro” (Lévinas, 2022, p. 36), é referência para se pensar um novo humanismo contemporâneo, não mais pautado em sistemas filosóficos reducionistas que negaram a alguns grupos étnicos o direito de pensar e de existir enquanto pluralidade existencial.

Recorremos a duas passagens de Hegel na sua obra *História da Filosofia*, nas quais o filósofo alemão cita o povo africano e os orientais como exemplos para ilustrar como o pensamento ontológico filosófico eurocêntrico manteve uma relação alérgica diante da alteridade. Ao se referir ao povo africano o pensador alemão assevera:

O caráter tipicamente africano é, por isso, de difícil compreensão, pois para aprendê-lo temos que renunciar ao princípio que acompanha todas as nossas ideias, ou seja, a categoria da universalidade. A principal característica dos [as] negros [negras] é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. Em sua unidade indiscriminada e compacta, o africano ainda não chegou a essa distinção de si como indivíduo e de sua generalidade essencial. Por isso, carece também do conhecimento de uma essência absoluta, que seria um outro, superior a ele mesmo. O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimentos, para realmente compreendê-los. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano (Hegel, 2008, p. 83-84).

Diante desse argumento do próprio filósofo, fica explícito como o ser negro era visto por Hegel como um ser ahistórico, irracional e amoral, incapaz de compreender o seu próprio desenvolvimento. Em outra passagem da referida obra, Hegel apresenta outro argumento que corrobora com o pensamento consciente de si mesmo, como identificação de uma totalidade que neutraliza tudo em si mesmo e que descaracteriza a humanidade do diferente.

Os orientais não sabem que o espírito, ou o homem como tal, é livre em si mesmo; e porque não sabem, eles não são. Eles sabem apenas que só um homem é livre, mas por isso mesmo tal liberdade é apenas arbitrariedade, barbárie e embrutecimento reprimidos, ou suavidade da paixão, mansidão dessa mesma paixão, que é apenas contingência da natureza ou capricho (Hegel, 2008, p. 24).

Tendo como pressuposto a concepção filosófica de Lévinas, pode-se dizer que, no pensamento hegeliano, há uma anulação da exterioridade do Outro. Hegel exclui a alteridade do Outro ao pensar a diferença a partir da consciência do Eu. A relação é sempre vista de forma desigual no pensamento levinasiano, a ideia infinita é extravasamento da própria consciência, “[...] o Outro que está diante de mim não está incluído na totalidade do ser expresso [...] eu me encontro diante do Outro” (Lévinas, 1993, 57). Dessa forma, o Outro não é representação mental de um conteúdo, mas se manifesta a minha consciência como discurso e linguagem através do Rosto, que expressa uma interioridade, ou seja, uma sensibilidade primeira anterior à própria consciência. No pensamento levinasiano, o elemento equidistante que equilibra a relação com o Outro não é a verdade, mas a metafísica, com o uma abertura para a alteridade do Outro.

Em Lévinas, a alteridade é possível a partir do sujeito pensante que reconhece a existência do Outro não como verdade que desvela o ser, mas como um discurso ético, que mantém a separação entre Eu e o Outro, nesta condição, o Mesmo está preservado em sua interioridade, que o autor chama de psiquismo — em outras palavras, uma subjetividade que vive satisfeita com aquilo que o mundo oferece. O humano levinasiano, em um primeiro momento, é pura interioridade: uma sensibilidade afetada pelas coisas que o mundo oferece ao seu redor. Nesse estado de interioridade, não é possível falar em relação ética, pois, nesse modo de ser, o Mesmo sente prazer exclusivamente nos objetos circunstanciais.

O Eu, em sua vida interior, tem a necessidade de realização pessoal e se relaciona com as coisas com o objetivo de alcançar uma vida feliz. Essa necessidade é, segundo o filósofo, puramente biológica: “todo prazer é, nesse sentido, alimentação” (Lévinas, 2022, p. 101). Sob essa ótica, há um narcisismo do Eu, preocupado consigo mesmo em garantir sua sobrevivência como existente no mundo. É relevante salientar, de acordo com Fabri, que “a posse de mim é possível pelo corpo, capaz de trabalho, de tempo e de superação de minha dependência em relação aos alimentos” (Fabri, 1997, p. 59). Há, portanto, uma necessidade vital; por outro lado, também existe um movimento de saída, uma fruição que vai além da questão natural, possibilitando o encontro com o Outro.

Em *Totalidade e Infinito* interioridade ou psiquismo constitui o modo do ser levinasiano no seu recolhimento de si, ou seja, na sua identidade de ser que se mantém como repulsa a totalidade. A autenticidade do seu ser como fruição,

movimento para o Outro, desse modo, para o autor lituano, “o papel original do psiquismo não consiste de facto em *refletir* apenas o ser. É *já uma maneira de ser*, a resistência à totalidade” (Lévinas, 2022, p.41, grifo do autor). É acolhimento do outro ente humano na alteridade.

O sujeito no pensamento levinasiano é interioridade, a consciência de si constitui o seu egoísmo como separação que o autor também chama de ateísmo. Segundo o autor “a vida interior é, para o real, a maneira única de existir como pluralidade” (Lévinas, 2022, p. 46, grifo do autor). O movimento é para-o-outro, como ideia transcende em relação ao Mesmo. Aqui sim, segundo Lévinas é possível falar de uma relação ética frente a presença de alguém como desejo infinito.

2.3 Ontologia e ética.

Para Lévinas, a história da filosofia foi, na maioria das vezes, marcada por um pensamento violento, para o aludido autor: “a filosofia é uma egologia” (Lévinas, 2022, p. 31) um conhecimento centralizado na compreensão do Ser. A forma como o ser se projeta em direção do Outro tem em Sócrates um precursor, pois este o imobiliza, tornando-o um conceito abstrato, uma mesma coisa percebida e compreendida pelo ser. Tudo está sob a totalidade do Mesmo. Essa concepção de totalidade da realidade, segundo Lévinas, foi a responsável pela crise humanitária do século XX.

O pensamento filosófico do século XX foi profundamente marcado pelo diálogo entre ontologia e ética, neste contexto, destaca-se entre um dos principais críticos da ontologia Emmanuel Lévinas⁸, principalmente a filosofia de Martin Heidegger. Enquanto Heidegger enfatiza a questão do Ser e sua manifestação na existência humana, Lévinas propõe uma ruptura com essa tradição, deslocando o foco para a relação ética com o Outro. Esse desacordo fundamental reflete abordagens distintas sobre a subjetividade, a metafísica e a responsabilidade no pensamento levinasiano.

Lévinas se posiciona teoricamente contrário ao pensamento heideggeriano postula uma outra via para se pensar filosoficamente, não pautada na ontologia, mas a partir da ética como crítica ao imperativo ontológico. Na contemporaneidade a ontologia heideggeriana, com foco excessivo na capacidade intelectual do Ser, é o alvo escolhido da crítica de Lévinas. Segundo o filósofo, essa abordagem não deu

⁸ Além de Lévinas outros pensadores pensaram a relação entre ontologia e ética, exemplo, Paul Ricoer, Jean-Paul Sartre e Jacques Derrida.

espaço ao Outro, ou seja, não estabeleceu uma relação de desnivelamento com o diferente.

Partindo desse entendimento, a ontologia — vista ao longo da história do pensamento como a filosofia primeira, capaz de fundamentar e compreender a realidade, inclusive a alteridade —, à luz do pensamento levinasiano, que assimila tudo a partir do Ser, configura-se como uma ontologia da injustiça. “Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça” (Lévinas, 2022, p. 34). Trata-se de um pensamento epistêmico tirânico e totalizante, pois tudo é constituído e compreendido a partir do horizonte inteligível do Mesmo, que, ciente de seu poder de subordinação, não sofre qualquer abalo diante da presença do ente, já que este está contido no Mesmo.

Esse modelo investigativo e de compreensão do ser das coisas, ao qual “convém o título geral de ontologia” (Lévinas, 2022, p. 29), não estabelece distinção entre Ser e ente. Ou seja, a existência do ente só é possível a partir da compreensão do Mesmo, o que implica sua anulação e, conseqüentemente, um ato de violência. Ainda que Heidegger tenha buscado realizar um movimento contrário à tradição filosófica ocidental, sua ontologia fundamental, considerada por ele como autêntica, não escapou da estrutura compreensiva do Mesmo.

Na obra *Entre nós* (2005), o filósofo lituano Emmanuel Lévinas considera ingênua a ontologia fundamental heideggeriana por desconsiderar a imprevisibilidade das relações humanas na história. Nessa perspectiva, racionalidade e existência confundem-se como uma única modalidade do ser; tudo está subordinado ao horizonte intelectual do Mesmo. Como afirma o autor: “compreender o ser enquanto ser é existir” (Lévinas, 2005, p. 22). Trata-se, portanto, de uma concepção voltada para a consciência representativa e para a projeção da própria existência do Ser, o que a anula a alteridade do Outro.

Na perspectiva levinasiana, não existe um Ser desvelador quando se trata de questões éticas, como o sentido do humano. O que se apresenta é uma expressão que afeta positivamente os envolvidos na relação. É o estrangeiro — aquele que não conheço — que se manifesta a mim como elemento equidistante, rompendo com a estrutura formal do Mesmo. Nas palavras do próprio Lévinas: “[...] a revelação, em relação ao conhecimento objectivante, constitui uma verdadeira inversão” (Lévinas, 2022, p. 56). Ou seja, essa manifestação não é desvelada pelo Ser, como propõe Heidegger, nem pertence ao campo da intencionalidade, como conjectura Husserl. No

pensamento levinasiano, não há o aparecimento do Ser voltado para si; a manifestação mais relevante é a do Outro na condição de elemento da ética.

No pensamento heideggeriano, o ente consciente de sua própria história de vida é o homem, dotado de capacidade intelectual de compreensão daquilo que aparece, portanto, ontologia. O Ser, heideggeriano está sempre em ação, na qual ele mesmo se encontra imerso e, ao mesmo tempo, possui as condições prévias de compreensão das coisas. Nada está além do Ser, tudo está na consciência do Ser, que é o *locus* de compreensão de tudo que aparece à sua frente. Tudo que o Mesmo cria, pensa e imagina, Segundo Lévinas, está voltada para uma ação ativa do ser, para o filósofo:

[...] Esta possibilidade de mostrar, na brutalidade do fato e dos conteúdos dados, a transitividade do compreender e uma 'intenção significativa' – possibilidade descoberta por Husserl, mas por Heidegger ligada à intelecção do ser em geral – constitui a grande novidade da ontologia contemporânea. A partir daí, a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade- nossa civilização inteira decorre desta compreensão – mesmo que esta seja esquecimento do ser (Lévinas, 2005, p. 22).

A crítica levinasiana à ontologia fundamental de Heidegger consiste na redução de todas as dimensões humanas no horizonte de compreensão do Ser. Na ontologia heideggeriana, a existência é absorvida pelo intelecto do Ser, que é o único ente ontológico capaz de compreender e Ser compreendido, de fazer projetos e de determinar sua vida.

Para Lévinas, a ontologia heideggeriana é incapaz de sair do “para si” e de se dirigir ao ser do Outro. Em sua visão, compreender o Ser na ontologia fundamental é o mesmo que entender a sua existência, significa dizer que o próprio Ser se recebe, ou seja, se relaciona consigo mesmo. Heidegger postula que o ser humano se compreende na medida em que cria possibilidades, e que é o único ente consciente de sua vida e existência.

Para Heidegger, o ser humano é o único ente que tem consciência que é um existente, por isso se autodetermina. Contudo, o ser humano não está totalmente realizado, pois ele tem uma preocupação constante com a sua existência e com as escolhas que determinam as possibilidades da sua vida. Ele é um ser para a morte na concepção filosófica de Heidegger.

Essa certeza gera no ser humano o medo e angústia, levando-o a viver uma vida inautêntica. No entanto, toda e qualquer pessoa deve buscar viver autenticamente. Para tanto, precisa ter consciência das suas possibilidades e deve encontrar-se como ser na história, tendo consciência da sua finitude como condição ontológica, na concepção de Heidegger.

Sendo assim, Heidegger privilegia a ontologia em detrimento da ética, na análise levinasiana ao compreender o Ser é entender o modo como este se projeta na perspectiva do futuro, há uma historicidade do Eu. Para o filósofo lituano, o Outro atravessa meu percurso histórico o que requer de mim uma responsabilidade, portanto, o tempo é permeado por relação ética com a alteridade de alguém, não é apenas uma sucessão de eventos linear do próprio projeto de ser.

É no face a face, ou seja, no encontro entre o Eu e o Outro, no momento inesperado, que a ética se torna possível. O que Lévinas entende por ética? E como ela se torna possível? A ética, no projeto ético levinasiano, consiste na suspensão da razão egoísta do Eu diante da presença humana de uma outra pessoa. Trata-se de um movimento de saída do egoísmo do Ser, no momento em que se reconhece a impossibilidade de objetivar a relação — isto é, de conceituar o Outro —, pois este se mantém sempre em um polo oposto à consciência, impondo um limite à espontaneidade cognitiva do Mesmo. Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas destaca a ética como uma crítica a uma ontologia restrita em si mesma e de aspecto reducionista. Para o autor:

A crítica não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas opõe em questão o Mesmo. Um pôr em questão do Mesmo- que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo- é algo que se faz pelo Outro [...] realiza-se precisamente como pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de outrem por mim produz-se concretamente como impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal como a crítica precede o dogmatismo a metafísica precede a ontologia (Lévinas, 2022, p. 30).

Diante dessa análise, a ética, no pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas, assume a função de resistência ao confrontar a espontaneidade da consciência logocentrada de alguém que só compreende tanto o conhecimento quanto a relação humana a partir de si mesmo. Contrariamente ao pensamento de totalidade, a ética promove, internamente, uma transformação no Eu, à medida que este reconhece sua própria imoralidade ao tentar mensurar ou reduzir a presença humana de alguém. No

que diz respeito à relação entre ética e ontologia, é relevante o argumento de Carrara (2012), ao demonstrar como essas duas áreas do saber passam por uma metamorfose quando seus termos são invertidos. Destarte:

A ontologia, ao abordar o ser como logos apagou a alteridade de outrem. A ética, ao contrário, permite abordar outrem em sua diferença sem reduzi-lo ao Mesmo. Daí que a ética seja pensada como a filosofia primeira, precedendo assim a Ontologia. Aliás, essa tensão entre Ética e Ontologia, entre o pensamento do ser e o pensamento do Outro é constitutiva da própria filosofia tal como Platão o sugere (Carrara, 2012, p. 16).

Diante do exposto a criticidade da ética está em confrontar a inteligibilidade do Eu ontológico, ou seja, recusando-se a se adequar como objeto no horizonte de compreensão de conhecimento do Eu. A teoria ontológica centralizada no ser é violenta, pois nega a existência do Outro e não reconhece a singularidade de um outro ente, mas o torna objeto de mensuração do seu próprio conhecimento.

Na busca pela verdade do ser, o grande legado da tradição filosófica ocidental foi neutralizar o ente para que o Mesmo, com todo seu poder imperialista e como sujeito capaz de conhecer, não reconheça a liberdade do diferente. Nesta perspectiva, a verdade é violenta, uma vez que eleva o diferente a zero potência, ou seja, ao nada. Desse modo, “[...] conhecer equivale a captar o ser a partir de nada ou reduzi-lo a nada, arrebatá-lo a sua alteridade” (Lévinas, 2022, p. 30).

A razão humana não compreendeu a assimetria dos sujeitos situado no espaço-tempo, porque sempre esteve focada no sujeito consciente de suas capacidades intelectivas. Por essa razão, o pensamento ontológico é violento porque aniquila a materialidade do Outro enquanto ente possuidor de liberdade.

A história do pensamento ocidental é violenta, segundo Lévinas, e culminou numa política de estado de totalidade. De acordo com o autor, isto acontece porque o pensamento político também está sob a ótica da ontologia, essa cosmovisão que sustenta as relações sociais do mundo ocidental visando a eliminação do sujeito objetivo, que, neste contexto, é a alteridade do Outro como extensão do Eu ontológico, essa concepção de totalidade como a filosofia é o alicerce da política ocidental, assim para o autor: “A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. Desemboca no Estado e na não violência da totalidade, sem se presumir contra a violência de que vive essa não-violência e que se manifesta na tirania do Estado” (Lévinas 2022, p. 33). A imoralidade estatal está no silêncio e na justificativa racional da ação violenta

da Instituição que deveria conciliar as pessoas sob sua guarda, negligencia o grito de quem necessita de sua proteção.

O pensamento ontológico da filosofia ocidental, segundo Lévinas, legitimou a violência das instituições sociais, o Estado estruturado sob cosmovisão da ontologia promove uma moral destrutiva que aniquila a humanidade do Outro. O Estado é um ente egoísta que põe em prática uma moral injusta, criando uma subcategoria de humanidade, chamada pelo autor de “inumanidade”. O rompimento dessa violência é possível na acolhida da necessidade do Outro, neste caso, pela instituição chamada Estado, que deveria ser sensível ao clamor de um humano diante da violação do seu Rosto, que o questiona agir de forma responsável.

Para Fabri (1997), a ética, na perspectiva levinasiana, realiza um movimento oposto ao da ontologia. Ora, se o pensamento ontológico é estável e não se abre ao "outramente que ser", a ética, como crítica desse modelo de pensamento, possibilita uma abertura para o Outro diante de sua vulnerabilidade. É no face a face que o evento ético acontece, quando o Ser tem sua liberdade questionada. Nesse aspecto:

A ética, em Levinas, é a proposta de uma inversão dos termos presentes na ontologia, que se exprime no apego ao solo como necessidade de uma estabilidade enquanto fim de todo o movimento. A contestação do primado do Mesmo em detrimento do Outro é pôr-em-questão de minha liberdade pela presença de outrem (Fabri, 1997, p. 14).

O esforço intelectual de Lévinas não está em fazer especulação para solucionar o impasse teórico do Mesmo e do Outro, pois esse é um problema da tradição filosófica, na qual o pensador crítica a história do pensamento ocidental que sempre foi uma violência. O autor propõe um movimento contrário, capaz de romper com a ideia totalizante do Eu, ele acreditava que isso é possível por meio do Outro ao exercitar a sua criticidade ética.

Segundo Pelizzoli (1994), as críticas levinasianas são direcionadas à racionalidade fechada em si mesma, não como saída do Mesmo em direção ao Outro, como se estivesse exercitando a liberdade e a justiça como princípios da alteridade. Pelo contrário, a liberdade de quem possui o conhecimento e o poder não é questionada. Sendo assim, continua o domínio da impessoalidade do Ser em detrimento da liberdade do Outro. Em outras palavras, a permanência de uma visão tautológica inviabiliza entender outramente alguém. Nesse sentido, a relação ainda

está plasmada no plano da necessidade, visto que ainda está alicerçada numa consciência solitária e onipotente.

Lévinas não tem a intenção com seu projeto filosófico ético negar o Ser, mas incomodar o Ser que está refugiado e acomodado na estrutura do Mesmo, abdicando a contingência para o plano ético para pensar um novo modo de relação humana. Pelizzoli ressalta, ainda, que Lévinas não tem a intenção de destruição da subjetividade do Eu, pelo contrário, sua intenção é preservar a unicidade de cada ser existente (Eu e o Outro). Destarte:

Deve ficar claro que a crítica à estrutura e à atividade da identidade do Mesmo pressuporá ainda este Mesmo; ela não visa a destruição de sua identidade, mas sim a constituição de uma individualidade e interioridade concreta, aquém do eu imerso na 'ingenuidade apodítica' da razão participativa. Então, num segundo momento, é possível que um ser que não tem falta de nada possa viver o Desejo do Outro, o qual não se reduz como razão, objeto consumo. Para chegar a relação com outrem movida pelo Desejo, mais além do gozo, é preciso um ser que passou pelo gozo. Precisa-se de um Mesmo – que possui a identidade como conteúdo [...] Levinas – pelo menos até TI – preocupa-se em salvar a interioridade e a individualidade fazendo-a emergir da concreta relação do eu com o mundo exterior que o cumula, dependência – encarnação- feliz. Para que haja multiplicidade – quebra da unificação racionalista e cultural da totalidade – a interioridade e o segredo de cada ser devem ser resguardados (Pelizzoli, 1994, p. 70).

Lévinas, ao refletir sobre o esquecimento do Outro na história do pensamento ocidental, não cai em um devaneio de negar a identidade do existente como já foi salientado anteriormente. No entanto, ele não postula um reconhecimento da identidade do Mesmo a maneira intencional da fenomenologia de Husserl, que se baseia na autoconsciência de si e das coisas que estão no mundo. Em vez disso, Lévinas propõe uma consciência de si mesma que, embora aberta à experiência com o Outro, é um desejo irreduzível à consciência de um eu puro gnosiológico.

2.4 Transcendência e ética.

A noção de metafísica na teoria filosófica de Emmanuel Lévinas difere da noção clássica, não há no pensamento do autor uma busca por uma essência como justificativa da realidade e da existência humana, no entanto, o que há é um movimento para além, para o Outro, uma metafísica que vai em direção do Outro humano que pode aparecer justamente em um momento inoportuno exigindo uma resposta ética. Portanto, metafísica como ética, um movimento para outro modo que

ser do outro humano sem possibilidade de conhecer, mas de uma responsabilidade infinita pela presença humana de alguém.

Em *Totalidade e Infinito* (2022), o autor destaca o devir metafísico nos seguintes termos: “o outro lado ou o outro – é denominado outro em sentido eminente” (Lévinas, 2022, p. 19). Com essa afirmação o filósofo enfatiza a máxima da metafísica como ética ao reconhecer a exterioridade e a alteridade de alguém que se encontra sempre separado de mim. Trata-se de uma metafísica da alteridade como sentido humano, o encontro humano entre Eu e o Outro é sempre um evento de transcendência provocado por este Outro que se mantém sempre distante do domínio do Eu.

Nesse contexto, metafísica, conforme descreve Lévinas em *Totalidade e Infinito* é interrupção do pensamento de totalidade, segundo Tahim (2008), é o modo concreto de como o acolhimento da diferença se torna possível. Sendo assim:

A noção de metafísica indica, desta maneira, a relação entre dois termos absolutamente separados, irreduzíveis à assimilação de um pelo outro. Ela assinala, portanto, uma relação de transcendência entre o eu e o outro que vai além da apropriação, da totalização e da dominação. Dito de outro modo é a relação em que o eu aborda o outro sem o tocar e sem destruir a sua alteridade, abrindo espaço para que o outro se manifeste pela linguagem e a expressão de maneira que cada um permaneça em si. Destarte, a relação metafísica é descrita como relação entre o eu e o outro em que não há posse nem objetivação, mas acolhimento e respeito do outro em sua alteridade (Tahim, 2008, 27).

Diante dessa análise a metafísica realiza um movimento de desterritorialização do espaço do Ser, isto porque há uma distância entre o Mesmo e o Outro, ou seja, ninguém na relação tem sua identidade assimilada. É uma metafísica como vivência de um encontro ético entre humanos diferentes, em outras palavras trata-se de uma experiência que se efetiva na epifania do Outro que está para além do formalismo lógico racional.

Há um contato ético entre o Mesmo e Outro, porém este alguém está na dimensão da altura o que impossibilita a anulação da alteridade de quem aparece apelando a sua consciência. Nessa perspectiva a pessoa ganha estatuto de humano no momento inaugural da metafísica como ética, ou seja, como acolhimento da vulnerabilidade daquele que questiona a consciência do Eu a uma responsabilidade infinita sem intenção objetiva, mas prática como acontecimento humano.

O que só é possível a partir de uma não fixação do olhar do Mesmo diante de alguém, a tensão entre olhar e não ter domínio revela a dimensão escatológica da ética esse movimento de evasão de qualquer ideia de totalidade, pois o além Outro é incompreensível, por isso, Lévinas afirma: “o essencial da ética está na sua intenção transcendente [...]” (Lévinas, 2022, p. 15). Há contato, o que não há é conhecimento do ente humano por um outro humano, porque a alteridade de alguém extrapola o limite de qualquer pensamento de totalidade.

Calin e Sebbah (2002) corroboram com o enunciado acima. De acordo com esses autores, a metafísica levinasiana desconstrói a totalidade, possibilitando um cuidado por qualquer humano em seu aparecer, isento de qualquer conceito abstrato. Os autores afirmam:

Dito de outro modo, a metafísica abre a porta à Transcendência, que entendemos de passagem como uma dimensão da altura e do invisível, se ela pressupõe a ruptura do domínio do ser, que é recíproco ao do que é trazido à luz e oferecido na horizontalidade do Mundo. A transcendência é uma relação que precede a afirmação e a negação, uma relação ao infinitamente distante sem que a relação destrua a distância, e sem que a distância destrua a relação - como quer a lógica do Mesmo. “Chamamos a esta relação metafísica” (Calin e Sebbah, 2022, p.45).

A metafísica qualifica as relação entre os termos à medida que preserva a identidade dos envolvidos na trama ética. Não há dualidade, o que há uma relação de respeito, abandono do Ser de si mesmo caminhando para uma terra desconhecida, que não tem conhecimento, no entanto, desejo infinito, no vocabulário filosófico de Lévinas Outro está na dimensão da altura como justa medida na relação.

Lévinas recorre à filosofia cartesiana para justificar a inadequação da ideia do infinito, na qual Descartes, na terceira meditação, reconhece a ideia de Deus como transbordamento do próprio pensamento. É evidente que, nas suas meditações, o propósito de René Descartes é provar a existência de Deus como algo eterno e imutável. A noção de infinito desempenha um papel crucial na filosofia de René Descartes. Longe de ser um conceito abstrato e distante, o infinito se revela como um elemento central na arquitetura de seu pensamento, influenciando diretamente suas concepções de Deus, da alma e do mundo material. Para Descartes, o infinito está primordialmente associado à ideia de perfeição e completude, sendo, portanto, compreendido a partir da noção de perfeição de Deus, fundamento da realidade.

Em suas *Meditações Metafísicas*, o filósofo argumenta que a ideia de um ser infinito e perfeito-ou seja, Deus- reside inatamente em nossa mente. Essa ideia não

pode ser derivada da experiência sensorial, uma vez que somos seres finitos e imperfeitos. Portanto, a presença da ideia de infinito em nós indica a existência de um ser infinito que a implantou em nossa alma.

E, não devo crer que não percebo o infinito por uma verdadeira ideia, mas somente por uma negação do finito [...] entendo de modo manifesto que há mais realidade na substância infinita do que na finita e, por conseguinte, que a percepção do infinito é, de certo modo, em mim anterior à percepção do finito, isto é, que a percepção de Deus é anterior a percepção de mim mesmo (Descartes, 1999, p. 85).

É evidente que a ideia de infinito não se obtém pela mera oposição ao finito. Não só porque, como já foi salientado, “do menor não se pode tirar o maior”, mas sobretudo porque se “finito” é uma qualidade que se pode atribuir a todas as criaturas, “infinito” é, para dizer o mínimo, indefinível, no sentido positivo – e, no limite, impensável. Trata-se de algo que só pode ser dito de um apenas: não há senão um infinito. O infinito como ideia está sempre um passo adiante, como um horizonte incansável.

Essa concepção de Deus como ser infinito e perfeito serve como alicerce para a famosa prova ontológica da existência de Deus, apresentada por Descartes. Segundo o filósofo, a própria essência de Deus implica sua existência, assim como a ideia de um triângulo implica a soma de seus ângulos internos. Negar a existência de Deus seria tão contraditório quanto negar que um triângulo possui três ângulos.

Em suma, a ideia de infinito desempenha um papel fundamental na filosofia de Descartes, permeando suas reflexões sobre Deus, a alma e o mundo material. O infinito se manifesta como perfeição divina, capacidade cognitiva da alma e potencialidade da matéria, revelando a complexidade e profundidade do pensamento cartesiano.

Desse modo antes de qualquer representação ou relação, está a sensibilidade, esta é a *priori* a própria causa. Segundo Susin, “primeiro vem o cogito, só depois sua causa ou condição. A ordem mesma das Meditações é, segundo Levinas, a ordem do acontecimento, não ordem lógica. Por um momento não cronológico, o cogito está só, absoluto” (Susin, 1984, p. 47). O conteúdo do pensamento extrapola a própria consciência daquele que pensa, pois esse conteúdo é o modo infinito de ser daquele que questiona a ação do Mesmo diante de sua manifestação.

A noção cartesiana de infinito é importante para Lévinas, pois permite romper com o formalismo ontológico, reconhecendo na substância infinita a separação entre

ser e pensar, na qual a ética levinasiana se sustenta. Para o referido autor o infinito é manifestação da alteridade de um humano desconstruindo a formalismo mental do Eu, por isso, “pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é, pois pensar um objeto. Mas pensar o que não tem traços do objeto é na realidade fazer mais ou melhor do que pensar” (Lévinas, 2022, p. 36). Pensar o Outro infinitamente é entender que este Outro como desejo insaciável, um querer sem poder de consumo, que é a bondade.

Segundo a análise de Souza, com a ideia do infinito, Lévinas revoluciona a própria compreensão do infinito ao longo da história da tradição filosófica, que o entendia, seja com uma grandeza matemática ou como racionalidade que, no devir histórico, por meio do seu auto desdobramento sintetiza e unifica as diferenças em si mesma. No pensamento levinasiano, a ideia do infinito não obedece a essa estrutura lógica da identidade, portanto, é não-ontológico.

Pauta-se desde parâmetros não – ontológicos na medida em que, sobre esses, a ontologia do ser neutro ‘não pode poder’. Trata-se do infinito ético. A ética é, nesse contexto, absolutamente distinta da ontologia: não apresenta tecidos que possam ser incorporados pela dinâmica de crescimento ontológico, nem se constitui, em sentido profundo, em alguma forma de solidez ontologicamente observável ou compreensível. Está, simplesmente, fora, antes do ser e de suas determinações lógico-sintéticas (é de se observar que não se trata de uma ética prescritiva, mas fundante; e, nessa dimensão, representa a própria possibilidade de se pensar o sentido do ser) (Souza, 2000, p. 124).

Em *Ética e Infinito* (1982), Lévinas discorre sobre a ideia do infinito e ressalta a diferença entre seu modo de pensar e a concepção cartesiana. O pensador lituano-francês observa que, em Descartes, ainda existe uma adequação da ideia como verdade. Para Lévinas, o Rosto é a categoria que mantém a separação entre o ato e a produção de ideia, e que destrói todo sistema totalitário. O Rosto se manifesta como desejo sem fim, e não como conhecimento.

Parto das ideias cartesianas do infinito, onde o *ideatum* desta ideia, isto, é, o que esta ideia visa, é infinitamente maior do que o próprio acto e aquilo a que o acto dá acesso. Para Descartes, reside aqui uma das provas da existência de Deus: o pensamento não pôde ter produzido algo que o ultrapassa: era necessário que este algo tivesse sido posto em nós. Logo, há que admitir um Deus infinito que pôs em nós a ideia do Infinito. Mas não é prova procurada por Descartes que aqui me interessa. Reflito no pensamento perante a desproporção entre o que ele chama a realidade objectiva e a realidade formal da ideia de Deus, perante o próprio paradoxo – tão antigrego- de uma ideia posta em mim, quando Sócrates nos ensinou que era impossível pôr uma ideia no pensamento, sem aí a já ter encontrado [...] no acesso ao rosto, há certamente também um acesso à ideia de Deus. Em Descartes, a ideia do

infinito permanece uma ideia teórica, uma contemplação, um saber. Penso, na minha opinião que a relação como o Infinito não é um saber, mas um desejo (Lévinas, 1982, p. 74).

Indubitavelmente, no *cogito* cartesiano, já há uma ruptura com a totalidade, isto porque no entendimento de Lévinas- o Eu coisa pensante- assimilar uma ideia infinita e perfeita é entender que existe algo que a consciência do ser finito não é capaz de quantificar, logo é ir contra a ideia de totalidade da filosofia europeia. A primeira evidência cartesiana já vislumbra a separação entre o eu e Deus como uma relação desigual, o transcendente é *ideatum*, que está para além da sua própria consciência como representação do saber teórico. Susin ressalta a importância que Lévinas dá ao pensamento cartesiano, porém o interpreta a partir das condições existenciais, analisando em um primeiro momento o psiquismo como subjetividade e como acontecimento do ser.

A ideia do infinito no projeto filosófico levinasiano, possibilita pensar um outro modo de relação entre humanos serve de referencial “[...] para a relação entre o Mesmo e o Outro na qual se mantém a exterioridade dos interlocutores, assegurando a um *cogito* a sua transcendência, sem que a totalidade exerça integração” (Pelizzoli, 1994, p. 79). O infinito é uma das noções importante da ética levinasiana, pois é no encontro entre entes humanos como exterioridade que a ideia transcendente se apresenta como distanciamento: “[...] a ideia do Infinito – a relação entre o Mesmo e o Outro – não anula a separação. Esta atesta-se na transcendência” (Lévinas, 2022, p. 48).

O infinito não é mensurável e nem demonstrável empiricamente, está para além do ato mental, como pensamento é desejo do Outro, é a relação ética e o que dá sentido a existência humana, representa o distanciamento entre o finito e o infinito. O evento ético tem sua gênese como acolhida do absolutamente Outro, que aparece a mim derrubando a toda intencionalidade objetiva da fenomenologia que visa assimilar tudo sob a ótica do Eu globalizante. O Outro é linguagem ética, e não uma representação de um objeto para a consciência.

Para o pensador lituano, o Eu e o Outro são absolutamente diferentes e assimétricos. Ao discorrer sobre essa questão, Susin diz que: “[...] a ideia de infinito origina-se desde o exterior. Vem a mim posta de fora, por outro. Não fosse assim, seria ideia do ser, e seria impossível ter ideia de uma alteridade (ou de infinito), pois já seria propriedade minha, uma reminiscência” (Susin, 1984, p. 225). A exterioridade

do Outro, no entender deste intérprete, não é uma atualização de uma ideia, pelo contrário, é repulsão e atração ao mesmo tempo.

Para Lévinas, a noção do infinito não corresponde à ideia de ser, está além do pensamento do Ser, segundo o autor: “[...] pensar mais do que aquilo que é pensado e conservá-lo, assim, em seu ‘desmensuramento’ em relação ao pensamento” (Lévinas, 1993, p. 62). É justamente essa desproporcionalidade mental do Eu em relação aos infinitos modos de ser do Outro, que é assimilada pelo filósofo em questão como outra possibilidade de construção das relações humanas.

3 DA ONTOLOGIA PARA A ÉTICA DA ALTERIDADE.

O presente capítulo apresenta o contra movimento realizado por Lévinas para mostrar a ética como filosofia primeira em oposição a um pensamento ancorado na ontologia, que pensa as relações humanas tendo como referência o Ser. Para responder o que se propõe neste capítulo, analisaremos obras de Emmanuel Levinas, entre as quais: *Totalidade e infinito*; *Entre Nós e Humanismo do Outro Homem*. Além das obras já citadas no capítulo dois, outras literaturas do pensamento levinasiano servirão de pressupostos teóricos, tais como: *Levinas, autoria de Sebbah* e *Levinas: a utopia do humano de Chalier*.

3.1. Discurso e linguagem.

O projeto ético levinasiano é uma outra via possível para se conjecturar um outro modo de pensar as relações humanas. Podemos falar que o autor realiza uma guinada⁹ ética por meio das noções de *Rosto*, *Desejo Metafísico* e *Infinito*, em oposição à *ontologia* fundamental heideggeriana, onde tudo gira em torno do Ser como único ente capaz de assimilar a realidade. A linguagem descrita como face a face, que o autor denomina de Rosto, se apresenta de forma paradoxal: ao mesmo tempo em que há uma proximidade, há também um distanciamento, pois não existe um elemento intermediário entre essas duas dimensões.

O Outro como ente ético faz oposição à ontologia contemporânea¹⁰, conforme mencionado no parágrafo anterior, porque segundo Lévinas ontologia ainda compreende o ente tendo o ser como parâmetro. A expressão do Outro como ideia do infinito inviabiliza qualquer tematização, sendo um ensinamento que “não se reduz à intuição sensível ou intelectual, que é o pensamento do Mesmo” (Lévinas, 2022, p. 55). O Outro, como expressão da linguagem ética, educa o Eu à medida em que o Mesmo absorve e internaliza a mensagem advinda da exterioridade metafísica, que ultrapassa o limite da assimilação cognitiva do Eu.

⁹ A palavra utilizada aqui para enfatizar a mudança de comportamento, um movimento invertido onde o Outro como discurso interpela o Eu, que se justifica diante da sua presença.

¹⁰ Neste contexto, o termo está fazendo alusão a ontologia fundamental de Heidegger que compreende a verdade como desvelamento e revelação. Lévinas, ao contrário, a entende como relação. Para Heidegger, “o homem não é um substantivo, é inicialmente verbo, é o próprio revelar-se do ser; o estudo da compreensão do ser é o estudo do modo de ser do homem, e tal estudo é uma ontologia” (Costa, 2000, p. 55).

Há um ensinamento na expressão do Outro, porque o discurso ético é abertura entre os interlocutores, no qual o dizer tem predominância em relação ao dito. Pelo dizer, o Outro interpela o Eu a se expressar e a se justificar diante do horizonte compreensivo de alguém que se encontra diante de mim.

Nesse sentido, pode-se falar de uma alteridade dialógica livre de qualquer totalidade humana, porque o Outro é sempre um desejo metafísico em relação ao Mesmo. Com isso, recepcionar a ideia infinita é acolher o Outro como meu mestre significa um modo de ser mais atento às questões de ordem humana.

Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas apresenta o Outro na condição de ente interpelativo. Segundo o autor, a responsabilidade ética por alguém é anterior à ontologia e a qualquer sistema racional. É a primeira palavra como imperativo interpelativo do agir ético, ou seja, experiência que constitui o modo humano de ser. O discurso filosófico, na perspectiva do filósofo lituano, não é coercitivo porque, em si, é um ato de cuidado com a exterioridade do Outro, valorizando a diferença dos interlocutores.

Desse modo, segundo o autor, o Outro é expressão discursiva que desfaz qualquer ideia de contêndista do Mesmo, por isso, segundo o filósofo lituano Lévinas, “discurso que não é, portanto, desenvolvimento de uma lógica interna pré-fabricada, mas constituição de verdade numa luta entre pensadores” (Lévinas, 2022, p. 63). Um discurso racional e responsável pela exterioridade de alguém que questiona e espera uma resposta.

Neste contexto a linguagem ética é sensibilidade diante do Outro humano, em outros termos, a ética como filosofia na concepção teórica do autor, é pluralista e metafísica, o que permite aos interlocutores uma insubmissão de um termo ao outro. O discurso ético é descrito por Lévinas como algo metafísico que vem do alto, e que impossibilita qualquer ideia de totalidade. É possível uma ética sem as algemas da razão?

A grande proposta do filósofo lituano é descentralizar a verdade como algo intrínseco a consciência do Eu. Desse modo, podemos falar de uma desconstrução do imperialismo do Mesmo, isto porque, “[...] o rosto pede-me e ordena-me” (Lévinas, 1982, p. 81), ou seja, exige de mim uma explicação diante da sua presença, no qual não posso ser omissos. Por outro lado, pode-se salientar o exagero no cuidado excessivo do Outro, o que nos parece que o autor não tem nenhuma intenção de fazer polarização entre o Eu e o Outro. A intenção do pensador é constatar, pela presença

do Outro, a violência sofrida por outro humano que não tem oportunidade de se expressar, mas isso não significa exclusão da identidade do Eu.

O autor é ciente de que antes do reconhecimento da presença do Outro, o Eu tem consciência de sua singularidade, do seu corpo e de sua consciência. O Mesmo reconhece a exterioridade infinita do Outro, e o fato de estar ciente de sua particularidade não significa, ao modo levinasiano, dominação em primeira instância, pois o Eu deseja o Outro como transcendência, isento de qualquer racionalização, convidando o Outro humano para o diálogo como fonte de sentido da própria humanidade e da própria existência.

Essa maneira de pensar causa estranheza porque a estrutura cognitiva que serviu de base para se pensar as relações entre os humanos na civilização ocidental esteve centralizada num solipsismo, onde se compreende a exterioridade do Outro a partir de nossas impressões. A constatação levinasiana desse modo de estabelecer relações humanas é ainda ontologia, sistema teórico violento por não estabelece uma separação entre quem pensa e o pensado. Entretanto, o filósofo não nega a razão, todavia, há uma racionalidade desta por meio da ética.

O discurso ético descrito por Lévinas não compreende o Eu como sujeito portador de uma verdade intrínseca ao ser, como ensinou Sócrates. A verdade é construída no aqui e agora, no momento inoportuno na manifestação da presença do Outro como linguagem direta, sem intermediário. O autor utiliza-se de um simbolismo para enfatizar a responsabilidade infinita do Eu frente a epifania do Outro, no vocabulário levinasiano, presente na manifestação de figuras humanas, o órfão, o pobre, a viúva e o estrangeiro para outro humano. Quando estes se manifestam, o Mesmo não pode representá-los no seu pensamento porque os infinitos modos de ser destes sempre extrapolam o horizonte de compreensão do sujeito pensante.

A manifestação do Outro rompe com a concepção heideggeriana de posse do ser sobre os objetos. O metafísico não tem uma essência que justifique a sua ação no mundo. Pode-se afirmar que há uma inversão, ou seja, que a presença do Outro é a condição suficiente para a recusa do meu egoísmo, acolhendo a expressão ética deste. Justamente nesse acolhimento da fala de alguém diferente de mim, segundo Lévinas, passa-se do particular ao universal porque há um compartilhamento de experiência por meio da linguagem universal.

Sendo assim, o discurso é elo de criação e recepção dos interlocutores que habitam o mundo ético, estabelecendo uma comunicação entre o pensamento e fala,

livre de qualquer totalização e, portanto, de violação do direito de existir. O Eu não pode olhar um apátrida e não se sentir inquieto com a sua presença. Este ente revelado só pode estabelecer uma relação de reconhecimento ou recusa de sua liberdade.

Todavia, Lévinas ressalta que pode ser entendido como um simples objeto, como postulou Heidegger. Apesar de perpassar por isso, o filósofo é contundente em afirmar: “[...] é o meu acolhimento do Outro que é o facto último e onde sobrevêm as coisas não como se edifica, mas como o que se dá” (Lévinas, 2022, p. 66). A relação entre humanos diferentes é relevante no *corpus* filosófico levinasiano, como responsabilidade ética do modo humano de ser e não como razão de ser.

É possível um humano objetivar o Outro humano por meio da fala? Para Levinas, não. A questão é como vou manter uma relação com o Outro humano sem violentá-lo. O mecanismo, segundo o pensador, é a palavra na sua função de simultaneidade, compreensão e interpelação. A linguagem é paralização da consciência do Mesmo, uma vez que os sujeitos do discurso ético, ao fazer uso da palavra, se aproximam não como aglutinação, mas como responsabilidade por um existente diferente de si mesmos, rompendo assim com a ideia universal. Isto porque a pessoa no seu modo único de ser está sempre invocando o Mesmo a reconhecer sua alteridade.

Sobre essa questão, é válida a contribuição de Souza. Para este estudioso do pensamento levinasiano, o discurso não iguala as pessoas, porque a igualdade já é eliminação da exterioridade do Outro humano. Pelo contrário, a originalidade do discurso ético consiste justamente na preservação da desigualdade dos envolvidos, que não tem nome, mas se fazem presentes.

O prenúncio da palavra e a responsabilidade antecedem qualquer ideia de racionalização, verdade absoluta, totalidade do ser. De acordo com Souza: “[...] no discurso que a epifania abre como rosto, não posso furtar-me ao silêncio” (Souza, 2000, p. 39). A palavra quebra o silêncio da subjetividade egoísta do Eu; sem tempo de teorizar acerca de quem está à sua frente, o Eu não pode ignorar a dimensão ética da linguagem como busca por alguém, impossível de se adequar à ótica da razão violenta e exclusivista do Mesmo.

Ainda segundo Souza, não se pode colocar no mesmo prisma de compreensão linguagem e pensamento, como se fossem corresponsáveis por um sistema abstrato de signos. Nenhum dos termos dá origem ao outro, a relação entre os termos consiste

em recepcionar a diferença como expressão original do discurso ético. Segundo o entendimento de Souza:

A origem da linguagem não é o pensamento, nem a do pensamento a linguagem como articulação ordenada de signos lógicos; mas a origem da linguagem ordenada e do pensamento é a expressão original de alteridade que antecede qualquer processo de interiorização e questiona desde seu princípio a noção de consciência; antes de tomar intelectualmente ciência de algo, sou atingido por uma exigência que vem de muito além de minha interioridade [...] (Souza, 2000, p. 39).

De acordo com o entendimento de Souza, a conexão entre a palavra e o pensamento é a condição da exigência da linguagem ética que se dá no encontro frontal entre humanos diferentes, isentos de qualquer pressuposto teórico de uma verdade absoluta. No plano de uma ética da alteridade no pensamento levinasiano, a responsabilidade pelo Outro Humano é anterior inclusive à consciência da minha própria subjetividade. Podemos dizer que é responsabilidade por excelência, porque é sensibilidade antes mesmo do próprio Eu reconhecer a sua identidade.

No pensamento levinasiano, discurso e linguagem são condições e mecanismos para efetivação da ética, ou seja, condições fundamentais na construção da relação com o Outro que não sou Eu. Ir ao encontro do Outro já é uma responsabilidade que é imposta a mim por outro ente humano. De modo algum, discurso e linguagem podem ser confundidos como instrumentos comunicativos, mas devem ser vistos como condições efetivas da ética da alteridade conjecturada por Emanuel Lévinas.

Susin diz que a linguagem tem um papel relevante no pensamento levinasiano, como se passasse por um estado de invocação que ultrapassa a própria palavra. A linguagem ética atrai a presença do Outro. No ato de falar e ouvir, há uma responsabilidade que não podemos ignorar. Assim de acordo com Susin:

A palavra é possível à subjetividade porque o outro, Olhar que me visita [...] é inteiramente palavra: é questionamento e mandamento que não suscita apenas o recuo da vergonha e a extradição do desejo, mas também a minha palavra: o desejo se junta ao discurso como percurso sincero, em primeira pessoa, ao outro, como relação pacífica entre absolutos (Susin, 1984, p. 269).

A palavra possibilita o surgimento da subjetividade; todavia, a interioridade não é autolegisladora, é uma construção coletiva. O Outro, que é palavra viva, me questiona, e nessa interação discursiva somos modificados. Cabe salientar que, para Lévinas, desejo e discurso implicam uma responsabilidade transcendente, pois é

sempre abertura para o infinito modo do outramente que ser. Destarte, a linguagem tem uma função de cuidar, no sentido de abrir espaço na sua casa para acolher a exterioridade de alguém que me interpela a agir com responsabilidade.

Entretanto, segundo Pelizzoli, não se pode cair na ilusão de pensar que todo discurso tem por finalidade o respeito à alteridade do Outro humano como busca ética. Pensar assim, é cair na armadilha da retórica. O discurso ético é fonte de sentido e significação, sendo o Outro o fenômeno do evento efetivo da ética da alteridade quando essa relação se dá Rosto a Rosto. Do contrário, é injustiça.

Em contraposição ao discurso está a retórica. Esta compõe um discurso egoísta, apenas utilitário, comercial, interesseiro, ou seja, palavra em prol de si mesmo e do gozo pessoal. A retórica contrapõe-se à fala que transpõe a todo momento plástico da manifestação e da forma. Ela, antes, conceitua, categoriza e se satisfaz com a conformação da estranha nudez do rosto ao referenciá-lo a horizontes que o tornam 'permeável'. Aqui, a nudez do rosto é encoberta, juntamente com a responsabilidade social; na cultura da necessidade e da imanência dissimula-se o que há de estranho, de outro e de desejo. A retórica desvia, é indiferente ou desconhece o auxílio que a expressão do rosto traz à sua manifestação, à palavra do outro que destrói a conceituação feita por meu esquema mental ou pelo esquema que posso ser universalmente válido (Pelizzoli, 1997, p. 91-92).

O discurso retórico não visa reconhecimento da palavra do Outro, ou seja, não permite o Mesmo acolher a manifestação do outro ente porque a retórica entende a presença como dado, representação do conceito, captando a expressão. Desse modo, a retórica ainda está no âmbito do dito ontológico, enquanto o discurso está na dimensão do dizer, portanto, da ética.

A função da linguagem consiste justamente no pensamento do pensador lituano em responder o apelo de alguém. A resposta vem quando o Outro invoca o Eu, e este responde reconhecendo a sua alteridade à medida que assume a responsabilidade pelo seu interlocutor. No contexto do pensamento levinasiano, esse interlocutor é o anônimo. Em nossos dias, pode ser qualquer pessoa que se encontra em situação de vulnerabilidade social e que tem sua alteridade violada, exemplo: a mulher violentada, o corpo do negro periférico, os povos originários, comunidade LGBTQIA+ e os imigrantes são os Outros que questionam o Eu com sua presença a dá uma resposta ética diante da sua miserabilidade.

Todos esses exemplos são outros humanos que têm seus Rostos feridos e até mesmo eliminados por um pensamento que pensa o pensado a partir de sua estrutura

de compreensão de mundo, portanto de universalidade, violência, morte, totalidade. Como romper com esse ser que não permite pensar outro sentido do humano?

Para Lévinas, isso é possível colocando o Outro em evidência e questionando o egoísmo de um pensamento ontológico fechado em si mesmo. Evidenciar a presença do Outro é desarmar o Mesmo do seu império, impedindo o seu silêncio, pois o discurso e o desejo infinito colocam o Outro diante de mim, impossibilitando qualquer mensuração. O Mesmo reconhece que não pode matar o infinito porque a sua consciência moral é despertada pela manifestação do Outro, que tem sua acolhida na morada do Eu.

No ato de cuidar do Outro, o sentido humano de ser ganha o verdadeiro sentido quando a sua liberdade de ser quem é não é eliminada, mas desejada por ser absolutamente transcendente. Para Chalier, o humano tem início no pensamento levinasiano quando o ser deixa de praticar violência como liberdade de ser, ficando atento à voz dos apátridas.

O humano no ser começa quando o homem renuncia a essa liberdade violenta, própria daquele que identifica a lei do ser com um absoluto, quando o eu se interrompe no seu projecto de ser, desvia os seus passos e a sua atenção da finalidade que se tinha proposto, porque ouve a voz do estrangeiro, da viúva e do órfão. O humano freme, assim, a partir do instante em que consente em receber a investidura que torna justa a sua liberdade. A filosofia de Levinas ensina que isso supõe dirigir à liberdade uma exigência infinita, um mandamento de bondade que transcende o duro exercício de ser (Chalier, 1993, p. 67).

Escutar a voz do Outro é entender a assimetria dos humanos no plano discursivo, impondo um limite na minha própria condição de ser capaz de compreender tudo ao meu redor. Não há nada de negativo quando o projeto de ser é derrubado ao ouvir a voz daquele que me invoca; dar atenção à expressão do Outro é reconhecer sua liberdade a sua humanidade infinita.

O processo discursivo oportuniza o surgimento da verdade tão buscada pela filosofia, a partir da relação entre o Mesmo e o Outro, mantendo sempre a distância como elemento constitutivo da verdade. Nesse sentido, Lévinas assevera:

A verdade procura-se no outro, mas através daquele que não tem falta de nada. A distância é intransponível e, ao mesmo tempo, transporta. O ser separado está satisfeito, é autônomo e no entanto, procura o outro uma procura que não é espicaçada pela falta da necessidade, nem pela recordação de um bem perdido; uma tal situação é a linguagem. A verdade surge justamente onde um ser separado do outro não se afunda nele, mas se fala. A linguagem que não toca o outro, ainda que tangencialmente, atinge o

outro interpelando-o, ou dando-lhe ordens, ou obedecendo-lhe com toda rectidão dessas relações. Separação e interioridade, verdade e linguagem – constituem as categorias da ideia do infinito ou da metafísica (Lévinas, 2022, p. 50).

Destarte, o conhecimento não é produção da consciência pura. Aqui está a novidade no modo de compreender a gênese do conhecimento numa perspectiva descentralizadora: uma verdade razoável, permitindo ao Outro existente o direito de fala. O discurso produz a verdade, ou seja, resultado de teias de relações, o que pode variar dependendo do contexto onde as relações acontecem, isto em termos práticos.

As pessoas envolvidas no processo discursivo estão inseridas em uma determinada comunidade. Um saber como subproduto de experiência dialógica, considerando a singularidade dos envolvidos numa perspectiva metafísica, é positivo, pois tanto o Mesmo como o Outro preservam a sua identidade ao mesmo tempo que se relacionam. Nesse sentido, de acordo com o pensador em questão: “[...] participar é uma maneira de se referir ao Outro: manter e desenvolver o seu ser, sem nunca perder contato com ele em ponto algum” (Lévinas, 2022, p. 49).

Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas propõe uma relação entre entes onde, antes de uma linguagem ontológica, prevaleça a dimensão metafísica, ou seja, a ética, como sentido do humano, está no horizonte da sensibilidade movida pelo aparecer de alguém, escapando, assim à racionalização de um Eu suficiente de si: “Neste caso, essa manifestação do Outro em sua presença viva – Rosto- é uma racionalidade maior do que a redução do Outro pelo Mesmo, ou ainda, pela representação” (Fabri, 1997, p. 95). Isto porque o Outro do ser, estando na dimensão do infinito que escapa sempre à estrutura formal de entendimento, como postulou a história da filosofia ocidental.

É possível pensar o Outro sem considerar o Eu? Na proposta ética levinasiana, não. O pensamento antes de pensar Outro, pensa primeiramente a sua identidade, ou seja, tem consciência de si mesmo. Para o filósofo, “um ser particular só pode ser tomado por uma totalidade se carece de pensamento. Não que ele se engane ou que pense mal ou loucamente - ele não pensa” (Lévinas, 2005,34). A violência, nesse caso, é justificada. Viver sob essa perspectiva é aceitar passivamente a liberdade violenta do Mesmo, que não compreende o viver e existir do Outro ente humano para além da totalidade.

O discurso ontológico prevalece na ausência de um pensamento autônomo quando o existente, enquanto ente singular, é compreendido e inserido no conjunto universal como parte da totalidade. Essa osmose entre o Mesmo e o Outro

impossibilita uma relação assimétrica, ao passo que a alteridade se anula porque sua exterioridade é absorvida pela totalidade.

Na filosofia levinasiana, o Outro que inicia o discurso ético, mas o Outro, como ente infinito impossível de ser compreendido pela linguagem ontológica. A ousadia da reflexão levinasiana está em retirar do Eu a legalidade do Ser. Entretanto, Lévinas não renega a subjetividade; pode-se falar de uma subjetividade aberta à diferença, à medida que o Eu reconhece o modo próprio de ser de alguém a partir da relação que mantém com o este, enquanto ser existente.

Uma vez que se tem consciência que o Outro não é uma mera representação da consciência, mas é presença viva, significado em si mesmo, possibilita-se que cada pessoa cresça por meio da relação com a Outra. O foco está no desenvolvimento da própria identidade individual, bem como na personalidade dos que os rodeiam, mas a partir de uma razão sensibilizada, sem a intenção de captar a verdade do Outro, mas construir a partir da relação com o Outro humano.

Na filosofia levinasiana, o Outro, como desejo infinito, é a medida da relação ética, pois, como participante do processo discursivo, o Outro tem direito a fala. Busca-se uma acolhida como abertura dialógica e elemento constitutivo da ética, pois é no processo argumentativo que o Eu se justifica diante do Outro como expressão da linguagem ética. Entretanto, o autor não está interessado em refletir sobre um discurso ético baseado em uma norma consensual, como fizeram outros filósofos contemporâneos — por exemplo, Habermas, pensador alemão e autor da teoria do agir comunicativo, que defende a tese de que os envolvidos no diálogo devem alcançar um entendimento racional a partir de um contexto de fala. O autor, no entanto, propõe um dizer ético — ou seja, uma responsabilidade sem limite —, que pode ser compreendida no encontro entre pessoas cada uma com sua particularidade. Assim, segundo o autor:

A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso. Aquele que se manifesta traz ajuda a si próprio, segundo a expressão de Platão. Desfaz a cada instante a forma que oferece. A maneira de desfazer a forma adequada ao mesmo para se apresentar como Outro é significar ou ter um sentido. Apresentar-se como Outro é significar ou ter um sentido. Apresentar-se, significando, é falar. Essa presença da imagem como a ponta do olhar que vos fixa, é dita. A significação não é uma essência ideal ou uma relação oferecida à intuição intelectual, análoga ainda nisto à sensação oferecida ao olho. Ela é, por excelência, a presença da exterioridade (Lévinas, 2022, p. 54).

Destarte, o que se pode extrair do pensamento levinasiano é que no sentido de toda relação reside no Outro como ente falante, interpelando o Mesmo a justificar-se, e resistindo a toda forma de unificação do pensamento. Como já foi assinalado em outra parte dessa pesquisa, Lévinas utiliza-se do método fenomenológico de Husserl para justificar o seu discurso ético, superando o próprio mestre à medida que compreende o pensamento do Outro como extrapolação da própria racionalidade historicamente excludente.

O Outro, na condição de ente existente e pensante, é capaz de usar a palavra para se expressar, ou seja, para questionar. O discurso ético é educativo: há uma interação responsável entre os interlocutores¹¹; há uma afetação pela fala de alguém. O Eu escuta com atenção a palavra — essa escuta cuidadosa e humanizada é um ato ético de responsabilidade frente a outra pessoa. O aparecer de quem clama por mim é um fenômeno irreduzível: é significação própria, referência do seu próprio modo de ser, alteridade, diferença desmedida que não pode ser compreendida na esfera da consciência intencional, como pensava Husserl.

Para Sebbah, é no encontro entre rostos humanos que a totalidade é desfeita. Para este interprete da obra levinasiana, não é suficiente ficar no plano argumentativo, a ruptura com a razão egoísta requer acontecimento e concretude. Sobre essa questão o autor afirma:

O encontro com a concretude do rosto de Outrem é que destrói a totalidade, desarma o guerreiro – ou seja, eu- enquanto sou a lei do ser, enquanto, desde que nasci e existo, declaro a guerra, ameaço um outro qualquer, todos ou outros, e a exterioridade em geral. [...] A ruptura da totalidade não se obtém pela argumentação conceitual porque esta depende daquilo mesmo que deve ser destruído. Fora do *logos*, e vindo desestabilizá-lo, a ruptura da totalidade depende do acontecimento e da concretude: eis o que significa o tema levinasiano do encontro com o rosto de Outrem, do face a face. Assim, o Infinito não está em parte alguma a não ser no rosto de Outrem (Sebbah, 2009, p. 49-50).

Na experiência do dizer ao Outro, no processo de fala e resposta, a estabilidade do ser carregado de si mesmo é destituída. O Outro, consciente de si, ao se direcionar a um Eu possuidor também de uma identidade, promove no pensamento do Mesmo

¹¹ É possível fazer uma comparação entre a ética da alteridade em Lévinas e a pedagogia de Paulo Freire. “os teóricos Paulo Freire e Emmanuel Lévinas são sensíveis ao encontro do homem com o outro. Ambos consideram essa relação dentro de uma mediação e interação que os auxiliam em sua construção social e individual, formas de pensar uma educação humanizadora. Sendo assim, os dois pensadores contribuem significativamente para a construção de uma sociedade mais respeitosa e crítica.” BRAATZ, Kettlin; MÜLLER, Antonio Jose. Educar para e a na alteridade: uma aproximação no pensar educação. Rev. Ed. **Popular**, Uberlândia, v. 21, n. 2, p. 260-273, maio-ago. 2022.

uma inquietude, possibilitando assim uma saída de uma visão egoísta para uma outra mais solidária. Parece até utópico o projeto ético de Lévinas, no entanto, é possibilidade, desde que haja uma suspensão de verdades essencialistas, o discurso como experiência viva, sem marcação de temporalidade, pode ser elemento para uma ética sem fundamentos *a priori*, sem necessidade de uma lei universal como princípio orientador de uma moralidade.

O que o filósofo lituano propõe é uma ética como experiência de saída de si para ir ao encontro do Outro, que não é objeto do conhecimento da consciência humana. Apesar de estar em relação com Outro, ambos encontram-se separados. Nesse momento, o ente humano percebe que não está sozinho no mundo e sua liberdade vai ao encontro do Outro sem nenhuma determinação *a priori*.

O discurso como experiência ética rompe com a ideia de totalidade porque o sentido do humano está na manifestação daquele me questiona, impactando o Eu com a sua chegada. A revelação do Outro humano como linguagem ética paralisa o discurso de uma verdade objetiva e do primado ontológico. Na dimensão ética, o humano é imensurável porque o encontro é frontal, imediato e isento de racionalidade.

Eis a razão pela qual a ética precede a ontologia na filosofia de Lévinas. Significa dizer que o sentido de ser humano e a responsabilidade antecedem a ontologia e ao conhecimento; a ética é o primeiro momento de aproximação entre o Outro e o Eu, sem a intenção de anulação de um pelo Outro. A unicidade de cada um é preservada.

Nesse primeiro momento, o que prevalece é a abertura, onde ninguém sai ileso da relação porque o Outro, que se manifesta frente ao Eu, questiona o Mesmo a dar uma explicação diante da sua presença. Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas ressalta que o discurso não pode ser entendido com base no formalismo Eu-Tu, como postula Martin Buber¹². Para esse filósofo, nascido em Viena em 1878 - capital do Império Austro-Húngaro -, as pessoas envolvidas partem de um lugar comum no discurso, o que, segundo o pensador lituano, anula a exterioridade do Outro.

¹²“Buber e Lévinas têm diversas semelhanças de contexto e de vivências: ambos são filósofos judeus e europeus; foram contemporâneos, tendo vivido no século XX; e vivenciaram o Holocausto. Sobretudo em virtude deste último motivo, é possível que a centralidade do tema do Outro emergisse como relevante tanto para Buber quanto para Lévinas” (Creuz, Lemos, Aparicio, 2023, p. 124). Para uma melhor compreensão do pensamento do referido filósofo, recomendo a obra de sua autoria *Eu e Tu*, publicada pela editora Centauro (2004).

O filósofo lituano reconhece a importância do pensamento de Buber no que tange à alteridade. No entanto, o ponto de divergência teórica entre os pensadores consiste na forma como cada um compreende a relação entre Eu-Tu. Buber defende a tese de uma relação simétrica, ou seja, de igualdade entre Eu e Tu -, ao passo que Lévinas propõe um discurso assimétrico. Para Carrara, é justamente aí que reside a divergência teórica entre os filósofos, considerando que:

A reciprocidade destrói a altura, pois, para Levinas, a relação ética é dual e assimétrica, isto é, o outro é mais frágil e mais vulnerável do que eu e, assim, ele está em condições de me desinstalar de minha autossuficiência e autonomia, exigindo que eu aja em socorro dele. Se o outro é igual a mim, ele não apela à minha responsabilidade por ele (Carrara, 2020, p. 226).

Buber conjectura a possibilidade de uma igualdade entre os interlocutores, ao passo que a prerrogativa levinasiana é de um discurso desigual entre o Eu e o Outro, onde este último questiona o primeiro exigindo uma responsabilidade infinita, ou seja, ética. A relação é sempre transcendente, sendo o Outro o apelativo no processo discursivo. O sentido do discurso está na presença do estrangeiro como elemento constitutivo do discurso ético, ente interrogativo.

O invocado não é o que eu compreendo: não está sob uma categoria. É aquele a quem eu falo – tem apenas uma referência a si, não tem quiddidade. Mas, a estrutura da interpelação deve ser desenvolvida. [...] O interpelado é chamado à palavra, a sua palavra consiste em 'trazer auxílio' à sua palavra – em estar presente. Este presente não é feito de instantes misteriosamente imobilizados na duração, mas de uma retomada incessante dos instantes que fluem por uma presença que lhes traz auxílio, que responde por eles. Esta incessabilidade produz o presente, é a apresentação – a vida do presente. Como se a presença de quem fala invertesse o movimento inevitável que conduz a palavra proferida para o passado, nesta actualização (Lévinas, 2022, p. 58).

Não há nada preestabelecido como fundamento do discurso ético, sua gênese e seu sentido se dão no processo de interlocução de fala e resposta entre o Mesmo e o Outro. A palavra é atualização da manifestação do interlocutor, que não é uma representação ao meu intelecto, mas um Rosto humano que invoca o Eu na condição de ser absoluto, utilizando a palavra como elemento auxiliador frente à presença daquele que o chama, no caso, o Outro.

A ética como filosofia é palavra viva, discurso e linguagem. É o Outro que interpela o Mesmo a sair de si e acolher o Outro que chega como apátrida na morada do Eu, exigindo justiça e responsabilidade. É no face a face entre o Eu e o Outro que

o sentido de ser humano tem seu reconhecimento por via da ética, no momento inesperado que o Eu é questionado a tomar uma decisão frente à presença de alguém. Nesse, de repente, não há espaço para a tematização, todavia, para acolher com responsabilidade.

3.3.1 Ser e ética.

O Outro, como linguagem ética, ao se impor, anula a totalidade do Eu cognoscente. Ora, se o Ser, sob o primado da ontologia, ao se relacionar com os objetos, nomeia-os e os quantifica, isso não é possível com o ente humano, pois o modo de ser do Outro pertence ao campo da ética, e não do conhecimento. O rompimento com o pensamento epistêmico, egoísta e violento torna-se possível na manifestação do Rosto — noção assimilada por Lévinas a partir da leitura do pensamento de Franz Rosenzweig¹³, pensador judeu contemporâneo de Lévinas, que desenvolveu uma filosofia do rosto humano como lugar da verdade.

Para Lévinas, a ética é a filosofia primeira, pois, antes de qualquer sistema racional que tente compreender ou aprisionar alguém — o que não é possível —, está a responsabilidade infinita pelo Outro. Aquilo que outrora era pensado com base em uma noção abstrata do ser cede lugar à ética como discurso crítico diante da fala de

¹³ O autor que influenciou nas análises de Lévinas sobre o rosto [...] sobretudo o seu livro *“A Estrela da Redenção”*. Rosenzweig fez uma tematização filosófica do rosto humano e descreveu os seus múltiplos aspectos. Os variados aspectos não são considerados na sua individualidade, mas no seu conjunto, perfazendo uma harmonia que, no final, adquiriu um significado especial, “o significado de reflexo do rosto divino”. As análises de Rosenzweig terminam compondo as partes, dando-lhes uma fisionomia ou uma figura. Ela tem uma importância extraordinária na figura da verdade: “o que é eterno tinha tomado figura na verdade, e a verdade não é outra coisa senão o rosto dessa figura”. A articulação que Rosenzweig fez assume a “forma” de rosto e o rosto significa a verdade. A verdade não aparece na conjugação dos esforços da razão para fazer corresponder a um objeto. Não é, também, a evidência de um conceito claro e distinto. Ela tem a ver com o rosto do outro homem. A descrição que Rosenzweig fez da figura mostra dois triângulos: um posto sobre o outro; um deles é constituído pelos olhos e a boca e o outro, pelas orelhas com o ângulo no centro da testa. Ambos têm como base o nariz e as faces. Nos vários órgãos descritos, pode-se distinguir os receptivos dos expressivos. Porém os órgãos expressivos como os olhos e a boca ganham uma importância destacada pelo fato de neles se expressarem o brilho e a linguagem do eterno. Segundo Etelvina Pires “é nos olhos que brilha o raio eterno, mas esse brilho concentra-se na boca”, que para Rosenzweig, “completa e consome toda expressão de que o rosto é capaz [...] tal expressão transforma-se no silêncio onde finalmente o discurso voltou a abismar-se”. A menção à figura tem uma referência direta à estrela constituída pelos dois triângulos configurados de forma invertida e que, segundo ela, “representa o rosto humano, iluminado pelo rosto divino”. Rosenzweig afirma que a estrela “é o sinal de Deus e também o sinal do homem. A estrela da redenção tornou-se rosto que me olha e a partir do qual eu o olho”. Souza J.T.B. *A ética do Rosto. Ágora filosófica*, Ano 11 • n. 1 • jan./jun. 2011. p.171-191.

poder do Eu. A ética é o discurso acolhedor da diferença, que põe em evidência o modo de ser do Outro, enquanto a totalidade o anula.

A ética proposta por Lévinas está na dimensão da sensibilidade, abertura para acolher a exterioridade, na mediada em que respeita alteridade de alguém, ao contrário da ontologia, que se relaciona com o Outro objetivando a partir de ideias prévias do Ser sobre alguém. A ética, na perspectiva levinasiana, precede a ontologia, pois coloca o Outro no centro e é ele quem me invoca — é a primeira palavra do discurso ético. No diálogo, mantém-se a separação entre o Eu e o Outro; a diferença não é excluída, mas acolhida, nesse sentido, a ética tem uma posição crítica frente ao pensamento de totalidade que visa sempre dominar cognitivamente alguém, como os sistemas filosóficos de exaltação do ser tendo por base a ontologia como sendo a filosofia.

No discurso ético, o Outro que, ao me invocar tem primeiramente a palavra. O que mantém a separação entre o Eu e o Outro, respeitando a diferença de cada ente humano. A compreensão levinasiana é de abertura do Ser, totalmente diferente de Heidegger que compreende a diferença ontológica na perspectiva do Ser como autossuficiente, enquanto Lévinas entende a verdade como um desejo metafísico provocado em mim pela epifania do Outro. Embora Heidegger pense a diferença ontológica, mas não entende a partir do Outro ente humano, portanto sua compreensão está no âmbito da ontologia porque todo o entendimento está na mesmidade do ser.

Em Heidegger, é verdade que a coexistência é colocada como uma relação com outrem irreduzível ao conhecimento objectivo, mas assenta também, ao fim e ao cabo, na relação com o ser em geral, na compreensão, na ontologia. Heidegger coloca de antemão o fundo do ser como horizonte onde surge todo o ente, como se o horizonte e a ideia de limite que ele inclui, e que é peculiar da visão, fossem a trama última da relação. Além disso, em Heidegger, a intersubjectividade, um nós anterior ao Eu e ao Outro, uma intersubjectividade neutra. O frente a frente, a um tempo, anuncia uma sociedade e permite manter um Eu separado (Lévinas, 2022, p. 56).

Partindo dessa ótica, a filosofia heideggeriana, sob a ótica do pensador lituano Emmanuel Lévinas, está circunscrita em si mesma, constituindo uma forma de violência quando se considera a possibilidade de se projetar para o Outro livre de uma intenção objetiva da verdade. Aqui está o entrave teórico entre os pensadores: Levinas é um filósofo da alteridade, cuja reflexão filosófica está voltada para compreender o sentido da relação entre os entes humanos, valorizando a

particularidade de cada ente e a pluralidade da vida social. Já Heidegger, de acordo com Costa, preocupa-se com a “[...] busca do fundamento ontológico do conhecimento [...]” (Costa, 2000, p. 54).

A ontologia fundamental prevalece na linguagem do ser, e não se pode estabelecer uma relação fora da lógica do ser; tudo está direcionado para o horizonte compreensivo deste. O ser heideggeriano não respeita a liberdade do ente com o qual se relaciona, pois o modo como se dá a relação não está no plano ético, mas no plano ontológico de mensuração e representação do ente pensado. Mesmo que Heidegger ressalte o esquecimento do ser, sua filosofia não faz justiça ao Outro na condição de ente livre, segundo Lévinas, pois compreende este como redução intelectual do Mesmo, portanto, em violência e injustiça. O autor é incisivo em sua oposição à ontologia fundamental, ao destacar:

A ontologia heideggeriana que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral – ainda que se oponha à paixão técnica saída do esquecimento do ser escondido pelo ente – mantém-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialismo, à tirania. Tirania que não é a extensão pura e simples da técnica a homens reificados. Ela remonta a estados de alma pagãos, ao enraizamento no solo, à adoração que homens escravizados podem votar aos seus senhores. O ser antes do ente, a ontologia antes da metafísica- à liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro (Lévinas, 2022, p. 34).

Não é suficiente fazer uma crítica à técnica como opressão da liberdade humana na concepção levinasiana, se o modo como o Ser se direciona ao ente ainda é como o senhor da verdade, onde este obedece passivamente seu senhor, sua voz é silenciada, e não tem poder de fala. Essa relação de admiração e rejeição à filosofia de Heidegger se torna mais severa no fato de o autor de *Ser e Tempo* voltar aos primórdios da filosofia grega, especificamente a socrática, como justificativa do poder do Ser sobre as pessoas e as coisas, ao reunir na terra os deuses configurando, assim, toda assimilação da humanidade em figuras sem rostos, logo, sem sentido humano de ser.

A manifestação de alguém é expressão que rasga e ultrapassa qualquer tentativa de tematizar e conceituar alguém na filosofia levinasiana. No pensamento heideggeriano, há uma homogeneidade entre pensar e a própria compreensão de existir, pois, segundo Lévinas, não existe separação entre pensamento e ser. A verdade do ser não vai ao encontro do para-o-outro, abafando o discurso ético como desejo

metafísico; a fome é saciada pela neutralidade do ser, e o conhecimento e a compreensão dos fatos estão envoltos no ser.

Em Lévinas, a revelação do Outro é a essência do discurso e a gênese da própria consciência despertada em mim frente à presença humana de alguém cuja origem, o nome, etnia, a condição econômica, religião ou orientação sexual, não sei nada, apenas um estrangeiro, ou sociologicamente apenas um invisível, o que me intima a fazer uso da palavra para responder o seu questionamento.

O Outro, contemporaneamente, pode se manifestar vulnerável e, em algumas situações, violentado, e ao invocar-me, não posso negar a sua existência; sou interpelado a responder ao meu interlocutor sendo solidário, permitindo ao Outro humano, na condição de ente livre, se manifestar e dizer quem é.

O autor faz um movimento inverso à ontologia existencialista heideggeriana que, segundo as análises de Costa (2000), ainda está centralizada no modo como o gênero humano assimila o ser. A temporalidade é a condição suficiente da compreensão da ação do ser no seu exercício de autocompreensão.

Na filosofia levinasiana, não há uma preocupação em investigar a verdade do ser, o foco está no encontro entre humanos, que não pode ser mensurado, apenas invocado, convidado a se pronunciar, fazendo uso da palavra livre de qualquer racionalidade. Portanto, a relação é ética, não ontológica. Para Lévinas, a ética é considerada como filosofia primeira porque ela, como discurso vivo, está aberta para acolher a exterioridade do Outro, respeitando a diferença do Outro, ao contrário da ontologia que se relaciona com Outro reduzindo-o.

A ética, na perspectiva levinasiana, precede a ontologia justamente porque a diferença não é excluída em favor da visão egoísta da tradição filosófica na qual a Ontologia se apoiou. O Rosto do Outro, como primeira palavra, mantém no diálogo a separação entre o Eu e o Outro, respeitando a diferença de cada ente humano.

Na perspectiva levinasiana, não existe um ser desvelador quando se trata de questões éticas como sentido do humano. Todavia, esta surge de uma expressão que afeta os envolvidos positivamente; é o estrangeiro que não conheço, entretanto, se manifesta a mim como elemento equidistante do discurso ético. De acordo com as palavras do próprio pensador lituano: “[...] a revelação, em relação ao conhecimento objectivante, constitui uma verdadeira inversão” (Lévinas, 2022, p. 56), ou seja, não é desvelada pelo ser, como acredita Heidegger, e nem está no campo da intencionalidade, como conjecturou Husserl.

Em Lévinas, a expressão do Rosto do Outro é a essência do discurso, é a gênese da própria consciência despertada em mim frente à presença de alguém, um apátrida, mas que me intima a fazer uso da palavra para responder ao seu questionamento.

3.2 . Rosto como presença.

O Rosto, na filosofia levinasiana, possui uma dimensão escatológica, marcada pela tensão entre o aqui e o agora. De acordo com o autor: “[...] a transcendência do rosto é, ao mesmo tempo, a sua ausência do mundo em que entra, a expatriação de um ser, a sua condição de estrangeiro, de despojado ou de proletário” (Lévinas, 2022, p. 64). É no humano que a dimensão do infinito ganha sentido, porque o finito pode receptionar o transcendente, pois é diante da necessidade de alguém que o Mesmo é interpelado a uma responsabilidade metafísica. Não se pode olhar um humano com fome sem sentir vergonha. Alimentar alguém na sua vulnerabilidade é acolher o Infinito na sua morada.

O Rosto do Outro que se apresenta ao Eu já é uma ideia que ultrapassa meu próprio pensamento. Por isso, não pode ser conceituado, pois não é a representação de uma ideia ou conteúdo. O sentido de ser está no Rosto do Outro que se aproxima, mas não se iguala, a relação é sempre assimétrica, sem limite territorial para agir com responsabilidade. Passos, fala de uma responsabilidade assimétrica, sem demarcação geográfica. Segundo o autor, a ética é “[...] sem reserva do Eu para o Outro” (Passos, 2012, p. 210). Não há limites para agir eticamente diante do apelo de alguém, pois não se sabe o momento, a hora, nem de onde esse apelo virá.

Lévinas por meio da noção de Rosto como presença destrutiva de um ser autossuficiente que, em todo percurso histórico do conhecimento filosófico, manteve uma relação de subordinação entre pensamento e objeto. Inclusive as relações humanas foram pensadas tendo por referência esse modelo, o que para o autor em questão é uma violência.

O Rosto, como expressão de alguém na filosofia de Lévinas, pode ser afirmado como um antídoto contra a história do pensamento ocidental, mais especificamente a ontologia heideggeriana. Heidegger, no seu apego em fazer uma arqueologia do ser e na tentativa de compreender as facetas deste, não buscou nas suas reflexões filosóficas uma compreensão das questões éticas.

A presença do Rosto de uma outra pessoa é, na filosofia levianasiana, o imperativo ético que torna inviável a objetivação de qualquer relação e possibilita uma sociabilidade. O Eu, na condição de sujeito do conhecimento, não sabe nada sobre o Outro que se manifesta à sua frente. Assim, o Rosto que me visita é fenômeno ético que diz quem é e que, por si mesmo, possui significação absoluta, sendo um extravasamento de uma consciência descritiva. A radicalidade do pensamento leviansiano consiste na contraposição de colocar o humano na mesma esfera empírica dos objetos. Olhar o Rosto de alguém não significa que haja um conceito ou simetria. No entanto, há uma aproximação desigual.

Na obra *Humanismo do Outro Homem*, especificamente no item *sentido e ética*, o autor minuciosamente apresenta uma série de noções enfatizando o Rosto como elemento ético. Este não é uma simples representação da coisa à consciência pura, já mencionado em outra parte deste trabalho. A forma como o Rosto do outro humano se apresenta a mim é o que desestabiliza e promove uma transformação na consciência do meu Ser.

O Rosto que se manifesta despido de qualquer proteção não pode ser instrumentalizado pela cognição do Eu, porque é uma expressão, portanto, discurso, uma abertura para recepcionar alguém que, na sua nudez, apela à consciência do Mesmo. Este é convidado a agir diante da miséria de um Rosto desprotegido, a escutá-lo e a responder positivamente diante do questionamento da presença do Outro, impedindo qualquer ação violenta por parte do Eu.

A nudez do Rosto é um abalo à consciência subjetiva do Mesmo que tem consciência da sua identidade e da exterioridade do Outro à sua frente. Seu olhar, em hipótese alguma, poderá formular conceito, porque está sempre além do pensamento de alguém. A presença do Rosto, como significação única é livre de qualquer fundamento. O propósito é justamente despertar a consciência do Eu diante da manifestação Rosto do Outro. Sendo assim, nas palavras de Lévinas:

O rosto impõe-se a mim sem que eu possa permanecer surdo a seu apelo, ou esquecê-lo, quero dizer, sem que eu possa acessar de ser responsável por sua miséria. A consciência perde prioridade. A presença do rosto significa assim uma ordem irrecusável – um mandamento – que detém a disponibilidade da consciência. A consciência é questionada pelo rosto. O questionamento não significa uma tomada de consciência deste questionamento. O absolutamente outro não se reflete na consciência. Resiste-lhe a tal ponto que mesmo sua resistência não se converte em conteúdo de consciência. A visitação consiste em desordenar o próprio

egoísmo do Eu que sustenta essa conversão. O rosto desconcerta a intencionalidade que o visa (Lévinas, 1993, p. 60-61).

Nenhum humano em sua vulnerabilidade pode ser abordado como se fosse um inumano por outro humano. Ao contemplar a nudez do Rosto como presença, a consciência do Eu passa por uma mudança de paradigma, de uma razão intencional, para uma razão acolhedora, humanizada. O Outro, em sua miséria, aborda o Eu recusando-se a ser compreendido como uma mera imagem, mas sim como uma visita ética na qual o Eu não pode agir com irresponsabilidade, mas com responsabilidade e humildade perante a manifestação de alguém.

É perceptível a sagacidade de Lévinas ao salientar a presença do Rosto como um movimento contrário a toda concepção vigente do fazer filosófico no contexto em que viveu. Contudo, Lévinas ressalta que o questionamento por si só não promove um acolhimento da diferença se o Eu não se sentir envergonhado e sensibilizado pela vulnerabilidade do Outro. O que está sendo questionado, na concepção do filósofo, é o "questionamento da consciência", ou seja, a própria consciência se perguntando sobre seu papel ético diante do desconhecido e da significação própria do humano.

O Rosto é um desejo metafísico, significado em si mesmo, para além do contexto cultural. O Outro não é apenas receptor da mensagem; ele é fala, é interlocutor, tem o direito de dizer algo, desmitificando qualquer ideia prévia que se tem de alguém. O Outro transcende a noção que se tem de um outro humano, sendo uma visita que nos questiona a agir com responsabilidade.

Contudo, a história mostrou que nem sempre agimos com responsabilidade ética perante a visita de um Rosto desconhecido. Em alguns períodos do século XX, por exemplo, Rostos humanos foram desrespeitados em sua significação própria, em nome de uma razão instrumentalista e técnica que não respeitou a diferença de outro humano, cultura ou grupo étnico, exemplo atual: o genocídio dos palestinos em Gaza que desfila ao nossos olhos pela mídia. Sobre tal fato, Chalier afirma:

[...] Um século dominado por tantas recordações terríveis – Auschwitz, Hiroxina, o Gulag, o genocídio do Camboja – e uma actualidade angustiante, não pode absolutamente continuar a acreditar que os milhões de infortúnios singulares que estas palavras terríveis evocam sejam a condição de um progresso (Chalier, 1993, p. 61).

A autora, ao criticar o progresso, se opõe a uma filosofia da impiedade que violentou inúmeros Rostos com a finalidade de realizar o seu 'projeto' de ser,

reduzindo toda singularidade de um grupo étnico ao seu modo de compreensão. Isso resulta na totalidade de um pensamento irresponsável, ou seja, na renúncia da responsabilidade ética diante do Rosto de Outrem.

A negação do Rosto de alguém, na análise de Chaliier, é naturalizada como fim para o ser se auto-realizar. Segundo a interprete do pensamento levinasiano: “[...] a atitude de indiferença e esquecimento face ao mal sofrido por outros é natural àquele cuja preocupação, inteiramente monopolizada pelo desejo de cumprir seu ser” (Chaliier, 1993, p. 54). Nesse processo de se afirmação de si, o Ser desumaniza o Rosto do outro humano, eliminando a manifestação do Outro que lhe invoca na sua miséria. O Mesmo se recusa a responder eticamente ao Rosto do Outro porque está fechado na sua verdade.

É perceptível em *Totalidade e Infinito* a preocupação do filósofo em destacar o Rosto como abertura, como significado próprio, diferentemente dos objetos que ganham significados mediante uma pergunta sobre o que são, focando em substantivos e adjetivos. A manifestação do Rosto de alguém não é, de modo algum, um nome mediante uma interpelação; é anterior a qualquer ideia de consciência.

A pergunta pelo Rosto de um outro humano, como pensa Lévinas, não pode ser uma representação da mente, pois esta não consegue capturar o Rosto de outro ente humano que se apresenta como presença. O Rosto é sempre um desejo metafísico que se manifesta nos seus infinitos modos de ser. Para o autor, o Rosto não está na dimensão da quiddidade; a pergunta intencional visa o Rosto, mas de forma invertida, sem qualquer adjetivo prévio. Nas palavras do próprio Lévinas:

Visar um rosto é fazer a pergunta *quem* ao próprio rosto, que é resposta a tal pergunta. O que responde e o que é respondido coincidem. O rosto, expressão por excelência, formula a primeira palavra: o significante que surge no topo do seu signo, como olhos que nos observam (Lévinas, 2022, 172).

Embora pareça que o autor esteja fazendo uma simbiose entre pensamento e linguagem, o que Lévinas destaca tanto em *Totalidade e Infinito* quanto em *Ética e Infinito* é a derrubada da totalidade da minha consciência diante da presença do Outro como linguagem metafísica, que se impõe à minha frente. O encontro promove a pergunta e a resposta simultaneamente. Pode-se falar de uma intencionalidade invertida, pois o Outro humano que se faz presente ao meu olhar me questiona a responder eticamente diante da sua vulnerabilidade.

Desse modo, o Rosto humano desfaz a pergunta: o que é? Quem é? Que continua no plano da ontologia, em sua recusa a ser conteúdo representativo ao intelecto do Mesmo: “O rosto não é uma modalidade da quididade, uma resposta a uma pergunta, mas o correlativo do que é anterior a toda pergunta” (Lévinas, 2022, p. 171). O que é anterior à razão é o Outro como condição de desejo infinito que se manifesta como linguagem ética por meio do Rosto como radicalidade diante de um pensamento ontológico onde o sentido e significado encontra em si mesmo.

O Desejo metafísico não pode ser efetivado, é apenas uma aspiração sem a intenção de consumação, pois a noção de Rosto na filosofia levinasiana se manifesta posterior ao desejo pelo outro humano de ser. Os interlocutores do discurso ético já se encontram anterior a pergunta e ao próprio saber. O Rosto é “presença não qualificável”, pois segundo o próprio autor:

O que é anterior a toda a pergunta, não é por sua vez, uma pergunta, nem um conhecimento possuído *a priori*, mas desejo. O quem correlativo do desejo, o quem ao qual a pergunta se faz é, em metafísica, uma “noção” tão fundamental e tão universal como a quididade, o ser, o ente e as categorias (Lévinas, 2022, p. 171).

O Rosto, como expressão discursiva, coloca interlocutor e locutor face a face. A pergunta é direcionada a um ente humano, que é sempre um infinito para a consciência de quem pergunta, portanto, desconhecido ao pensamento do Mesmo. Dessa forma, jamais será um signo abstrato para a consciência de alguém. O encontro entre Rostos, primeiramente, é o reconhecimento da humanidade de outrem como um significado em si mesmo. O Rosto humano do Outro desperta em mim uma resposta ética ao apelo do Rosto do outro ente humano como sentido e significado próprios.

Entretanto, Sebbah faz uma advertência sobre a noção de Rosto no pensamento levinasiano, com a intenção de evitar equívocos e distorções acerca da originalidade do filósofo. Contudo, Sebbah reconhece que o próprio Lévinas, em suas entrevistas, parece ter tentado inculcar a noção de Rosto como um jargão de sua filosofia com um propósito específico: divulgar seu pensamento. Por outro lado, pode ter sido a forma de apresentar o humano como exigência máxima da responsabilidade ética, distinguindo-o dos demais fenômenos.

Neste sentido, ‘o rosto’ é um ‘emblema filosófico’, o que designa o aspecto mais genuíno e a intensidade do pensamento levinasiano, o ponto em que se comprime, de forma tensionada, toda a extensão do que é pensado por ele. E o termo ‘rosto’ é o que é, simplesmente por fazer com que, no real, tudo

possa aparecer; ele dá sentido a tudo o que aparece sem que ele próprio apareça do mesmo modo e, talvez, sem aparecer. Experimentar a prova do rosto ocorre fora da filosofia, mas impõe-se o desvio pela filosofia como eco de uma injunção que emerge da própria vida; no entanto, teremos de aprender, incessantemente, a escutá-la. Esse desvio é necessário: ler Lévinas equivale, neste aspecto, à operação pela qual o rosto é desembaraçado da ganga petrificada de suas caricaturas (Sebbah, 2009, p. 46).

Diante da análise de Sebbah, a noção de Rosto é problemática na filosofia de Lévinas por duas razões: primeiro, porque é uma noção mais genuína dentro do arcabouço teórico do pensamento do filósofo; segundo, porque revela a grandeza do modo de pensar de Lévinas, opondo-se à maneira de fazer filosofia até então. A noção de Rosto é o elemento para compreender na praticidade das relações o verdadeiro sentido do humano, apresentando o mais profundo da humanidade e solicitando uma resposta ética ao chamado do Infinito e da alteridade, rompendo assim com a ontologia.

No pensamento de Lévinas, o Outro é o protagonista da ação, no sentido de que o elemento exterior à minha consciência é responsável por toda a movimentação interna no Eu. Segundo François Poirié, se não fosse a presença do Rosto do Outro, o Eu seria o centro da fenomenalidade. Contudo, o encontro face a face quebra a totalidade do Mesmo, e a presença do Rosto de outrem tira a paz do Mesmo.

Se não houvesse o encontro – primordial – com o rosto de outrem, eu poderia viver tranquilo, na certeza de meu ser e de meu poder-saber sobre as coisas; eu seria potente no reino da fenomenalidade. Mas o rosto de outrem vem romper essa ordem; de repente, eu tenho em minha frente não mais um objeto que eu possa conhecer ou possuir, mas o irreduzível, a impressionante presença do rosto de outrem que se recusa a mim e toda interpretação. O paradoxo do rosto: ele está aí, mas como ausente, exterior mas absorvido pelo interior, frágil fronteira entre o Fora e o Dentro, nu e, no entanto, concreto (Poirié, 2007, p. 27).

No encontro entre Rostos humanos desconhecidos, a totalidade recua de sua racionalidade patológica, no sentido de acreditar ser o centro de compreensão, onde tudo está sob seu domínio. O Rosto, como expressão do desejo ético, é o lugar onde transparece a humanidade de Rostos invisíveis que se recusam a ser englobados por um pensamento egoísta. Lévinas refere-se a esses Rostos como o estrangeiro, o pobre, a viúva e o órfão.

Diante da fragilidade de Rostos de Outros humanos, em condição de vulnerabilidade que surge a urgência de uma resposta ética perante a desumanização do ente humano por outro humano que apela por responsabilidade e justiça.

Susin (1984), na introdução do livro *o Homem Messiânico*, salienta a perda do sentido humano e destaca questões importantes sobre o lugar do humano na ordem dos acontecimentos científicos e técnicos do século XX, ainda pertinente nos tempos atuais. Para este interprete da filosofia levinasiana, os avanços científicos e tecnológicos foram insuficientes para garantir o sentido existencial do humano. A arquitetura imaginária dos progressos do século XX, falhou em seu propósito; apesar de toda evolução de ordem científica e tecnológica, não conseguiu proteger grupos humanos de violência e da injustiça.

Basta lembrar que o progresso das ciências e da técnica, a emancipação e as facilidades criadas, não asseguraram por si mesmas contra a violência de uns sobre outros, contra a injustiça para com as lágrimas e o sangue misturados à ordem e ao progresso, mas tornaram-se faca de dois gumes nas mãos do homem que pode instaurar a paz mas também aumentar a violência: É no humano que se decide o resto. Por outro lado, a solidão acotovelada e a multiplicação exacerbada de significação últimas da existência revelam mais a perda de sentido do humano do que sua emancipação. Onde o humano perde significação cresce a violência (Susin, 1984, p. 11).

Segundo Susin, o humano é o início e o fim das relações, de significação e sentido. Os artefatos científicos e tecnológicos associados ao discurso racionalista de progresso do século XX permaneceram apenas na ideia prometeica¹⁴, pois, em vez de dar significação à vida humana, promoveram sua banalização. Destacam-se, de forma concreta, os rostos humanos violentados por sistemas políticos e econômicos que desconsideram a particularidade de certos grupos étnicos — como o Nazismo e o Fascismo na Europa, e a Ditadura Civil-Militar no Brasil —, os quais violentaram os corpos de homens e mulheres que se opuseram aos regimes opressores.

Todos esses ideais de política, apoiados em uma concepção ontológica e de totalidade, aniquilaram rostos humanos em nome de um pressuposto moral. Esse modo de fazer política privilegia um único modelo de pensamento e existência, excluindo a pluralidade — condição essencial à existência humana. A diferença, nesse contexto, é pensada a partir da reflexão adjetiva que o Estado faz de si mesmo.

A imposição subjetiva que a entidade Estatal tem de si expõe a violência e a morte o Rosto do pobre, da viúva, do estrangeiro e do órfão na perspectiva levinasiana, entretanto estes Outros conscientes de sua alteridade recusam a serem

¹⁴ Alusão ao mito de Prometeu, da mitologia grega, um deus astucioso filho de Jápeto e Ásia, muito próximo dos humanos, ao ponto de roubar dos deuses o segredo do fogo e concedê-lo aos humanos, sendo castigado por Zeus por sua desobediência.

mortos, seja, pelo Estado ou por um pensamento de totalidade. Dessa forma, o Rosto é vulnerável e resistência ética a qualquer tipo de coerção e conhecimento por ser sempre um apelo infinito à minha responsabilidade. A presença do Outro desperta em mim um temor na minha consciência como exigência ética ao seu questionamento.

Temor que me vem do rosto de outrem. Retidão extrema do rosto do próximo, que rasga as formas plásticas do fenômeno. Retidão de uma exposição à morte, sem defesa; e, antes de toda linguagem e de toda mímica, uma súplica a mim dirigida do fundo de uma solidão absoluta, súplica dirigida ou ordem significada, questionamento de minha presença e de minha responsabilidade (Lévinas, 2025, p. 174).

O receio de cometer um ato inflacionário ao Outro causa na consciência do Mesmo o temor, advindo da acusação do Rosto de um outro ente humano, que faz a identidade e a responsabilidade do Eu. A ação de agir ou não frente a um humano suscetível de violência, está na mão do Mesmo, ninguém pode responder ao apelo ético de um humano passível de violência e de morte, a não ser o próprio Eu, que, na sua *kenosis*¹⁵, responde ao grito ético do Outro ao afirmar: “eis-me aqui” recebendo assim, uma missão profética de agir com responsabilidade e cuidado para com o Outro diante do seu apelo ético.

Missão profética e ética. Afinal, o Rosto, em seu modo imperativo, diz: “não matarás,” ordenando-me a agir com responsabilidade diante de sua epifania. No entanto, a suspensão, por si só, da violência não é garantia de que ela não possa ocorrer, pois esta é uma possibilidade que qualquer humano está passivo. Qualquer um pode desviar do seu projeto humano, desobedecendo o imperativo ético da vida social, desrespeitando e silenciando a alteridade do Outro.

Todavia, para Lévinas, “[...] há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse” (Lévinas, 1982, p. 72). A presença do Rosto de alguém é a lei ética que inibi a violência do Mesmo de negar a exterioridade do Outro humano ou até mesmo ceifar a vida de alguém deixando o seu corpo caído no chão como imposição da sua identidade de ser.

O Rosto é a palavra viva que desfaz toda representação objetiva e intencional que o Eu poderia ter. Isto porque a minha relação com o Rosto de alguém não é uma mera performance estética, muito menos um conteúdo acessível à minha consciência.

¹⁵ Palavra grega, que significa esvaziamento, aniquilamento, rebaixamento. O termo é utilizado na teologia cristã. Neste contexto, é usada para ressaltar o vazio do egoísmo do Eu, respondendo a interpelação do Rosto de Outro ente humano.

Trata-se de uma relação ética sem contexto, livre de qualquer princípio essencialista que determine a minha ação. “O fato de o rosto manter pelo discurso uma relação comigo não o inscreve no Mesmo” (Lévinas, 2022, p. 189). A relação ética entre Rosto e discurso não reduz um termo ao outro, mas preserva sempre a diferença de cada ente humano na sua unicidade e autenticidade.

3.3 Sensibilidade.

A priori, pode-se pensar que Lévinas usa a noção de sensibilidade ao modo kantiano com o intuito de fazer uma reflexão acerca do conhecimento. Entretanto, no pensamento filosófico do autor, trata-se da complexa relação ética entre o Mesmo e o Outro. A sensibilidade é compreendida como fruição, ou seja, é abertura para acolher o Rosto do Outro na sua vulnerabilidade.

Como noção ética para pensar a relação humana a sensibilidade é livre de qualquer objetivação, pois “[...] não pertence à ordem do pensamento, mas à do sentimento, ou seja, da afectividade onde tremula o egoísmo do eu” (Lévinas, 2022, p. 127). Portanto, é uma questão genuinamente afetiva e que funciona como abertura para recepcionar a presença do Outro que me questiona a dar uma resposta ética a sua pergunta.

Contemplar o Rosto do Outro humano é ser diretamente afetado, mas não do modo da fenomenologia clássica, como já foi salientado em outra parte deste trabalho. O próprio Lévinas, em *Ética e Infinito*, afirma: “[...] não sei se podemos falar de fenomenologia do rosto” (Lévinas, 1982, p. 69). Isto porque a maneira como o filósofo entende tal noção transcende a percepção do Eu em totalidade, pois a visão não captura o sentido do Rosto humano, a palavra que carrega em si mesma o seu sentido.

O Rosto é expressão ética que a percepção sensível é incapaz de apreender; ele deixa apenas seu rastro ao se revelar: “nesse sentido, pode-se dizer que o rosto não é visto. Ele não pode transformar-se num conteúdo, o que nosso pensamento abarcaria” (Lévinas, 1982, p. 70). O humano é o fenômeno que rompe com a ideia intelectual do Mesmo, por ser um elemento ético e não uma representação à minha consciência.

Sensibilidade e Rosto são elementos constitutivos da relação ética, portanto, não estão na esfera representativa de uma visão objetiva. A preocupação em colocar

o humano no centro das suas reflexões filosóficas faz com que Lévinas rompa com a própria ideia de intencionalidade da fenomenologia, dando ênfase à sensibilidade como vivência ética capaz de recepcionar o Outro na sua miséria.

A sensibilidade, da forma como é descrita em *Totalidade e Infinito*, não é uma subjetividade fechada em si mesma, pelo contrário, é fruição, movimento que vai ao encontro da exterioridade do Outro e por este é interpelado. Podemos falar de uma colisão de encontro: à medida que a sensibilidade vai em direção do para-o-outro, este vem em minha direção, se revelando como exterioridade radical, vindo “[...] incessantemente sobre mim como uma onda que engole e, traga e afoga” (Lévinas, 2022, p. 127). É justamente aqui que se dá o drama ético, pois o Rosto do Outro, na sua vulnerabilidade está na minha frente aguardando a minha resposta.

Uma vez comovida pela manifestação do Outro, a sensibilidade responde ao apelo ético de outrem com responsabilidade, livre de representação mental, pois, no ato de aparecer do Rosto, a sensibilidade abre-se a este, portanto, relação ética.

Sensibilidade entendida como fruição não tem por finalidade traduzir a realidade fenomênica, pois está aquém de qualquer teoria ontológica que compreende o mundo a partir de uma ideia intencional. Ela não possui nenhuma relação com a estrutura cognitiva, mas é sentimento e vivência de tal sentimento. As coisas contentam-se em si mesmas; a sensibilidade, pelo contrário, estabelece uma relação com o desejo infinito do Outro. Assim, de acordo com próprio autor:

A sensibilidade não constitui o mundo, porque o mundo é dito sensível não tem como função constituir uma representação, mas constitui o próprio contentamento da existência, porque a sua insuficiência racional nem sequer ressalta na fruição que ele me proporciona. Sentir é estar dentro, sem que o caráter condicionado – e, conseqüentemente, inconsistente em si dessa ambiência que inquieta o pensamento racional – esteja de alguma forma envolvido na sensação (Lévinas, 2022, p. 127).

O fato da sensibilidade não objetivar o mundo não a torna insignificante; apenas não se satisfaz em entender o humano na condição de objeto. Sentir é acolher a diferença do Outro, que transborda minha consciência e está na ordem da sensação. Reconhecer a alteridade de alguém constitui a alegria da sensibilidade e, conseqüentemente, a existência do Outro acolhido pelo Eu.

Indubitavelmente, Lévinas é um pensador que rigorosamente reflete sobre um outro modo humano de ser, para além dos sistemas filosóficos tradicionais. Um exemplo é a sensibilidade como noção ética, que possibilita a ruptura com um

pensamento autoimune. O autor está de acordo com Descartes em: “afirmar o caráter irracional da sensação, definitivamente ideia sem clareza, sem distinção, tendo a ver com a ordem do útil e não do verdadeiro” (Lévinas, 2022, p. 128). Não é de sua alçada uma reflexão acerca de como a percepção assimila os objetos, pois a sensação, no entender de Lévinas, contenta-se com o aparecer dos objetos.

Nesse sentido, podemos afirmar que não há nenhum interesse por parte do autor em investigar a verdade que a sensação estabelece com as coisas. A intenção não é fazer uma teoria do conhecimento, de modo que critica a síntese entre racionalismo e empirismo postulada por Kant, haja vista que os objetos não são dados da intuição e depois representados pelo intelecto.

O argumento acima pode ser entendido melhor a partir da interpretação de Fabri, que reconhece a insuficiência da teoria kantiana para estabelecer uma relação entre sensibilidade e exterioridade do Rosto. Para Fabri: “A sensibilidade é, para Lévinas, uma forma de resistência a todo sistema. A intuição, tal como Kant a entende, é insuficiente para descrever a sensibilidade” (Fabri, 1997, p. 76). Para este autor, somente a sensibilidade diante da presença do Rosto do Outro pode estabelecer uma relação entre “razão” e “ética”.

É perceptível em *Totalidade e Infinito* o esforço teórico de Lévinas em dar lugar ao irrepresentável, ao que não pode ser objetivado. No caso, a sensibilidade, por ser uma consciência irracional, não cria uma imagem mental do mundo reduzindo-o a si mesma; a percepção sim, dá nome e identidade aos objetos. “O Rosto é abstrato, portanto, imaterial, sem identidade; nesse sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado” (Lévinas, 1982, p. 188).

3. 4. Alteridade do Rosto.

Sabemos que o Rosto é abstrato e recusa a minha consciência, mas, como exterioridade, é a matéria condicionante que proíbe o Eu totalidade de matar o Outro ente humano, manifestando-se como alteridade máxima, ou seja, como significado e significação em si mesmo. Dessa forma, reverte o homicídio que Eu poderia cometer em responsabilidade infinita frente ao Rosto como expressão ética.

Ao se manifestar, o Rosto inaugura uma nova maneira de pensar as relações entre os humanos, a partir de um encontro que limita a minha ação violenta. Isso não me torna mais frágil, mas restringe essa ação, contentando-se na acolhida da

exterioridade do absolutamente Outro, que “fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento” (Lévinas, 2022, p. 192). Partindo dessa ótica, não existe nenhuma possibilidade de apreensão do Rosto de alguém, porque extrapola o limite cognitivo da minha consciência em direção ao infinito. Por mais que haja um esforço de compreensão da exterioridade por parte da percepção do Mesmo, será em vão, porque a noção de infinito não cabe na estrutura cognitiva de Ser, estando para além de mim.

Eis a razão para a impossibilidade do Eu de eliminar o Rosto do Outro. Apesar do desejo de querer assassinar o próximo, encontra-se numa situação de impotência, porque o Rosto, no seu estar aí, ou seja, no seu revelar como um objeto sensível, recusa-se a ser tematizado pela consciência do assassino. O homicídio só é possível se um humano tiver poder sobre outro humano. Na perspectiva levinasiana, isso é inviável, pois a expressão do Rosto desmancha qualquer intencionalidade que se poderia ter da sensibilidade de alguém.

Por meio da sensibilidade, o Rosto emite o discurso, opondo-se à ontologia e à totalidade de Ser. O Outro, como desejo metafísico no ato de se manifestar, transcende o próprio desejo de matar alguém, porque se revela como expressão ética, exterioridade por excelência, isento de representação mental. É a saída de sua própria subjetividade, indo em direção ao Eu, que tem em suas mãos o poder de assassinar alguém.

Todavia, essa possibilidade iminente é neutralizada pela altura do Rosto de outro ente humano que, mesmo na sua miséria e exposição à violência, afeta negativamente o Eu, interpelando-o a responder eticamente ao seu discurso de ordem: “não cometerás assassinio”. Assim, de acordo com Lévinas: “O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassinio que, duro e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez de seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente” (Lévinas, 2022, p. 193).

A recusa é generosa, pois trata-se de uma resistência ética do Rosto do Outro, transformando todo ódio em bondade quando o ser do Rosto de alguém se manifesta frágil. O despertar da consciência do Eu é sensibilização para acolher o Infinito modo de ser do Outro. É exclusivamente expressão ética, sem nenhuma possibilidade de ser totalidade, porque é exterioridade que extravasa o meu próprio desejo de poder.

A morte de um humano por outro humano é o ápice do egoísmo e o desprezo pela vida do Outro. Segundo Susin, é a negligência da ética, a inviabilidade da sociabilidade entre diferentes. Ferir o Rosto do próximo é recusar a Transcendência do Outro como desejo metafísico. Para Susin, a minha responsabilidade em relação a vida de alguém consiste em não ser nem passivo e nem ativo diante da possibilidade do seu assassinato, mas ser ético, pois é inviável tocar a alteridade do Rosto de Outrem. Sendo assim, de acordo com o entendimento do referido autor:

Lévinas introduz a confrontação ontológico-ético: no choque corpo-a-corpo de dois seres absolutamente não-totalizáveis, o poder ontológico do assassino secundado pelo poder de suas mediações, reduz à impotência ontológica, desarmada de mediações, a sua vítima (Susin, 1984, p. 134).

A impossibilidade de aniquilar o Outro consiste justamente no entrecruzar de olhares do assassino e da alteridade do Outro. Este último mobiliza o olhar do assassino, que se percebe moralmente responsável pela vida de alguém vulnerável e suscetível à morte. Todavia, o Outro se opõe a mim como um apelo ético, colocando-me diante do dilema: deixar viver ou matar. Contemporaneamente, ainda não é possível conviver com a alteridade conjecturada por Lévinas. Aos nossos olhos desfilam violências de todos os tipos contra aqueles cujos corpos não correspondem a concepções biológicas, religiosas ou até mesmo políticas. Um exemplo disso são as guerras entre países que, em nome da expansão territorial ou de riquezas naturais, matam rostos inocentes. Nesses casos, a exigência ética é esquecida em detrimento de um pensamento egoísta.

4 ÉTICA DA RESPONSABILIDADE COMO PROPOSTA DE UM NOVO HUMANISMO.

Este capítulo tem como ponto de investigação a questão do humanismo entre Lévinas e Heidegger. Para tanto, será apresentada a compreensão de cada filósofo sobre o humanismo; todavia, a ênfase recairá sobre a concepção levinasiana de Desejo pelo Outro como proposta ética de um novo humanismo: uma responsabilidade infinita por outro humano, entendida como resistência a um pensamento humanístico de totalidade.

Para alcançar os objetivos propostos neste último capítulo da dissertação, será realizada uma interpretação reflexiva das obras *Totalidade e Infinito* e *Humanismo do Outro Homem*, de Lévinas, e da obra *Carta sobre o Humanismo*, de Heidegger. Outras literaturas também contribuirão para esta reflexão, tais como: *Ética e Experiência* (Bensussan), *Le Vocabulaire de Lévinas* (Calin e Sebbah), *Lévinas: do Sujeito Ético ao Sujeito Político* (Carrara), *Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: um Elegante Desacordo* (Douek), e outras, além de teses, dissertações e artigos relacionados ao tema proposto.

4.1 Desejo infinito.

A modernidade inaugura com René Descartes a era do sujeito consciente, pois nada está fora do seu alcance, tudo está voltado para a necessidade do sujeito cognoscente, inclusive as relações éticas, que o Mesmo estabelece com o Outro. De forma paradoxal, Lévinas inicia sua obra *Totalidade e Infinito* afirmando: “a verdadeira vida está ausente. Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste alibi” (Lévinas, 2022, p. 19). O autor inicia sua reflexão criticando a maneira como a filosofia, neste contexto a modernidade, se desenvolveu com base em um pensamento formal, mas os problemas éticos e as intrigas humanas se evidenciam no mundo prático, o mundo das relações entre humanos.

A crítica consiste no formalismo ontológico no qual a filosofia transcendental está ancorada, mas que, em sua concepção, se revela incapaz de dar sentido à existência humana. Lévinas, em suas reflexões, apresenta divergências teóricas com diversos pensadores da era moderna: com Descartes, no que se refere ao conhecimento centralizado no Eu; com Emmanuel Kant, por sua ética formal e universal, aut centrada no Mesmo; e com Hegel, conforme já mencionado no primeiro

capítulo. O posicionamento teórico do autor em relação à dialética hegeliana consiste na crítica à eliminação da exterioridade do Outro, promovida pelo modelo de síntese da história.

A questão aqui é a crítica feita por Lévinas à subjetividade ontológica, especialmente por meio de duas categorias importantes em seu pensamento: a ideia do Infinito, que rompe com a própria concepção de Infinito como totalidade histórica da tradição filosófica pós-cartesiana, e o Desejo pelo Outro, que é metafísico, sem qualquer princípio substancial, mas transcendência, originado na interioridade do ser.

Em Lévinas, o Desejo pelo Outro não segue uma lógica essencialista. Não há uma causa motivadora ou princípio determinante que guie esse Desejo, pois o que é desejado está sempre situado na dimensão metafísica, o que impede qualquer possibilidade de realização pelo Mesmo, já que se trata de um Desejo Infinito. Na sua obra *Humanismo do Outro Homem*, o filósofo lituano ressalta que o início da relação ética tem sua gênese no Desejo do Outro como transcendência de si mesmo. Ainda segundo o referido autor, no ato de desejar o Outro, a diferença se movimenta rompendo com a totalidade. Sendo assim, para o autor:

[...] O Desejo do Outro- a sociabilidade - nasce num ser que não carece de nada ou, mais exatamente, nasce para além de tudo o que pode faltar ou satisfazê-lo. No Desejo, o Eu (Moi) põe-se em movimento para o Outro, de maneira comprometer a soberana identificação do Eu (*Moi*) consigo mesmo, cuja necessidade não é mais nostalgia e que a consciência da necessidade antecipa. O movimento para o Outro, em vez de me completar ou contentar, implica-me numa conjuntura que, por um lado, não me concernia e deveria deixar-me indiferente [...] A relação com o Outro questiona-me, esvazia-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas. (Lévinas, 1993, p. 56).

O Desejo não permanece na identidade do Mesmo, mas vai em direção ao Outro, cumprindo assim seu movimento escatológico: “[...] o desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro” (Lévinas, 2022, p. 19). Nesse absurdo de aproximação e distanciamento, surge o despertar da consciência. O encontro entre humanos, para Lévinas, é um convite para que o Eu, como totalidade, reconheça a alteridade do Outro na sua “infinição”.

O Outro metafisicamente desejado, não pode ser consumado, pois não está acessível como posse ao Mesmo porque ambos são sujeitos conscientes de sua alteridade, por isso, há uma ideia de inadequação. Nas palavras do pensador:

[...] desejo sem satisfação que, necessariamente, entende o afastamento, a alteridade e exterioridade do Outro. Para o desejo a alteridade, inadequada à

ideia, tem um sentido. É entendida como alteridade de Outrem e como a do altíssimo. A própria dimensão da altura é aberta pelo Desejo Metafísico. O facto de dessa altura já não ser o céu, mas o invisível, constitui a própria elevação da altura e de sua nobreza. Morrer pelo invisível – eis a metafísica. Mas isso não quer dizer que o desejo possa dispensar os actos. Só que tais actos não são nem consumo, nem carícia, nem liturgia” (Lévinas, 2022, p. 21).

Dessa forma, o Desejo do Outro é transcendência impossível de satisfação, já que não é algo que está no limite do contingente como possibilidade, é sempre uma ideia que está para além da capacidade cognitiva do sujeito consciente, como conjecturou Descartes com sua filosofia da autoconsciência.

Desejo metafísico como sentido de humanismo que considera o Outro na sua humanidade particular, sem considerar uma intencionalidade de algo evidente, mas a partir do reconhecimento da ideia de pensamento transcendente e também da pluralidade de existência como um princípio ético.

Nessa relação ética o ser que deseja é finito, mas o desejado é Infinito porque está sempre distante, sempre exterioridade que não cabe no horizonte de compreensão do Mesmo. Desejo incompleto que se manifesta como generosidade, consciência moral aberta diante da pluralidade da realidade cultural como espaço heterogêneo de relações.

O modo como Lévinas entende a relação entre Eu e o Outro é não totalizante, pois o movimento é feito inversamente por este último como resistência a ontologia, sem um lugar fixo, segundo Carrara, trata-se de um desejo metafísico em direção do Outro modo de ser de alguém, sem possibilidade de anulação, assim:

O desejo é metafísico e é um movimento do Outro. O desejo não atinge sua completude na totalidade. Ele é a própria impossibilidade de integração num todo, é resistência ao fechamento no já conhecido e significa a abertura ao desconhecido (Carrara, 2010, p. 45).

Neste contexto, trata-se de um desejo ético que possibilita ao Outro afirmar-se como exterioridade, ao mesmo tempo em que exige do Eu uma responsabilidade infinita por uma pessoa que ele não conhece, mas cuja manifestação o interpela. Por isso, o Desejo pelo Outro não está submetido à necessidade, tampouco funciona como um processo de reminiscência do Mesmo. Seu movimento não é cíclico, pois “o desejo não cumula ou completa o desejante. Pelo contrário, o Desejo apenas lhe desperta fome” (Fabri, 1997, p. 80), evidenciando a multiplicidade de desejos diante da exterioridade do diferente.

O Desejo do Outro não está no campo da imanência, onde as necessidades humanas são possíveis de realização, trata-se de um pensamento que vem a mim por meio da ideia de infinito, portanto, da transcendência. É Desejo sem concupiscência, uma relação de aproximação entre o Mesmo e o Outro, que preserva a separação como alteridade radical entre os envolvidos na relação, é caridade “[...] generosidade alimentada pelo Desejado e, neste sentido, relação que não é desaparecimento da distância [...]” (Lévinas, 2022, p. 20). Além do mais, é fome abundante sem conteúdo para a materialização da mesma, por isso é metafísico.

No pensamento de Emmanuel Lévinas, a ética é compreendida como um desejo metafísico suscitado no Eu pela presença do Outro, sendo o primeiro contato entre humanos desiguais, que requer de mim responsabilidade diante da face do Outro. Discorrendo acerca da noção de Outro no pensamento levinasiano, Souza afirma:

[...] é a dimensão de desneutralização eminente de si para si mesmo, em meio às razões e auto-justificações. É o que não deixa o Mesmo enquanto Mesmo repousar. O Outro é o questionamento de toda boa consciência, a saída do ser em excesso e do excesso do excesso de ser: um melhor que ser (Souza, 2000, p. 62. grifos do autor).

A revelação do Outro provoca no Mesmo um estranhamento em relação a toda a sua convicção de ser racional, cognoscente e autossuficiente. Isso ocorre porque o aparecimento de uma pessoa — de forma repentina e vulnerável — interpela a consciência a sair de sua condição estática, fechada em si mesma, possibilitando uma humanização do Mesmo por meio de um desejo que vem da altura, de natureza metafísica.

Lévinas, na obra *Humanismo do Outro Homem*, descreve a necessidade como um movimento de saída do Eu, ao mesmo tempo, um reconhecimento de sua identidade, nesse sentido de acordo com o autor: “a necessidade é o próprio retorno, a necessidade do Eu por si, egoísmo, forma original da identificação [...]” (Lévinas, 1993, p. 55). Primeiramente, um cuidado voltado para o si, para então, desejar eticamente o Outro.

O Desejo metafísico está no polo oposto da necessidade fisiológica do Eu, é ideia infinita como revelação do Rosto de Outro, elemento constitutivo da experiência entre o Eu e o Outro que se manifesta no campo social como fonte efetivação da ética. Para o filósofo, “[...] essa experiência moral, tão banal, aponta uma assimetria

metafísica” (Lévinas, 2022, p. 41), responsabilidade infinita por alguém, impossibilidade de reduzir a exterioridade, a alteridade a uma consciência solitária.

Comentando acerca da relação de necessidade e Desejo no pensamento filosófico de Lévinas, Susin ressalta que é algo incessante e é compreendida como lembrança da terra onde teve sua gênese, o desejo descreve a expressão do Rosto do Outro, que chega no Eu por meio da ideia do infinito. Desse modo, “[...] é o infinitamente distante que, aproximando-se, não se torna finito mas se dá em sua infinitude, e por isso não encurta mas aumenta a distância, abrindo à infindição alimentando com a infindição ao infinito” (Susin, 1984, p. 266.) na adequação por excelência da ideia infinita.

4.2. Desejo pela alteridade.

Na filosofia de Lévinas, o Desejo é compreendido como uma saída de si mesmo para acolher a exterioridade do Outro, sendo, portanto, um desejo de responsabilidade diante da manifestação do diferente. A questão da alteridade é um dos elementos fundamentais para a compreensão da ética concebida por Emmanuel Lévinas. O Desejo manifesta-se, na filosofia proposta pelo autor, no confronto entre o Eu e o Outro, como já foi salientado em outra parte desta pesquisa.

Nesse sentido, falar em um Desejo pela alteridade do Outro humano requer, antes de tudo, compreender minha responsabilidade por aquele que me interpela sem ocupar um lugar pré-estabelecido. Como afirma Lévinas, “a alteridade do próximo é este vão não-retorno onde, rosto, já se ausenta sem promessa de retorno e de ressurreição” (Lévinas, 1993, p. 17). Trata-se de uma alteridade anônima que, entretanto, não passa despercebida: ela interpela minha consciência, provocando um trauma ético — positivo —, pois, em sua manifestação, exige uma resposta consciente do Eu diante da exterioridade do Outro.

Lévinas é um pensador preocupado em refletir sobre a alteridade. Ele introduz em seu pensamento o tema da fecundidade, que, embora inicialmente pertença à ordem biológica, é analisado, em sua filosofia, sob a ótica da alteridade ética. Isso porque a alteridade, como já foi destacado nesta pesquisa, diz respeito a singularidade de cada pessoa. Na relação erótica, o Mesmo, por meio do Desejo, projeta-se em direção à alteridade do diferente, que, embora esteja presente, é ao

mesmo tempo ausência - pois a diferença do Outro transcende os limites do Eu desejante.

Nesse sentido, o Outro, enquanto necessidade afetiva, é inacessível ao domínio do Eu desejante. Segundo o próprio autor: “o Outro é Outro, estranho ao mundo, demasiado grosseiro e ofensivo [...]” (Lévinas, 2022, p. 255). O Eu que ama, na proposta ética pensada por Lévinas, nunca estará totalmente saciado em seu desejo, pois a fecundidade representa a possibilidade de um Outro modo humano de ser — um humano livre das algemas de um Eu autocentrado, consciente da particularidade do Outro. O encontro afetivo entre pessoas diferentes revela o amor como sentimento de transcendência da mesmidade do Eu, na busca pela exterioridade do Outro e pelo gesto do carinho. Todavia, esse encontro não implica domínio sobre a alteridade do amado.

Há, sim, interação entre humanos fecundos; todavia, o que subjaz à noção de fecundidade no pensamento de Emmanuel Lévinas é a saída de si em direção ao Outro — uma abertura para o entendimento entre seres humanos diferentes, tendo em vista uma convivência responsável. Trata-se da vivência da ética como filosofia que não elimina a exterioridade do Outro, mas a acolhe, assumindo a responsabilidade diante das inúmeras formas humanas de ser.

Simbolicamente, na obra *Totalidade e Infinito*, Lévinas elege a figura da mulher como receptora da exterioridade do Outro: “a mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da casa e da habitação” (Lévinas, 2022, p. 148). Essa alegoria, no pensamento levinasiano, revela a dimensão ética como Desejo de acolher a diferença do Outro - ser diferente de mim. A figura feminina representa, assim, a alteridade e a radicalidade de um outro modo humano de se manifestar, contrastando com um pensamento de totalidade, que impossibilita a compreensão do humano como essencialmente diverso no seu modo de existir.

Não é do interesse deste trabalho abordar as críticas feitas ao pensamento de Lévinas quanto à maneira como ele concebeu a alteridade feminina em relação à masculina. O que importa, aqui, é compreender, na figura feminina, o abandono do egoísmo do ser na acolhida do ente do Outro - um movimento de abertura, como vivência ética e responsável por alguém diferente de mim. Bensussan (2009) nos ajuda a compreender essa diferença: “o Outro difere em sua diferença, Eu sou mantido na não-indiferença” (Bensussan, 2009, p. 23). A responsabilidade ética consiste, justamente, em reconhecer alguém diferente de mim e não ignorar sua presença, mas,

ao contrário, responder ao apelo humano de uma pessoa, possibilitando ao Eu tornar-se um ser sensível à diferença do Outro humano.

Ao nomear a mulher como possibilidade de um Outro modo de ser, o autor não inferioriza a alteridade feminina ao desejo do ente masculino. Pelo contrário, afirma: “a fraqueza não representa aqui o grau inferior de um qualquer atributo, a insuficiência relativa de uma determinação comum a mim e ao Outro” (Lévinas, 2022, p. 254). Amar é abrir-se ao Outro; respeitar o modo de revelação do Outro humano é permanecer sempre na direção do Desejo Infinito de ser. A mulher, como ente de ternura, abriga o Eu que deseja; todavia, esse Eu, sedento de Desejo pelo ente feminino, jamais terá plenamente seu desejo realizado, pois a alteridade do feminino excede o Desejo do Mesmo.

Passos (2012) nos auxilia na compreensão da ideia de alteridade feminina no pensamento de Emmanuel Lévinas. Segundo esse intérprete da teoria levinasiana, o filósofo não delega exclusivamente à mulher a condição de acolher a alteridade de alguém. O feminino, em Lévinas, é uma característica do humano que se permite pensar um outro modo possível de se relacionar com a exterioridade — como algo que rompe com a lógica do domínio entre humanos e, ao mesmo tempo, convoca ao reconhecimento da singularidade dos entes humanos. Nesse sentido, Passos assevera:

O feminino não se resume à mulher, mas abre a possibilidade de se pensar em um diferente do masculino, que, do mesmo, não se resume ao gênero masculino ligado ao homem-macho. De todo modo, aí está uma diferença entre os seres, que se inscrevem e permanecem na condição de separados, mas humanos, pois a diferença sexual não os destitui da condição de humanos, pelo contrário, o humano pressupõe o feminino e o masculino como seus constitutivos e constituintes. O fato de identificarmos a feminilidade e a masculinidade no humano, independente em qual ser se apresentem, nada faz de ambas, anterior à condição de humanidade. Isso significa que o humano, é anterior ou prescindente dessas condições para se fazer, por exemplo, responsável ter relações com uma alteridade; mas quer dizer, precisamente, que a condição feminina e masculina constituem uma possibilidade de alteridade. Aqui, talvez, seja premente objetar uma precedência de um dos termos sobre o outro, isto porque não resta dúvida de que sejam diferentes, mas não há nenhuma razão para estabelecer primazia de um sobre o outro, pois, como demonstra Lévinas, a relação entre ambos é secundária em relação à humanidade dos gêneros (Passos, 2012, p. 165).

Percebe-se que a temática da valorização da alteridade do humano é o que sustenta o argumento alegórico levinasiano da figura do ente feminino. Todavia, conforme o entendimento de Passos, a feminilidade é um modo de compreender a diferença entre humanos livres e distantes, na medida em que a noção de um termo

esteja no horizonte de entendimento do outro, ou seja, um pensamento descentralizado da identidade masculina. Nessa perspectiva, e seguindo a linha de raciocínio de Passos, tanto o feminino quanto o masculino são convocados a uma responsabilidade ética diante da epifania de cada ente.

Ainda de acordo com o entendimento do autor citado, feminino e masculino são formas distintas do existir humano. Sendo assim, o desejo pela alteridade é um desejo pelo infinito modo humano de se manifestar diante da presença de alguém. Por outro lado, Passos adverte quanto ao sentido de "feminino" na filosofia de Lévinas: trata-se de uma abertura ética para acolher o Outro em sua diferença, em sua casa, oferecendo abrigo — algo que não pode ser entendido como uma qualidade exclusiva da mulher, mas sim como uma dimensão profundamente humana. Nesse sentido, o homem também é chamado, antes de tudo, a ser ético, ou seja, a ser humano.

Destarte, a humanidade surge e se reconhece na relação de respeito e responsabilidade entre os entes diferentes — feminino e masculino — que constituem o sentido humano de ser, ou seja, um desejo infinito pelo Outro, isento de hierarquização. A mulher é o Outro; em sua condição de exterioridade, ela é sempre um Desejo Metafísico pelo qual o ser homem rompe com a estrutura formal do seu próprio Ser de dominação ao reconhecer o Rosto da mulher como Outro humano — uma transcendência que o Eu desejante jamais poderá gozar plenamente.

Sobre essa discussão, é importante destacar a interpretação de Douek (2011), ao ressaltar o modo como o Outro, na condição de ente real, se mantém separado da identidade do Eu pela alteridade erótica. Na relação erótica entre humanos diferentes, ninguém detém poder sobre o Outro. Embora se estabeleça uma relação – como já foi abordado em outra parte desta pesquisa – por meio de carícias e trocas de afeto, o que prevalece é a transcendência provocada pelo desejo humano do Outro no encontro.

[...] face a face com o outro, um outro totalmente estranho a mim, fora de mim, totalmente outro; sobre ele não só tenho poder algum, como, ainda mais, não posso poder, não tenho o poder de ter poder; ele me escapa, me ultrapassa, ele me retira de meu lugar ao sol, a ele me dobro, pois não tenho outra escolha [...] (Douek, 2011. p. 145).

A relação erótica não elimina a alteridade dos envolvidos, que continuam em polos opostos, distantes, apesar da necessidade mútua na condição de seres que desejam. Entretanto, o que não cessa é o desejo, pois o ser que deseja sente-se impulsionado, pela presença do ente amado, a abrir-se diante do diferente — aquele

pelo qual só posso ser responsável. O Rosto da figura do ente feminino desestrutura todo o poder que o Eu poderia ter no encontro erótico. Isso ocorre porque, apesar de manter uma relação afetuosa, o Outro extrapola os limites do desejo do Mesmo: é sempre um desejo infinito.

Calin e Sebbah (2002) corroboram a discussão sobre a alteridade erótica ao interpretar o movimento que o Outro provoca no ser que deseja amar "outramente" aquele que está à sua frente: é desejar, infinitamente, a alteridade do amado ou da amada. Assim, "a transcendência do outro é o próprio objeto do gozo, gozo-limite, incessantemente contestado e incessantemente retomado" (Calin, Sebbah, 2002, p. 22). A única possibilidade existente no encontro amoroso entre o Mesmo e o Outro é o movimento de ir em direção do amado ou amada que nunca cessa — isso porque o desejo pelo diferente é o que motiva a saída do Ser de seu individualismo.

Lévinas é um exímio pensador que, em suas análises, buscou apresentar um outro modo de se relacionar com a exterioridade do Outro — esse Outro que provoca, em meu ser, uma mudança radical. Uma radicalidade que, como já vimos, possibilita repensar inclusive filosoficamente erotismo, para além da visão tradicional da filosofia, que compreendia o ente amado como refém do domínio do ser desejante. Vejamos, de acordo com a interpretação de Calin e Sebbah, como o filósofo inverte o modo de se relacionar afetivamente, desconstruindo a centralidade do Eu desejante a partir da manifestação do rosto do ente amado e da possibilidade de amar mediante a deliberação desse Outro.

Salientemos um dos pontos fortes desse pensamento sobre Eros, consequência da assimetria do encontro face a face do erótico. *Lévinas*, rompe com uma tradição que posiciona o indivíduo no centro de Eros (TI, 248). Poderíamos dizer aqui que, ao contrário do que Aristóteles afirma em sua *Ética*, a passividade do ser amado é preferível à atividade de amar. Isso não significa exaltar o egoísmo de um eu que não quer dar nada e receber tudo, ou condenar Eros antecipadamente ao tédio e à fadiga, nos quais o eu seria reduzido ao seu próprio peso de ser, mas reconhecer que nunca tenho a iniciativa de amar: Eu sou amado antes de amar (o ego do qual Eros é descrito é certamente parte do masculino, mas no amor ele sacrifica sua virilidade, TI, 248), "Amar é amar o amor que o Amado tem por mim" (TI, 244), ou seja, amar e amá-la a partir do amor que ela me dá, amar a partir dela e não de mim. Talvez pudéssemos afirmar que, em Eros, o "para o outro" que para *Lévinas* é mais original do que o "para o si mesmo", é um "para ela", "para ir e viver em torno dela", nas magníficas palavras de Segalen, outro pensador do exotismo do feminino (Calin; Sebbah, 2002,p. 22).

De acordo com o exposto acima, o filósofo descortina a visão tradicional do amor ao conjecturar uma nova possibilidade de compreensão do erótico, na qual o Outro deixa de ser visto como ente passivo e passa a ser reconhecido como ativo. O

verdadeiro sentido do amor está em lançar-se ao Outro — totalmente diferente de mim — sobre o qual não tenho nenhum controle, pois ele é sempre exterioridade. Em outras palavras, trata-se de um desejo infinito pelo ser amado, que só pode amar a partir da diferença e da alteridade do amado ou da amada. Desse modo, Lévinas desconstrói a visão aristotélica de um ser passivo diante da realização do gozo por parte de um Ser que ama, tendo a si mesmo como referência.

A reviravolta consiste na mudança de compreensão da relação erótica. Uma vez deposto de seu reinado egoísta e voltado em direção ao Outro, o Eu reconhece a alteridade do outramente desejado — que pode assumir a figura tanto do feminino quanto do masculino — sempre como um desejo metafísico. Conforme assevera Lévinas: “o outro que o Desejo deseja é ainda Desejo, a transcendência transcende em direção àquele que transcende [...]” (Lévinas, 2022, p. 268). Relacionar-se amorosamente, no pensamento levinasiano, é compreender a impossibilidade de ter alguém sob seu domínio, pois o Outro é livre e está para além do biológico — é ético.

4.3. Um outro humanismo.

Segundo Lévinas, a filosofia ocidental permaneceu excessivamente centrada no Ser, negligenciando a dimensão ética inerente ao encontro com o Outro. Seu pensamento busca superar essa limitação, propondo uma ética da alteridade como elemento primeiro da filosofia, apresentada como uma proposta de humanismo atento às questões humanas de seu tempo. Lévinas opõe-se severamente ao humanismo de Heidegger, o que pode ser compreendido a partir das palavras do próprio autor:

Existe uma convergência significativa, no pensamento contemporâneo, entre o questionamento da subjetividade pelas ciências humanas e o pensamento filosófico, o mais influente deste século e que já pretende ser pós-filosófico. Heidegger vincula a noção da subjetividade transcendental com uma certa orientação da filosofia europeia, com a metafísica. Ele estima que esta metafísica chega ao fim. Identidade irreduzível, Eu, psiquismo, consciência, sujeito, a possibilidade de se encerrar em si e de se separar do ser, de ir, então, ao ser a partir deste dobrar-se sobre si (que é, no pensamento moderno, a certeza de si, da qual o cogito cartesiano fixou o modelo) – tudo isto seria ainda metafísica. Assim também a concepção segundo a qual o ato cultural, político ou técnico projetaria na abscondidade do Ser os raios de sua luz interior, fonte de sentido, e encobriria o ser opaco de camadas de sentido, no curso da história que seria o movimento da própria Razão, transfigurando o Ser pela Arte, pela Ciência, pelo Estado e pela Indústria (Lévinas. 1993, p.113).

Lévinas sugere que há um questionamento profundo da subjetividade nas ciências humanas e na filosofia contemporânea. Ele reconhece que Heidegger vincula a subjetividade transcendental à metafísica, mas argumenta que essa abordagem já se aproxima do seu fim. A crítica de Lévinas concentra-se na ideia de que a metafísica ocidental, ao longo da história, privilegiou a subjetividade, isolando o Ser em uma identidade irreduzível — o Eu, a consciência, o sujeito — em detrimento de uma relação mais ética e aberta com o Outro.

Além disso, o filósofo lituano aponta que a cultura, a política e a técnica acabam por obscurecer o Ser, sobrepondo-lhe camadas de sentido que o afastam de sua verdadeira manifestação. A transfiguração do Ser por meio da arte, da ciência, do Estado e da indústria reflete, segundo o filósofo, um movimento da razão que ainda conserva traços metafísicos, perpetuando um fechamento característico do pensamento.

O ponto de desacordo entre Heidegger e Lévinas reside na forma como cada um entende o Ser e sua relação com a ética. Heidegger enfatiza o "ser-aí" (*Dasein*) como um ser lançado no mundo, cuja principal tarefa é compreender seu próprio Ser. No entanto, Lévinas critica essa ontologia por considerá-la ainda prisioneira da subjetividade e da metafísica da presença. Em contraste, Lévinas propõe que a relação ética com o Outro deve preceder qualquer consideração sobre o Ser, rompendo com a tradição metafísica ocidental e colocando a alteridade como elemento da filosofia.

Sendo assim, Lévinas se opõe à ideia de que a filosofia deve permanecer voltada para o Ser e propõe que a ética seja o primeiro princípio filosófico, deslocando o foco da ontologia para a responsabilidade pelo Outro, como possibilidade de um humanismo humanizado e responsável. Esse é um dos principais pontos que marcam sua divergência em relação a Heidegger. Para Heidegger, o humanismo ocidental não pensou o humano como deveria, ou seja, em sua relação com o Ser. Sobre esse problema, Heidegger assevera:

Se, porém, por humanismo se entende, de modo geral, o empenho para que o homem se torne livre para a sua humanidade, para nela encontrar a sua dignidade, então o humanismo distingue-se, em cada caso, segundo a concepção da "liberdade" e da "natureza" do homem. Distinguem-se, então, do mesmo modo, as vias para a sua realização (Heidegger, 2005. p.19).

O fragmento acima refere-se à questão desenvolvida na *Carta sobre o Humanismo*, na qual Heidegger responde a críticas feitas à sua obra *Ser e Tempo* e procura esclarecer sua posição em relação ao humanismo tradicional. Heidegger busca mostrar que o humanismo clássico — herdado da filosofia greco-romana e reforçado no Renascimento e no Iluminismo — parte de uma noção limitada e metafísica do ser humano.

Ao afirmar que o humanismo depende da concepção de “liberdade” e da “natureza” do homem, Heidegger está indicando que essas ideias não são universais nem fixas. Para ele, a tradição ocidental compreende o ser humano como um “animal racional” ou como um sujeito pensante (*res cogitans*), e entende a liberdade como autodeterminação dentro de um sistema de valores já estabelecido. Heidegger busca romper com essa visão.

Na ontologia heideggeriana, o homem não é apenas um ente entre outros, mas o *Dasein*, o ser que se questiona sobre o Ser. A verdadeira liberdade, para Heidegger, não consiste em agir conforme uma natureza essencial, mas em abrir-se à experiência do Ser — uma abertura que ele denomina *ek-sistência*. Por isso, o filósofo propõe uma “superação” do humanismo: não porque negue o valor do humano, mas porque considera que o humanismo tradicional reduz o ser humano àquilo que é meramente funcional, útil ou categorizável.

Para Heidegger (2005, p. 8), “O pensar consoma a relação do ser com a essência do homem” (Heidegger, 2005, p. 8). O pensar não é uma atividade técnica, lógica ou instrumental — como herdado da tradição metafísica ocidental desde Platão — mas um ato de abertura e escuta do ser. Quando ele afirma que o pensar “consuma” essa relação, está dizendo que o verdadeiro pensar realiza (leva à plenitude) a conexão entre o homem e o ser — uma conexão que não é fabricada ou imposta, mas oferecida pelo próprio Ser. Em outras palavras, o homem só é verdadeiramente homem (só encontra sua essência) quando pensa no sentido heideggeriano — ou seja, quando escuta o Ser, deixa-se guiar por ele e habita a linguagem, que é a “casa do ser”. O pensar, assim, não é produção nem representação, mas acolhimento do Ser em sua verdade.

Segundo Heidegger (2005, p. 38), “A linguagem é a casa do ser. Nela morando, o homem ex-siste enquanto pertence à verdade do ser, protegendo-a” (Heidegger, 2005, p. 38). Para Heidegger, a linguagem não é simplesmente um instrumento de comunicação ou uma expressão subjetiva, como concebe a tradição metafísica e

científica. Ela é, na verdade, o lugar onde o Ser se manifesta. Quando ele diz que a linguagem é a "casa do ser", afirma que é por meio dela que o Ser se revela ao homem, e que o homem pode se relacionar com a verdade do Ser. O verbo "ex-sistir" (no sentido de Heidegger) não significa apenas "existir", mas "sair de si" e "permanecer na abertura do ser". O homem ex-siste quando se coloca na clareira onde o Ser pode aparecer — e essa clareira é a linguagem.

Para Heidegger (2005, p. 17), "Humanismo é isto: meditar e cuidar para que o homem seja humano e não desumano, isto é, situado fora da sua essência." (Heidegger, 2005, p. 17). Heidegger critica os diversos "ismos" e as concepções metafísicas de humanismo que, ao tentar definir o homem a partir de categorias como animal racional, sujeito, espírito ou pessoa, acabam por afastá-lo daquilo que ele realmente é: um ser que ex-siste, ou seja, que está lançado na abertura da verdade do Ser. O pensador propõe um humanismo que não seja um programa antropocêntrico, moralista ou racionalista, mas um cuidado essencial para que o homem habite sua própria essência. Ser humano, para ele, é permanecer vinculado ao Ser, escutando seu apelo, acolhendo sua verdade — e não apenas realizar funções culturais, políticas ou científicas.

Dessa forma, é possível perceber que Emmanuel Lévinas, embora profundamente influenciado por Martin Heidegger, propõe uma outra possibilidade para o pensamento filosófico do século XX. Enquanto Heidegger critica a metafísica por esquecer o Ser e busca restaurar a abertura originária do *Dasein* ao Ser, Lévinas dá um passo adiante ao questionar se essa preocupação ontológica não permanece presa à estrutura da subjetividade e da presença — elementos centrais da tradição metafísica que Heidegger pretendia.

Ao colocar a ética como filosofia primeira, Lévinas rompe com a ideia de que o Ser deve ser o centro da reflexão filosófica. Para o filósofo, é a relação com o Outro, marcada pela responsabilidade e pelo acolhimento da alteridade, que inaugura verdadeiramente o pensamento pós-metafísico. Nesse sentido, Lévinas não apenas dialoga com Heidegger — ele o supera, deslocando a questão fundamental da filosofia da ontologia para a ética.

Essa superação não se dá por uma rejeição total, mas por um desvio: enquanto Heidegger afirma que o homem é o "pastor do Ser", Lévinas responde que o homem é, antes de tudo, o guardião do Outro. A escuta silenciosa que ele propõe, distante da apropriação conceitual, torna-se a nova via para o pensamento filosófico após o fim

da metafísica. Ao transformar o silêncio em atenção e o Ser em responsabilidade, Lévinas inaugura uma nova forma de pensar, na qual a ética não é uma consequência da ontologia, mas seu princípio orientador. Para Lévinas,

O processo do ser – ou a essência do ser – é, imediatamente, manifestação, quer dizer, expansão em lugar, em mundo, em hospitalidade. Mas, assim, a manifestação requer o homem, pois ela se confia ao homem como segredo e como tarefa. Confidente, mas também aquele que diz; arauto, mensageiro do ser, o homem não exprime nenhum foro íntimo. Mantendo-se na abertura do ser – cuja essência é evidência – o homem diz o ser. Na abertura, mas também no esquecimento! No "esquecimento do ser", o homem enclausura-se como uma mônada; ele se faz alma, consciência, vida psíquica. A metafísica europeia, que se termina, teria expressado a história deste fechamento em que o ser se interpretaria a si, apenas, e se mostra, mas na ignorância da alma, que nada mais enuncia que o ente. Mas ela termina. O "foro íntimo" não é mais um mundo. O mundo interior é contestado por Heidegger como pelas ciências humanas (Lévinas. 1993, p.114).

Lévinas descreve a essência do Ser como algo que se manifesta e se expande no mundo, mas cuja manifestação depende do homem, que a recebe como um segredo e uma tarefa. Isso sugere que o Ser não é algo dado de maneira absoluta, mas algo que precisa ser interpretado e trazido à luz pelo ser humano. O homem, nesse contexto, assume o papel de mensageiro do Ser — não como um sujeito dotado de um “foro íntimo” ou de uma interioridade essencial, mas como aquele que responde a um chamado exterior. Essa concepção remete à crítica heideggeriana da metafísica da subjetividade, segundo a qual a filosofia tradicional teria reduzido o Ser à consciência e ao pensamento do sujeito.

A menção ao "esquecimento do ser" remete diretamente a Heidegger, que argumenta que a tradição filosófica ocidental se afastou do verdadeiro sentido do Ser, substituindo-o por categorias fixas e representações intelectuais. No entanto, Lévinas parece ir além da crítica heideggeriana ao sugerir que esse esquecimento leva à clausura do homem como uma mônada – ou seja, um ser fechado em si mesmo, reduzido a uma consciência isolada, distante da abertura ao Ser. Esse fechamento teria sido uma característica marcante da metafísica europeia, que interpretou o Ser apenas a partir de si mesma, sem levar em conta uma relação mais fundamental com o outro.

Quando Lévinas afirma que "o 'foro íntimo' não é mais um mundo", ele rejeita a ideia de que o humano encontra sua verdade em uma interioridade subjetiva. Em vez disso, ele sugere que tanto Heidegger quanto as ciências humanas contestam

essa concepção de mundo interior, deslocando a ênfase para uma relação com o Ser que não passa pelo sujeito fechado em si mesmo.

Heidegger critica a tradição metafísica por reduzir o Ser ao ente e propõe uma ontologia que coloca o Ser no centro da investigação filosófica. Para Heidegger, o Ser deve ser compreendido na abertura e na relação com o mundo, e não como uma entidade isolada.

Levinas, por sua vez, argumenta que a preocupação com o Ser ainda mantém a filosofia dentro de uma perspectiva ontológica e que é necessário um deslocamento ético. Para ele, a filosofia deveria se concentrar na relação com o Outro, e não apenas na compreensão do Ser.

Lévinas dialoga com Heidegger, mas também aponta para sua crítica. Enquanto, Heidegger propõe uma reinterpretação da metafísica a partir do ser, Lévinas propõe superá-la pela ética, priorizando a alteridade e a responsabilidade pelo Outro, o filósofo lituano declara:

Pensar, após o fim da metafísica, é responder à linguagem silenciosa do convite; é responder, do fundo de um escutar, à paz que é a linguagem original; pensar é maravilhar-se deste silêncio e desta paz. Simplicidade e encantamento que são também resistência e atenção extrema do poeta e do artista: é, no sentido próprio do termo, guardar o silêncio. O poema ou a obra de arte guarda o silêncio, deixa ser a essência do ser, como o pastor guarda o seu rebanho. O ser requer o homem como uma pátria ou um solo requer seus autóctones. A estranheza do homem ao mundo, condição de apátrida, atestaria os últimos sobressaltos da metafísica e do humanismo que ela sustenta (Lévinas. 1993, p.114).

Lévinas propõe, nesta passagem, uma reflexão profunda sobre o pensamento após o fim da metafísica, enfatizando a necessidade de uma relação mais autêntica com o Ser. Ele argumenta que pensar não é mais um ato de domínio ou apropriação do Ser, mas uma resposta atenta à sua manifestação. A expressão "responder à linguagem silenciosa do convite" sugere que o Ser se revela de maneira sutil e não impositiva, exigindo uma escuta cuidadosa em vez de uma interpretação conceitual baseada em categorias preexistentes.

O conceito de "guardar o silêncio" não indica passividade, mas um estado de atenção extrema, característico do poeta e do artista. Na visão de Lévinas, a arte não é um meio de controlar ou definir o Ser, mas sim um espaço de acolhimento, onde o Ser pode emergir livremente. A analogia do pastor que guarda o rebanho reforça essa

ideia: o verdadeiro pensamento não tenta dominar ou impor um sentido ao Ser, mas sim preservá-lo e permitir sua livre manifestação.

O pensador lituano sugere que o ser não existe de maneira isolada, mas sim em relação com o homem, que tem o papel de interpretá-lo e habitá-lo. No entanto, Lévinas também destaca a "estranheza do homem ao mundo", indicando que a metafísica moderna afastou o homem de sua relação autêntica com o Ser, transformando-o em um apátrida. Esse deslocamento seria um sintoma dos últimos estágios da metafísica e do humanismo, que, segundo Lévinas, ainda mantêm uma relação de apropriação do Ser em vez de um acolhimento genuíno.

A visão de Lévinas contrasta significativamente com a de Heidegger. Para Heidegger, a linguagem é a casa do ser, e o pensamento tem o papel de deixar o Ser se desvelar. Ele descreve o homem como "o pastor do ser", aquele que guarda e cuida do Ser, permitindo sua manifestação. No entanto, Lévinas critica essa abordagem, pois a considera ainda ligada à ontologia tradicional, que reduz o Ser a um conceito. Para Lévinas, é necessário ir além da ontologia e abrir-se à alteridade e à ética, deslocando o foco da simples compreensão do Ser para a relação com o Outro que me interpela.

Assim, enquanto Heidegger busca um retorno à relação original do homem com o ser, Levinas argumenta que esse movimento ainda carrega resquícios da metafísica tradicional. Lévinas fala de uma abertura ao convite silencioso do Ser. Passos reforça o pensamento quando afirma

Para Lévinas, todo contato entre o mesmo e o Outro pressupõe um elemento que viabiliza esse contato. Se a linguagem, em certo sentido, deriva do fato de um ser se dirigir a outro pelo o Desejo, e se o ser desejado se apresenta como transcendente, é preciso descrever a forma mesma desse contato; e mais, faz-se necessária a apresentação do que significa a condição do termo da relação que é linguagem. Ora, vemos que o Rosto aparece como lugar ou noção que, segundo Lévinas, satisfaz a condição intersubjetiva e social do contato e que, ao mesmo tempo, evita ou tolhe qualquer tentativa de submissão de um dos termos, permanecendo sempre como relação. (Passos 2012, p.135)

Passos (2012, p.135) reforça um dos conceitos centrais do pensamento de Emmanuel Lévinas: a relação ética com o Outro mediada pela linguagem e pelo Rosto. Para Lévinas, o contato entre o mesmo e o Outro não ocorre de maneira arbitrária ou meramente circunstancial, mas pressupõe um elemento essencial que possibilita essa

interação. Esse elemento, conforme indicado, é o Desejo, entendido não como necessidade, mas como uma abertura ao Outro em sua alteridade radical.

Um ponto fundamental levantado por Passos é que essa relação intersubjetiva não se reduz a uma dominação ou assimilação do Outro pelo mesmo. Pelo contrário, o Rosto, conceito central na ética levinasiana, é aquilo que instaura essa relação sem permitir que o Outro seja reduzido à condição de objeto ou subordinado. O Rosto é, assim, o ponto de resistência à totalização, pois, ao mesmo tempo em que se apresenta, convoca à responsabilidade e impede qualquer tentativa de apropriação.

Além disso, a linguagem, nesse contexto, não é apenas um meio de comunicação, mas uma expressão dessa relação ética. Ela surge da necessidade de responder ao chamado do Outro e de reconhecer sua transcendência. Diferente de um sistema fechado de significação, a linguagem, para Lévinas, é um ato de abertura, um modo pelo qual o Outro se manifesta e exige um posicionamento ético.

Dessa forma, a intersubjetividade levinasiana não pode ser compreendida apenas como um encontro entre sujeitos em um nível meramente ontológico ou cognitivo. Ela é, antes de tudo, uma relação ética, pautada na responsabilidade, no reconhecimento da alteridade e na impossibilidade de reduzir o Outro a um mero objeto da consciência. Essa abordagem crítica desafia a tradição filosófica ocidental, que, de modo geral, sempre privilegiou o Mesmo em detrimento do Outro, enfatizando a autonomia e a identidade do sujeito ao invés de sua responsabilidade para com o Outro.

Campos e Dias corroboram na discussão sobre o humanismo proposto por Lévinas e sua crítica ao humanismo ocidental, os autores afirmam:

Teria o discurso anti-humanista relegado às sombras do esquecimento a possibilidade de pensar o sentido do humano? Restaria ao homem apenas a sorte de inventar o homem novo, o Além-do-homem [*Übermensch*], conforme reza o ateísmo nietzschiano? Levinas recusa restringir o seu pensamento a esse tipo de suspeita. Antes, busca entender o fim da metafísica como o próprio reverso da crise do humanismo. Ora, é sabido que a filosofia de Nietzsche identifica o homem moderno como o causador da morte de Deus. Nas palavras pronunciadas pelo “homem desvairado”, Deus está morto e fomos nós que o matamos e o enterramos nas nossas igrejas, estes túmulos e mausoléus divinos (Campos e Dias, 2022, p. 68).

O questionamento inicial, se o discurso anti-humanista teria obscurecido a possibilidade de pensar o sentido do humano, reflete uma preocupação central de Lévinas: a de resgatar um humanismo que não se funda na autonomia absoluta do

sujeito racional (como no Iluminismo), mas na “responsabilidade pelo Outro”. O filósofo lituano vê a crise da metafísica não como uma negação do humano, mas como uma oportunidade de repensar sua essência em termos éticos, deslocando o centro da existência do Eu para a relação com o Outro.

Em contraste, Nietzsche, ao proclamar que "Deus está morto", denuncia o colapso dos valores tradicionais e propõe a criação de um Além-do-homem (*Übermensch*), ou seja, um novo tipo de ser humano que assume a tarefa de estabelecer seus próprios valores sem recorrer a uma ordem transcendental. O risco desse modelo, segundo Lévinas, é que, ao eliminar a metafísica e a alteridade como fundamentos do humano, resta apenas o poder e a vontade do sujeito soberano, o que pode conduzir à violência e ao esquecimento do Outro.

Assim, enquanto Nietzsche aposta na superação do homem por meio da transvaloração dos valores, Lévinas propõe um “retorno ao humano” através de um humanismo ético baseado na “relação de alteridade”. Em sua visão, o Rosto do Outro impõe uma exigência ética incontornável, que antecede qualquer construção metafísica ou racionalista. Dessa forma, o pensamento de Lévinas surge como uma resposta ao niilismo e à dissolução do sujeito promovida pelo anti-humanismo moderno.

Desse modo, Lévinas responde ao niilismo com um “humanismo ético”, baseado não na autossuficiência do sujeito, mas na responsabilidade pelo Outro. Em vez de ver a "morte de Deus" como uma libertação do homem para criar novos valores, Lévinas enxerga nela um risco de desumanização, onde o indivíduo se torna a única medida de si mesmo. Para ele, a relação ética, manifestada no Rosto do Outro, é o verdadeiro fundamento da humanidade, que resiste ao vazio deixado pelo niilismo.

Dessa forma, Lévinas não recusa a crise da metafísica, mas a transforma em uma oportunidade para reformular a questão do humano. O fim das grandes narrativas metafísicas não significa a dissolução da ética, mas sim a sua “fundamentação radical na alteridade”. O homem não é apenas um criador de valores, como queria Nietzsche, mas um ser essencialmente responsável pelo Outro. O que só foi possível, segundo Campos e Dias, repensar um humanismo mais humano depois dos horrores, inclusive a própria *Carta sobre o humanismo* de Heidegger que trata da questão, para os autores precisar ser revista, no entanto, os autores reconhecem que:

A *Carta sobre o humanismo [Briefüberden Humanismus]*, de Heidegger. Escrito em 1946 e publicado em 1947, sabe-se que esse texto era uma resposta de Heidegger à questão que Jean Beaufret lhe dirigira e que concernia à possibilidade de atribuir um sentido autêntico ao termo “humanismo” após as experiências de inumanidade radical da Segunda Guerra Mundial. Reinscrevendo a questão do humanismo no plano das interrogações que havia desenvolvido desde o fim dos anos 1920 sobre “a antropologia” e seus fundamentos metafísicos, o filósofo alemão opera um rebaixamento do humanismo à antropologia, eludindo, assim, uma compreensão ético-política do humanismo enquanto reconhecimento do universal humano, da humanidade do homem enquanto homem. Desde então, a questão ética é reformulada, e isso a partir de uma análise sobre o termo grego *ethos*, em que se busca evidenciar a grafia dessa palavra com um *eta*, e não com um *épsilon* (Campos e Dias, 2022, p. 71).

Após os horrores da Segunda Guerra Mundial, o filósofo alemão Martin Heidegger foi confrontado com uma questão essencial: ainda era possível falar em humanismo depois das atrocidades cometidas em nome da civilização e do progresso? Em 1946, ele respondeu a essa inquietação com a *Carta sobre o Humanismo*, um texto que desafiava a concepção tradicional do humanismo e propunha uma nova abordagem para a questão do ser humano.

Para Heidegger, o humanismo clássico, desde os gregos até o Iluminismo, construiu sua visão do homem com base em uma estrutura antropocêntrica e metafísica, reduzindo-o a um conjunto de características fixas, como a racionalidade ou a autonomia moral. Essa visão, argumentava ele, afastava o homem de sua verdadeira essência, pois o prendia a categorias que não lhe permitiam “habitar plenamente o Ser”. Assim, longe de ser uma solução, o humanismo tradicional se tornava, na visão heideggeriana, um obstáculo para a compreensão mais profunda da existência.

Mas se o humanismo não poderia mais ser sustentado nos moldes antigos, qual deveria ser seu novo caminho? Para responder a essa questão, Heidegger propôs uma reformulação da ética, que não mais se basearia em princípios universais ou normas morais predefinidas. Em vez disso, ele resgatou o conceito grego de *ethos*, diferenciando duas formas de escrita e interpretação dessa palavra: ἦθος (com eta) – Refere-se ao lugar de morada, à habitação do ser humano no mundo. Para Heidegger, *ethos* deveria ser compreendido nesse sentido, como um modo de ser e estar no mundo, e não como um simples conjunto de regras de conduta. ἔθος (com épsilon) – Relaciona-se a costume ou hábito, mais próximo do sentido normativo da ética tradicional.

Com essa distinção, Heidegger deslocou o debate ético para o plano ontológico: a verdadeira ética, segundo ele, não está nos códigos morais, mas na maneira como o homem experimenta e compreende sua existência. A questão essencial não é estabelecer normas de conduta, mas refletir sobre como o ser humano pode habitar o mundo de forma autêntica, em sintonia com o Ser.

Essa abordagem gerou intensos debates na filosofia contemporânea. Alguns críticos argumentam que Heidegger, ao rejeitar o humanismo tradicional, acabou deixando a ética em um terreno instável, sem fundamentos normativos claros. Afinal, se não há um princípio universal que defina o que significa "ser humano", como garantir que o *ethos* não se torne apenas um vazio conceitual? Filósofos como Emmanuel Lévinas responderam a essa questão reintroduzindo a alteridade como elemento ético. Para Lévinas, a relação com o Outro é o que realmente define a ética, e não apenas a relação com o Ser.

Diante desse cenário, a reflexão de Heidegger continua sendo um divisor de águas no pensamento filosófico. Ele não apenas desafiou a tradição humanista, mas também abriu caminho para novas formas de pensar a relação entre o homem, a ética e a existência. No entanto, sua recusa em reconhecer um fundamento universal para a ética levanta questionamentos que permanecem vivos até hoje: é possível sustentar uma ética sem um conceito universal de humanidade? E, se não há uma base comum para os valores, como impedir que o *ethos* se transforme em um relativismo sem limites? Essas questões continuam a alimentar o debate filosófico, provando que a busca por um sentido autêntico para o humanismo ainda está longe de ser concluída. Assim de acordo com Heidegger: "O humanismo de Marx não carece de retorno à antiguidade, como também não o humanismo que Sartre concebe, quando fala em Existencialismo" (Heidegger, 2005. p.19).

Heidegger, ao discutir o humanismo, desloca a questão do termo de um significado fixo para uma abordagem que depende da concepção de "liberdade" e "natureza" do homem. Isso significa que, para ele, não há uma única definição de humanismo válida para todas as épocas e correntes filosóficas, mas sim diferentes modos de compreender o que significa ser humano e como essa humanidade pode ser realizada.

Quando ele menciona o humanismo marxista e o humanismo existencialista de Sartre, ele sugere que cada um desses modelos se fundamenta em concepções distintas sobre o ser humano. O humanismo marxista, por exemplo, não busca um

retorno à Antiguidade porque se ancora na transformação histórica e material das condições de existência, entendendo a liberdade como uma libertação das amarras econômicas e sociais que impedem o homem de se realizar plenamente. O humanismo existencialista de Sartre, por sua vez, parte da ideia de que “a existência precede a essência”, ou seja, que o homem não possui uma essência pré-definida, mas constrói a si mesmo por meio de suas escolhas e ações no mundo.

Heidegger parece sugerir que esses humanismos ainda operam dentro de estruturas metafísicas que não questionam suficientemente o que significa Ser. Sua própria crítica ao humanismo deriva de sua tentativa de ir além da metafísica tradicional, que ele vê como um pensamento que impõe categorias fixas ao ser. Para Heidegger, o problema do humanismo tradicional é que ele define o homem a partir de determinados conceitos prévios, seja a racionalidade como no humanismo clássico, seja a práxis econômica e social como no humanismo marxista, seja a liberdade existencial como em Sartre.

O que Heidegger propõe, então, é uma superação do humanismo enquanto um conceito que busca uma essência fixa do humano. Ele defende um pensamento que deixe o próprio Ser se manifestar sem reduzi-lo a categorias pré-estabelecidas. Essa posição está ligada à sua noção de "Ser" como algo que não pode ser simplesmente encerrado em conceitos, mas que deve ser experienciado de forma aberta.

Contrariamente a Heidegger, o filósofo lituano afirma que “abertura é o desnudamento da pele exposta à ferida e à ofensa. Abertura é vulnerabilidade” (Lévinas, 1993, p. 118). Essa abertura não está voltada para o Ser, mas para a necessidade humana do Outro, que faz um apelo ético ao Eu diante de sua miséria. O Mesmo é convidado a responder, não tendo como parâmetro o pensamento do Ser, mas o ético. Desse modo, o humanismo tem sua gênese na responsabilidade infinita por aquele que precisa de mim.

É relevante, nesse contexto, a visão de Campos e Dias (2022). Segundo esses autores, Lévinas, em suas reflexões, opõe-se constantemente às concepções de um humanismo que não valoriza o verdadeiro sentido do humano, bem como à própria noção de ciência que se vale de uma linguagem meramente quantitativa para descrevê-lo.

Assim, aquilo que Levinas interpreta como um neocientificismo, o que ele descreve como a precessão do significante sobre o significado, disseminação, formalismo, passagem da questão da produção de um discurso significante por um sujeito falante à questão da produção do sujeito por um sistema de significantes que o precede, ou o seu esfacelamento em proveito de um sistema de estruturas que pensam a si próprias, tudo isso emerge como consequência do descrédito atribuído à linguagem, sempre penetrada de retórica, e da desconfiança em relação ao humano, que se impõe em razão dos acontecimentos de seu século (Campos e Dias, 2022, p. 77).

Lévinas identifica no estruturalismo e na virada linguística um deslocamento fundamental: em vez de considerar o sujeito como agente da produção de sentido, um sujeito falante que atribui significados às palavras, há uma inversão na qual o sujeito é produzido pelo próprio sistema de significantes que o antecede. Ou seja, a linguagem deixa de ser um meio pelo qual o homem expressa sua subjetividade e passa a ser um mecanismo que dá forma ao próprio sujeito, que se torna um efeito das estruturas linguísticas.

Ferdinand de Saussure¹⁶(2012), Jacques Lacan¹⁷ (1985) e Michel Foucault¹⁸ (2007) argumentam que o sujeito não é um ponto de origem absoluto, mas um produto das estruturas discursivas e simbólicas que o moldam. Para Lacan, por exemplo, o sujeito é inserido em um campo simbólico antes mesmo de ter consciência de si, sendo constituído pela linguagem. Foucault, por sua vez, vê o sujeito como um efeito das relações de poder e dos discursos históricos que o determinam.

Lévinas rejeita essa abordagem porque percebe nela um esfacelamento do sujeito, uma dissolução de sua interioridade e de sua responsabilidade ética. Se o sujeito é apenas um produto da linguagem ou das estruturas que "pensam a si próprias", o que acontece com a sua capacidade de responder pelo Outro? Para Lévinas, a ética não pode ser reduzida a um jogo de signos ou a um sistema estrutural impessoal. Pelo contrário, a relação com o Outro é anterior a qualquer construção linguística ou formalista, é um chamado irreduzível à responsabilidade, algo que não pode ser dissolvido no sistema.

Além disso, Lévinas associa essa crise filosófica ao descrédito da linguagem e à desconfiança em relação ao humano, fenômenos que emergiram como resposta

¹⁶ Linguista e filósofo suíço investiga a estruturação da linguagem.

¹⁷ Psicanalista francês estudou a linguagem para entender a sua influência na mente humana, comportamento.

¹⁸ Filósofo francês do século XX investiga a intencionalidade do discurso, cf a obra de autoria do autor: *As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas*, tradução de Salma Tannus Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2027.

aos eventos traumáticos do século XX, especialmente as guerras, os genocídios e a ascensão de regimes totalitários. A destruição em massa e a instrumentalização da vida humana levaram muitos pensadores a questionar a própria noção de sujeito e de sentido, abrindo espaço para perspectivas mais céticas e fragmentadas.

Entretanto, para Lévinas, essa ruptura epistemológica e linguística representa um risco: ao dissolver o sujeito na estrutura e ao desconfiar da linguagem como meio de expressão autêntica, corre-se o perigo de desumanizar ainda mais a filosofia. Em contraposição, ele propõe uma ética baseada na irreducibilidade do rosto do Outro, ou seja, uma relação que antecede e transcende qualquer sistema de signos, estruturas ou discursos.

Assim, a crítica de Lévinas ao neocientificismo e ao formalismo estruturalista pode ser entendida como uma defesa do humanismo ético, que resiste à dissolução do sujeito e reafirma a centralidade da responsabilidade ética na constituição do ser humano. Ele se opõe a uma visão que reduz o sujeito a um mero efeito da linguagem e insiste que a experiência ética da alteridade não pode ser reduzida a um jogo de significantes, pois ela é concreta, real e incontornável.

4.4. Responsabilidade metafísica.

A responsabilidade metafísica consiste na renúncia ao meu egoísmo em direção ao “para-o-outro”, que se revela absolutamente fragilizado. Na abertura sensível do Eu diante da existência do Outro ente humano, torna-se possível uma resposta ética — seja ela positiva ou negativa —, pois é justamente nesse contexto que minha responsabilidade pelo Outro se efetiva, isenta de quaisquer pressupostos *a priori* que determinem minha ação.

O Rosto é metafísico e elemento para o exercício de responsabilidade do Ser pelo Outro. É a ideia do Infinito se manifestando-se como discurso vivo, confundido e destronando o poder do Eu, que não sai ileso dessa experiência, pois “[...] o rosto desconcerta a intencionalidade que o visa” (Lévinas, 1993, p. 61). Há sempre uma afetação diante da presença de Outro, no momento inoportuno em que a ideia do infinito se concretiza como efeito ético.

O Rosto é metafísico e constitui o elemento essencial para o exercício da responsabilidade do Ser pelo Outro. Trata-se da ideia do Infinito manifestando-se como discurso vivo, que confunde e destrona o poder do Eu — o qual não sai ileso dessa experiência, pois “[...] o rosto desconcerta a intencionalidade que o visa”

(Lévinas, 1993, p. 61). Há sempre uma afetação diante da presença do Outro, no momento inoportuno em que a ideia do Infinito se concretiza como efeito ético.

A ideia do Infinito, no pensamento levinasiano, não é condição suficiente para que se possa falar em responsabilidade metafísica. É necessário sair da abstração teórica e encontrar um gesto concreto nas relações humanas. Esse elemento está no humano que deseja o Infinito — um desejo irrealizável e “[...] desejo insaciável, não porque não é apelo de alimento” (Lévinas, 2022, p. 51), mas um desejo ético; ou seja, uma relação face a face que exige responsabilidade diante do Rosto do Outro como expressão do Infinito. Trata-se de um desejo assimétrico, um “[...] desejo que mede a infinidade do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida” (Lévinas, 2022, p. 50). O Rosto é a revelação do Infinito, uma exterioridade separada diante de outra exterioridade. As relações intersubjetivas são equilibradas pela ideia do Infinito que se manifesta no mundo social.

O Outro ocupa uma posição desigual em relação ao Eu. Isso ocorre devido à separação entre ambos, mas esse distanciamento não implica oposição; trata-se, antes, de um respeito à diferença e, ao mesmo tempo, de uma recusa ao pensamento de totalidade — aquele em que o Outro só pode existir como diferença reconhecida pelo Eu, e não como uma alteridade autônoma. Tal crítica afasta-se da correlação típica do método fenomenológico de Husserl, no qual o Outro é constituído em referência à consciência do Eu.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Desde o primeiro capítulo desta dissertação, o esforço foi o de apresentar a divergência teórica de Lévinas em relação à forma como o pensamento filosófico ocidental se consolidou, priorizando um fazer filosófico baseado exclusivamente na inteligibilidade do Eu — modelo que ultrapassou as fronteiras epistemológicas do conhecimento e passou a servir de base para a compreensão das relações humanas.

A reflexão filosófica de Emmanuel Lévinas sempre foi um movimento de saída — ou seja, uma tentativa de libertar o pensamento voltado para si mesmo. Trata-se, assim, de ir além da epistemologia reducionista da diferença. Nos escritos do referido filósofo, observa-se a tensão constante entre ética e ontologia, reivindicando-se o lugar da ética como a filosofia por excelência, como o verdadeiro sentido do humano, na medida em que há uma acolhida — e não uma exclusão — do Outro em sua vulnerabilidade.

O método levinasiano de uma ética da responsabilidade, coloca o Outro no centro, em contraste com uma concepção epistêmica centrada no Eu, onde tudo é pensado na perspectiva individualista e de totalidade. Nessa lógica, o Outro humano não é visto na sua dignidade, mas desvalorizado. Justamente aqui que reside a importância da ética da alteridade proposta por Lévinas: haja visto que, busca uma valorização do humano no seu aparecer com todas as suas fraquezas apelando a consciência ética do Mesmo. Esse chamado pode despertar a consciência do Eu, promovendo um sentimento de cuidado e acolhida do diferente como Ser livre e possuidor de uma singularidade.

Acolher o Outro é a aposta levinasiana de um humanismo sensível ao grito ético de alguém, o que parece utópico, mas esse foi o objetivo do filósofo lituano: descentralizar a consciência, permitindo uma abertura ao Outro. Cabe salientar que o pensador viveu no contexto de duas Guerras Mundiais, fato histórico importante para repensar os valores que dignificam a vida humana, a qual se encontrava desvalorizada no período em que viveu. O autor, em suas análises, percebeu que a vida humana está sempre sujeita à violência quando a alteridade do Outro não é reconhecida pelo Eu, ou quando interesses, como os técnico-científicos e econômicos, se sobrepõem aos valores humanos.

Esta dissertação buscou apresentar uma ética da razoabilidade, relacionando o tempo todo ética e responsabilidade pelo Outro, o que desafia o próprio modo de

fazer filosofia, que, ao longo de sua história milenar, compreendeu a realidade e o próprio humano tendo como referência o pensamento do Mesmo. Por outro lado, esta pesquisa possibilita compreender questões atuais como: imigração, xenofobia, racismo, genocídio do povo palestino, esses são alguns exemplos de humanos excluídos ou invisibilizados por um sistema racional que objetivou o humano. Ao longo da escrita, foram apresentadas noções do pensamento levinasiano, como Desejo, Infinito e outras, como forma de conjecturar uma ética capaz de romper com a ideia de totalidade e com a própria fenomenologia, por meio da noção de Rosto, desfazendo a intencionalidade intencional husserliana.

Primeiramente, esta pesquisa mostrou o percurso feito por Emmanuel Lévinas, criticando a maneira como a filosofia assumiu o *corpus* de um saber que centralizou na inteligibilidade do Ser a única via possível para o entendimento da realidade. Por isso, este trabalho partiu, inicialmente, da divergência do autor em relação aos filósofos da natureza. No entendimento do filósofo lituano, os primeiros filósofos, ao iniciarem uma investigação sobre a natureza, partiram de uma razão centralizadora do Mesmo para compreender a unidade e a multiplicidade da realidade.

Esse ideal de conhecimento logocentrado, exaltando o Ser no qual nada está fora do seu horizonte de assimilação, anulou a alteridade do Outro, o que possibilitou que a ontologia, no início, como teoria do Ser, se estabelecesse como a filosofia primeira, indo em direção ao Outro a partir da estrutura formal do Mesmo, compreendendo a diferença do Outro humano com base na intelectualidade do Ser — o que configura, na perspectiva levinasiana, violência, haja vista a tentativa de objetivar a diferença.

O que se pode concluir, com base neste trabalho, é que a responsabilidade pelo Outro, ente humano, não surge a partir da razão centralizadora, mas da ética da responsabilidade, ou seja, do cuidado por alguém que pergunta e espera uma resposta do Eu. A questão, segundo a análise de Lévinas, é a negação da ética pelos filósofos naturalistas, pois não pensaram a relação com o Outro, mas sim o modo como este se projetou para compreender a natureza, o que tornou possível a forma como a relação entre humanos foi estabelecida, portanto, um pensamento ontológico como consequência do esforço intelectual do Mesmo.

Vimos também que, além das divergências teóricas de Lévinas com os filósofos da natureza, sua crítica se acentuou em Sócrates, acusado de desenvolver um método filosófico centralizado na consciência intelectual do Mesmo, pois coloca

na mesma dimensão o Ser e o pensamento. A relação com a outra pessoa, de acordo com o filósofo lituano, está na perspectiva da ética e não do conhecimento. A questão aqui é entender a base da ontologia a partir de Sócrates como a única via de compreensão, bem como o modo como se estabelecem as relações entre humanos e o mundo com base no método socrático.

Fato este levado até as últimas consequências pelo idealismo hegeliano, ao conjecturar uma síntese da história universal, que acontece por meio do desdobramento do espírito. O Outro, na sua diferença de Ser, é pensado como inserido no sistema hegeliano a partir da consciência do Eu; logo, toda exterioridade de alguém é absorvida pela consciência do Mesmo, o que, para o autor em debate, configura uma violência.

O Outro, na teoria filosófica de Lévinas, é sempre alteridade, significado por si mesmo. Por esse motivo, o autor se posiciona radicalmente contra o sistema hegeliano reducionista, ao pensar a diferença como conteúdo da consciência. Por ser uma filosofia centralizada no espírito absoluto, não considerou o Outro, ente humano livre, pois integra toda a realidade à totalidade histórica que, ao se autodeterminar no tempo, não permite que alguém, em sua alteridade, escape desse modelo racional.

Na busca por pensar o lugar do humano na história do pensamento, o filósofo lituano elabora sua teoria ética com base no método fenomenológico de Husserl, mas inverte seus termos. Ele não compreende as relações humanas de forma reduzida a uma consciência intencional, ou seja, não objetiva as relações entre humanos. O que há, na perspectiva levinasiana, é a não intencionalidade — uma relação sem conceituação. Isso porque não se trata de uma verdade sobre alguém, mas de uma responsabilidade infinita pelo Outro humano.

Este Outro, como vimos no decorrer desta dissertação, é quem inicia o discurso ético como movimento de transcendência, ao se manifestar diante do Eu, que o contempla pelo olhar, mas não o categoriza, pois se trata de um Rosto com significado próprio. Com essa concepção teórica, o autor promove uma desconstrução da ontologia como filosofia primeira. Aqui, cabe mencionar a crítica de Lévinas ao pensamento heideggeriano, centrado na maneira como o Ser se fixa para compreender a si mesmo, o mundo e os outros. Destarte, segundo Fabri: “a condição de todo e qualquer conhecimento é uma ontologia, entendida como compreensão do ser” (Fabri, 1997, p. 28). A tarefa da reflexão levinasiana é sair do Ser para outro modo

de ser: compreender o lugar do Ser do Outro como sentido próprio e real de sua existência — em outras palavras, ir além da adjetivação de totalidade.

A ontologia heideggeriana, na concepção de Lévinas, ainda está presa à linguagem do Ser e, portanto, configura uma forma de violência. O que o autor propõe é a destituição desse modelo de pensamento por meio da concretude do Rosto do Outro, que está sempre além do horizonte de compreensão do Mesmo. Trata-se de um Desejo metafísico que afeta a consciência do Eu, mas que não é tematizado: está sempre falando, questionando o agir do Mesmo. Assim, a relação não é ontológica, mas ética.

O rompimento com a totalidade é possível por via do Desejo Infinito, que se manifesta no Rosto do Outro. Ora, se a ontologia se projeta para compreender a realidade e o ente humano a partir do dito, Lévinas inverte essa lógica ao propor uma nova forma de compreender o drama da ética. O Rosto do Outro, como linguagem ética, é sempre um dizer que interpela a consciência intencional de um Ser logocentrado. Dessa forma, a metafísica — compreendida como ética — torna-se, para Lévinas, a filosofia primeira, em relação à ontologia.

Isso porque a epifania do Outro, ente humano, é um posicionamento — vestígio do Infinito — que se apresenta como mandamento ético ao manifestar-se como Rosto: vulnerável e suscetível à violência, mas também como linguagem apelativa à consciência do Eu. Nesse sentido, cabe salientar a interpretação de Paul Ricoeur. Para o autor, a questão que Lévinas se propõe a enfrentar é o estabelecimento de uma relação “entre a ética da responsabilidade e a ontologia, ao destino da linguagem de uma e de outra; o Dizer do lado da ética, o dito do lado da ontologia” (Ricoeur, 1999, p. 15). Uma crítica de como o pensamento ontológico anulou a alteridade do Outro. Pode-se afirmar, portanto, que a intenção do filósofo é indicar o lugar do humano — ou melhor, onde o humano emerge — em cada campo da filosofia.

O humano, no pensamento ético levinasiano, emerge como Desejo metafísico — não como algo necessário para a satisfação biológica do Eu, mas como abertura ao Outro: um Desejo infinito que anseia ardentemente pelo absolutamente Outro, sem qualquer possibilidade de apreensão epistemológica. Isso porque o humano, como linguagem ética, é anterior a qualquer sistema formal; não está acessível à mensuração, mas se revela como responsabilidade infinita — o verdadeiro sentido do humano de existir.

Assim, o Outro é, em si mesmo, a revelação do transcendente — ou seja, do Infinito. Eis a razão pela qual não se pode anular alguém. A plenitude dessa revelação se dá pela noção de Rosto como evento concreto da ética; é no face a face que o Outro exige justiça, isto é, responsabilidade, cuidado e acolhimento. Essa exigência se manifesta na apresentação do Rosto do Outro como expressão do Desejo metafísico — uma possibilidade real de pensar o humano — e é também a causa da vergonha do Mesmo, chamado a responder diante da miserabilidade de alguém. Por fim, salienta-se que, na filosofia levinasiana, o Rosto é concreto, mas possui uma dimensão metafísica: está além da estética física do humano.

Hodiernamente, diante de tantos Rostos feridos e excluídos, a teoria da responsabilidade ética de Emmanuel Lévinas nos oferece luz para pensarmos uma sociedade — no caso particular, a brasileira — mais humana e justa, atenta aos gritos daqueles que, ao longo da história do pensamento, tiveram negado o direito de existir. Muitos foram vistos como “inumanos” por não estarem em conformidade com o padrão ético-normativo. É o caso do povo negro, cuja alteridade foi historicamente violada, resultando em sua escravização e objetificação como mera moeda comercial. Contemporaneamente, o negro da periferia ainda é visto como sujeito à margem — reflexo de uma sociedade racionalista, racista e excludente.

Além do povo negro, outros seres humanos também foram historicamente vistos como sub-humanos no decorrer do pensamento ocidental: a pessoa com deficiência, a mulher, o povo cigano, o imigrante e os povos originários — que, até o presente momento da história, continuam lutando pelo direito de existir como sujeitos históricos. Nesse contexto, o projeto ético levinasiano apresenta-se como uma possibilidade concreta de reconhecimento da manifestação de infinitos Rostos que se revelam e interpelam a consciência do Eu — e também do próprio Estado — a agir com “responsabilidade para com a precariedade humana. Todavia, esta responsabilidade não nasce espontaneamente” (Chalier, 1993, p. 182). É necessário que aqueles que se sentem violados interpelem a consciência do Mesmo ou do Estado, assim como é imprescindível uma abertura do Ser ao apelo ético do Rosto de tantos humanos que clamam por responsabilidade infinita e justiça.

Desse modo, espera-se que o objetivo desta dissertação tenha sido alcançado: refletir sobre o verdadeiro sentido do humano na filosofia ética de Emmanuel Lévinas. Ao longo do trabalho, o Outro foi apresentado como evento ético, compreendido como Desejo metafísico — uma relação que não se baseia na utilidade

fisiológica, mas se afirma como resistência a um pensamento anti-humanista. Enfatizou-se, assim, o Desejo pelo Outro, o ente humano, como crítica à totalidade e como essência de uma ética fundada na responsabilidade infinita.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução Alfred Bosi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALVES, Marcos Alexandre. Acolhimento e responsabilidade: alteridade como fecundidade ética e fundamento da educação em Lévinas. **Revista Espaço Acadêmico**. n.13, agosto 2013, p. 91-99.

BENSUSSAN, Gérard. **Ética e experiência**: a política em Lévinas. Tradução Ozanan Vicente Carrara. Passo Fundo: IFIBE, 2009.

BERNET, Rudolf. **Levinas's critique of Husserl**. In: The Cambridge Companion to Lévinas. Simon Critchley e and Robert Bernasconi (org). Press: Cambridge University Press 2004.

BUCK-MORSS. **Hegel e o Haiti**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Novos Estudos 90, 2011.

BRAATZ, Ketlin; MÜLLER, Antonio Jose. Educar para e a na alteridade: uma aproximação no pensar educação. Rev. Ed. **Popular**, Uberlândia, v. 21, n. 2, maio-ago. 2022. p. 260-273.

CAPELO, Priscila Céspedes. O cuidado de si socrático e a vida filosófica: perspectivas foucaultianas. **Revista Ideação**, N. 44, Julho/Dezembro 2021.p.202-211.

CARRARA, Ozanan Vicente. Ética e ontologia em Emmanuel Lévinas. **Revista Estudos Filosóficos**. São João del-Rei-MG, nº 8, 2012, p. 1-18. Acesso 20/05/2023. Disponível em <https://www.ufsj.edu.br/portal2repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art3_rev8.pdf>, acesso em 20/05/ 2024.

_____. **Lévinas**: do Sujeito ético ao sujeito político: elementos para pensar a política outramente. Aparecida: Ideias & Letras, 2010.

_____. CARRARA, Ozanan Vicente. Comentário Emmanuel Levinas, leitor de Martin Buber. **Trans/Form/Ação**, v. 43, n. 4, dez. 2020. p. 225-230.

CALIN, Rodolphe. SEBBAH, François-David. **El vocabulário de Lévinas**. 32. ed. Paris: Ellipses, 2002.

CAMPOS, F. Victor; Dias, L. Fernando. Humanismo como resposta ética ao outro homem em Emmanuel Lévinas. **Sapere aude**, v. 13, n. 25, Belo Horizonte, 2022, p. 63-91.

CHALIER, Catherine. **Lévinas**: a utopia do humano. Tradução António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

COSTA, Márcio Luís. **Levinas**: uma introdução. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000.

CREUZ, D. A; LEMOS, L.P; APARICIO, S. M.R. Alteridade e sensibilidade: O Outro em Buber e Lévinas e a influência no pensamento de Enrique Dussel. **Kínesis**, Vol. XV, nº 39, dezembro 2023, p. 110-134.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Tradução Fausto Castilo. São Paulo: UNICAMP, 1999.

DOUEK, Sybil Satdie. **Pual Ricoeur e Emmanuel Lévinas**: Um elegante desacordo. São Paulo: Loyla, 2011.

FABRI, Marcelo. **Desencadeando a ontologia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

HEGEL, W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução Paulo Meneses. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. **Filosofia da História**. Tradução Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UND, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Tradução Rubens Eduardo Frias. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2005.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Tradução de Pergentino S. Pivato. Petrópolis: Vozes, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino S. Pivato. Petrópolis: Vozes, 2005.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa/ Portugal: Edições 70, 2022.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Tradução de João Gama. Lisboa/ Portugal: Edições 70, 1982.

NASCIMENTO, Carlos Eduardo Santos. **O Apelo Ético do Rosto em Emmanuel Lévinas**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2022.

PASSOS, Helder Machado. **Relação entre ética e política no pensamento de Emmanuel Lévinas**. Tese (doutorado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Filosofia. São Paulo, 2012.

PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. **A relação ao outro em Husserl e Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PLATÃO. **Sofista**. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores).

POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas**: ensaio e entrevistas. Tradução J. Guinsburg, márcio Honorio de Godoy e Thiago Blumenthall. São Paulo: Perspectiva, 2007.

RICOEUR, Paul. **Outramente**: Leitura do livro *Autrement qu'être ou au-delà del'essence* de Emmanuel Lévinas. Tradução Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1999.

SEBBAH, François- David. **Levinas**. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SOUSA, R.T. **Sentido e alteridade**: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

Souza J.T.B. A ética do Rosto. **Ágora filosófica**, ano 11, n. 1, 2011, jan./jun. p.171-191.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes - Porto e Rio de Janeiro/Petrópolis: Editora Vozes, 1984.

TAHIM, Demetrius. **Rosto e ética no pensamento de Emmanuel Lévinas**. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, 2008.

TAVARES, Manuel; FERRO, Mário. **Análise da obra introdução à história da filosofia de Hegel**. Portugal: Editorial Presença, 1995.