

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Adriano André Maslowski

**EVASÃO COMO RENOVAÇÃO DO PROBLEMA DO SER:
O TEMPO NO HORIZONTE DA NOVIDADE E DA SINGULARIDADE**

Santa Maria, RS.
2023

Adriano André Maslowski

**EVASÃO COMO RENOVAÇÃO DO PROBLEMA DO SER:
O TEMPO NO HORIZONTE DA NOVIDADE E DA SINGULARIDADE**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fabri

Santa Maria, RS.
2023

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

MASLOWSKI, Adriano André

EVASÃO COMO RENOVAÇÃO DO PROBLEMA DO SER: O TEMPO NO HORIZONTE DA NOVIDADE E DA SINGULARIDADE / Adriano André MASLOWSKI. - 2023.

144 p.; 30 cm

Orientador: Marcelo Fabri

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2023

1. Evasão 2. Tempo 3. Ética 4. Alteridade 5. Levinas
I. Marcelo Fabri II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, ADRIANO ANDRÉ MASLOWSKI, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Tese) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Adriano André Maslowski

**EVASÃO COMO RENOVAÇÃO DO PROBLEMA DO SER:
O TEMPO NO HORIZONTE DA NOVIDADE E DA SINGULARIDADE**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

Aprovado em 17 de julho de 2023:

Marcelo Fabri, Dr. (UFSM)
(Presidente-Orientador)

Alceu Cavalheiri, Dr. (FAPAS)
(Examinador)

Jair Antônio Krassuski, Dr. (UFSM)
(Examinador)

José André Da Costa, Dr. (INTEGRA)
(Examinador)

José Tadeu Batista de Souza, Dr. (UNICAP)
(Examinador)

Marcos Fanton, Dr. (UFSM)
(Examinador-Suplente)

Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)
(Examinador-Suplente)

Santa Maria, RS.
2023

Ao professor Marcelo Fabri,
pelas vidas que transformou ao longo do tempo que se dedicou no exercício docente
junto a Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pelo dom da vida e pela oportunidade que tive de poder cursar os estudos de graduação e pós-graduação.

Agradeço aos meus pais Antônio e Maria, por todo amor recebido, e sempre estarem caminhando comigo e terem me ensinado a trabalhar incansavelmente, na busca pela realização dos meus sonhos.

Agradeço aos meus irmãos Rogério, Rodrigo, a minha irmã Deise, cunhado Leandro, afilhado Bruno e sobrinho Diego pela alegria, força e coragem que sempre me transmitiram ao longo dessa jornada.

Agradeço ao professor Marcelo Fabri, pela pronta e generosa disposição de me orientar, sendo paciente, amigo e pelo apoio dado ao longo do processo de construção do presente trabalho. Em nome desse professor, quero agradecer a todos os professores da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), os quais contribuíram para a realização dessa tese.

Agradeço aos professores Alceu Cavalheiri, Jair Antônio Krassuski, José André da Costa, José Tadeu Batista de Souza, Marcos Fanton e Noeli Dutra Rossatto, examinadores desta pesquisa, por terem aceito o convite em compor esta banca e contribuir com este trabalho.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, pela concessão de bolsa de estudo.

Agradeço à Diocese de Santo Ângelo, pelo apoio e, por ter permitido a continuidade dos meus estudos.

Enfim, a todos que me apoiaram, amigos e amigas, companheiros de caminhada, pela compreensão, pelo incentivo e amizade.

“Pensar el tiempo no como una degradación de la eternidad, sino como relación con *aquello* que, siendo de suyo inasimilable, absolutamente otro, no se dejarla assimilar por la experiencia, o con *aquello* que, siendo de suyo infinito, no se dejarla com-prender, si es que esse Infinito e esse Otro tolera que se le designe con el dedo mediante un demostrativo, como un simple objeto, y no exige un artículo determinado o indeterminado para tomar cuerpo.

Una relación con un In-visible cuya invisibilidad no procede de la incapacidad del conocimiento humano sino de la ineptitud del conocimiento en cuanto tal – de su in-adequación – frente al Infinito de lo absolutamente otro, del absurdo que en este caso resultaría un acontecimiento [...]. El tiempo significa esse *siempre* de la no-coincidencia, pero también el *siempre* de la *relación* [...]. Una distancia que es también proximidad, que no es una coincidencia o una unión frustrada sino que – como hemos dicho – significa el suplemento o el *bien* de una sociedad original”.

(EL TIEMPO Y EL OUTRO) - EMMANUEL LEVINAS

RESUMO

EVASÃO COMO RENOVAÇÃO DO PROBLEMA DO SER: O TEMPO NO HORIZONTE DA NOVIDADE E DA SINGULARIDADE

AUTOR: ADRIANO ANDRÉ MASLOWSKI
ORIENTADOR: MARCELO FABRI

A pesquisa tem por objetivo investigar no pensamento de Emmanuel Levinas (1906 - 1995) a temática da evasão como renovação do problema do ser, observando em que medida o tempo no horizonte da novidade e da singularidade será decisivo e constituinte da sua proposição filosófica. Levinas, propõe-se à busca por uma filosofia para além do saber apresentado pela filosofia ocidental, ou seja, busca um novo modo de filosofar. Nesse sentido, o mote de investigação desta pesquisa procura observar em que medida a evasão é a condição para se falar num conceito de tempo, o qual permite renovar a pergunta do ser enquanto ser. Na busca pelo seu desdobramento, a pesquisa percorreu algumas obras centrais do pensamento levinasiano, sobretudo: *O Tempo e o Outro*, *Da Evasão*, *Da Existência ao Existente*, *Totalidade e Infinito* e *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Para Levinas, a evasão é uma situação concreta, a partir da qual ele busca pensar a tensão entre ontologia e ética, onde para o autor a ética assume o primado ante a ontologia. A construção filosófica de Levinas origina-se a partir do diálogo com a fenomenologia de Husserl e com a ontologia de Heidegger, e também, por influência da cultura judaica. Levinas é um filósofo judeu sobrevivente de uma das maiores atrocidades da humanidade. Nesse sentido, em sua experiência de cativo observou a necessidade de um novo modo de pensar, no qual torna-se necessário evadir-se do domínio da totalidade. Assim, a tese que se defende nesta pesquisa é que, a categoria de tempo na filosofia levinasiana é fundamental para a evasão do ser e, enquanto renovação do problema do ser. Levinas apresenta a temporalidade como transcendência, sendo esta, uma alteridade misteriosa, que está para além do poder do presente. A temporalidade como transcendência, ou seja, em direção do outro, sendo, portanto, manifestada na alteridade em relação a sua dimensão de infinito como crítica à totalidade. Para Levinas, o rosto em sua manifestação apresenta um dizer original anterior a qualquer dito, sendo este, uma metafísica que aparece a ontologia numa relação que se dá no face a face. Contudo, por meio da significação do rosto, tem-se a abertura do tempo enquanto diacronia e, ao mesmo tempo, a um passado imemorial, sendo assim passividade e responsabilidade. Nesse sentido, o autor propõe a absoluta originalidade do tempo, como subjetividade ética. Portanto, a pesquisa em seu objetivo percorreu o pensamento de Levinas, onde observou que o tempo enquanto horizonte da novidade e da singularidade apresenta-se como elementar no desdobramento do seu pensamento filosófico, o qual possibilita observar a evasão enquanto renovação ao problema do ser. O tempo é abertura para outrem. Esta abertura é a significação humana da vida que se apresenta na epifania do rosto de outrem. A relação do tempo com o rosto é linguagem e doação, bondade e justiça. Na relação do tempo com o face a face, se dá a experiência originária por excelência e, por isso, é ética.

Palavras-chave: Evasão. Tempo. Ética. Alteridade. Levinas.

ABSTRACT

EVASION AS RENEWAL TO THE PROBLEM OF BEING: TIME ON THE HORIZON OF NEWNESS AND SINGULARITY

AUTHOR: ADRIANO ANDRÉ MASLOWSKI
ADVISOR: MARCELO FABRI

This study aims to explore in the thought of Emmanuel Levinas (1906 - 1995) the theme of evasion as a renewal of the problem of being, perceiving to what extent the time on the horizon of newness and uniqueness will be decisive and constituent of his philosophical proposition. Levinas advocates the search for a philosophy beyond the knowledge presented by the Western philosophy, that means, it seeks a new way of philosophizing. In this sense, the axiom of investigation of this research seeks to observe to what extent evasion is the condition to state a concept of time, which allows renewing the question of being as being. In the search for its unfolding, the research covered some central works of Levinas's thought, they are: *Time and the Other*, *On Evasion*, *From Existence to the Existent*, *Totality and Infinity* and *In another way than being or beyond the essence*. For Levinas, evasion is a concrete situation, from which he pursues to think about the tension between ontology and ethics, where for the author ethics takes primacy over ontology. Levinas's philosophical construction originates from the dialogue with Husserl's phenomenology and Heidegger's ontology, and also, through the influence of the Jewish culture. Levinas is a Jewish philosopher who survived one of humanity's greatest atrocities. In this sense, in his experience of imprisonment, he observed the need for a new way of thinking, in which it is necessary to evade the domain of totality. So, the thesis defended in this research is that, for Levinas, the category of time is central for the evasion of being and, as a renewal of the problem of being. Levinas presents temporality as transcendence, which is a shadowy otherness, which is beyond the power of the present. Temporality as transcendence, that is, towards the other, being, therefore, manifested in alterity in relation to its infinite dimension as a critique of totality. For Levinas, the aspect in its manifestation presents an original saying prior to any saying, this being a metaphysics that look as if ontology in a relationship that takes place face to face. However, through the meaning of the expression, time is opened as diachrony and, at the same time, to an immemorial past, consequently being passivity and responsibility. In this sense, the author proposes the absolute originality of time, as ethical subjectivity. Therefore, the research in its objective covered the thought of Levinas, where he observed that time as a horizon of originality and uniqueness is presented as elementary in the unfolding of his philosophical thought, which makes it possible to observe evasion as a renewal of the problem of being. Time is openness to others. This opening is the human meaning of life that is presented in the epiphany of the other's expression. The relationship between time and the face is language and donation, kindness and justice. In the relationship between time and face to face, the original experience per excellence takes place and, therefore, it is ethical.

Keywords: Evasion. Time. Ethic. Alterity. Levinas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. EVASÃO E O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE LEVINAS	16
1.1 Emmanuel Levinas e as interfaces com Husserl e Heidegger	17
1.2 Desdobramentos da Filosofia de Levinas	26
1.3 Reflexões iniciais de Levinas sobre o ser e a evasão	32
1.4 A temática do ser e seus desdobramentos nas primeiras obras de Levinas.	37
1.4.1 <i>O ser na filosofia do hitlerismo</i>	40
1.5 Evasão e a renovação do problema do ser	45
2. EVASÃO E O TEMPO COMO ESTRUTURA DA SUBJETIVIDADE	49
2.1 A relação com a existência	50
2.2 Existência sem existente	53
2.3 Hipóstase	58
2.4 Em direção ao tempo	66
3. EVASÃO E O TEMPO COMO A CRÍTICA À INTENCIONALIDADE	71
3.1 Representação e pensamento	72
3.2 Subjetividade e Fruição	74
3.3 Sensibilidade como fruição	80
3.4 Tempo e a abertura ao outro	85
4. EVASÃO, TEMPO E A ÉTICA DA ALTERIDADE	92
4.1 Infinito além do ser	93
4.2 A irrupção do rosto como saída do ser.....	97
4.3 Epifania do rosto e ética	102
4.4 Para além do rosto	106
5 EVASÃO, TEMPO E SUBJETIVIDADE ÉTICA	110
5.1 Ser e outramente que ser	111
5.2 Temporalidade e Subjetividade Sensível	120
5.3 Subjetividade, Ética e infinito.....	124
5.4 Transcendência, tempo e ética	129
CONCLUSÃO	136
REFERÊNCIAS	140

INTRODUÇÃO

O presente estudo tem por objetivo apresentar a filosofia de Levinas, a partir do conceito de evasão, mostrando em que medida a categoria do tempo será decisiva para se compreender não apenas a necessidade de sair do ser, que é tão enfatizada pelos estudiosos do filósofo, mas, também, a importância de se retomar o problema da ontologia na proximidade com a ética. Digamos que a saída do ser, em Levinas, é a condição para se falar num conceito de tempo que permite renovar a tradicional pergunta pelo ser enquanto ser. A evasão, neste sentido, não é uma recusa do ser pura e simplesmente (isto seria impossível), mas, a situação concreta, a partir da qual Levinas pretende pensar a tensão infundável entre ontologia e ética, afirmando o primado desta última sobre a primeira. Para dizer de outro modo, a evasão não representa a desqualificação do problema do ser, mas, sua renovação como ruptura do fechamento ontológico.

Na nossa perspectiva, a temática do tempo é o que pode liberar a antiga problemática do ser de sua clausura, de sua incapacidade de gerar o novo. Assim sendo, a alocação desta pesquisa, tem como mote, mostrar que a noção de temporalidade é um elemento fundamental na filosofia levinasiana, a qual possibilita a evasão enquanto movimento de abertura a outrem, constituindo a responsabilidade ética. Tal abertura, assim o veremos, é sinônimo de renovação e criação do novo. O tempo finito não é a característica de uma existência enraizada em si mesma, em sua aventura em direção à morte, mas, receptáculo da produção do infinito que faz do pensamento, um compromisso com a vida. A obra do pensar não começa apenas com a pergunta sobre o ser, mas, principalmente, com a tomada de consciência de uma aliança prévia com o Bem.

Mas, antes de compreender o sentido dessa aliança, será preciso responder a algumas questões. Por que falar em fechamento e clausura, quando falamos de ser? Não seria melhor dizer o contrário, a saber, que o ser é bom, que ele traz sempre a marca de uma dádiva ou generosidade, que ele é o início de todo o sentido ou de inteligibilidade, que ele nos faz buscar a verdade? Não é a filosofia uma busca interminável do sentido inteligível, daquilo que é central na obra humana de existir? O que significa acentuar a obra de ser com algo que sufoca e oprime, em vez de libertar e criar sentidos? A quem Levinas se dirige? Qual a realidade contextual de sua crítica? Que tipo de fenomenologia ele realiza?

A filosofia de Levinas carrega certa radicalidade ao propor a evasão. Assim sendo, para desdobrar esta pesquisa em Levinas intitulada: “Evasão como renovação do problema do ser: o tempo no horizonte da novidade e da singularidade” o texto foi estruturado em cinco capítulos, a saber: 1) Evasão e o pensamento filosófico de Emmanuel Levinas; 2) Evasão e o tempo como estrutura da subjetividade; 3) Evasão e o tempo como a crítica à intencionalidade; 4) Evasão, tempo e a ética da alteridade; 5) Evasão, tempo e subjetividade ética.

No primeiro capítulo a pesquisa discorre sobre a “Evasão e o pensamento filosófico de Emmanuel Levinas”. No entanto, o objetivo é observar sinteticamente o modo como Levinas interagiu com a filosofia de seus mestres Husserl e Heidegger. A aproximação de Levinas com a fenomenologia transcendental e com a ontologia existencial apontam o início de seu pensamento filosófico. A filosofia levinasiana irá apresentar algumas críticas a Husserl, no que se refere à intencionalidade e, também aos elementos heideggerianos no que diz respeito à tentativa de eliminar a categoria da subjetividade da ontologia, em vista do fortalecimento do *Dasein* com a compreensão do ser. De tal modo, a proposta deste capítulo busca esboçar o percurso filosófico de Levinas para anunciar a sua proposta filosófica de evasão¹ do ser “necessidade profunda de sair do ser” (LEVINAS, 2001, p. 18) como determinante na reconstrução da alteridade.

No segundo capítulo, a pesquisa acentua-se no estudo da “Evasão e o tempo como estrutura da subjetividade”. Nesse tópico, observa-se como Levinas propõe-se à construção de sua filosofia, passo esse, realizado em um diálogo crítico da filosofia de seus mestres Husserl e Heidegger. O desdobramento do pensamento levinasiano é marcado pela distinção entre o existente e a existência, da qual o existente tem precedência, uma vez que, constitui-se como um ser em si mesmo, sendo diferente do mundo e não podendo ser enquadrado no eu, pois, o ser é também presença para si mesmo, uma vez que, está no mundo e relaciona-se com as coisas. Portanto, vemos

¹ Segundo Levinas: “a necessidade da evasão [...] conduz-nos ao coração da filosofia. Permite-nos renovar o antigo problema do ser enquanto ser. Ao definir assim o objeto de sua investigação e de toda a investigação filosófica, Levinas parece dizer muito – e calar, ou sobreentender, ainda mais! É possível, com efeito, aí ler estas linhas, que não soem ao ouvido aquelas pelas quais começava um livro publicado apenas dez anos antes e que encontrava precisamente a sua razão na necessidade ou na urgência de colocar de novo a pergunta do sentido do ser, *Sein und Zeit* – obra desde o princípio compreendida na sua dimensão essencial e propriamente revolucionária por um Levinas que, desde 1932, lhe consagrou o primeiro estudo substancial aparecido em língua francesa”. (2001, p.16).

que Levinas não se fixa somente em desdobrar a problemática do ser no mundo e da relação que o mesmo estabelece com a existência, mas, busca sobretudo, a consciência originária do sujeito e de seu existir. Levinas encontra por meio da hipóstase um caminho que possibilita retornar à consciência ao enigma do si-mesmo. O ponto deste instante da busca, determina-se no limite, tanto no existir como no existente, ou seja, de algo que, em si mesmo, já se apresenta como evento que deve ser expresso por meio de um existente em sua própria presentificação, pois, para Levinas, o ser não é simplesmente um projeto, mas, uma possibilidade de busca pela abertura de si mesmo, ou seja, evasão em direção ao outro.

No terceiro capítulo: “Evasão e o tempo como crítica à intencionalidade”, a pesquisa busca observar a dimensão da temporalidade enquanto constituição da subjetividade por meio de um estudo sobre o tempo e a relação com o outro. Por meio da alteridade, a filosofia de Levinas apresenta uma crítica à ontologia. Esta, estrutura-se mediante o processo de separação, movimento que se opõe à totalidade. Pelo movimento de separação é possível visar as relações do sujeito frente ao outro sujeito, bem como diante da realidade. Desse modo, por meio da fruição e sensibilidade percebemos o desdobramento da crítica de Levinas, a intencionalidade e a expressão do surgimento da subjetividade. Pelo método fenomenológico, Levinas pretende romper com a totalidade do pensamento ontológico, uma vez que, é a partir desta ruptura que emerge a subjetividade do indivíduo. Levinas, não quer em sua filosofia pensar a subjetividade subordinada ao ser e, por isso, irá propor um novo modo de pensar que não esteja amarrado ao pensamento clássico sujeito-objeto.

No quarto capítulo: “Evasão, tempo e ética da alteridade”, Levinas apresentará a ética como ruptura da totalidade. Por meio da dimensão de temporalidade a pesquisa observa por meio de fenomenologia levinasiana os desdobramentos epistemológicos no que se refere à ética da alteridade. Nesse passo, a pesquisa apresentará o rosto e a constituição da subjetividade ética como um movimento fenomenológico original levinasiano, que nos leva a uma dimensão para além do rosto e ao infinito do tempo. Nota-se, contudo, os passos que Levinas vai dando no desenvolvimento de sua filosofia, pontuando a crítica a seus mestres e inspirado pelo judaísmo, constituindo um novo caminho para o saber filosófico.

No quinto capítulo: “Evasão, tempo e subjetividade ética”, a pesquisa pontua os desdobramentos do percurso da tese observando a proposta da filosofia de Levinas

sobre a ontologia depois da proposta fenomenológica de Levinas da ética da alteridade, bem como, a proposta de subjetividade, substituição na dimensão de temporalidade infinita, transcendência e subjetividade ética. Neste capítulo observa-se o avanço filosófico de Levinas ao propor um outro modo de ser, ou para além da essência. De tal modo, busca-se apresentar a proposta filosófica de Levinas, a partir da noção do tempo que possibilita a evasão abrindo-se para uma nova perspectiva de filosofia, ou seja, despertando para a responsabilidade ética que não é nem compreensão, nem apreensão, mas, excelência da proximidade ética na sua sociabilidade.

Levinas, filósofo judeu, foi sobrevivente² de uma das maiores atrocidades da humanidade, permaneceu em cativeiro de onde boa parte das suas obras se descortinam. Por isso, é importante mencionar que a sua proposta filosófica coloca em pauta elementos da tradição judaica, que foram sendo refletidos pelo autor enquanto esteve em cativeiro, como refém. Para Levinas, o pensamento totalitário contribuiu com o holocausto, uma vez que, não acolheu e nem reconheceu o outro. Nesse aspecto, a proposta de Levinas, apontará para a necessidade de um novo modo de fazer filosofia, dada a partir da ética da alteridade.

Levinas, ao longo das suas obras estruturou a sua proposta filosófica de ética da alteridade. Esta articulação deu-se a partir de diferentes interlocuções com o pensamento de outros autores. Embora Levinas apresente uma grande crítica à ontologia na tradição filosófica, é a Heidegger que esta crítica recebe maior ênfase. Heidegger, no seu pensamento, entendeu que o ser não foi discutido suficientemente pela tradição, já para Levinas, a filosofia ocidental se ocupou demasiadamente com o ser não colocando em pauta a temática do outro. Para nosso autor, “a filosofia de Heidegger reata simultaneamente com a grande tradição da Antiguidade, colocando o problema do ser em geral” (LEVINAS, 1997, p. 111).

² “Deve-se dizer, portanto que a filosofia de Levinas deve ser lida como a filosofia *de e do* sobrevivente, que ela se esclarece singularmente a partir do ponto de vista, que nos diz algo original a este respeito, ainda que – ou melhor, por esta mesma razão que – não possa ser inscrita em nenhuma das problematizações já existentes que hoje circulam em torno deste “tema”. [...] *Assim, a ética do cativo que passou pela derrocada desdobra-se numa coerência inelutável como ética do sobrevivente*” (SEBBAH, 2021, p.20, grifo do autor).

Dessa forma, na filosofia de Levinas temos uma retomada ao tema do ser, onde nosso autor coloca a questão da ética da alteridade frente ao problema do ser. Assim, não é a pergunta sobre o ser que deve estar em primeiro lugar na filosofia, mas, a pergunta pelo outro. Nessa perspectiva, vemos Levinas propondo-se a uma nova maneira de fazer filosofia, a qual para ele, perpassa pela evasão.

Nesse sentido, o objetivo desta pesquisa se detém no estudo da relação de Levinas com a ontologia e sua proposta de evasão como renovação do problema do ser. Para esse passo será imprescindível ter presente elementos de Levinas sobre sua leitura e interpretação quanto à obra de Heidegger “Ser e Tempo”. Para Levinas, essa obra marca profundamente a identidade de uma filosofia do retorno, onde predomina o poder sobre o outro. Por meio da crítica, realizada para com a ontologia, Levinas expressa a importância de voltar a atenção para um outro modo de ser, para além da essência, mas, num movimento que leve em conta a anterioridade ao problema do ser, onde Levinas desdobrará sua proposta filosófica por meio da evasão.

Nessa busca, Levinas em sua filosofia absorveu elementos da filosofia de Bergson³. Destes, um que mais impressionou Levinas foi a temática da duração⁴. Esse elemento, levou Levinas a definir o tempo originário como duração, ou seja, “devir em que cada instante carrega todo o passado e está prenhe de todo o porvir. A duração é vivida através de uma descida em si. Cada instante está aí, nada é definitivo, porque cada instante refaz o passado” (LEVINAS, 2012, p.81). Para Levinas, o tempo enquanto duração é criação⁵.

³ Levinas em sua proposta filosófica apresenta influências de Bergson, sobretudo, no que tange ao questionamento do ser em uma perspectiva diacrônica. Assim, “a concepção bergsoniana do tempo como duração e seu questionamento da noção do “ser” influenciam na formulação de algumas categorias fundantes da Ética de Levinas: tempo como “diacronia” e “meta-física” (sic) como “diferente de ser, de não-ser (sic) e de saber”. (COSTA, 2000, p. 36).

⁴ “A duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, seja porque o presente encerra distintamente a imagem incessantemente crescente do passado, seja, de forma mais provável, porque testemunha, por sua contínua mudança de qualidade, a carga sempre mais pesada que arrastamos atrás de nós à medida que envelhecemos mais. Sem essa sobrevivência do passado no presente, não haveria duração, mas apenas instantaneidade” (BERGSON, 2006, p. 207-208).

⁵ Levinas mesmo sem mencionar Bergson vai trabalhar a distinção de Deus como Criador na busca de apresentar o além do ser. Para aprofundar a temática da criação em Bergson recomenda-se a obra: BERGSON, H. **A evolução criadora**. Lisboa: Edições 70, 2001.

Portanto, a pesquisa busca observar o conceito de evasão apresentado por Levinas⁶, o qual, se coloca em uma dimensão que visa romper com a filosofia tradicional e a ontologia subjetivista, fixada na totalidade⁷ conceitualizadora. Ao propor uma fenomenologia para além da essência, Levinas rompe com a totalidade fechada de sentido. Pretende, pela dimensão da relação de temporalidade, expressar a evasão enquanto abertura, mediante o encontro com o outro para além da capacidade representacional do intelecto. “A experiência ética originária se mostra indissociável da diacronia temporal, sendo esta última responsável pela constituição subjetiva, no próprio instante em que a destitui da sua autonomia ontológica” (BECKERT, 1998, p. 21). Destarte, a autenticidade da ética será garantida pela participação efetiva dos sujeitos que se constituem desde sua relação temporal de responsabilidade original.

⁶ Importante mencionar que Levinas também tem influências da filosofia de Rosenzweig e que muitas das temáticas que irá discorrer ao longo do desdobramento de seu pensamento partem da alocação com este autor. Conforme Douek: “Levinas conheceu a obra de Rosenzweig desde 1935 e nela encontrou fonte inesgotável de inspiração. Sem dúvida, encontra-se neles uma convergência de temas, tais como rosto do homem e o rosto de Deus, “o pensamento que fala”, o tempo não cronológico, a ruptura da totalidade, a revelação (que se dá na relação entre Deus e o homem), a salvação e a redenção (que se dá na relação entre Deus e o homem), a salvação e a redenção (que não vem de Deus e sim do próprio homem) etc. Para além dos temas comuns, pode-se falar de uma intimidade do pensamento. Conforme os escritos de Levinas sobre Rosenzweig: *Entre Deux Mondes. La voie de Franz Rosenzweig*. In: *Difficile Liberté*: Paris, Albin Michel. Livre de Poche, 1976, p. 253-282; Franz Rosenzweig. *Une Pensée Juive Moderne*. In: *Hors Sujet*. Paris, Fata Morgana?Poche, 1987; Prefácio in Stéphane Mosès. *Système et Révélation*. La Philosophie de Franz Rosenzweig. Paris, Seuil, 1982, p. 7-16”. (2011, p. 151).

⁷ A crítica levinasiana à noção de totalidade como norteadora de toda a filosofia ocidental tem as suas raízes no pensamento de Rosenzweig, autor que Levinas afirma estar demasiadamente presente em *Totalidade e Infinito*. Para Rosenzweig, o conceito de totalidade teria origem no pressuposto fundamental da pensabilidade do ser, capaz de unificar o múltiplo no todo, o qual constituiria um garante contra o fenômeno que mais inquieta o homem individual, a morte. Porém, a redução da morte do e no todo a nada constitui a morte do indivíduo enquanto tal, relegado para o estatuto de mera função da totalidade.

Capítulo 1

EVASÃO E O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE EMMANUEL LEVINAS

Neste capítulo buscamos apresentar sinteticamente tópicos do pensamento de Emmanuel Levinas⁸. Contudo, é importante salientar que o seu pensar filosófico se dá por meio do diálogo e da crítica a outros pensadores, sobretudo, com Husserl e Heidegger. De tal modo que, o objetivo deste capítulo consiste em adentrar na temática que envolve a pesquisa, a saber: o problema do ser e a evasão enquanto fundante de uma temporalidade fecunda, no que se refere à relação entre a ontologia e outro.

⁸ “Em 1906 nasceu Emmanuel Levinas em Kovno, na Lituânia. Estudou o hebraico e a Bíblia, mas recebeu igualmente uma educação clássica na qual a leitura de Shakespeare e dos escritores russos, tais como: Puchkine, Gogol ou Dostoievski, que têm uma grande importância. A sua família emigra para Carcove, na Ucrânia, durante a Primeira Guerra Mundial; aí será testemunha da Revolução Russa; 1923 – Levinas parte para a França para estudar Filosofia em Estaburgo e conhece Maurice Blanchot, que permanecerá seu amigo; 1928-1929 – Passa o ano acadêmico em Friburgo com Husserl, assiste ao seminário de Heidegger e participa no célebre encontro de Davos, entre Heidegger e Cassirer, sobre Kant; 1930 – Publica a sua tese de doutoramento *La Théorie de l’ intuition dans la phénoménologie de Husserl*, a seguir parte para Paris, onde segue os cursos de Brunschvicg e, por vezes, também os de Kojève, sobre Hegel. Participa nos encontros filosóficos organizados por Gabriel Marcel; 1936 – Publicação de *De L’ évasion*. O seu pensamento é marcado pelo “pressentimento do horror nazi”; 1939 – Naturalizado francês desde 1930, E. Levinas é mobilizado. É feito prisioneiro em 1940 e passa toda a guerra na Alemanha num campo de prisioneiros para oficiais. Quase toda sua família, que ficara na Lituânia foi assassinada pelos nazis; 1947 – Publicação de *De l’ existence à l’ existant*, livro redigido em grande parte na prisão. Conferências no Collège philosophique dirigido por Jean Wahl, publicadas a seguir com o título *Le temps et l’ autre*. Nesta época, estuda o Tamude, sob a direção de um mestre excepcional, Chouchani, que evocará frequentemente. É nomeado diretor da *École normale Israélita Orientale*; 1949 – Publicação de *Em décauvrant l’ existence avec Husserl et Heidegger*, livro importante para a descoberta destes filósofos na França; 1957 – Começa a sua participação regular no Colóquio de intelectuais judeus de língua francesa, onde todos os anos dá uma lição talmúdica muito ansiada. Estas lições serão retomadas em *Quatre Lectures talmudiques (1968)*, *Du sacré au saint, Cinq Nouvelles Lectures talmudiques (1977)*, *Au-delà du verst (1982)* e *A l’ heure des nations (1988)*; 1961 – Publicação da tese de Doutorado em Letras, *Totalité et Infini*, e nomeação para um lugar de Professor na Universidade de Poitiers; 1963 – Publicação de *Difficile liberté*, uma recolha de ensaios sobre judaísmo a qual se seguirá, em 1976, uma segunda edição aumentada; 1967- Nomeação para um lugar de Professor na Universidade de Nanterre; 1973 – Nomeação para a Sorbonne (Paris IV) e publicação de *Humanisme de l’ autre homme*; 1974 – Publicação de *Autrement qu’ être ou au-delà de l’ essence*, obra principal; 1975 – Publicação das obras *Noms propres*, livro consagrado a filósofos e escritores da modernidade, e *Sur Maurice Blanchot*; 1976- Saída para a reforma. Levinas ser nomeado Professor honorário; 1982 – Publicação de *De Dieu qui vient à l’ idée*, livro que é uma recolha de diversos artigos fundamentais que abrem novas perspectivas no seu pensamento, e de *Éthique et Infini*, um livro de entrevistas; 1984 – Publicação de *Transcendance et Intelligibilité*, texto de uma Conferência pronunciada na Suíça, seguido de uma entrevista; 1987 – Publicação de *Hors sujet*, nova recolha de artigos (sobre Buber, Rosenzweig e, principalmente, Merleau-Ponty). Continua, além disso, a sua atividade de conferencista em França e no estrangeiro. Todos os sábados de manhã, desde há anos, dá uma lição sobre a passagem bíblica da semana na sinagoga da *École normale Israélita Orientale* (Enio); 1991 – Publicação de *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’ autre*”. (CHALIER, 1993, p. 187).

O desdobramento do pensamento de Levinas, além das interlocuções com a filosofia de Husserl e de Heidegger se dá também pelas suas relações com o judaísmo. Assim, o percurso do seu modo de pensar traz elementos do judaísmo, sobretudo, do que foi vivenciado pelos judeus e experienciado por Levinas no tempo em que esteve em cativeiro, o que foi determinante para o autor se propor a um outro modo de pensar. Levinas faz uma crítica ao modo de pensar proposto pela filosofia ocidental, a qual para o autor culminou com uma das maiores atrocidades da humanidade promulgada pelo hitlerismo.

Portanto, este capítulo da pesquisa se detém em observar o desdobramento da filosofia de Levinas, observando os tópicos iniciais e fundantes do seu pensamento filosófico. Contudo, essa busca se dará em observar a relação de Levinas com a ontologia e sua proposta de evasão como renovação do problema do ser, de onde descortina as primeiras nuances da sua proposta filosófica que colocará o tempo no horizonte da novidade e da singularidade.

1.1 Emmanuel Levinas e as interfaces com Husserl e Heidegger

A filosofia de Emmanuel Levinas tem em seu fundamento, influências do método fenomenológico de Husserl⁹ e da analítica existencial heideggeriana. Levinas, se propõe ao exercício da interpretação elencando potencialidades e fragilidades na filosofia de seus mestres. Comumente, é visível as diferentes interfaces que Levinas

⁹ “A fenomenologia é pura descrição do que se mostra por si mesma de acordo com o princípio dos princípios: reconhecer que toda intuição primordial é fonte legítima de conhecimento, tudo o que se apresenta por si mesmo na intuição deve ser aceito simplesmente como o que se oferece, mesmo que só dentro dos limites nos quais se apresenta. A fenomenologia não pressupõe nada: mundo natural, sentido comum, proposições da ciência, experiências psíquicas, são desconsiderados. Ela coloca-se antes de toda crença e todo juízo no intuito de simplesmente explorar. As essências são dadas à intuição fenomenológica, a qual se converte, deste modo, em uma apreensão de unidade. Com a fenomenologia a consciência volta-se para si mesma, se pensa e dirige-se, aos objetos como que iluminando-os para a intelecção. Tudo parte da consciência, ela que comanda o entendimento. A consciência, aqui, tende rumar a si mesma na sua pureza intelectual. É fundamento de toda ciência e de todo saber, uma filosofia primeira. Para Husserl a fenomenologia é um método que permite ver não outra realidade, mas, na realidade outra idade real, as realidades ideais ou ideias ou idealidades. Ele compreende a fenomenologia como um ato de visar os objetos, ou ainda, como uma façanha da consciência intencional. Diante da concepção do eu, evento primordial, sem o qual, não se pode interpretar os movimentos, mas profundos da alma humana, Husserl propõe a presença intencional do objeto da consciência. Ele estabelece uma correlação estreita entre os modos da aparição dos objetos e os sentidos da aparição. A análise intencional resulta no ato identificador, no qual os conteúdos hiléticos, elementos do tecido psíquico, são diferentes das qualidades dos objetos visados ou tocados pelas intenções transcendentis”. (MELO, 2003, p. 50).

realiza ao longo das obras com a fenomenologia de Husserl e a ontologia¹⁰ de Heidegger. Contudo, ao tecer a sua proposta de ética, Levinas vai apontando críticas à fenomenologia de Husserl e, também no que se refere à tentativa heideggeriana de eliminar a categoria da subjetividade da ontologia fortificando o *Dasein*¹¹ (ser-aí) como compreensão do ser. Por isso, a filosofia levinasiana irá propor o movimento da evasão¹² do ser como um passo para a reconstrução da subjetividade, aspecto que recebe atenção ao longo da caminhada dessa pesquisa.

Logo nas primeiras obras de Levinas, percebe-se a sua ligação com método fenomenológico de Husserl¹³ e, posteriormente, o passo que ele dá para além da intencionalidade. Em Husserl, a intencionalidade é a estrutura fundante da consciência. Já Levinas, observa na intencionalidade, um método para olhar a realidade, aspecto que permite questionar o que é. Assim sendo, a intencionalidade fenomenológica descortina para nosso filósofo em um modo próprio do filosofar. Nesse sentido, é por meio da intencionalidade que Levinas percebe a possibilidade de ir ao concreto das coisas, a partir da experiência. “Ir às próprias coisas significa, antes do mais, não se limitar às palavras que visam apenas um real ausente” (LEVINAS, 1997, p. 140).

Esse movimento de se colocar frente à realidade das coisas, fazer a experiência proporcionou Levinas a desenvolver um caminho no método fenomenológico. Conforme Levinas,

¹⁰ A ontologia pode ser entendida como um saber que dá condições de possibilidades para a sustentação de todo saber, o que a colocou, por muito tempo, a ser aceita como a ciência primeira, que se constituiu na tradição do pensamento ocidental como a disciplina de básica de toda a filosofia. Na compreensão de Levinas, a ontologia consiste fundamentalmente na redução do outro ao mesmo. Assim a crítica levinasiana se dirige a ontologia e a Heidegger, sobretudo, em razão do esquecimento do outro.

¹¹ Para Levinas: “a existência do *Dasein* consiste em compreender o ser, - toda a riqueza da existência humana se encontrará desenvolvida, isto é, toda a estrutura da revelação do ser. Tratar-se-á de encontrar aí o homem na sua totalidade e de mostrar que essa compreensão do ser é o próprio tempo”. (1997, p. 77, grifo do autor).

¹² Para Levinas, a evasão consiste em uma “necessidade de sair de si mesmo, quer dizer, de *romper o encadeamento mais radical e mais irremissível que é o facto de que o eu é si mesmo*”. (2001, p. 64, grifo do autor).

¹³ Levinas descobriu com Husserl “o sentido concreto da própria possibilidade de ‘trabalhar em filosofia’ sem, no seu conjunto, ficar fechado num sistema de dogmas, mas, ao mesmo tempo, sem correr o risco de avançar por intuições caóticas. Impressão, simultaneamente, de abertura e de método”. (LEVINAS, 2010, p. 17).

é necessário regressar aos actos onde se revela essa presença intuitiva dos objectos para pôr fim ao equívoco – isto é, à abstracção e à parcialidade da relação com o objecto. O regresso aos atos onde se revela a presença intuitiva das coisas é o verdadeiro regresso às coisas. (1997, p. 140).

Assim, o retorno às próprias coisas permitiria um novo modo de ver a realidade. O método fenomenológico de Husserl, na leitura de Levinas, proporciona um passo importante no exercício filosófico ao suspender o juízo (*epoché*), movimento que permite emergir o mundo vivido. Nesse passo, a fenomenologia permite o processo de descrição daquilo que aparece, aspecto este, denominado de redução eidética, isto é, remover elementos existenciais para chegar a sua essência. Portanto, a intencionalidade é o que se denomina enquanto características fundamentais da consciência (*noese*) que vê os objetos (*noema*) dando sentido e significado aos fenômenos.

É nesta perspectiva que o filosofar levinasiano descreve como ocorre a revelação daquilo que a experiência motivou. Nesse aspecto, a realidade descrita será, a partir de como ela irá receber significado. “Os problemas relativos à realidade consistem em descrever a forma como ela recebe um significado que a esclarece ou revela, ou a forma como esse significado lhe é atribuído” (LEVINAS, 1997, p. 142). Nesse sentido, o desdobramento fenomenológico surge como um elemento que quebra os impasses que separam os mundos de sujeito e objeto¹⁴, torna assim, a leitura frente à experiência vivenciada na relação.

Um dos ensinamentos fundamentais do método fenomenológico para a filosofia de Levinas é a intencionalidade¹⁵. “A intencionalidade significa que, toda a consciência é consciência de alguma coisa, mas, sobretudo, que *todo o objecto apela e como que suscita a consciência pela qual o seu ser resplandece e, dessa forma, aparece*” (LEVINAS, 1997, p. 162, grifo do autor). Assim, a redução fenomenológica na leitura de Levinas não está direcionada para o sentido da sua presença do sujeito no mundo.

¹⁴ Para Levinas, a fenomenologia pode ser vista “enquanto revelação dos seres é um método *da revelação da sua revelação*” (LEVINAS, 1997, p. 142, grifo do autor), ou então, como um elemento que “encontrando-se o ser dos objectos na sua revelação, a própria natureza dos problemas transforma-se em fenomenologia”. (1997, p. 142).

¹⁵ “A intencionalidade contém nela os inúmeros horizontes das suas implicações e pensa em muito mais ‘coisas’ do que no objecto em que se fixa. Afirmar a intencionalidade é perceber o pensamento como estando ligado ao implícito em que ela não cai acidentalmente, mas onde, por essência ela se mantém. Dessa forma, o pensamento já não é nem presente puro, nem pura representação”. (1997, p. 158).

Por sua vez, na leitura da filosofia de Heidegger, Levinas expressa que a relação que o homem mantém com o ser, não é um mero apresentar-se, mas sim, é esta relação que o define enquanto homem. Neste sentido, a relação do homem com o ser, é a própria existência. Esta categoria, mediante aos questionamentos, irá ganhar uma nova dimensão, a partir de uma proposta de conhecimento pela vertente da transitividade¹⁶ e da finitude. Estes elementos para Levinas, já eram possíveis ser identificados na fenomenologia de Husserl, mas, por sua vez, quem as coloca em questionamento é Heidegger.

Na leitura levinasiana, a filosofia de Heidegger avança na compreensão da intencionalidade até o fim, ou seja, propõe a própria existência como intenção. Desse modo, a fenomenologia da intencionalidade que, em Husserl, visava à consciência para com o objeto, transcendendo-o, ganha em Heidegger uma nova dimensão, sendo a transcendência a própria existência, ou seja, o existir já significa transcender. Levinas acentua que, diferente da filosofia de Husserl, dada de modo contemplativo da consciência, a compreensão heideggeriana quer apreender as possibilidades, inquietando-se com a própria existência.

Para Levinas, a filosofia de Heidegger propõe a superação da tradição, sobretudo, por buscar eliminar a confusão do que tange a relação do ser com o ente. Isso podemos perceber já no início da obra *Ser e tempo* onde Heidegger apontará para a importância do ser, no qual o autor irá propor que é a busca pelo sentido do ser, mas que, não se pode confundi-lo com o ente. A pergunta pelo ser realizada pelo ente Heidegger chama de *Dasein*.

Uma das principais tarefas da filosofia de Heidegger não é a relação subjetiva, mas, a pergunta pelo ser. No entanto, na obra *Ser e tempo* Heidegger se propõe a uma ontologia fundamental. Para Heidegger, “a fenomenologia é uma via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. *A ontologia só é possível como fenomenologia*” (HEIDEGGER, 2009, p. 75, grifo do autor). Desse modo, por meio da fenomenologia Heidegger se volta para o ser-aí do ser e o seu entorno onde visa buscar o objeto da ontologia. Assim para Heidegger,

¹⁶ Trazendo presente a característica heideggeriana da transitividade, pode-se dizer que o pensamento se torna uma característica do ser e da existência. Isso significa que não se deve pensá-lo como uma estática imutável, mas sim, como um processo. No que se refere à existência, esta pode ser pensada como intenção.

a fenomenologia é a consciência do ser dos entes – é ontologia. Ao esclarecer as tarefas de uma ontologia, surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, que possui como tem a presença [ser-aí, ais-aí-ser], isto é, o ente dotado de um privilégio ôntico-ontológico. Pois somente a ontologia fundamental pode colocar-se diante do problema cardeal, saber, da questão sobre o sentido do ser em geral. (2009, p. 77).

Na filosofia de Heidegger, o *Dasein* possui a tarefa de compreender o ser, este se apresenta como um ente hermenêutico, porém, o ser não lhe pertence, ou seja, não pode estar sob o seu domínio. Aqui pode se perceber a ponderação de Heidegger na busca por não identificar o *Dasein* e Homem. Desse modo, a nova noção de verdade possibilita a Heidegger apresentar certa superação no que se refere a oposição dada entre sujeito e objeto. Assim, ser é o aparecer daquilo que aparece e, compreendê-lo é permitir que ele apareça. Portanto, na filosofia de Heidegger a relação com as coisas passa pela compreensão. Assim,

a abertura da co-presença dos outros, pertence ao ser-com, significa: na compreensão do ser da presença já subsiste uma compreensão dos outros, porque seu ser é ser-com. Como todo compreender, esse compreender não é um conhecer nascido de uma tomada de conhecimento. É um modo de ser originariamente existencial que só então torna possível conhecer a tomada de conhecimento. Este conhecer-se está fundado no ser-com que compreende originariamente. Ele se move, de início, segundo o modo de ser mais imediato do ser-no-mundo que é com, no conhecer compreensivo do que a presença encontra e do que ela se ocupa na circunvisão do mundo circundante. A partir da ocupação e do que nela compreende é que se pode entender a ocupação da preocupação. O outro se descobre, assim, antes de tudo, na preocupação das ocupações. (HEIDEGGER, 2009, p. 180).

Desse modo, para Heidegger a relação com o outro é muito semelhante a relação que se estabelece entre as coisas no mundo, o outro, portanto, é um objeto antes de ser visto em sua alteridade. Nessa relação entre o outro *Dasein* e os objetos do mundo, o diferencial que se apresenta de forma mais clara é a finitude, a qual marca assim a sua distinção em relação com o mundo e também com o tempo. Contudo, em Heidegger, o projeto do *Dasein* é dado como o ainda vir da finitude, uma vez que como existente, o *Dasein* sempre apresentará possibilidades. Nesse aspecto, a ontologia de Heidegger em *Ser e Tempo* passa por uma aproximação com o existencialismo, ao colocar o ser imerso na existência, sendo este, o lugar da manifestação em que resplandece o sentido do ser.

Para Levinas,

o problema fundamental da filosofia heideggeriana – o problema ontológico – a maneira como o homem é levado ao centro da investigação é inteiramente comandada pela preocupação fundamental que consiste em responder à questão: que é ser. (1997, p. 71).

Nesse sentido, Levinas observa que, Heidegger não colocou em questão o esquecimento do Outro, problema ontológico, no entanto, utiliza-se do homem para chegar ao ser. “É porque o homem compreende o ser que ele interessa à ontologia. O estudo do homem vai revelar-nos o horizonte no interior do qual se coloca o problema do ser, pois é nele que *se dá a compreensão do ser*” (LEVINAS, 1997, p. 74, grifo do autor).

Heidegger no desdobramento do seu pensamento filosófico utiliza a palavra *Dasein*, qual para ele é ligada a uma temporalidade de um ente que se constitui como existente. Nesse sentido, “*aquilo que o homem é, é ao mesmo tempo, a sua maneira de ser, a sua maneira de existir, de se temporalizar*” (LEVINAS, 1997, p. 75, grifo do autor), daí a relação entre ser e tempo, pois, a temporalização possibilita o lugar da compreensão do ser. Desse modo, o *Dasein* é portanto, o ente da pergunta, mas, ao mesmo tempo é o ente que é no mundo e com os outros, assim, as coisas e os outros que entram no seu mundo são submetidos à sua interpretação e compreensão.

Para Levinas “ser, para o *Dasein*, é compreender o ser. Compreender o ser é existir de tal forma que ‘o que está em jogo na existência é essa mesma existência’ – é ser-no-mundo ou ser-aí. Ser aí é transcender-se” (1997, p. 84, grifo do autor). Na leitura levinasiana, a filosofia de Heidegger descreve que a concepção de existência em relação ao ser, consiste, por sua vez, em poder. Isso porque as possibilidades de compreensão significam para Heidegger a finitude da existência.

Colocar a questão do ser já é buscar algo que possuímos, embora, para Heidegger, o sentido platônico desta afirmação deva ser descartado. Ser é *ter-de-ser*, num movimento de conquista ou perda deste *poder de ser*. Existir é a nossa essência. Este existir comporta estados psicológicos, necessários para nossa relação com o poder-ser. Mediante esses estados compreendemos a existência. (FABRI, 1997, p. 28, grifo do autor).

O *Dasein* na leitura levinasiana é o elemento que se projeta no mundo para descortinar um horizonte de possibilidades. O problema deste horizonte de possibilidades é que, ele é estático, não contemplando as infinitas possibilidades. Isso

acontece porque o *Dasein* se lança a partir de um dado absoluto. Sendo assim, a estrutura ontológica do ser no mundo é que determina a finitude da existência e da compreensão que o *Dasein* possa ter de si e do mundo. Nesse sentido, para Heidegger o homem não consegue se assumir inteiro, por motivo da compreensão de um ser só ser dado, depois de já ter sido encontrado no círculo da existência.

Desse modo, a marca da compreensão do ser é dada pela finitude da existência, ou seja, pela morte. Heidegger defende em sua filosofia que o ser-para-a-morte é a própria condição do *Dasein*. Na leitura de Levinas, a existência do *Dasein* é uma forma de precipitação de modo antecipado sobre as possibilidades. Heidegger entende que o *Dasein* existe, e este existir já é o seu fundamento, sendo compreendido a partir de suas próprias possibilidades. Portanto,

a tese de Heidegger consiste em defender que longe de se juntar de fora ao *Dasein* compreendido como cuidado, a morte é a sua própria condição. Com efeito, que significa a existência relacionar-se com o seu poder-ser, que significa relacionar-se com uma possibilidade? Na vida quotidiana, estamos constantemente em relação com os empreendimentos possíveis. A relação consiste em realizá-los. Isto é, em destruir a própria possibilidade do possível para fazer dele uma realidade. A relação ontológica da existência com a sua possibilidade de existir não poderia, pois, ter esta estrutura, mesmo que existir seja compreender o possível enquanto possível e que existir um possível não seja a mesma coisa que torná-lo real. Qual é, então, o comportamento relativamente ao possível enquanto possível? Heidegger fixa-o pelo termo 'precipitar-se para o possível'. Mas a aproximação do objecto que esse movimento comporta será diferente da realização? Sim. Desde que, quando desta aproximação, o possível fique cada vez mais afastado da realização. Ora, esta possibilidade é a morte: ela não passa da possibilidade da própria impossibilidade da existência. A morte enquanto possibilidade não dá 'à realidade humana nada para realizar, nada que possa existir enquanto qualquer coisa real'. (LEVINAS, 1997, p. 107, grifo do autor).

A finitude da existência como ser-para-a-morte é entendida como compreensão última e finita, portanto, Heidegger não faz menção ao infinito. Assim sendo, em sua fenomenologia renuncia à ideia de infinito tendo como objetivo a descrição dos elementos finitos. A filosofia husserliana visa à descrição dos elementos pela qual o sujeito remonta às condições e à origem da consciência. Assim, existe uma diferença na filosofia de Heidegger, ou seja, na ótica da filosofia heideggeriana a existência não pode retornar às suas condições dadas pelo pensamento, não podendo assim apreender a sua finitude.

Na leitura de Levinas um dos pontos elementares da filosofia heideggeriana da existência consiste, por sua vez, em um poder que caracteriza assim a relação do homem com a sua existência. Levinas chama atenção no que se refere à noção de existência dada pelo pensamento heideggeriano. A análise filosófica de Levinas no que se refere aos fatos originais, expressa que a descrição fenomenológica deve captar o sentido que não são fatos dados na percepção sensível, mas, são elementos, sobretudo, compreendidos pela disposição afetiva.

O *Dasein* está colado às suas possibilidades, na medida em que o seu *aqui embaixo* se impõe a ele inextricavelmente. Sua característica é o abandono, sendo esta *Geworfenheit* a fonte ou o fundamento da afetividade. O ser-aí, sempre além de si mesmo, lança-se para frente, projetando-se em direção às suas próprias possibilidades. (FABRI, 1997, p. 30, grifo do autor).

Outro aspecto do qual Levinas irá analisar em Heidegger é configurada pela noção de tempo¹⁷ e sua relação com o ser. O tempo encontra-se na estrutura do *Dasein*. A relação do *Dasein* com o ser é dada por meio do tempo. O dinamismo dado nesta relação é constituído pela temporalização, isso significa:

o impulso pelo qual o homem se inscreve no ser, pelo qual o assume. No facto de existir, Heidegger percebe uma tensão interna: a inquietação que o existente sente da existência a que está voltado e que assume. É essa tensão que é a temporalização” (LEVINAS, 1997, p. 110).

O pensamento de Heidegger é fundamentado com base aos acontecimentos, onde o pensamento se funda em base à existência, isto é, marcado pela relação do ser como elemento último do horizonte de sentido. “A vida concreta, fonte de existência no mundo, não é somente teoria¹⁸” (LEVINAS, 2004, p. 73, tradução nossa). Nota-se, portanto, uma estrita relação entre filosofia e existência. É a partir desta ponte entre filosofia e vida, que Levinas irá se propor a traçar seu próprio caminho fenomenológico, a saber: buscar compreender a filosofia com relação ao outro.

¹⁷ Conforme Levinas em Heidegger: “A análise do tempo tirada do ser para a morte leva à tese de que o tempo é finito. O infinito do tempo dos relógios não passa de um modo da temporalização do tempo original, que é finito. Só a finitude tem aqui um novo sentido. Não se trata da finitude de um *continuum*, a finitude ontológica não tem qualquer significado quantitativo. Ela significa, em suma, que ao inscrevermo-nos no ser inscrevermo-nos no nada. A finitude está no plano da relação do ser que nós somos com o ser enquanto verbo. É a finitude que é a condição da nossa transcendência”. (LEVINAS, 1997, p. 110-111).

¹⁸ “La vida concreta, fuente de la existencia del mundo, no es puramente *teoría*”. (LEVINAS, 2004, p. 73).

Para Levinas, a filosofia de Heidegger não se ocupou com a alteridade, pois a prioridade da filosofia heideggeriana é a existência humana enquanto lugar da ontologia fundamental. Na filosofia heideggeriana, o outro aparece como algo que adentra no mundo do *Dasein*. Essa relação, por sua vez, acontece, a partir do *Dasein* como ente que acaba por compreender o mundo. Assim, o outro na filosofia heideggeriana antes de possuir uma singularidade é visto como outro *Dasein*, sobretudo, porque é aprendido pela compreensão. Para Levinas, essa relação é uma relação de poder, na qual não permanece espaço para a ética. Assim, em *Ser e Tempo* a relação com o outro é um compreender.

Levinas observa que a ontologia heideggeriana, que esta sustenta radicalmente a propriedade de posse de ser, que não há um olhar para com a antecedência do outro. Este é posto se apresenta em uma ordem que se detém na compreensão do ser. Levinas, nessa perspectiva, vai pontuar criticamente a Heidegger por meio da sua filosofia, expressando que a relação com o outro consiste em: “querer compreendê-lo, mas, esta relação excede à compreensão. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além da curiosidade, também a simpatia ou o amor. Mas, também porque, na sua relação com outrem, este não nos afeta [...]” (LEVINAS, 2010a, p. 26).

A proposta filosófica de Heidegger mantém assim a subordinação do outro ao Mesmo. Nessa constatação crítica, Levinas expressa por meio da sua filosofia uma nova ordem a qual para nosso filósofo se constituirá por meio do encontro com o outro. Destarte é por meio desta relação de encontro com o outro que a ontologia do universal é colocada em questionamento deixando por sua vez de ser a primeira ocupação na relação.

Portanto, Levinas apresenta uma ruptura com a ontologia, ou a saída do ser, ou seja, para o autor, além do ser, existe a relação primeira dada pelo outro¹⁹. “Uma evasão *do* ser que, segundo Levinas, conduziria ao coração da Filosofia e permitiria renovar o antigo problema do ser enquanto ser – isto é, na verdade, toda a filosofia ocidental tecida pela malha e pela gesta *do* ser” (BERNARDO, 2012, p.68). Levinas está preocupado com a plenitude do ser. Este é um dos pontos elementares de sua filosofia que será desenvolvida ao longo do percurso da presente pesquisa.

¹⁹ Diz Levinas nos *Cuadernos Del Cautiverio*: “um elemento essencial da minha filosofia – aquilo pela qual ela difere da filosofia de Heidegger – é a importância do Outro.” (LEVINAS, 2013a, p. 134).

1.2 Desdobramentos da filosofia de Levinas

Os *Cuadernos del Cautiverio*²⁰ atestam que o pensamento de Levinas descortina-se em uma fonte viva de um possível despertar²¹ para a filosofia como o autor a concebe, como procura de sentido, do sentido mesmo repensado, enquanto sentido de vida. Assim sendo, Levinas assume como mote de seu pensamento, a busca por reabilitar a filosofia, a ética em seu olhar para com a humanidade. Sendo este pensamento, reiterado “a todo o instante *pensa mais do que pensa*” (LEVINAS, 2013, p.50, grifo do autor), um pensamento que é desejo, desejo do infinito.

De forma sintética, é importante mencionar que, tanto para a tradição judaica quanto para a filosofia de tradição helênica, existe uma preocupação com o sentido humano. Levinas não busca trabalhar uma harmonização entre as duas vertentes, apenas coloca em voga alguns elementos do judaísmo para refletir aspectos que, eventualmente, se perderam na tradição do pensamento filosófico²². A tradição judaica²³ é presente na base pré-filosófica de Levinas, contudo, este não é o único elemento constituinte do seu pensamento, uma vez que, emerge neste contexto a ascensão de Hitler e a expansão da ideologia nazista, aspecto que marcou uma das maiores atrocidades que a humanidade vivenciou. Nesse aspecto,

²⁰ “Uma leitura dos *Carnets de Captivité et autres Inédits*, [...] permite também observar duas coisas: por um lado, o quanto a vivência desta *experiência* profundamente traumática do período hitleriano da Europa terá inspirado, norteado e marcado a <<orientação>> ética, no sentido de meta-ética, do pensamento de Emmanuel Levinas: simultaneamente vivida como uma experiência do ser, da barbárie do ser e do judaísmo – ele mesmo repensado por Levinas, notemo-lo também, para além do confessionalismo e do sentimentalismo místico, no rescaldo desta experiência – a *experiência do cativo* terá sido a experiência pré-filosófica que *definitivamente* terá determinado, decidido, norteado e nomeado a *orientação* filosófica de Emmanuel Levinas”. (BERNARDO, 2012, p. 24-25)

²¹ É importante salientar que para Levinas, “o filosofar pode ser comparado a um despertar, isto é, a uma espécie de insônia pela qual o psiquismo humano reconhece a prioridade do *outro* sobre o *mesmo*. Filósofo, portanto, é aquele que desconfia de si. Sem o encontro com o outro, não há pensar”. (FABRI, 2007, p. 19, grifo do autor).

²² Contudo, é importante destacar que as diferenças e também as tensões entre judaísmo e a filosofia foram aparecendo no decorrer das reflexões, nuances estas, que só é possível identificar se adentrar de forma profunda nas obras de Levinas.

²³ A filosofia de Levinas conforme pode-se observar na leitura aos “*Cuadernos Del Cautiverio*” tem vínculos com o judaísmo. Este elemento nos coloca enquanto leitores de Levinas uma missão que é evidenciar de que modo a vivência cultura e intelectual do autor no que se refere ao Judaísmo influenciou ou então sustentou a sua proposta filosófica. Levinas não faz uma separação entre judaísmo e filosofia. Para ele, ambas estão na mesma dimensão e pertencem ao domínio racional e intelectual. Essas duas vertentes contribuem com o a elaboração do pensamento do autor, o que, contudo, torna o seu pensar próprio e audacioso na busca permanente pelo sentido ético do humano.

o acontecimento que o acompanhou, incessantemente, no mais profundo de si mesmo, situa-se um meio século antes: o extermínio dos judeus da Europa pelos nazistas. Apesar de não se limitar a uma reação ao horror nazista, como afirmamos, toda a obra levinasiana repercute o eco desse horror e não apenas de maneira acidental, mesmo que tal evocação só raramente ocorra de forma explícita. Ao atravessar a espessura da história, do dado da sociologia e das situações políticas, o pensamento levinasiano questiona o ser. (SEBBAH, 2009, p. 37).

Conforme Bernardo (2012), a vivência de Levinas em meio a guerra fez com que ele mesmo provasse do drama vivido pelos judeus nos anos de perseguição hitlerista durante a segunda guerra. Levinas tinha conquistado a nacionalidade francesa em 1930, foi mobilizado em 1939 para servir no exército francês como intérprete Russo e Alemão, sendo preso no ano seguinte em 1940. No entanto, em razão de estar na condição de oficial do exército francês, foi encaminhado a um campo de trabalho destinado a prisioneiros militares e dali saiu só ao final da guerra.

As condições precárias vivenciadas no campo de concentração expressavam o quanto os mesmos eram tratados com desumanidade, embora ainda se comparada às demais realidades vivenciadas, os mesmos tinham alguns privilégios. Esta condição permitiu que Levinas se dedicasse a diversas leituras, as quais culminaram na elaboração do seu pensamento filosófico. Um dos resultados deste processo resultou na obra *Da Existência ao Existente*, texto que foi publicado logo após a sua libertação do cativo.

A vivência de Levinas no cativo²⁴ e a experiência trágica de uma guerra sem sentido, decretou na leitura levinasiana, a falência de uma racionalidade pretensamente fiadora de uma espécie de conciliação que pudesse restituir a paz que foi perdida e, conseqüentemente, o fim de uma filosofia que repousa sobre esse mesmo modelo de razão. Para Levinas, o esgotamento desta racionalidade resulta das limitações de um pensamento voltado ao ser de onde é necessário evadir-se.

A *experiência do cativo* terá sido a experiência pré-filosófica que *definitivamente* terá determinado, decidido, norteado e nomeado a *orientação* filosófica de Emmanuel Levinas: vivendo-a e pensando-a, isto é, sofrendo-a, isto é, respondendo-*lhe* e respondendo ao mesmo tempo já *por ela*, Levinas terá logrado extrair desta *experiência*, para além de motivos e de filosofemas que hão-de vir a caracterizar e a descrever a *incondição* da sua subjetividade do sujeito “ético” (filosofemas como <<trauma>>, como <<acusação>>, como

²⁴ Os textos de Levinas trazem questões vivenciadas pela situação histórico social onde o mesmo é inserido, e com isso incluindo a sua identidade judaica. Como sabe-se antes da guerra os textos de Levinas não tratavam especificamente de temáticas judaicas e nem refletiam sobre o que o judaísmo sugere em relação ao humano.

<<persecução>>, como <<expição>> e como <<refém>>, nomeadamente), a <<orientação>> que explicitamente pelo menos desde 1935, procurava para a *sua* filosofia [...] e que virá a redefinir como a <<medida trazida ao infinito do ser-para-o-outro da proximidade e como que a sabedoria do amor>>. A <<sabedoria do amor>>, isto é, a excelência da atenção, do cuidado ou da responsabilidade *incondicional* pelo outro. (BERNARDO, 2012, p. 25).

Nesse sentido, percebe-se que Levinas, na sua proposta filosófica, não assume simplesmente um caminho fatalista, mas, sente-se impelido a encontrar uma sabedoria do amor, ou seja, um caminho viável para promover a paz, e não apenas uma paz relativa, derivada de concordatas entre aqueles que fazem a guerra, mas, paz genuína e duradoura que só se alcança mediante uma revisão profunda quanto aos princípios que fundam a civilização.

Levinas não abdica do pensamento filosófico, embora confesse que o judaísmo²⁵ tenha permitido uma modalidade nova de acesso. Para Sebbah, “se o pensamento de Levinas não tivesse sido trabalhado - no sentido mais profundo de ‘inspirado’- pelo judaísmo, ele seria simplesmente inexistente” (2009, p. 153). Sendo que,

Compreender a relação de Levinas com o judaísmo é, no fundo, compreender a razão pela qual a indiferença diante dessa inspiração, sob pretexto de preservar a pureza filosófica do texto levinasiano, corresponderia a um tipo de mutilação; e, inversamente, seria igualmente mutilante acomodar a filosofia levinasiana à religião, no caso concreto, à religião judaica – seja para deplorar ou, pelo contrário, enaltecer tal procedimento (afinal, essas duas atitudes são convergentes). (SEBBAH, 2009, p. 153).

Além destes elementos, no que tange ao judaísmo que movimentam o descortinar do pensar filosófico de Levinas, o autor apresenta centelhas como já mencionadas no tópico anterior deste trabalho, do pensamento de Husserl e Heidegger. A atenção principal do pensamento levinasiano nas interfaces com a filosofia de seus mestres está na pergunta sobre o ser e pela sua objetivação e representação. Portanto, a filosofia de Levinas busca um pensar que não esteja preso às amarras da objetivação e da representação, mas, que seja proporcionado pela alteridade. No entanto, Levinas expressa que:

Devo antes de tudo a Husserl – mas também a Heidegger – os princípios de tais análises, os exemplos e os modelos que me ensinaram como reencontrar

²⁵ Para aprofundar a temática do judaísmo no pensamento de Emmanuel Levinas recomenda-se a obra: “*Difícil Libertad: ensayos sobre el judaísmo*”.

estes horizontes e como é preciso procurá-los. 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. (LEVINAS, 2010a, p.149).

A filosofia de Levinas busca resgatar o sentido dado pela relação subjetiva no seu aparecer, isso ele faz por meio da interlocução com a filosofia de Husserl e Heidegger. Assim sendo, sua proposta filosófica não se coloca em um patamar aquém da proposta de seus mestres, mas, em um além. Essa filosofia, implica em um pensamento estratégico que não objetive o outro, mas pela sua apresentação dada pela exposição do rosto, busque resgatar o sentido subjetivo que está subjugado na relação entre o eu e o outro.

Levinas em sua filosofia se propõe resgatar o sentido em que a relação se estabelece, firmando assim, atenção aos horizontes que são deslembados pelo pensamento tradicional de totalidade. A proposta do autor, portanto, visa recuperar elementos que foram abdicados pela filosofia de seus mestres. Esse movimento implica, por sua vez, em um transbordamento da visada seguindo na direção do infinito.

Levinas, portanto, pretende descortinar os horizontes que condicionam ou possibilitam o sentido na relação. Para tanto, atribui atenção ao campo em que se desvendam os sentidos originários fornecidos na relação. Esses sentidos que o autor está mencionando se dão no interior da experiência. “Este ‘além’ da totalidade e da experiência objectiva não se descreve, entretanto, de um modo puramente negativo. Reflecte-se no *interior* da totalidade e da história, no *interior* da experiência” (LEVINAS, 2013, p. 9, grifo do autor).

Levinas propõe-se a esta leitura original interior para reestruturar o que é oculto na relação intersubjetiva. Para ele, o que possibilita essa busca pelo primado da relação é dado pela redução *epoché*²⁶ assegurada pelo movimento fenomenológico²⁷.

²⁶ “O ato filosófico marca um ‘recuo’ em relação a todo universo familiar de sentido, pondo ‘entre parênteses’ a nossa íntima ligação ao mundo”. (FABRI, 2007, p. 51).

²⁷ “Assim, a redução fenomenológica de Husserl, a famosa *epoché*, reencontra para nós sua significação. Ela reside na separação que ela marca entre o destino do homem, no qual há sempre objetos dados como seres e obras a cumprir, e a responsabilidade de suspender essa “tese da atitude natural”, de começar uma reflexão propriamente dita e, em que o sentido da própria “atitude natural”, isto é, do mundo, pode ser reencontrado. Não é no mundo que podemos dizer o mundo”. (LEVINAS, 1998, p. 46-47, grifo do autor).

Assim observa que, pelo movimento fenomenológico da redução é possível falar das experiências concretas e primárias. Ou seja, aquilo que é reduzido é, em primeiro lugar, elemento do pensamento formal.

Nesse sentido, por meio da redução, identifica-se a relação que a consciência mantém com o mundo sendo resultado do que é pensado e como este mantém a sua relação com o pensamento. Levinas quer ir além da compreensão de mundo, elemento que já foi pensado por Heidegger. Portanto, a filosofia levinasiana quer visualizar o movimento anterior da compreensão do ser na relação com o outro, o que implica numa redefinição da subjetividade.

A fenomenologia levinasiana exige a *epoché* como interrupção radical e consiste integralmente no testemunho dessa interrupção. A fenomenologia levinasiana é o fenomenológico e sua necessária interrupção que não pode, de modo algum, constituir um ponto final. A filosofia levinasiana apoia-se em “descontinuações” entre fases fenomenológicas e fases de interrupção do fenomenológico de tal maneira que nenhum desses dois tipos de fases possa ser definitivo: excluem-se reciprocamente e um depende totalmente do outro. (SEBBAH, 2009, p. 134, grifo do autor).

A filosofia de Levinas, portanto, exige a *epoché*²⁸ como interrupção radical, apoiada pela descontinuação da categoria clássica de compreensão. Assim, a redução leva em conta a relação para além da consciência e do ser. Para Levinas, Husserl e Heidegger não elevaram a redução à sua radicalidade, pois, ocultaram o interior da experiência que se apresenta na relação. Nesse sentido, Levinas propõe a fenomenologia enquanto método, expressando que esta deve ir além do Mundo e do aparecer fazendo assim surgir a significação primária anterior ao ato intencional da representação.

Na filosofia levinasiana, as situações que podem evidenciar os sentidos, não se dão pelo meio ontológico, como compreensão do ser, mas, são dadas pelas experiências concretas. Em Husserl, esse aspecto da descrição faz parte do método fenomenológico, ou seja, na descrição torna mostrável os fenômenos, o ser enquanto característica do aparecer. Em Heidegger, seguindo este mesmo aspecto, a linguagem é necessária para o aparecer, sendo base do aparecer. Ou seja, o conhecimento que faz aparecer o que aparece. Levinas vê problemas nestes

²⁸ “La *epoché* fenomenológica se llama también reduccion fenomenológica”. (LEVINAS, 2006, p. 56).

elementos, visto que, a dinâmica do aparecer não faz menção às experiências vividas pelo movimento originário²⁹.

Levinas propõe uma filosofia que institua o primado ético, o qual tem sua concretude na experiência que é dada pelos sujeitos frente à relação. O que se pode perceber é que Levinas vai além da consciência intencional. Ou seja, na vivência experimental, muitos elementos ficam sem serem compreendidos pelo saber teórico, é sobre este aspecto que o autor articula seu pensar fenomenológico³⁰.

Nesse sentido, o pensar fenomenológico implica em um saber interior, obscuro à realidade posta as amarras da ontologia. Trata-se de um saber da realidade que não esteja dito de modo universal. Mas, é um saber dado pela vivência sensitiva para além da luminosidade da razão. Nessa dimensão, o movimento fenomenológico tem a missão em considerar a presença, a indiferença, a alteridade. Esta, “mostra-se no rosto, [...] abre uma dimensão de altura e de infinição impossível de englobamento” (FABRI, 1997, p. 83, grifo do autor). O rosto abre a possibilidade ética como transbordamento da consciência. Assim, “a *Ideia de Infinito*, colocada em mim, a partir do encontro com a alteridade – relação ética – provoca uma espécie de transbordamento da consciência” (FABRI, 1997, p. 83, grifo do autor).

Para Levinas, por meio da evasão das amarras ontológicas emergem novas possibilidades de significação, as quais o autor expressa, a partir da novidade da alteridade, sendo capaz de fazer emergir a “significação ética”. Esta que, por sua vez, se apresenta como inquietude, como disposição, que muito mais do que simplesmente ser é capaz de infinitamente se manter em relação com o outro e desejar-lhe o bem.

²⁹ Para Sebbah: “A acentuação levinasiana, inversamente às de Husserl e de Heidegger, terá consistido, sobretudo, em mostrar que o aparecer depende totalmente do Outro, que o ser depende totalmente de sua interrupção (mas, por consequência, em menor grau, ela terá mantido sempre também, a recíproca). A quem anatematiza a prática levinasiana da fenomenologia em nome da fenomenologia “pura”, convirá dizer o seguinte: certamente, a obra filosófica de Emmanuel Levinas – que, às vezes, reivindica a denominação de metafísica (por exemplo, no início de *Totalité et Infini*) e exige a ética – interrompe a fenomenologia; no entanto, ela nos ensina, sobretudo, que tal interrupção continua sendo fenomenologia, talvez mais do que nunca”. (2009, p. 134).

³⁰ “Trata-se [...] de voltar “às coisas mesmas”, mas isso não significa, para ele, retorno para o que se dá, subentendido em um horizonte de visibilidade, tendo o Mundo em segundo plano – recondução que reconduz, finalmente, para esse aparecer que faz aparecer o que se dá. [...] Convém “fluidificar” as positivities que encontramos na ingenuidade da atitude natural, aproximar-nos do “como” da doação dessas positivities ao desenredar o fio de seu ‘horizonte, ao reinscrevê-las em um horizonte intencional’”. (SEBBAH, 2009, p. 139-140).

A significação ética que exige disposição é um serviço gratuito, generoso e de total cuidado e responsabilidade para com o outro.

Levinas, ao observar toda a historicidade filosófica propõe uma consciência capaz de acolher a novidade de outrem para além do ser e do saber. Indica assim, uma consciência que, pela alteridade possui um sentido originário. Sendo que, a responsabilidade apresenta-se como resposta à interpelação do outro, sem a possibilidade de recusar, desenhando assim, o novo modo da subjetividade.

Na filosofia levinasiana a consciência se manifesta a partir de atos concretos, estando no mundo como consciência que transcende o mundo. Portanto, ter consciência é assumir o ser, como possibilidade de evadir-se dele. A consciência é um modo de ser em si mesmo. Assim, o autor mostra que a anterioridade metafísica não se encerra na questão do ser no mundo e da sua relação com a existência. Mas, ela possui sua expressão significativa na consciência originária do sujeito que reconhece seu existir no mundo e sua transcendência ao mundo. “As coisas do mundo, da realidade são apenas coisas e a relação com elas se institui como compreensão: deixam surpreender-se a partir do ser, a partir da totalidade que lhes empresta significação” (COSTA J. A, 2013 p. 104).

Portanto, Levinas em sua filosofia faz uma crítica à ontologia de Heidegger, na qual, busca constituir fenomenologicamente, a subjetividade do indivíduo não sendo esta dependente da representação e nem da objetivação, desse modo, a filosofia de Levinas busca entender a subjetividade não subordinada ao ser, diferente do movimento formal apresentado pelos seus mestres, quer expressar que na relação face a face, relação de alteridade, não caberia ter objetivação e representação, pois a própria vida deveria ser um convite ao filosofar como observou, a partir da sua experiência vivencial em cativo.

1.3 Reflexões iniciais de Levinas sobre o ser e a evasão

Conforme mencionado no tópico anterior, além da influência do judaísmo, Levinas não apenas recebe grande influência do pensamento heideggeriano, como também reconhece, em Heidegger uma das maiores personalidades filosóficas da história do pensamento ocidental, de modo que sua proposta filosófica de evasão acaba por ser uma resposta ousada ao autor da obra *Ser e Tempo*. Trata-se, assim,

de uma renovação quanto ao problema do ser, problema central da filosofia segundo Heidegger. É certo que, na perspectiva levinasiana, a filosofia de Heidegger abre a possibilidade de pensar grandes questões pertinentes da tradição. A obra *Ser e Tempo* é de enorme importância para o desdobramento do pensar levinasiano, sobretudo, no que se refere a saída do ser. É aí que se tecem as críticas mais contundentes. Críticas que abrangem a tradição filosófica como um todo, por ter priorizado o ser de tal modo, que o existente, ele mesmo, se mantém como que absorvido e cativo da ontologia.

Se inicialmente – para a noção da ontologia e da relação que o homem entretém com o ser – nossas reflexões inspiram-se, em grande parte, na filosofia de Martin Heidegger, por outro lado, elas são comandadas por uma necessidade profunda de deixar o clima desta filosofia e pela convicção de que não se pode sair dela em favor de uma filosofia que se poderia qualificar de pré-heideggeriana. (LEVINAS, 1998, p. 18).

Na sua ontologia, Heidegger propõe eliminar a confusão existente na compreensão de ser e ente. Levinas reconhece a importância dessa proposta, mas sem uma pretensão de privilegiar o ser e o seu sentido, como foi a intenção da ontologia de Heidegger. Levinas discorre na sua filosofia sobre a identificação e separação expressando que estas servem a um propósito que coloca o homem como refém da existência, numa condição em que se percebe claramente a separação entre ser e ente. Como isto é possível?

É que ele fala em saída do ser como caminho de evasão, a fim de que o ente possa, de algum modo, assumir a própria existência. Eis o desejo de se abrir um caminho a partir do qual a preocupação primeira não será com o sentido do ser, mas, com o próprio ente, no ser. Compreender e interpretar tudo a partir do ser, como faz Heidegger, acaba por manter o homem cativo do próprio ser. A interioridade do sujeito se vê comprometida. Daí a pergunta: de que maneira, no próprio ser, se dá um movimento de recusa, de rebeldia, de aspiração a uma saída de um envolvimento que me sufoca? Pela evasão, responde Levinas.

A saída do ser se dá no processo de evasão. O despertar para tal se dá no próprio interior do homem, num movimento que ultrapassa a suficiência de ser. Ora, é preciso reconhecer que o caminho da filosofia ocidental já manifesta um tal desejo, ainda que de modo não suficiente, pois tal caminho está determinado pela convicção de que tudo aquilo que é oferecido já está no homem, vale dizer, pressupõe uma

espécie de retorno a si mesmo. A saída do ser, no fundo, é um retorno ao próprio ser. Por quê? Porque o que se busca, em última instância, é um ser melhor.

Levinas enfrenta tal deficiência ou insucesso colocando em pauta o tradicional problema do ser enquanto ser, questionando a tradição ocidental como um todo. O que ser questiona? A suficiência da própria questão, sua perfeição. Vejamos:

Qual é a estrutura deste ser puro? Tem a universalidade que Aristóteles lhe confere? É o fundamento e o limite das nossas preocupações como o pretendem certos filósofos modernos? Não é ao contrário nada além da marca de uma certa civilização instalada no facto consumado do ser incapaz de sair dele? E nas suas condições, a *excedência* é possível? E como se consoma? Qual é o ideal de felicidade e de dignidade humanas que ela promete? (LEVINAS, 2001, p. 64-65).

Todas essas inquietações aparecerem de algum modo no percurso filosófico de Levinas, mas, por sua vez, é em *Da Evasão*, que se percebe maior acentuação na tentativa de responder essas indagações, onde percebe-se certa referência mesmo que não direta à filosofia de Heidegger. Para Levinas, a estrutura do ser e o seu sentido só podem ser analisados a partir da existência humana. Esse é um ponto nodal de sua filosofia.

O ser é: nada há a acrescentar a esta afirmação tanto quanto não se encare num mesmo ser senão a sua existência. Esta referência a si mesmo, é precisamente o que se diz quando se fala da identidade do ser. A identidade não é uma propriedade do ser e não poderia consistir numa semelhança de propriedades que suponham elas mesmo a identidade. Ela é a expressão da suficiência do facto de ser cujo carácter absoluto e definitivo ninguém, parece, poderia pôr em dúvida. (LEVINAS, 2001, p. 60, grifo do autor).

O ser ou a existência enquanto afirmação do ser é uma afirmação de si mesmo. Afirmação que, por ser tão forte, assume a preponderância em relação ao tema da perfeição e da imperfeição, ou ainda, em relação às dimensões de finito e infinito. Ou seja: o ser não diz na além da sua afirmação. “É a partir daí que todos os poderes e todas as propriedades se estabelecem. [...] Há uma maneira mais ou menos perfeita de se pôr a si mesmo? O que é, é. O facto de ser é aqui e agora perfeito. Encontra-se já inscrito no absoluto” (LEVINAS, 2001, p. 66-67).

Nesse prisma da perfeição do ser, cabe pontuar que se trata de uma perfeição diferente da perfeição das coisas, aspecto este que levará Levinas a afirmar, que o ser é imperfeito enquanto ser. A afirmação do ser revela um carácter dramático a partir da existência humana em razão da referência a si mesmo do homem, uma vez que,

esta afirmação absoluta não se dá no ser das coisas. Por isso, essa revelação do eu ao si mesmo perde o seu caráter lógico e revela-se como um acorrentamento³¹.

Tendo presente a leitura de Levinas no que se refere ao problema do ser e existência em Husserl e Heidegger, podemos perceber que nosso filósofo se inquieta com essa proposição da qual o homem é dado de modo dramático, o que, por sua vez, faz Levinas ter uma leitura negativa da filosofia destes filósofos, no que tange à temática do ser e existência.

Assim, em *Da Evasão*, Levinas traça um caminho no qual busca uma resposta às inquietações no que se refere ao ser e à existência. Na filosofia tradicional, a autossuficiência do fato do ser, não despertava problema, uma vez que, concebia o ser do homem, por meio da imagem do ser das coisas, o que expressava a suficiência a si mesmo. A filosofia ocidental, assim caracterizada, manteve-se nessa ênfase. Ela nunca enfrentou ou confrontou o ontologismo enquanto suficiência do ser.

Estamos em pleno questionamento desse modelo filosófico. O argumento de nosso filósofo é este: “A insuficiência da condição humana não foi jamais compreendida de outro modo que não como uma limitação do ser, sem que fosse alguma vez considerada a significação do <<ser finito>>” (LEVINAS, 2001, p. 61). Ora, o que se pondera são os limites do ser. O que Levinas afirma é isto: a ideia de limite “não poderia aplicar-se à *existência* daquilo que é, mas, unicamente à sua natureza; é como se ela percebesse no ser uma tara mais profunda.” (LEVINAS, 2001, p. 61, grifo do autor). Esse movimento que proporciona a percepção de que existe algo para além do sujeito e da sua autonomia, de existir o ser enquanto experiência, peso e gravidade. Nesse sentido,

O jogo amável da vida perde o seu caráter de jogo. Não porque os sofrimentos com que ameaça a tornem desprazer, mas porque o fundo do sofrimento é feito dum impossibilidade de interrupção e dum sentimento agudo de tudo estar consumado. A impossibilidade de sair do jogo e de devolver às coisas sua inutilidade de brinquedos anuncia o instante preciso em que a infância tem fim e define a noção mesma de sério. O que conta então, em toda esta experiência do ser não é a descoberta dum novo caráter da nossa existência, mas do seu facto mesmo, o da inamovibilidade da nossa presença. (2001, p. 61-62).

³¹ Para Levinas, “Na identidade do eu, a identidade do ser revela a sua natureza de encadeamento pois que ela aparece sob forma de sofrimento e convida à evasão”. (2001, p. 64). Portanto, a identidade do eu consigo mesmo aparece como um sofrimento, acorrentamento, onde se faz necessário o homem se livrar.

O ser revela-se no sentimento agudo de ser amarrado ao próprio ser, a presença de si mesmo, a si mesmo. Aqui podemos perceber o acorrentamento do eu a si mesmo, do qual sente a necessidade da evasão. É por meio da existência que podemos compreender que, o ser revela o sentido da sua estrutura de ser amarrado. Assim sendo, Levinas irá propor o movimento filosófico na busca pela saída do ser.

Existir [...], em todo o idealismo ocidental, refere-se a esse movimento intencional de um interior para o exterior. O ser é o que é pensado, visto, agido, querido, sentido, o objeto. Por isso a existência no mundo tem sempre um centro: ela nunca é anônima. A noção de alma, de interior envolvido, é constitutiva da existência do mundo. (LEVINAS, 1998, p. 43).

A evasão processa-se pelo desejo de viver, de assumir a existência, não de somente receber o mundo, mas existir, como impulso vital na busca pela saída do ser. Essa saída é confundida com a morte, contudo, não é nela que a saída se encontra, mas, em um movimento de excedência, uma saída de si mesmo. É nesse ponto que Levinas firmará a sua proposta de evasão. Para o autor, existe uma excedência de ser que se expressa pelo impulso de vida que o homem tem, ele quer existir.

Levinas faz uma reflexão em torno da vergonha, expressando como a mesma está presa em si própria. A vergonha é, por fim de tudo, uma existência que procura desculpas. O que a vergonha possibilita assim a descoberta do ser que se descobre. Na constatação da excedência do ser, Levinas recorre à náusea que é uma reação ao fracasso do prazer e da vergonha. Esse fracasso expressa a dificuldade de evadir-se do ser. Diante desse domínio do ser, Levinas apresenta a náusea como um movimento de sair do ser. Pela náusea temos uma experiência de sufocamento, onde não se há mais nada a fazer.

Para Levinas a proposta de Heidegger de busca do ser que coloca como sentido da existência é um peso para o homem e tem lhe retirado a existência. Na leitura de nosso autor, esse modo filosófico do ocidente traz o peso do ser, de modo que, este não possui preocupação com o outro e com a ética. Levinas na sua proposta filosófica afirma que, o existente pode assumir a existência, ou seja, o ente precede o ser, a ética precede a ontologia. Nesse sentido, a evasão do ser firma uma crítica à ontologia e o estabelecimento do paradigma ético na filosofia de Levinas.

Portanto, pode-se perceber que na obra *Da Evasão*, Levinas vai traçando passos do seu pensamento filosófico mostrando o peso do ser e a necessidade de

sair da ontologia. Comumente, é importante ressaltar que a saída do ser, aspecto central na discussão desta obra, não é uma tarefa fácil. Nesse sentido, ao apresentar a necessidade de sair do ser em *Da Evasão* leva a Levinas a uma não exclusão da ontologia, mas, para um novo modo de entender a filosofia e o filosofar. Essa perspectiva que toma rumo na obra *Da Evasão* avançará sob diferentes ópticas nas demais obras do autor.

1.4 A temática do ser e seus desdobramentos nas primeiras obras de Levinas

Na obra *Da Existência ao Existente* e em *O Tempo e o Outro*, Levinas aprofunda a temática do ser, tema já levantado na obra *Da Evasão*. Esse desdobramento se dá, sobretudo, por meio da relação de temporalidade, na qual o autor reflete sobre a relação que o homem mantém com o ser. Nesse movimento de relação, Levinas pontua que existe uma relação primeira anterior ao ser, o que, por sua vez, leva a apresentar que esse elemento da significação ontológica faltaria a ontologia de Heidegger, da mesma forma, que o sentido do ser em geral. Esse ponto já é apresentado na obra *Da Evasão* quando o autor analisa a relação entre o ser e o ente. Portanto, Levinas apresenta nestas obras iniciais o problema do começo do ser, o qual implica em uma necessária problematização do tempo no movimento da relação entre o tempo e o ser.

A discussão de Levinas gira em torno da filosofia de Husserl e Heidegger, no entanto, é possível notar que os seus desenvolvimento filosófico toma um rumo diferenciado em relação a seus mestres desde o início de suas obras. Um dos elementos que Levinas pontua em Heidegger aparece descrito no início da obra *Da Existência ao Existente*, onde o autor discorda de Heidegger na compreensão do movimento da existência. Para Levinas, a existência não é estática, é movimento de transcendência do ente que se movimenta em direção ao ser. Naturalmente, isso faz com que Levinas entenda, de modo distinto a Heidegger a relação entre o ente e o ser. Assim, a compreensão entre o existente e a existência é possível mediante a uma nova concepção do ser, que na obra *Da Existência ao Existente* o nosso autor apresentará por meio do conceito Há.

Por meio do desdobramento do conceito de Há, Levinas adentra na discussão propondo a diferença ontológica. Este passo de Levinas não pode ser confundido

simplesmente como uma filosofia que confunde o ente e o ser. Porém, o movimento de pensar o ser sem o ente significa, já por sua vez, pensar dar esse passo para além daquilo que Heidegger se propôs na sua filosofia. Essa alocação é tomada por Levinas na sua obra *Da existência ao Existente*, texto ao qual o autor pontua já no início da mesma, que as suas análises filosóficas se colocam diante de uma problemática mais ampla, que é o problema do Bem e a sua relação com o ser.

Como podemos perceber, temos aqui uma das implicações centrais da filosofia de Levinas nesse movimento onde vemos a sua proposição de compreender a filosofia de Platão colocando o Bem para além do ser³². Esse movimento é central na filosofia levinasiana, pois significa que o movimento que conduz um existente em direção ao Bem, não propriamente uma transcendência pela qual o existente eleva-se a uma existência superior, mas sim, uma saída do ser, uma evasão das categorias que o descrevem, uma excedência.

Nesse sentido, Levinas propõe a excedência em relação ao ser, a relação com o Bem. Assim, a diferença do ser com o ente recuará no que tange a diferença dada entre o ser e o Bem. Porém, em Levinas esse elemento ainda possui sua origem no ser, o que significa que segue com vínculo a ontologia.

Nesse esboço da separação entre o ser e o Bem, Levinas avança pontuando as motivações do ser enquanto mal. Essa discussão toma forma, sobretudo, na obra *Da Evasão*, obra em que o autor se detém nesse viés em ponderar a noção do ser separado dos entes configurando a ética enquanto associada ao ser.

Essa discussão avança, sobretudo, na obra *Da Existência ao Existente*, onde Levinas, por meio do desdobramento fenomenológico, observa as experiências concretas. Essa análise da existência do existente, do ser como ente, do ser do ente, e da relação entre eles, no qual objetivamente Levinas expressa o ponto inicial da relação, de modo que, temos nesse ato relacional o ser partindo do ente, aspecto este que leva Levinas a pensar uma possibilidade de separação entre o ser e o ente.

Ainda nesta obra, Levinas avança desdobrando o conceito do ser em geral, evidente que essa reflexão parte das análises que o autor realizou em relação a obra

³² “Eu disse que o meu ensinamento permanece, no fim de contas, muito clássico; repete no prosseguimento de Platão que não é a consciência que funda o Bem, mas que é o Bem que apela a consciência” (LEVINAS, 2010, p. 240). A temática do Bem para além do ser será retomada e discutida nesta pesquisa, sobretudo, no capítulo 5.

Ser e Tempo de Heidegger, na qual ponderou a separação do ser com o ente, aspecto que leva a relação do existente com o mundo. Esse aspecto, avançou quando o autor se questionou sobre a estrutura ontológica do começo do existente no Há, pela hipóstase, onde temos implicadas noções de consciência, da qual se desdobra um dos elementos desta tese, que é termos uma interpretação que se dá por meio do tempo, através da relação com o outro.

Nesse mesmo viés, é analisada a relação entre o ser ou a existência e o tempo, onde Levinas, questiona a obra *Ser e Tempo* de Heidegger considerando a noção de instante que, na ótica da filosofia levinasiana não é um átomo de tempo, ou então, eternidade que se dá para além do evento, mas, é uma relação entre o existente e a existência, em que o ente começa no ser.

Levinas não nega a dificuldade de traçar uma reflexão sobre a relação entre existente e sua existência. Porém, existe no fato de existir um começo, algo que, de alguma forma, proporciona a separação entre o ente e o ser, ponto que a filosofia levinasiana se detém em analisar e que o autor problematizou a partir do início do ser presente na obra *Da Evasão*. Portanto, existe uma correlação natural entre nós e o mundo, que é um movimento anterior às perguntas e respostas, que é sensação.

A questão do ser é a própria experiência do ser em sua estranheza. Ela é, portanto, uma maneira de assumi-lo. Por isso, a questão do ser - *o que é o ser?* - nunca comportou resposta. O ser sem resposta. A direção na qual se deveria buscar essa resposta é absolutamente impossível de encarar. A questão é a própria manifestação da relação com o ser. O ser é essencialmente estranho e nos choca. Sofremos seu aperto sufocante como a noite, mas ele não responde. Ele é o mal de ser. Se a filosofia é a questão do ser, ela já é assunção do ser. E se ela é mais do que essa questão, é porque ela permite ultrapassar a questão e não responder a ela. O que pode haver a mais do que a questão do ser não é uma verdade, mas o bem. (LEVINAS, 1998, p. 23).

Portanto, ao colocar a questão que o ser é sem resposta e sobre o sentido do ser, Levinas põe a pergunta sobre o mal e o bem, apontando que o ser se revela como mal, e que o bem é algo além do ser. Estes elementos da filosofia levinasiana, partem da obra *Da Evasão* onde o autor menciona que o ser aperta, sufoca. Portanto, a relação com o ser é a experiência da pura estranheza, uma vez que, ele nos diz respeito, nos envolve, porque no fato de existirmos nós assumidos a existência e o questionamento sobre ela. Assim sendo, a experiência do ser é uma experiência do ser como mal. Para Levinas, a filosofia não pode se reduzir a questão sobre o ser,

mas, deve dar um passo na busca pela saída do ser na procura pelo Bem. E nesse sentido, que a filosofia do autor se descortina.

1.4.1 O ser na filosofia do hitlerismo

Em 1934, temos a marca do início do pensamento de Levinas de forma autônoma com a publicação do texto *Algunas reflexiones sobre la filosofia del hitlerismo*, texto que foi publicado na obra *Os imprevistos de la historia*. Até então, Levinas tinha se dedicado no estudo da fenomenologia de Husserl e na ontologia de Heidegger, além de traduzir obras destes autores. Contudo, neste texto Levinas apresenta uma abordagem fenomenológica do hitlerismo, ao mesmo tempo em que também buscou mostrar a ligação que existia entre a filosofia de Heidegger e a barbárie do hitlerismo³³.

O texto *Algunas reflexiones sobre la filosofia del hitlerismo* não é um texto longo, mas, apresenta ponderações contundentes quanto ao fenômeno do hitlerismo e a filosofia que se descortina por meio deste, o que para o autor é um aspecto grave. Para Levinas, o hitlerismo não surge de um desvio de percurso da racionalidade ocidental, ou de uma irracionalidade, mas, é fruto da própria estrutura desta racionalidade e, ao que ela direciona. Esta racionalidade tomou a questão do ser como elemento fundamental, o que, por sua vez, é ontologia, filosofia do ser preocupado com o ser.

O hitlerismo coloca em questão - no sentido de criticar - os princípios mais nobres da civilização europeia, os quais se afirmam no sentimento de liberdade. Diferente do sentimento de existência que tem como pressuposto o homem amarrado ao ser e ao mundo, conforme a esteira do pensamento de Heidegger, o sentimento de liberdade revela-se como possibilidade de elevá-lo acima das contingências do tempo e da história que estão sobre si como limitadores.

³³ Levinas realiza essa abordagem aplicando o método fenomenológico onde analisa o fenômeno político do nacional-socialismo, na busca por identificar neste fenômeno a compreensão de uma filosofia implícita, de uma relação com ou uma atitude perante o conjunto do real. Destarte, o objetivo de Levinas não é apresentar o movimento sócio-histórico, mas problematizá-lo a partir da filosofia que o sustenta, enquanto consciência coletiva e impessoal que comportam a maneira fundamental do ser.

Em Heidegger a temporalidade é considerada desde a condição da existência humana, na qual o *Dasein* possui uma história e representa. Nesse sentido, Levinas observa a vinculação da ontologia ao movimento nazista. Essa foi uma das maiores críticas de Levinas à filosofia tradicional, ao considerar ela como a maior motivadora da violência. Para Levinas, o massacre proporcionado pelo nacional-socialismo, não está propriamente relacionado com um desvio da razão humana, mas por estar no seio de uma ontologia que destaca e valoriza a preocupação consigo mesmo. Levinas faz uma dura crítica a Heidegger por ele ter compartilhado com o nazismo a compreensão do ser como preocupação de si, como um horizonte insuperável do *Dasein*.

Para Levinas, “mais que um contágio ou uma loucura, o hitlerismo é um despertar dos sentimentos elementares” (LEVINAS, 2006, p. 23). O sentimento ou afetividade em uma perspectiva ontológica, revela tanto uma compreensão da existência como também uma relação com o ser. Tendo presente isso, Levinas afirma que os chamados sentimentos elementares trazem consigo uma filosofia, uma vez que, apresentam nessa atitude primeira de uma alma em relação com o mundo real e com a trajetória vital. “Os sentimentos elementares contêm uma filosofia. Eles exprimem a atitude primeira de uma alma em face do conjunto do real e do seu próprio destino. Eles predeterminam ou prefiguram o sentido da aventura que a alma correrá no mundo” (LEVINAS, 2006, p. 23).

Assim, na busca por explicar a característica elementar do sentimento de existência no hitlerismo, Levinas coloca em pauta o hitlerismo em contraponto com os princípios da civilização europeia. Desse modo, a civilização europeia, que foi desafiada pelo hitlerismo, tem constituída em si como características o espírito de liberdade e, ao mesmo tempo, a ideia de um homem genuinamente livre.

Dessa maneira, a civilização europeia é marcada pelo sentimento da liberdade absoluta do homem ao se deparar com o mundo e com as possibilidades que deste solicitam a sua ação. Esse espírito de liberdade tem relação com uma concepção de tempo que é, de certa maneira, a condição de existência humana, ou seja, o tempo tem um fator determinante com sua dimensão de passado e futuro, de modo que, o tempo passado é então constituído como uma limitação.

O fato consumado, transportado por um presente que já se foi, escapa para sempre à influência do homem, mas pesa sobre seu destino. Por trás da melancolia do eterno escoamento das coisas, do ilusório presente de

Heráclito, há a tragédia da inamovibilidade de um passado indelével que condena a iniciativa a ser apenas uma continuação. (LEVINAS, 2006, p. 24).

Para Levinas, “a verdadeira liberdade, o verdadeiro começo, exigiria um verdadeiro presente que, sempre no apogeu de um destino, o recomeça eternamente” (LEVINAS, 2006, p. 24). É nessa relação com o tempo e sua abertura ao novo que a liberdade por sua vez pode ser mensurada. Para a civilização europeia, o homem não está mais preso ao peso do passado, mas é livre, e num constante movimento de recomeço do seu destino.

Contudo, a dimensão de temporalidade exige um recuo e um abalo à liberdade, uma vez que, deste, advém o irreparável do passado que se mostra a partir do destino humano, de modo que, nada mais possa ser feito. Nesse sentido, ao situar a existência humana no mundo, fazendo sobrevir a dimensão temporal constitutiva rompe-se com o espírito de liberdade da cultura europeia ao confrontar o homem com a fatalidade do irreparável, com a inamovibilidade do ser.

O hitlerismo surge como um movimento onde o espírito de liberdade, que é presente na civilização europeia, de modo que, ele se apresenta como abertura para a servidão, tanto política como ontológica. Portanto, o hitlerismo apresenta uma nova ideia de homem, de seu rumo na terra e coloca em questionamento a própria humanidade do homem.

O racismo não se impõe somente a um ou outro ponto particular da cultura cristã e liberal. Não é tal ou tal dogma da democracia, do parlamentarismo, do regime ditatorial ou da política religiosa que está em causa. É a própria humanidade do homem. (LEVINAS, 2006, p. 28).

O hitlerismo ao compreender uma dimensão afetiva frente à existência, rompe com o espírito de liberdade europeu através da relação com o corpo como encadeamento biológico, ou seja, para o hitlerismo, a relação do corpo e tudo que dele procede é assumida como o modo fundamental do homem. Isso, contudo, estabelece uma mobilidade do ser, um novo sentimento de existência.

Tendo presente um novo sentimento de existência, origina-se uma nova concepção de homem, onde o mesmo não está aprisionado em forças externas, no entanto, essa situação de aprisionamento provém da própria constituição do seu ser. Assim, “uma nova concepção verdadeiramente oposta à noção europeia de homem

só seria possível se a situação a qual ele está preso, não lhe fosse acrescentada, mas constituiria o próprio fundo do seu ser” (LEVINAS, 2006, p. 28).

Na leitura de Levinas ao hitlerismo ele expressa o modo de um estar fechado ou preso ao mundo, sobretudo, por expressar o sentimento profundo da identidade interligada ao corpo. Assim, a identificação do sujeito com o seu corpo resulta em uma inevitável possibilidade de escapar desta união. A filosofia do hitlerismo apresenta a essência do homem presa voluntariamente ao corpo. Mas, para o hitlerismo ser livre implica em não perceber esta ligação que nos une ao corpo, e nos deixe livre a esse aprisionamento no corpo³⁴.

Levinas observa a interpretação clássica do corpo, onde destaca que este era colocado em segundo plano em sentimento de permanente estranheza do nosso corpo a nós próprios, ou seja, o corpo é concebido como um simples objeto da realidade exterior e que, muitas vezes, seria só de obstáculo a ser transposto. Porém, na leitura de Levinas a interpretação clássica deixa envolto de uma obscuridade, uma outra possibilidade de sentimento em relação ao próprio corpo, isso implica em percebermos que o sentimento que nos faz perceber a nossa identidade e a sua relação com o próprio corpo.

Levinas nos apresenta, por meio dessa relação, que existe um acontecimento nessa identificação própria dada com o corpo³⁵. Destarte, essa identificação é definitiva e, conseqüentemente nesse aspecto, reside toda a tragicidade, uma vez que, não é uma identificação voluntária não possibilitando uma escapatória.

O corpo não é somente um acidente infeliz ou feliz que nos coloca em relação com o mundo implacável da matéria – *sua aderência ao Eu vale por si mesma*. É uma aderência a qual não se escapa e que nenhuma metáfora poderia fazer confundir com a presença de um objetivo exterior; é uma união da qual nada poderia alterar o gosto trágico do definitivo. (LEVINAS, 2006, p. 29-30).

³⁴ Levinas também faz uma denúncia ao que se refere o aspecto bélico da autenticidade que subscreve o povo alemão por influência do nacional-socialismo, que de certa forma funcionava como um enfetimento, onde tinha a pretensão de insensibilizar a sociedade alemã, de modo a levar está a justificar os atropelamentos contra a humanidade, sob o pretexto do que foi chamado de “purificação étnica” (LEVINAS, 2006, p. 31).

³⁵ Para Levinas a existência é acoplada ao corpo. Nesse sentido, conforme nos apresenta Martina Korelc, o autor acentua uma nova noção de tempo: “por meio do corpo biológico, da hereditariedade, é o passado que prevalece sobre o presente e sobre o futuro. Daí o gosto trágico do definitivo, da fatalidade, da irreversibilidade. As dimensões do tempo e do corpo se conjugam intimamente em sua tirania sobre o homem. O homem é enredado pelos liames incontroláveis, acorrentado ao passado por meio do seu corpo biológico, e esta situação de acorrentamento constitui o fundo do seu ser, determina os seus “poder-ser” (KORELC, 2017, p. 79).

Nesse sentido, a exaltação do corpo, bem como a identificação do eu já implicada no corpo, são elementos que expressam de alguma maneira o distanciamento dado em relação ao espírito de liberdade e de uma compreensão de homem aprisionado ao seu passado por meio do aspecto biológico³⁶. Para Levinas, esse acorrentamento é o que determina a constituição do ser do homem, de modo que ele não tem mais escapatória de si mesmo.

O biológico, com tudo o que ele comporta de fatalidade, torna-se mais que um *objeto* da vida espiritual, torna-se o coração desta. As misteriosas vozes do sangue, os apelos da hereditariedade e do passado aos quais o corpo serve de enigmático veículo perdem a sua natureza de problemas submissos à solução de um Eu soberanamente livre. Para os resolver, o Eu traz apenas as mesmas incógnitas destes problemas. Ele é constituído por eles. A essência do homem não está mais na liberdade, mas numa espécie de acorrentamento. Ser verdadeiramente si-mesmo não significa retornar o seu voo por cima das contingências, sempre estranhas à liberdade do Eu; significa, ao contrário, tomar consciência do acorrentamento original inelutável, único ao nosso corpo; significa, sobretudo, aceitar esse acorrentamento. (LEVINAS, 2006, p.30).

Conforme já mencionado anteriormente, Levinas tem presente a relação da filosofia de Heidegger ao hitlerismo. Assim, pontua o vínculo da noção heideggeriana de *Stimmung*, como uma forma de compreender-se ou de estar-aí do *Dasein*, ao privilégio oferecido à experiência do corpo no hitlerismo. Também o encadeamento seria o modo de ser fundamental do hitlerismo, o qual aceita esse fechamento em si mesmo, determinando assim o modo de ser do ser fechado e encadeado em si mesmo. No entanto, ter uma identidade nesse sentido é aceitar o aprisionamento ao corpo e romper com a possibilidade de escapar desse fechamento. É daí que decorre o hitlerismo, no qual encontra-se fixada na experiência do aprisionamento do corpo, no qual possui um fechamento para com a exterioridade onde se nega a alteridade.

Portanto, a novidade do hitlerismo está presente em instaurar uma escravidão que se apresenta de forma espontânea no sentimento de identidade dado entre o eu

³⁶ “A identificação simplista do homem ao corpo, no que este tem de biológico, conduz em última instância à guerra, à propagação da força, à escravidão não somente do indivíduo que se identifica com sua base sanguínea, mas de povos inteiros, subjugando-os em nome de um ideal de pureza do sangue e da verdade. Deste modo se revela a brutalidade e o perigo encerrados numa compreensão da existência a partir do sentimento de identidade com o corpo, depurado da complexidade e da ambiguidade que lhe são próprias. A procura do concreto declina, em sua versão política, para a brutalização da existência”. (KORELC, 2017, p. 81).

e o corpo, conduzindo a uma nova maneira de interpretar a própria realidade do humano. Esse elemento, leva ao aprisionamento do corpo, o que por sua vez, significa ser servo de suas meras condições biológicas, onde se buscava assim a garantia de autenticidade da massa do povo. Essa reflexão, recebeu atenção de Levinas na obra *Da Evasão*, onde o autor buscou fazer a descrição de uma possibilidade de existência, possibilidade de ser acorrentado a si mesmo por meio do acorrentamento do corpo.

1.5 Evasão e a renovação do problema do ser

Para Levinas, “a necessidade da evasão [...] conduz-nos ao coração da filosofia. Permite-nos renovar o antigo problema do ser enquanto ser” (LEVINAS, 2001, p.64). A problemática do ser apresenta-se como elemento central no pensamento de Levinas na obra *Da Evasão*, nesta obra, o autor busca chegar ao cerne da filosofia procurando renovar o antigo problema do ser enquanto ser.

A obra *Da Evasão* como já mencionada marcou profundamente o descortinar do pensamento filosófico de Levinas. Trata-se de uma obra que, aparentemente, é mais suave se comparado ao seu texto anterior, no entanto, é neste texto que ele dá a conhecer, pela primeira vez, a sua proposta filosófica ao apresentar a necessidade de uma saída do ser e de seus horizontes. Ou seja, toma um posicionamento claro e radical diante da filosofia de Heidegger, demonstrando onde ele iria questionar e, ao mesmo tempo, distanciar-se do pensamento de seu mestre. Essa obra, de certa forma, não traz mais uma abordagem direta ao movimento hitlerista. Da mesma forma, não é notório a referência/menção a Heidegger.

Levinas nesta obra, tem por objetivo colocar em questão a relação do homem com o ser. Essa temática é abordada pelo autor sob a ótica do duplo movimento de autorreferência que une o homem ao ser e também aborda a referência a si do próprio ser, sua identidade e, na sequência, trata da relação do eu consigo mesmo, a partir do pressuposto inabalável de sua unidade interior e do repouso sobre si.

Levinas observa que a relação ao ser contida na oposição da liberdade humana à sua presença e pertença ao mundo, não coloca em questão a suficiência do homem em si mesmo. Desse modo, a revolta da filosofia tradicional contra o ser diz respeito à situação fática do homem em relação ao mundo e, em nada abala a unidade consigo mesmo e o repouso sobre si.

No entanto, faz uma crítica à filosofia ocidental afirmando que ela se move guiada por uma espécie de ontologismo. Este, é perceptível, também, na permanente busca da filosofia por uma transcendência, no que diz respeito aos limites, bem como a finitude da condição humana. Para Levinas, a insuficiência da condição humana não foi compreendida de modo diferente que não por meio da limitação do ser.

A filosofia ocidental³⁷ mesmo nos momentos que tentou, não conseguiu avançar para além do ser, tendo assim o pensamento sempre condicionado ao ser. Afirma o filósofo:

a filosofia ocidental nunca foi afirmada mais além. Combatendo o ontologismo, quando ela o combatia, lutava por um ser melhor, por uma harmonia entre nós e o mundo ou por um aperfeiçoamento do nosso ser próprio. O seu ideal de paz e de equilíbrio pressupunha a suficiência do ser. A insuficiência da condição humana não foi jamais compreendida de outro modo que não como uma limitação do ser, sem que alguma vez fosse considerada a significação do <<ser finito>>. A transcendência desses limites, a comunhão com o ser infinito permanecia a sua única preocupação..." (2001, p. 61).

Porém, diante da categoria de suficiência, a referência a si do eu encerrado em si mesmo, resulta da concepção de ser tal como ele se manifesta nas coisas. Nesse sentido, ao se afirmar que as coisas são, independente da perfeição ou imperfeição de suas propriedades, se está afirmando o ser nele mesmo, nesta referência que o mesmo faz a si.

Essa dimensão de privilégio do ser leva-o ao privilégio da identidade, daquilo que está em constante referência a si, ou seja, encerrado em si mesmo. Desde Heidegger, o pensamento do ser, sua compreensão, adquire uma dimensão temporal que leva a situação fática do existente, onde o modo de ser implica em colocar-se na dimensão deste ser mesmo, a partir de seu próprio ser, eis o *Dasein*. Sendo que, o *Dasein* existe no mundo onde, voltando-se sobre si mesmo, permite a compreensão do ser.

³⁷ Emmanuel Levinas faz um diagnóstico implacável da filosofia e da civilização ocidentais que, porque *determinantemente*, inspiradas e cinzeladas pelo ser, o filósofo ousará predicar ainda de bárbaras – um diagnóstico que, conseqüentemente e explicitamente, o leva a declarar a necessidade e a urgência de sair do ser por “uma nova via” – que repensaria ao mesmo tempo o estatuto do sujeito, do pensamento, da filosofia, da racionalidade e do ser – rumo à “obstinada expectativa de impossíveis pensamentos novos”. (BERNARDO, 2012, p. 55).

Contudo, o esquema ontológico do pensamento, que está fixo no apego imanente do mundo, aprisionamento do sujeito a si é a permanente recusa da transcendência. O mundo em Heidegger corresponde ao horizonte ontológico dos entes não remetendo ao solo, a terra ou ao território. Nesse sentido, não existe no *Dasein* nenhuma referência ao biológico, como Levinas apontou ao hitlerismo.

É nesse elemento da temporalidade indeterminada que Levinas irá descortinar a sua inquietação com categoria do ser puro, ser em geral correspondendo a uma existência sem entes, a qual ele irá designar de *Il y a*, *ambiência* neutra e anônima. Nesse horizonte, o que está em jogo é uma via que permite renovar o antigo problema do ser enquanto ser colocando em questão, a estrutura do ser puro e a sua posição como fundo e limite de todos os anseios que levam ao pensar.

Esses elementos que levam ao cerne do pensar filosófico, ou seja, questionar o ser em sua pureza significa confrontá-lo no puro fato de ser, surpreendê-lo, por sua vez, no momento mais originário de seu acontecimento, tomando-o em sua verbalidade. A ponderação de Levinas se dá por meio de uma radicalização da diferença ontológica heideggeriana. Em Heidegger o ser não se interroga diretamente, tenta levar ao limite um pensamento do ser isolado dos existentes.

Portanto, a necessidade da evasão nos permite repensar uma concepção de ser que sublinha a permanente busca por sua realização a partir de seus próprios limites. Assim sendo, temos algo paradoxal na evasão: se por um lado ela nos leva a sair, e nos permite sair em fuga do ser e de tudo aquilo que o conserva, de outro lado, não nos direciona a nenhum lugar. De certa forma, responde ao limite do sujeito aprisionado em si mesmo, obrigando uma saída, porém, não dimensiona as maneiras para sair dessa sensação de náusea. Para Levinas, a evasão desinstala o sujeito, fazendo com que o sujeito esteja em paz consigo, com o objetivo de proporcionar uma abertura no fechamento do eu a si³⁸. Deste modo, sair do ser implica em pensar uma ordem diferente da ordem ontológica, invertendo a engrenagem do pensamento, e

³⁸ “A evasão põe em questão precisamente esta paz consigo, pois que ela aspira a romper o encadeamento do eu a si. Ela evade-se do ser mesmo, do <<si mesmo>>, e de forma alguma a sua limitação. Na evasão o eu evade-se não enquanto oposto ao infinito daquilo que ele não é ou daquilo que ele não virá ser, mas o facto mesmo ele é ou que ele devém. As suas preocupações vão para lá da distinção do finito e infinito, noções que aliás, não poderiam aplicar-se ao facto mesmo do ser, mas unicamente aos seus poderes e propriedades. O ser nada tem em vista a não ser a brutalidade da sua existência que não coloca a questão do infinito” (LEVINAS, 2001, p. 64).

permitir que surja um novo sentido, possibilitando novos horizontes ao exercício filosófico.

Capítulo 2

EVASÃO E O TEMPO COMO ESTRUTURA DA SUBJETIVIDADE

A proposta deste capítulo consiste em articular os elementos da proposta filosófica levinasiana de evasão por meio da temporalidade enquanto estrutura da subjetividade. A filosofia de Levinas é marcada pela distinção entre o existente e a existência, da qual o existente tem precedência, uma vez que, constitui-se como um ser em si mesmo, sendo diferente do mundo e não podendo ser enquadrado no eu, pois, o ser é também, presença para si mesmo, uma vez que está no mundo e relaciona-se com as coisas.

Levinas não se dedica em somente desdobrar a problemática do ser no mundo e da relação que este estabelece com a existência. É preciso buscar, sobretudo, a consciência originária do sujeito e de seu existir. Outrossim, Levinas encontra por meio da hipóstase a possibilidade de retorno à consciência ao enigma de si-mesmo. O ponto deste instante da busca, se determina no limite tanto do existir quanto do existente, ou seja, de algo que, em si mesmo, já se constitui evento que deve ser expresso através de um existente dado em sua própria presentificação.

Levinas reabilita o momento presente, libertando-o de uma metafísica da presença. Isso exige, além da descrição fenomenológica do presente vivo, a consideração do tempo como uma instância anterior ao plano da fenomenalidade. Essa instância é o *Há* ou, para reforçarmos a terminologia ainda ontológica da obra *Da Evasão*, é o ser.

A crítica à filosofia de Heidegger é fundamental para o surgimento deste novo conceito de ser, o qual leva para um plano de anterioridade em relação ao tempo. Assim, o modelo ontológico da autossuficiência para se pensar o tempo se concebe, agora, a partir de um futuro. Assim sendo, trata-se de considerar a passagem de uma categoria de saída que não tem olhos para renovação para outra, a saber, a ideia de evasão como criação, irrupção do novo, renovação.

Daí pode-se afirmar que a evasão não pode apenas significar uma fuga restrita ao sentido finito do ser, mas também, e principalmente, que ela vai em direção ao que chamamos, aqui, com Levinas, de saída para o infinito. Diferente do que se passa em Heidegger, o ser não é, na perspectiva levinasiana, pensado simplesmente em termos de projeto ou projeção de *minhas* possibilidades, mas em termos de possibilidade de

busca de um *eu* que, graças à evasão, sai de si para realizar o percurso na direção de um *outro* que si mesmo.

2.1 A relação com a existência

Conforme já apresentado sinteticamente no capítulo anterior, o drama da existência preocupada consigo mesma, destacado por uma análise da diferença ontológica, representa um dos principais ensinamentos do *Ser e Tempo*. Ensino que não deixa de manifestar seu principal risco, que é o da compreensão do ser fixada pela ideia de ser-jogado (*Geworfenheit*). Enquanto que Heidegger descobre no abandono do existente a possibilidade de projetar a existência, Levinas sublinha a origem de uma espécie de aprisionamento. Prisão a quê? A um campo de forças que se mantém, a uma só vez, como murmúrio sem sentido, vazio, sufocante. Campo de forças que descortina o sentimento de evasão. Nesse sentido, a reintrodução do caráter definitivo e absoluto do ser, vai dar o tom da discussão levinasiana acerca da evasão.

Essa questão, já havia sido aventada pelo texto sobre o hitlerismo. Ela tornou possível a Levinas apresentar o modo como o homem está aprisionado ao ser. Além disso, Levinas apresenta moderadamente a relação do homem com o ser, destacando uma certa identidade entre ambos. Por quê? Porque é no processo de penetração do sujeito em si mesmo que este mesmo sujeito se coloca em relação com o puro fato de ser, ou seja, experimenta-se a existência como pura indeterminação.

Para Levinas, a experiência do encontro com o ser em estado bruto, que se dá por meio de uma experiência do nosso próprio ser, revela o fato inescapável de nossa presença a nós mesmos, a aguda impossibilidade de escaparmos a nós mesmos e de nossa ligação asfixiante com o ser. Voltando à *Geworfenheit* de Heidegger, na qual o *Dasein*, ao dar entrada ou retornar à condição caótica da existência na qual foi lançado, ou seja, ao fazer a experiência originária da derrelição, experimenta a inamovibilidade de sua presença a si. Levinas, de modo diferente a Heidegger, trata desta condição originária como elemento que impossibilita qualquer movimento de transcendência ou evasão.

Na perspectiva heideggeriana, a existência humana seria um fato por ter sido colocada no mundo, abandonada e, por sua vez, entregue a si mesma. A filosofia de

Levinas expressa, de modo claro, que isto implica um estar fixo àquilo de que não pode escapar. Nesse sentido, a origem filosófica do estar fixo e amarrado se dá graças à seguinte tradução do conceito de *Geworfenheit*:

É preciso traduzir *Geworfenheit* pelo fato de 'estar-lançado-na'...existência. Como se o existente só aparecesse numa existência que o precede, como se a existência fosse independente do existente e que o existente que aí se encontra lançado não pudesse jamais tornar-se senhor da existência. É precisamente por isso que há desamparo e abandono. (LEVINAS, 1997, p. 25).

Levinas concentra sua análise sobre a noção de aprisionamento levado às últimas consequências, diferente de Heidegger, para quem o poder ser do *Dasein* incorre em um inevitável *ter de ser*. Ou seja, em Heidegger a transcendência funda-se na finitude, e é justamente isso que impede a saída. Nesse sentido, o confronto com o Há (*il y a*)³⁹, provoca imediatamente uma repulsa e um desejo de escapar, de algum modo, deste confronto. Na evasão, “o ser não aparece somente como um obstáculo que o pensamento livre teria que libertar, nem como uma rigidez que convidando à rotina, exige um esforço de originalidade, mas, como um aprisionamento de que é mister sair. (LEVINAS, 2001, p, 63).

Por via de consequência, a gravidade do ser aparece de modo mais pontual no sentimento de auto opressão pelo qual o “eu”, em sua opressão sufocante, recebe a revelação de que é preciso simultaneamente revoltar-se e triunfar, ou seja, percebe-se em plena necessidade de evasão.

A argumentação do filósofo caminha no sentido de mostrar o seguinte: A evasão, que proporciona o cansaço do ser sobre si mesmo, anuncia o próprio mal presente na modernidade e do século XX. Colocar em questão o próprio ser significa, portanto, reconhecer a situação de horror por que passou o século que enfrentou duas guerras mundiais e tantos genocídios. Diante das mazelas de toda uma época, como falar numa evasão capaz de buscar a transcendência para além dos limites do ser

³⁹ “A noção de *há (il y a)* desenvolvida neste livro de 30 anos atrás, nos parece ser a peça de resistência. Uma negação que se queira absoluta, negando todo o existente – até o existente que é o pensamento efetuando essa negação mesma – não poderia colocar fim à “cena” sempre aberta do ser, do ser em sentido verbal, ser anônimo que nenhum ente reivindica, ser sem entes ou sem seres [...] termo fundamentalmente distinto do “*es gibt*” heideggeriano. Jamais foi a tradução nem a marca da expressão alemã e de suas conotações de abundância e generosidade”. (LEVINAS, 1998, p. 10).

finito? Ora, a evasão assinala o esgotamento do sujeito que está curvado sobre si mesmo, aquele que, ao buscar uma saída de si, é incapaz de ir para um radicalmente outro em relação a si mesmo. Eis por que será preciso falar de uma fuga inovadora, ou seja, evasão pela qual tanto o ser quanto aquilo que conserva o ser são ultrapassados.

O vocabulário filosófico que sublinha a finitude, o cuidado, e até mesmo a fraqueza da condição humana, se vê desta sorte abandonado para encontrar recursos numa fenomenologia que parte de uma situação dramática, dolorosa e asfíxiante para descrever o existente em plena busca de ultrapassar as próprias correntes, que procura uma transcendência que nada tem que ver com apelos mítico-religiosos, pois, para dizer fenomenologicamente, o existente quer apenas superar sua finitude graças a uma abertura temporal libertadora. Daí pode-se dizer que a evasão,

não provoca nenhuma espécie de retorno a si mesmo. Nela o eu quer apenas sair de si mesmo, mas não o fará na forma do terror e do tremor, isto é, dissolvendo-se numa experiência com o numinoso. O eu que foge de si, na evasão, não é propriamente ser limitado, ou ainda, não busca uma existência universal e infinita que o retire de sua atual condição. A brutalidade do existir não pode, inicialmente, por a questão do infinito, uma vez que é plenitude. A evasão, não se resolvendo em nenhuma identificação ou retorno ao Uno originário, já implica uma *recusa* a qualquer envolvimento com o Ser e o sagrado. (1997, p. 36).

Estamos em pleno paradoxo: a evasão é assim um tratado de paz momentâneo consigo mesmo⁴⁰, ou seja, é um descanso que não descansa. Um descanso inquieto? Como quer que seja, não se trata ainda de uma saída do ser, pois o que ocorre é apenas a necessidade de nos liberar do ser finito. Levinas vai definir o sair de si mesmo como busca permanente por abarcar a experiência do ser que está preso ao mesmo tempo que busca sair desse aprisionamento. Levinas assim nos diz:

Encontrar uma saída, mas não por nostalgia da morte, porque a morte não é uma abertura, nem uma solução. No fundo, este tema é constituído – perdoemos o neologismo – pela necessidade de excedência. Assim, a necessidade de evasão, não parece ser apenas um obstáculo que o pensamento livre quer ultrapassar, nem como a rigidez que conduz à rotina, exige um esforço de originalidade, mas como uma prisão na qual ele está fora (LEVINAS, 2001, p. 98).

⁴⁰ A ruptura com o horizonte do ser coincide com uma ruptura da identificação do eu consigo mesmo. Assim da clausura produzida pela imersão no ser, também se tem o encarceramento do eu a si mesmo. Para Levinas, na “identidade do eu, a identidade do ser revela sua natureza de encadeamento” (LEVINAS, 2001, p.64). Este encadeamento do eu a si mesmo que conduz ao aprisionamento é experimentado como sofrimento convidando a evasão.

Portanto, a “evasão é a necessidade de sair de si mesmo, quer dizer de *romper o encadeamento mais radical e mais irremissível que é o facto de que o eu é si mesmo*” (2001, p. 64, grifo do autor). A necessidade de evasão nos possibilita compreender que o ser farto de si mesmo acaba se encontrando com o inusitado, o qual o impulsionará para a fuga, que permite assim o além do ser.

2.2 Existência sem existente

Levinas pensa essa relação com a existência a partir de uma situação limite com o mundo. “A relação com um mundo não é sinônimo de existência. Esta é anterior ao mundo. Na situação do fim do mundo, põe-se a relação primeira que nos liga ao ser.” (LEVINAS, 1998, p. 21). Nesse sentido, na relação com o mundo, Levinas percebe a possibilidade de revelar o significado do mundo e do ser. Para o autor, a relação do homem com o mundo ela é intenção, desejo, gozo, alimento. Esta intenção da qual Levinas está se referindo, não é do mesmo modo como Husserl havia pensado, pois, para Levinas, na intenção as características do ser-no-mundo se dão por meio de um movimento de interioridade, uma distância em relação ao objeto que abre uma temporalidade, abertura entre o ente e o ser.

É assim que o mundo é, de certo modo, apreendido pelo sujeito. A relação do sujeito com o mundo é consciência. Esta relação (pensamento) que define o mundo como mundo, que coloca o mundo como dado ao sujeito, será, ao mesmo tempo, aquela pela qual o mundo nos vem de fora, isto é, como aquilo que a consciência descortina.

Eis que a relação com o mundo sob a forma de consciência é justamente aquela que Husserl nos ensinou, descrevendo o movimento da consciência, pelo qual, a exterioridade é envolvida pela interioridade. Levinas, vai ainda mais fundo na questão, precisamente quando visa compreender o significado original do ser a partir de nossas relações com o mundo. Ou seja, Levinas quer pensar o próprio ser na obra do ser, mas isso implica algo um tanto estranho para o pensamento ontológico tradicional, e principalmente para o pensamento heideggeriano: é preciso pensar o ser sem sujeito, separado do ente.

Na obra *Da Evasão*, Levinas já fazia uma descrição da noção de ser sob a forma impessoal (há), mas enfatizava a relação do eu consigo mesmo. Trata-se agora de sublinhar a relação com o ser puro, com o puro fato de ser. A noção de *há* traz maior precisão e detalhamento a respeito desta ambiência indistinta da existência que Levinas tira da diferença ontológica e do *Geworfenheit* de Heidegger. Mas, o ser é anônimo, não se refere a nenhum ente, apenas a si mesmo e seu acontecimento de ser.

Dado este passo, percebe-se a busca de Levinas em avançar para além de Heidegger, uma vez que, na leitura de Levinas este não apresentou um momento que levasse a separação do ser e do ente. Na filosofia de Heidegger, o existir é sempre acolhido no existente. Porém, a noção *Geworfenheit* de Heidegger possibilita Levinas pensar a ideia de um existir que se faz sem nós, sem sujeito, de um existir sem existente, como se a existência fosse independente do existente e na existência não pode se tornar senhor da existência, uma vez que, já está imbricado nesta. Levinas se dedica ao conceito de *Geworfenheit* na busca pela superação da filosofia de Heidegger.

Esta proposição levinasiana se dá por meio da busca por desdobrar o movimento de recuo ulterior. O filósofo se propõe a descrição da existência sem existentes. O ponto de partida é fixado, de início, como sendo ele a impossibilidade de reconduzirmos, em pensamento, todos os seres ao nada. Para o autor, disso decorre que, mesmo quando se busca pensar a aniquilação de todas as coisas e pessoas, somos incapazes de situar esta recondução ao nada fora de todo evento e, portanto, fora do ser.

Na obra *Da Existência ao Existente*⁴¹ Levinas observa os objetos, verificando que estes adquirem identidade e forma na sua correlação ao sujeito no interior do mundo, portanto, Levinas coloca a importância de dar um passo mais radical na redução, passo este que para o autor é realizado por meio da imaginação. Levinas diz: “Imaginemos o retorno ao nada de todos os seres: coisas e pessoas. É impossível

⁴¹ A obra “Da existência ao existente” foi a primeira obra publicada por Levinas após a sua libertação do cativeiro. Boa parte desta obra, assim como de seu pensamento escreveu ao longo dos anos de cativeiro. Nesta obra, Levinas renova e intensifica o projeto de evasão. Levinas traz consigo as marcas da sobrevivência, e conseqüentemente o peso da responsabilidade de um sobrevivente, e nesta obra descreve o percurso do existente que se afirma na existência rompendo com o anonimato do ser entendido como *Há (il y a)*.

colocar este retorno ao nada fora de todo o acontecimento. [...] Alguma coisa ocorre, fossem a noite e o silêncio do nada” (LEVINAS, 1998, p. 67).

Portanto, mesmo se considerássemos o desaparecimento de tudo que existe, algo permanecesse, ou seja, existe algo, uma presença. Para Levinas, “a ausência de todas as coisas retorna como uma presença: como o lugar em que tudo afundou, como uma densidade de atmosfera, como uma plenitude do vazio ou como o murmúrio do silêncio⁴²” (LEVINAS, 1979, p. 84, tradução própria). Estes são elementos que Levinas utiliza para sustentar a obra do ser que permanece mesmo quando os entes desaparecem. Considerando que a obra do ser é impessoal, e isso implica em um existir sem-si.

“Presença da ausência, o *há* está acima da contradição; ele alcança e domina sua contraditória. Neste sentido, o ser não tem portas de saída” (LEVINAS, 1998, p. 74, grifo do autor). Para Levinas, o ser é sem começo e sem fim. “A noção do ser irremissível e sem saída, constitui a absurdidade original do ser. O ser é mal, não porque é finito, mas porque é sem limites⁴³” (LEVINAS, 1979, p.87, tradução própria).

Dessa forma, “o desaparecimento de toda coisa e o desaparecimento do eu remetem ao que não pode desaparecer, ao próprio fato do ser que se participa de bom ou mau grado, sem disso ter tomado a iniciativa, anonimamente” (LEVINAS, 1998, p. 68, grifo do autor). Comumente, o termo do *há* pode ser abordado não somente pelo retorno imaginário, mas, por meio da experiência.

O termo *há* no pensamento de Levinas, representa o campo da existência anônima e impessoal, cuja força dissolve todas as determinações restando apenas o fato puro e simples do ser. Uma constante presença, que também expressa ausência de alguma coisa. “Tal como ameaça terrível da noite, a experiência do ser sufoca, abandonando-nos ao anonimato de uma total ausência de formas” (FABRI, 1997, p. 40). Contudo, não se pode falar propriamente de uma presença, mas, antes de um movimento de presença produzido como acontecimento impessoal.

⁴² La ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: como el lugar en el que todo se ha hundido, como una atmósfera densa, plenitud del vacío o murmullo del silencio. (LEVINAS, 1979, p. 84).

⁴³ La noción de ser irremediamente y sin salida constituye el absurdo fundamental del ser. El ser es el mal, no porque sea finito, sino porque carece de límites. (LEVINAS, 1979, p.87,)

Na obra *Da Existência ao Existente* o Há⁴⁴ é aproximado com a experiência da noite. Desse modo, algo se passa como a noite ou o silêncio, mas que, de certa forma, não é nem a noite e nem o silêncio, mas sim, uma indeterminação que consome o anonimato e a impessoalidade do ser. Levinas pontua: “essa ‘consumição’ impessoal, anônima, mas inextinguível do ser, aquilo que murmura no fundo do próprio nada, fixamo-la pelo termo de *Há*. O Há, em sua recusa de tomar uma forma pessoal, ‘é o ser em geral’” (LEVINAS, 1998, p. 67).

Levinas coloca mais elementos para pensar esse clima fornecido pela existência em sua nudez: a noite e o silêncio. Estes, nos remetem a um confronto com categorias tradicionais do pensamento. A noite que se opõe à luz, claridade, elementos conhecidos na descrição da razão, sendo a visão o sentido privilegiado do conhecimento. A noite é algo que ofusca a visão, ou seja, nessa óptica impossibilita a visão, ou seja, impossibilita o conhecimento. Escuridão esta, que traz uma imagem de indefinição, escuridão que gera espanto e ausência de sentido. “Quando as formas das coisas são dissolvidas na noite, a escuridão da noite, que não é um objeto nem a qualidade de um objeto, invade como uma presença”. (LEVINAS, 1998, p. 68).

Na escuridão da noite, as coisas permanecem existindo, embora não sejam encontradas pelo sujeito, para Levinas, a noite é a experiência de não existir mais as coisas, existe apenas a escuridão, que não é objeto, mas, nos invade com a sua presença. Pelo viés da noite se tem a experiência do desaparecimento total de tudo.

Na noite, quando estamos presos a ela, não lidamos com coisa alguma. Mas esse nada não é um puro nada. Não é mais *isto*, nem *aquilo*; não há ‘alguma coisa’. No entanto, esta universal ausência é, por sua vez, uma presença absolutamente inevitável. Esta não é o correlato dialético da ausência e não é por um pensamento que a apreendemos. Ela está imediatamente ali. Não há discurso. Nada responde. Mas esse silêncio, a voz desse silêncio é ouvida [...]. (LEVINAS, 1998, p. 68, grifo do autor).

Na experiência da noite temos o eu invadido pelo ser impessoal e anônimo, o mundo desaparece como mundo do sujeito. Para Levinas, é no mundo que podemos falar do interior e do exterior, do sujeito e também do objeto, bem como de correlação entre eles, que é a luz originária, na qual o mundo pode surgir. Portanto, o *há* e a ausência da luz, à noite, onde nada é compreendido.

⁴⁴ Para Fabri, “a metáfora do *il y a* expressa o despojamento da subjetividade do sujeito. Neste despojamento, o sujeito se expõe à sufocação de um anonimato essencial. Com isso, Levinas pretende expressar o trágico do ser” (FABRI, 1997, p. 41).

De outro modo, o silêncio se opõe a visão em outro sentido sendo elevação do estatuto da audição. O silêncio se confronta com o nada. Contudo, não existe um silêncio absoluto, há sempre alguma centelha que se recusa ao silêncio absoluto. O ser sempre ressurgindo do nada ou impossibilitando o recuo ao nada. É nesse sentido que Levinas descreve o *há*:

Alguma coisa que parece aquilo que se ouve quando se aproxima uma concha vazia da orelha, como se o vazio fosse pleno, como se o silêncio fosse um murmúrio. Algo que se pode sentir também quando se pensa não haver mesmo nada, o dato de que *há* não é negável. Não que haja isso ou aquilo; mas a cena mesma do ser está aberta: *há*. No vazio mais absoluto que se possa imaginar, antes da criação – *há (il y a)* (LEVINAS, 2009, p. 38).

O *há*, portanto, se impõe como exterioridade absoluta, sem nenhuma correlação a uma interioridade, uma vez que, não existe uma interioridade que se relacione com a presença pura, já que não exista sujeito. A noite silenciosa do *há* traz uma dimensão de insegurança que não advém propriamente de uma suspensão da claridade. Sendo assim, como já mencionado anteriormente, o *há* enquanto noite nos ameaça por sua realidade mesma, pelo ar de tranquilidade que seu silêncio produz e pela ausência de sensações constitutiva de sua indeterminação.

Para Levinas, a ausência de todas as coisas retorna como uma presença, como uma densidade de atmosfera, como uma plenitude do vazio ou como o murmúrio do silêncio. *Há*, depois dessa destruição das coisas, o campo de forças do existir impessoal. Alguma coisa que não é nem sujeito, nem substantivo. “O fato do existir que se impõe quando não há mais nada. É o anônimo: não há pessoa nem nada que tome essa existência sobre si. É impossível como ‘chove’ ou ‘faz calor’. Há como o irremissível do existir puro”. (LEVINAS, 1998, p. 42).

Contudo, nesta presença pura estamos expostos, afastados de qualquer possibilidade de nos retirarmos no interior de um “si” que nos constitui. É nessa exposição ao ser como que experimentamos o horror do *Há*. Ou seja, essa situação de horror configura no movimento que despoja a consciência de sua subjetividade mergulhando-a em uma vigilância impessoal caracterizada pela insônia.

No horror, o sujeito é despojado de sua subjetividade, de seu poder de existência privada. Ele é despersonalizado. A ‘náusea’, como sentimento da existência, não é ainda uma despersonalização, ao passo que o horror põe às avessas a subjetividade do sujeito, sua particularidade de *ente*. (LEVINAS, 1998, p. 71).

A dimensão do *há* não elimina a consciência, antes a despersonaliza. Consciência sempre desperta, vigilante, porém, impessoal. Conforme Levinas, uma forma de consciência que não resulta da relação ao mundo e ao tempo na economia, no conhecimento, na relação social, mas, da experiência de se ter chegado ao limite, de se estar acorrentado. A esta forma de consciência oprimida Levinas associa uma forma de esperança, possibilitada pela ideia do exterior.

Portanto, estes elementos apresentados nos possibilitam perceber os passos da filosofia levinasiana, os quais, não são simplesmente tópicos para fazer oposição à filosofia dos seus mestres, mas, são elementos para expressar a possibilidade de por meio do conceito de *há* expressar uma situação anterior à diferença ontológica. O *há*, portanto, está relacionado com os diferentes elementos que levam Levinas a expor a diferença ontológica, em relação a importância no recuo ao movimento de horizonte em que se descortina a aparição.

2.3 Hipóstase

A hipóstase é um termo que Levinas utiliza para expressar o processo no qual um existente supera a existência pessoal e neutra. É por meio desta, que a existência se submete ao existente e o existente, da mesma forma relaciona-se com a existência. A hipóstase é trabalhada por Levinas, sobretudo, na obra *Da Existência ao Existente*, onde o evento e dimensão do começo é desenvolvida.

Para melhor delinear sobre o que tange à relação entre o existir e o existente, Levinas analisou o cansaço e a preguiça⁴⁵ e, posteriormente, aprofundou na análise da hipóstase. “Tal como a cidade irreal, inventada, que encontramos depois de uma viagem cansativa, as coisas e os seres atingem-nos como se não fossem mais um mundo, nadando no caos de sua existência” (LEVINAS, 1998, p. 69).

Outrossim, Levinas por meio da preguiça e do cansaço apresenta uma atividade da existência, como começo, isto implica em um movimento de retorno a si mesmo. Assim, o que Levinas busca na hipóstase não é a causa desta, mas o sentido deste começo, o sentido do ente no ser. “Para que possa haver um existente neste

⁴⁵ Para Levinas, a preguiça “ela é, na sua plenitude concreta, uma abstenção de futuro. A tragédia de ser que ela revela torna-se, por isso, mais profunda. Ela é cansaço do futuro” (LEVINAS, 1998, p. 30).

existir anônimo, é preciso que se torne possível uma partida de si e um retorno a si, quer dizer, a própria obra da identidade⁴⁶” (LEVINAS, 1979, p. 89, tradução própria).

O começo é algo que não existiu antes, mas parte de si. Este começo se dá no instante ou constitui o instante, ou seja, realiza-se inteiramente no presente. Nesse sentido, o próprio ponto de partida também é o ponto de chegada, neste começo/instante o ente vem à existência.

[...] a hipóstase como o presente não é ainda introduzir tempo no ser. [...]. Não se trata de um presente recortado num tempo já constituído, de um elemento de tempo, mas da *função* do presente, da ruptura que ele opera no infinito impessoal do existir. Ele é o como um esquema ontológico. De um lado é um evento, ainda não alguma coisa, ele não existe; mas, é um evento do existir pelo qual alguma coisa vem a si a partir de si. De um lado, é inda um puro evento que se deve exprimir por um verbo; e, entretanto, há como uma mudança neste existir, já alguma coisa, já existente. É essencial colher o presente no limite do existir e do existente onde, função do existir, ele se torna já existente⁴⁷. (LEVINAS, 1979, p 89-90, tradução própria).

O presente é este movimento, no qual a identificação parte de si e retorna a si, é uma relação consigo mesmo no instante presente. Neste, temos a relação do ente com o ser, onde a existência se torna a sua existência, a existência de um existente. Portanto, “o instante encerra um ato pelo qual se adquire a existência” (LEVINAS, 1998, p. 93).

Na obra *Da Existência ao Existente*, Levinas não apresenta apenas uma descrição do *há*, mas, coloca em pauta a sua implosão. Desse modo, o esforço do autor consiste em desdobrar a descrição do movimento pelo qual o existente fixa-se na existência rompendo sua desumana neutralidade. Neutralidade a superar já na hipóstase onde o ser, mais forte do que a sua própria negação, submete-se, por assim dizer, aos seres: a existência ao existente.

⁴⁶ Para que pueda haber una existente en este existir anónimo, es preciso que sea posible una salida de si y un retorno a sí, es decir, la acción propia de la identidad. (LEVINAS, 1979, p. 89)

⁴⁷ [...] *ha* hipostasis como presente no significa todavía introducir el tiempo en el ser. [...] No se trata de un presente extralido de un tiempo constituido de antemano, no es un elemento del tiempo sino *ha función del* presente, el desgarramiento que produce en la infinitud impersonal del existir. Es una especie de esquema ontológico. Por una parte, es un acontecimiento y aún no una cosa, no existe; pero es, por otra parte, el acontecimiento del existir gracias al cual algo sucede a partir de sí; por una parte, es aún un puro acontecimiento que debe expresarse en un verbo; y, sin embargo, por otra parte, hay una especie de mutación en el existir, hay ya algo existente. Es esencia! Considerar el presente en el límite del existir y el existente en el que, como función del existir, se transmuta ya en existente. (LEVINAS, 1979, p 89-90)

Levinas, ao descrever o movimento opressor e avassalador da presença inevitável do ser, o qual o autor trata como um murmúrio por trás de todo o silêncio na escuridão, onde Levinas busca construir a arguição que leva ao acontecimento originário, onde a partir do ser, afirma-se um sujeito, ou seja, quando na existência se coloca um existente.

Levinas coloca, a partir da situação existencial, uma retomada a este elemento *sui generis* no ser, qual o autor irá desdobrar a partir do sono, ou então, do adormecer. Assim, parte da insônia, uma vez que, esta experiência da vida fática se aproxima daquela em que a consciência se mantém fixa no *há*. Na figura da insônia, na qual se tem a impossibilidade de dormir, mesmo que se deseja fazer, faz com que, na noite onde a insônia se manifesta uma experiência aflitiva, na qual se está de olhos abertos no escuro, sem nada poder distinguir.

Na noite de insônia a consciência se mantém em vigília, mesmo que a se não quisesse estar. Assim, a consciência é velada pela força do ser. Para Levinas, “o fato nu da presença oprime: somos obrigados a ser, temos de ser” LEVINAS, 1998, p. 79). Nesta vigília o eu é atado à fatalidade do ser. A vigília é vazia de objeto, é tão anônima quanto a noite da qual ela procede. A vigilância da insônia prescinde de um sujeito.

A vigília é absolutamente vazia de objetos. O que não equivale a dizer que ela própria é experienciada do nada, mas que ela é tão anônima quanto a própria noite. A atenção supõe a liberdade do eu que a dirige; a vigília da insônia, que mantém abertos nossos olhos, não tem sujeito. É o próprio retorno da presença no vazio deixado pela ausência; não o retorno de *alguma coisa*, mas de uma presença; é o despertar do *há* no seio da negação, é uma infantilidade do ser em que jamais se relaxa a obra de ser; é sua própria insônia. (LEVINAS, 1998, p. 79-80).

Portanto, o *há* se mantém nessa aura opressora mesmo que, com a consciência desperta, ainda que despersonalizada. No entanto, a consciência, mesmo que impessoal quanto ao *há*, porta a possibilidade para a condição de sair do anonimato. Nesse sentido,

a consciência do sujeito pensante – com seu poder de evanscência, de sono e de inconsciente – é exatamente a ruptura da insônia do ser anônimo, a possibilidade de suspender, de escapar desse dever de coribante, de ter um refúgio em si mesmo para retirar-se do ser. (LEVINAS, 1998, p.80).

A possibilidade de dormir é o que caracteriza de maneira especial a consciência como esta possibilidade de se retirar do adormecer. Este paradoxo é constitutivo da

consciência enquanto tal. O adormecer da consciência que já é despertar para a existência assumida, na qual a consciência se faz sujeito culmina no que Levinas chama então de hipóstase. Esse acontecimento implica, por sua vez, em uma posição no ser, sendo este um posicionamento localizando-se na existência, o acontecimento do existente surgindo na existência anônima.

Essa posição da consciência enquanto adormecer acessando o inconsciente se refere a um lugar. Este, é a condição para que a suspensão do consciente pelo inconsciente se realize.

O sono restabelece a relação com o lugar como base. Deitamo-nos, enconlhendo-nos num canto para dormir, abandonamo-nos a um lugar; ele se torna nosso refúgio como base. Toda nossa obra de ser consiste, então apenas em repousar. Dormir é como entrar em contato com as virtudes protetoras do lugar; buscar o sono significa buscar esse contato por uma espécie de tateamento. Aquele que desperta encontra-se encerrado em sua imobilidade como um ovo em sua casca. Esse abandono à base, que oferece ao mesmo tempo um refúgio, constitui o sono, pelo qual o ser, sem se destruir, permanece suspenso. (LEVINAS, 1998, p. 86).

A obra da hipóstase é consciência enquanto movimento de interioridade que tem origem no instante da partida de si e do retorno a si. Essa consciência, é definida por Levinas, como a possibilidade de sair da insônia. A hipóstase é um modo de sair do ser, de se evadir, de ser e não ser ao mesmo momento. Para Levinas, a consciência é localizada, é um pensamento encarnado, o qual pertence a alguém.

Assim, o espaço da consciência é anterior ao *Da do Dasein*, isso por sua vez implica no corpo, é neste que a consciência se manifesta, o corpo é então condição da consciência, é interioridade, o que possibilita o movimento da hipóstase, a subjetivação do sujeito. Portanto, o corpo é um evento ontológico, evento dado no instante e no presente, é a mutação do ser em ente.

[...] e pelo fato de apoiar-se na base que o sujeito se põe como sujeito. [...] Pondo-se numa base, o sujeito embarçado pelo ser recolhe-se, levanta-se e torna-se dono de tudo que o embarça; seu *aqui* lhe dá um ponto de partida. [...] Assim, o corpo é próprio advento da consciência. (LEVINAS, 1998, p. 87-88).

O lugar como base para a suspensão do ser pela consciência não pode ser confundido como espaço objetivo onde o corpo repousa. Levinas estabelece uma coincidência dada entre o movimento corporal e o movimento da consciência, como se o posicionamento do corpo condicionasse o movimento de suspensão da

consciência e, conseqüentemente, a interrupção do processo puro de ser caracterizado pelo *há*.

Assim se estabelece um novo estatuto ao corpo destacando sua importância na economia geral da interrupção da existência, na qual se produzirá um existente. Porém, o corpo deixa de ser apenas alguma coisa e passa a tornar-se um acontecimento.

O corpo, que no idealismo e no racionalismo tinha um 'lugar', atribui-se nesta complexa fenomenologia levinasiana o status de acontecimento da consciência. O corpo não é coisa nem substantivo, é acontecimento; tampouco é lugar, é erupção [...]. A consciência, o sujeito, o existente, o acontecimento corporal posicionado e localizado no lugar-base fazem estalar a inevitabilidade do ser e de sua obra existencial de confronto com ele. 'Dai ser o corpo o próprio advento da consciência. De alguma forma ele é coisa. Não somente porque uma alma o habita, mas porque seu ser é da ordem do acontecimento e não da ordem do substantivo. (COSTA, 2000, p. 83).

O corpo enquanto advento da consciência é um espaço de interioridade, onde o eu pode recolher-se e distrair-se no mundo. Esse movimento possibilita a liberdade no mesmo instante em que se transforma em responsabilidade pelo ser que se adquiriu, em responsabilidade consigo mesmo.

Somos rodeados pelos seres e coisas com os quais estabelecemos relações. [...] Todas estas relações são transitivas: eu toco um objeto, vejo o Outro. Mas eu não *sou* o Outro. Sou totalmente sozinho. É, portanto, o ser em mim, o fato que existo, o meu *existir*, que constitui o elemento absolutamente intransitivo, alguma coisa sem intencionalidade, sem relação. Tudo se pode trocar entre seres, exceto o existir. Neste sentido, ser é isolar-se pelo existir⁴⁸. (LEVINAS, 1979, p. 80-81, tradução própria).

Portanto, o existir para o ente é relação, uma relação consigo mesmo. Um movimento sem transcendência, sem abertura.

O retorno do eu sobre si não é precisamente uma serena reflexão, nem o resultado de uma reflexão puramente filosófica. A relação consigo é [...] a relação com um duplo acorrentamento a mim [...], com o qual o eu é precisamente porque é eu. Com que se manifesta no fato que é preciso ocupar-se de si. Todo empreendimento é uma confusão. Eu não existo como um espírito, como um sorriso ou vento que sopra, não sou sem responsabilidade. Meu ser é acompanhado por um ter: sou atrapalhado por

⁴⁸ Estamos rodeados de seres y de cosas con las que mantenemos relaciones. [...] Todas estas relaciones son transitivas: toco um objeto, veo a Outro. Pero yo no soy el Otro. Soy en soledad. Por ello, el ser en mí, el hecho de que yo exista, mi *existir*, constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad, sin relacion. Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir. Ser es, en este sentido, aislarse mediante el existir. (LEVINAS, 1979, p. 80-81)

mim mesmo. E isto é a existência material⁴⁹. (LEVINAS, 1979, p. 94, tradução própria).

O corpo por sua vez faz sentir o trágico do ser, porque por ele o ente é passível de ser exposto ao sofrimento. É por meio da dor e do sofrimento que se reencontra a solidão, a impossibilidade de se desvincular do instante da existência. Assim sendo, “a solidão não é trágica porque é privação do outro, mas, porque ela é fechada no cativeiro da sua identidade, porque ela é matéria. Quebrar o acorrentamento da matéria é quebrar o definitivo da hipóstase⁵⁰” (LEVINAS, 1979, p. 95, tradução própria).

Na obra *Da Evasão* Levinas, desenvolve a agudez do sofrimento. “O conteúdo do sofrimento se confunde com a impossibilidade de se desamarrar do sofrimento. [...] Há no sofrimento uma ausência de todo o refúgio. [...] Toda a agudez do sofrimento está nesta impossibilidade do recuo⁵¹”. (LEVINAS, 1979, p. 109-110, tradução própria).

Para Levinas, o ente é a interrupção da obra anônima do ser, a suspensão do *há*. “A hipóstase, a aparição do substantivo, não é somente a aparição de uma categoria gramatical nova, ela significa a suspensão do *Há* anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome. Sobre o fundo do *Há* surge um ente”. (LEVINAS, 1998, p. 100, grifo do autor). Nesse sentido, o ente significa que o *há* é dominado, justamente porque o ser não é mais anonimato, uma vez que, aparece alguém. Assim, o sentido mais profundo do ser como *há* e do ente como a suspensão do *há* seja esta aparição do sentido.

⁴⁹ El retorno del yo sobre si mismo no es precisamente una reflexión serena, ni el resultado de una reflexión puramente filosófica. La relación consigo mismo es [...] relación con un doble encadenado a mí, [...] pero del que el yo no puede desprenderse precisamente por ser yo. Y este *con* se manifiesta en el hecho de que hay que ocuparse de sí mismo. Toda existencia es un trajín. No existo como espíritu, como una sonrisa o un viento que sopla, no soy sin responsabilidad. Mi ser se duplica en un deber: estoy a cargo de mí mismo. En esto consiste la existencia material. (LEVINAS, 1979, p. 94).

⁵⁰ La soledad no es trágica porque sea privación del otro, sino porque está encerrada en la cautividad de su identidad, por que es materia. Quebrantar el encadenamiento de la materia es quebrantar lo definitivo de la hipóstasis. (LEVINAS, 1979, p. 95).

⁵¹ El contenido del sufrimiento se confunde con la imposibilidad de alejar de sí el sufrimiento. [...] En el sufrimiento se produce la ausencia de todo refugio. [...] Todo el rigor del sufrimiento consiste en esa imposibilidad de distanciamiento. (LEVINAS, 1979, p. 109-110)

O *há*, portanto, retorna no seio da posição, com o definitivo da ligação do eu a si, como o acorrentamento, como solidão. Assim, a própria consciência é também a possibilidade de dormir, de se evadir do ser para o sono. Esta evasão para nosso autor, não é definitiva, uma vez que, será necessário o despertar/acordar.

Para Levinas, o sujeito não está presente a si para experienciar o *há*, assim subtrai-se na própria ausência, ou seja, o sujeito como que contempla impotente este ausentar-se de si mesmo, transformando em presença esmagadora, ou numa hiperconsciência que vigia e, ao mesmo tempo, impede o recolhimento da subjetividade própria. Essa vigilância, é uma vigilância, sem refúgio de inconsciência, sem possibilidade de se retirar no sono como num domínio privado. Contudo, temos aqui um movimento para além da dicotomia entre consciência e inconsciente, o que por sua vez, apresenta-se como possibilidade do *há*.

Esta experiência do *Há*, como existência sem existente, não é apanágio de uma mentalidade pré-lógica, mas percorre, inclusivamente, as principais correntes da filosofia contemporânea. [...]. O *Há* exprime, assim, o sentimento de sufocação de um ser destinado somente a ser, isto é, sem nada, onde não há qualquer possibilidade de saída, de evasão, ou, o que é o mesmo, de tempo". (BECKERT, 1998, p. 107).

Levinas faz uso da imagem de Heráclito quanto ao devir como curso de um rio para definir a experiência temporal de *há*, enquanto absolutização do tempo que redundava em atemporalidade, qual supressão do tempo como acontecimento no tempo. Mas, a passagem do tempo neste movimento de instantes sucessivos não possibilita mapear o ponto de partida e de chegada, o qual Levinas traduzirá por vigilância sem tréguas da instância.

O presente colado ao passado é inteiramente herança desse passado; não renova nada. É sempre o mesmo presente ou o mesmo passado que dura. Uma recordação – seria já uma libertação em relação a esse passado. Aqui o tempo não parte de sítio nenhum, nada se afasta nem se esbate, do mesmo modo que [...] nada vem, que nada se aproxima, que nada ameaça. (BECKERT, 1998, p. 107).

Contudo, a anterioridade do ser a si mesmo indica um estrato irredutível à ontologia, uma vez que, ela se apresenta como meditação do estatuto de uma subjetividade, o que por sua vez a coloca em um nível pré-predicativo, mas, que não deixa de se mostrar como configuradora do ser pela compreensão.

Aquilo que distingue a relação ética com a alteridade, da ontológica, é a recusa da compreensão como mediadora entre o eu e o outro, recusa essa que faz brotar o absurdo, mas que, em simultâneo, significa, pois, fá-lo em nome da preservação da alteridade do outro. (BECKERT, 1998, p. 111).

A relação com o outro não pode ser tematizada uma vez que ela se dá num lapso de tempo, onde a consciência é incapaz de sincronizar e representar o sujeito preparado, momentaneamente da sua essência, não significa para-si, mas, para-o-outro.

Assim a ausência de poder que caracteriza absolutamente o outro deixa intacto o *si* da subjetividade, ao mesmo tempo que expulsa o sujeito do ser, é Outro em mim, e esta referência a *si* promove a transformação da passividade em resposta. Portanto, “o *Há*⁵² de Levinas descreve esse *lapso* de tempo em que a subjetividade ontológica se transmuta em ética ou descobre o sentido do despojamento de si pela alteridade” (LEVINAS, 2011, p. 64).

Destarte, para que o ser possa ser experimentado, compreendido, implica, para o eu, ter uma ideia de libertação, uma esperança. “O pensamento ou a esperança da liberdade explicam o desespero que caracteriza no presente o engajamento na existência. Ele é feito da própria cintilação da subjetividade que se retira de seu engajamento sem destruí-lo. (LEVINAS, 1998, p. 106)

Contudo, pela evasão, mesmo que não definitiva, o eu no presente tem consciência do mal do ser e ganha a esperança de uma libertação definitiva, ou seja, uma esperança que não vem do ser, o que Levinas chamará de esperança do tempo. “O objeto verdadeiro da esperança é o Messias ou a salvação”. (LEVINAS, 1998, p. 109).

Portanto, ecoa o tempo, elemento que percorre esta pesquisa, como a resposta a esta busca por romper o definitivo do ser no eu, de desarmar a ligação entre o eu e o si, da ressurreição do eu no outro de si. Assim, “a *“personalidade” do ser é a sua própria necessidade do tempo* como de uma fecundidade milagrosa no próprio instante pelo qual ele recomeça como outro” (LEVINAS, 1998, p. 111). Nesta

⁵² Para Beckert, “a única inquietação que o *Há* suscita resulta de não haver *nada* que ameace, mas, todavia, *Haver*. Esse *Haver*, inqualificável e insusceptível de predicação, constituiria a marca da mais radical passividade, própria de um ser que não tem ainda poder para determinar as condições de possibilidade de acesso ao real, deixando-se “invadir” pelo fluxo imediato da experiência” (1998, p.108).

perspectiva, a obra *Da Evasão* apresenta a necessidade da evasão e por meio do presente, evento de identificação de um eu no seio da obra anônima do ser que, por sua vez, implica em um movimento de partir de si e também de retornar a si, assumindo o ser como eu. Esse movimento perpassará pela evasão.

2.4 Em direção ao tempo

Na obra *O Tempo e o Outro*, as descrições levinasianas apontam para além da estrutura do ser, onde de fato a evasão se realiza, transformando a relação entre o existente e a existência. Esse movimento para o autor é dado pela dialética do tempo⁵³ e por meio da relação com o outro.

Para Levinas, a relação entre o existente e a existência não é o êxtase, mas a hipóstase, e tem em si o movimento que faz recuar para fora do ser. A relação com o ser é anterior ao mundo. A hipóstase é um evento anterior ao mundo é o movimento extático no mundo. O êxtase do mundo é uma transcendência na imanência. A verdadeira transcendência é o tempo. Tempo é a realização da evasão do ser.

Considerando que, para Levinas, o tempo é a relação com o Outro. Este, proporciona a possibilidade de uma mudança na relação entre existente e a existência, apresentando a multiplicidade na obra solitária do ser. Assim a transcendência para além do ser está, por sua vez, relacionada com a própria concepção do ser.

O tempo não é o êxtase do ente para o seu ser. O exercício da transcendência deve ser a relação com o Outro. Nesse sentido, o futuro é definido em Levinas pela alteridade. Por isso, o futuro é uma relação com o Mistério. Na relação com o outro o sujeito é acometido pela passividade. Portanto, a alteridade é um evento que chega ao eu sem ser projetado, em que o sujeito, portanto, para de exercer sua atividade de sujeito.

⁵³ É importante ressaltar que a temática do “tempo” recebeu atenção especial de Husserl e de Heidegger. Husserl na sua obra *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, apresenta uma reflexão quanto a relação de consciência e tempo. Heidegger trabalha a temática do tempo, sobretudo em sua obra magna “*Ser e Tempo*”. Nossa opção de pesquisa é discorrer sobre a evasão e a fecundidade por meio da noção de tempo apresentada por Levinas. Sabemos que para tanto teremos que trazer alguns elementos da filosofia de seus mestres.

Nesse sentido, o tempo só será constituído a partir da relação do sujeito com outrem, ou seja, apenas vindo de outra ordem que não a do ser. Outrem abala o presente, instaurado pelo sujeito, o que seria propriamente a morte. Por meio da morte, entra-se em relação com o mistério, com o absolutamente outro. Em relação ao presente a morte é absolutamente outro, já é futuro. Contudo, não é o sujeito imerso no presente que se lança em direção ao futuro da morte, ao contrário, é a morte como futuro em sua imprevisibilidade que se aproxima do sujeito para retirá-lo do instante.

O movimento de dialética do tempo é a passagem da hipóstase, evento em que o “eu” se transforma em luta. Por quê luta? Porque se trata do movimento pelo qual o Outro pode enfim chegar ao Eu, ou ainda: trata-se de uma passagem entendida como transcendência pela qual o “eu” vai para o outro em relação a si. Levinas avança no procedimento de *concretização*, processo que descreve uma estrutura ontológica geral. Essas situações concretas são a morte, a relação com o feminino e a paternidade ou relação com o filho.

Ao descrever a morte, o filósofo afirma que se trata de uma relação com o mistério, pois, assim como o outro, a morte nunca está sob nosso domínio. “O desconhecido da morte que não se dá de repente com nada, mas que é correlativo de uma experiência da impossibilidade do nada [...]. A morte anuncia um evento do qual o sujeito não é senhor, um evento em relação ao qual o sujeito não é mais sujeito⁵⁴” (LEVINAS, 1979, p. 110-111, tradução própria).

Na relação com a morte, o sujeito é incapaz de dominá-la estando assim em condição de passividade, onde o sujeito se coloca em relação com o desconhecido.

A minha morte vem em um instante sobre o qual, sob nenhuma forma, posso exercer o meu poder. [...] A morte é uma ameaça que se aproxima de mim como um mistério; o seu segredo determina-a – ela aproxima-se sem poder ser assumida, de maneira que o tempo que me separa da minha morte, ao mesmo tempo diminui e não deixa de diminuir, comporta como que um último intervalo que a minha consciência não pode transpor... [...] A última parte do caminho far-se-á sem mim, o tempo da morte corre para montante, o eu no seu projecto para o futuro vê-se perturbado por um movimento de iminência, ou ameaça, e que me vem de uma absoluta alteridade. (LEVINAS, 2013, p. 232).

⁵⁴ Lá incógnita de la muerte, que no se presenta de entrada como nada sino como el correlato de la experiencia de la imposibilidad de la nada [...]. la muerte, en cambio, anuncia un acontecimiento del, que el sujeto no es dueño, un acontecimiento respecto del cual el sujeto deja de ser sujeto. (LEVINAS, 1979, p. 110-111).

Em sua aproximação e ameaça, a morte advém de uma alteridade absoluta⁵⁵. Na relação com a morte o sujeito está exposto à uma violência absoluta. Assim, ao se anunciar a morte insere a temporalidade na subjetividade do sujeito, ou seja, se coloca-a em relação à alteridade. Portanto, a morte tem a estrutura de uma relação com algo de outro.

Na relação com a morte, mais do que poder, está em jogo uma experiência de sofrimento, ou de não-poder. Sofrer é algo que se descreve como prolongamento da hipóstase: “Há no sofrimento no seio do qual colhemos esta vizinhança da morte – e ainda no plano de fenômeno – esta mudança da atividade do sujeito em passividade⁵⁶” (LEVINAS, 1979, p. 113, tradução própria). Na proximidade da morte, não há propriamente tempo. A diferença em relação a Heidegger se faz, aqui, decisiva, original, grávida de consequências para uma fenomenologia do tempo e, para evocarmos o tema de nossa pesquisa, a renovação da ontologia. “O futuro que a morte dá, o futuro do evento não é ainda tempo. Pois, este futuro que não é de ninguém, este futuro que o homem não pode assumir, para se tornar um elemento do tempo deve entrar, entretanto, em relação com o presente⁵⁷” (LEVINAS, 1979, p.120-121, tradução própria). Nesse sentido, é na relação do face a face com o Outro que teremos, por assim dizer, a possibilidade de pensar o tempo para além da ontologia da finitude. Vejamos como isso se dá.

Graças a uma análise do feminino como mistério, Levinas descreve um modo de ser da alteridade que difere do que se passa com a hipóstase. Pois, a alteridade que se dá no feminino é um movimento oposto à consciência. A relação com o feminino, não se descreve pelo poder, é uma relação que desordena a intenção.

⁵⁵ “Relação com um instante cujo carácter excepcional não tem a ver com o facto de se encontrar no seio do nada ou de um renascimento, mas com o facto de, na vida, ele ser a impossibilidade de toda a possibilidade – abalado de uma passividade total, ao lado da qual a passividade da sensibilidade que se transforma em actividade só de longe imita a passividade” (LEVINAS, 2013, p. 233).

⁵⁶ En ese sufrimiento en cuyo interior hemos observado esa vecindad de la muerte – y aún en el plano del fenómeno – se produce la conversión de la actividad del sujeto en passividad. (LEVINAS, 1979, p. 113).

⁵⁷ El porvenir que ofrece ha muerte, el porvenir del acontecimiento, no es aún el tiempo. Pues se trata de un futuro para nadie, un futuro que el hombre no puede asumir, y que solo puede convertirse en un elemento del tiempo si entra en relación con el presente. (LEVINAS, 1979 p.120-121).

A relação com outrem, é a ausência do outro; não ausência pura e simples, não ausência do puro nada, mas ausência num horizonte de futuro, uma ausência que é tempo. Horizonte em que se possa constituir uma vida pessoal no seio do evento transcendente [...].⁵⁸ (LEVINAS, 1979, p.134, tradução própria).

Levinas também afirma que a fecundidade decorre da relação aberta pela alteridade. Assim, na obra *O Tempo e o Outro* o autor passa a explorar fenomenologicamente a trama do Eros levando-a mais adiante, propondo a distinção entre o amor-Eros e o amor como relação a outrem. De que diferença se trata? Daquela que possibilita visualizar a ambiguidade que existe na relação amorosa. Tal relação é busca do outro pelo desejo egóico do gozo e, ao mesmo tempo, uma elevação em direção ao rosto. É assim que a fecundidade se compreende como relação amorosa aberta à alteridade.

Fecundidade que implica a paternidade a qual, por sua vez, expressa a ambiguidade no existir do sujeito. O pai continua sendo um si mesmo a despeito de ser também um outro (no caso, o filho). Se, na paternidade, o “eu” se torna outro, o filho, em alguma medida, é o pai. O filho é outro em relação ao pai porque possui sua própria unicidade de sujeito.

Assim, a relação com o outro é um movimento de libertação em relação a si mesmo. A relação com o filho é a relação com um estranho que, não obstante seja outro, é eu. Eis a relação entre um eu e um si-mesmo, si-mesmo que, curiosamente, é estranho ao eu. Nesse movimento vemos a relação com o filho, a qual para Levinas é a superação do retorno a si próprio, um exercício de liberdade que é possibilitado pelo filho. “O retorno do eu a si que começa com a hipóstase não é, portanto, sem remissão, graças à perspectiva de futuro aberta pelo Eros. Em vez de obter esta remissão pela dissolução impossível da hipóstase, ela se realiza pelo filho⁵⁹” (LEVINAS, 1979, p. 135-136, tradução própria).

⁵⁸ La relacion con los demás es ha ausencia de ho otro. No ausencia de pura y simple, no ausencia de pura nada, sino ausencia en un horizonte de porvenir, una ausencia que es el tiempo. Un horizonte en el que puede constituirse una vida personal en el seno del acontecimiento transcendente [...]. (LEVINAS, 1979, p.134).

⁵⁹ El retorno del yo sobre sí mismo que comienza con há hipóstasis no es, pues, irremediable, y si no ho es ehho se debe a ha perspectiva de porvenir abierta por el eros. Esta remisión no se obtiene mediante ha imposible disolución de ha hipostasis, sino que se cumple en el hijo.(LEVINAS, 1979, p. 135-136).

Assim sendo, a relação com a morte e com o feminino, assim como a fecundidade, são acontecimentos pelos quais ocorre uma libertação do ser no próprio tempo. Essa libertação propicia uma mutação na relação entre o existente e a existência. A fecundidade é uma subjetividade gerando subjetividade. Por isso, Levinas dirá que a unicidade do filho é investida pelo pai que reencontra a si mesmo no filho, porém, não é o mesmo no filho. Também o filho embora receba a unicidade do pai, é único permanecendo diferente ao pai.

Nesse sentido, graças a uma fenomenologia da fecundidade, Levinas percebe uma grande riqueza desses elementos nas suas análises. Não se trata de biologia ou sociologia, mas de descrição de situações humanas concretas pelas quais o autor apresenta a ruptura da metafísica da presença. A fecundidade, portanto, possibilita despontar o tempo como diacronia. Sendo que, o tempo descontínuo que faz ultrapassar o tempo finito e propõe o drama temporal levando o tempo para além do seu próprio tempo.

Portanto, a fecundidade possibilita um tempo infinito, um outro tempo. Um futuro para além do eu, para além de sua preocupação com a própria morte. Assim sendo, o amor é mais forte que a morte, uma vez que, por meio da fecundidade deixa um futuro aberto para além da finitude do sujeito, tirando este da relação ameaçadora com a alteridade da morte, propondo então uma relação de alteridade acolhedora e aberta ao novo.

Capítulo 3

EVASÃO E TEMPO COMO CRÍTICA À INTENCIONALIDADE

A proposta do presente capítulo visa apresentar a crítica de Levinas no que se refere à representação, expressando o significado da separação no ser. Para o autor, a separação se opõe à totalidade, dado que a esta significa a relação de representação, da objetivação do Outro pelo Mesmo, o que para Levinas é a desconsideração da alteridade. Levinas, portanto, propõe-se a dimensões mais originárias no que tange a subjetividade.

A crítica da representação, bem como a relação objetivante, conduz à relação originária do pensamento ou da consciência com a transcendência. Mas, a relação com o ser que é consciência e pensamento, não é originariamente representação. Assim, no movimento de abertura da interioridade do ser pela separação, temos a transformação do ser sendo dada pela dimensão de temporalidade enquanto subjetividade.

A subjetividade nasce no ser, e a fruição é a origem do seu movimento de ser. A fruição não é enquadrada em nenhuma instância da compreensão, dado que a sua intencionalidade é original. Levinas coloca a fruição como oposição à intencionalidade da representação. A fruição não se apresenta como pensamento, mas como que a sensibilidade advém da ordem do sentimento. Nesse sentido, a vida se apresenta como afetividade e sentimento, onde então os conteúdos vividos ajustam-se as necessidades do vivente e ele se anima ao sentir-se satisfeito. Assim, ao sentir necessidade e na busca por satisfazê-la, o sujeito se contrai e interrompe a totalidade do ser. Ou seja, trata-se da hipóstase como aquela que garante a unicidade do sujeito separando-o e distinguindo-o do ser.

Portanto, a proposta de Levinas visa romper com a totalidade do pensamento ontológico. Para o autor, é a partir dessa ruptura que emerge a subjetividade do sujeito, sendo esta, não subordinada ao ser, mas, dada a partir da relação com o outro enquanto rosto. O rosto, na filosofia de Levinas, consiste na epifania do outro dado que se apresenta em sua dimensão infinita, o qual não pode ser representado nem englobado pela compreensão como um objeto do conhecimento, o rosto se apresenta como nudez, ou seja, como ausência e recusa de ser contido pelo pensamento.

3.1 Representação e pensamento

Para compreendermos a importância da fruição na interpretação da intencionalidade em Levinas é preciso refletir sobre a sua crítica ao conceito de representação⁶⁰. Levinas menciona que toda a “percepção é percepção do percebido, toda a ideia é ideia de um *ideatum*, todo o desejo, desejo de um desejado, toda emoção, emoção de algo emocionante, mas, todo o obscuro pensamento do nosso ser se orienta também para *qualquer coisa*” (LEVINAS, 2013, p. 113, grifo do autor), assim sendo, debater sobre a fruição é arremessar ao obscuro aquilo que não tenha uma representação, ou uma objetivação. Pois, o fruir se encontra no não intencional, e não em algo representado, ou objetivado pela consciência. Por isso, busca-se observar como Levinas faz esta crítica à ideia de representação e o seu entendimento da intencionalidade como fruição.

Para Levinas, “a intencionalidade é um momento necessário do acontecimento da separação em si, [...] que se articula a partir da fruição na permanência e na posse” (2013, p. 113-114). Levinas define que a intencionalidade como representação ou constituída numa representação é determinada pelo mesmo, preso numa definição a partir do eu, do ego no sentido husserliano. Assim, “o objeto da consciência, distinto da consciência é quase um produto da consciência, como <<sentido>> emprestado por ela” (LEVINAS, 2013, p. 114). Porém, Levinas quer ir além, na busca por encontrar uma forma de conhecimento que se dá anterior ao sentido que a consciência dá ao objeto. Esta diferença entre o objeto da representação e ato da representação é, segundo ele, a afirmação mais fecunda da fenomenologia husserliana. Porém, defende que Husserl não aprofunda esta diferença entre o ato e o objeto, ficando somente na representação, ou consciência de... na *noema* é preciso compreender que existe um movimento anterior.

Levinas afirma que a representação⁶¹ está permeada de ideias claras e distintas conforme o pensamento de Descartes, que é necessário fazer uma crítica à

⁶⁰ Entende-se por representação a operação pela qual a mente tem presente em si mesmo uma imagem mental, ou seja, uma ideia, um conceito correspondente a um objeto externo. Nesse sentido, a função de representação é exatamente a de tornar presente à consciência a realidade externa.

⁶¹ Para Levinas, “a representação ocupa assim, na obra da intencionalidade, o lugar de um acontecimento privilegiado. A relação intencional da representação distingue-se de toda a relação – causalidade mecânica, ou relação analítica ou sintética do formalismo lógico, de uma intencionalidade inteiramente diferente da representativa – no seguinte: o Mesmo está nela em relação com o Outro, mas de tal maneira que o Outro não determina nela o Mesmo e é sempre o

doação de sentido, ou à objetivação da intencionalidade. Pois, no momento em que afirmamos uma representação, estamos criando uma inteligibilidade do objeto intencional, e esta destrói a distinção entre mim e o objeto: “A inteligibilidade, o próprio fato da representação é, para o Outro, a possibilidade de se determinar pelo Mesmo, sem determinar o mesmo, sem nele introduzir a alteridade, exercício livre do mesmo. Desaparecimento no Mesmo, o eu oposto ao não-eu” (LEVINAS, 2013, p. 115). É o Mesmo que define o Outro, a representação é sempre um movimento que parte do mesmo, tomando o outro como objetivação de um eu, que não é sensibilizado pela alteridade, não existe uma relação, mas, um conflito entre o eu e o não-eu.

A intencionalidade baseada na representação é patológica, pois não existe uma ligação entre o objeto e o sujeito, isso é algo totalmente diferente, o outro não consegue se expressar, pois o eu toma conta desta relação, pois não existe nele uma oposição, “a identidade do Mesmo inalterado inalterável nas suas relações com o Outro é, de facto, o eu da representação” (LEVINAS, 2013, p. 117). O sujeito que pensa pela representação é um sujeito que escuta somente o seu pensamento.

Como havíamos debatido antes, a partir da tomada de Levinas do mundo como alimento é preciso buscar uma intencionalidade não baseada na representação, e sim, na fruição. O corpo é tomado como elevação, como um corpo nu e indigente busca se perceber no mundo não objetivado, não constituído e não representado. O corpo indigente e nu é a própria obscuridade, irreduzível a uma representação da vida, a uma objetivação da vida “a sua indigência – as suas necessidades – afirmam <<a exterioridade>> como não-constituída, antes de toda afirmação” (LEVINAS, 2013, p.119).

É importante assumir a exterioridade, pois, ela nos faz compreender que o Mesmo define o Outro e, ao mesmo tempo por este é determinado. Somos tocados pelo viver de... pelo fruir, cuja sua essência se encontra no corpo, o corpo que me dá a minha posição na terra. “Pôr-se corporalmente é tocar uma terra, mas de um modo tal que esse toque está já condicionado pela posição” (LEVINAS, 2013, p. 120).

Mesmo que determina o Outro. Sem dúvida, a representação é foco de verdade: o movimento próprio da verdade consiste em que o objecto que se apresenta ao pensante, determina o pensante. Mas, determina-o sem o tocar, sem pesar sobre ele; de tal maneira que o pensante que se sujeita ao pensado o faz de ‘boa vontade’, como se o objecto tivesse sido antecipado pelo sujeito, mesmo nas surpresas que reserva ao conhecimento”. (LEVINAS, 2013, p. 115).

Aquilo de que vivo é anterior à representação, vale dizer, se oferece para minha fruição antes de qualquer consciência constituindo o mundo. Pelo alimento que me sustenta e faz viver, estou imerso na vida. É assim que a corporeidade do ser vivo, com sua indigência de corpo nu e com fome, manifesta a busca de algo que já estava no meu interior. Como assim? É que a representação do real se dá a partir da fruição mediante a qual eu abocanhava o outro dos alimentos, tornando-o minhas próprias forças, vale dizer, tornando-o algo meu (cf. LEVINAS, 2013, p. 120).

O corpo pelo qual mergulho na vida e estou vinculado ao mundo, fixa o meu pé numa realidade. É ele que permite à consciência “emprestar sentido” a todas as coisas. Faz-me compreender que o mundo em que eu vivo não é apenas o frente a frente, mas que é anterior e me condiciona. “A intencionalidade que visa é exterior, muda de sentido no seu próprio visar, tornando-se interior à exterioridade que constitui, vem de algum modo do ponto para onde vai, reconhecendo-se passada no seu futuro, vive do que pensa” (LEVINAS, 2013, p. 121). Neste entendimento que a intencionalidade muda no seu visar⁶², sendo interior a exterioridade se encontra e está presente na sua própria essência do viver do pensamento.

Portanto, a separação que se produz como fruição é a base concreta (fenomenológica) pela qual se pode propor a anterioridade filosófica do ente sobre o ser, anterioridade esta que se concretiza plenamente na noção de rosto. Assim sendo, o movimento de separação possibilita a abertura para com a exterioridade. Nesse sentido, a intencionalidade como fruição é este viver de..., esta presença incompreensível, que não é constituída, mas, que se encontra no viver. É uma mudança no movimento da constituição, uma mudança no jogo de sentido, “corpo indigente e nu é a própria mudança de sentido” (LEVINAS, 2013, p. 121).

3.2 Subjetividade e fruição

Levinas, na obra *Totalidade de Infinito* propõe uma radicalização da subjetividade, na sua autonomia em relação ao ser, isso se dá na releitura em que o

⁶² O termo visar é frequentemente utilizado pela fenomenologia para designar a operação pela a qual a consciência dotada de intencionalidade. Só há consciência de um objeto e só há objeto para uma consciência – volta a sua atenção para este ou aquele objeto.

autor sustenta a metafísica⁶³ precedendo a ontologia tendo em vista a dependência do ser em face da relação com o outro. Temos, assim a

subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se consuma a ideia de infinito. A intencionalidade, em que o pensamento permanece *adequação* ao objecto, não define, portanto, a consciência ao seu nível fundamental. Todo o saber enquanto intencionalidade supõe já a ideia de infinito, a *inadequação* por excelência. (LEVINAS, 2013, p. 13, grifo do autor).

Nas obras anteriores a *Totalidade e Infinito*, Levinas apresentava uma alteridade solicitada que advinha da hipóstase, agora o autor sustenta uma alteridade presente desde a origem. Desse modo,

A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente Outro em relação a um termo cuja 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 com Eu.* (LEVINAS, 2013, p. 22, grifo do autor).

Portanto, na obra *Totalidade e Infinito* temos a ambiguidade entre as exigências da autonomia e a dependência em relação ao outro, as quais são desenvolvidas por meio da subjetividade sensível, como fruição. Contudo, a separação metafísica coloca o sujeito da fruição em uma dimensão, a qual não culmina com a esfera ontológica, ou seja, há uma autonomia que provém de uma separação absoluta que surge da própria relação.

A fruição é o “exceder do objeto imediato, pela complacência com o seu próprio ato” (BECKERT, 1998, p. 133-134). Essa dimensão avança no percurso da obra de Levinas para além daquilo que o autor afirmava em *Da Evasão*, ou seja, na relação surge o mal-estar que é provocado pelo fato do eu não poder se subtrair ao ser, mas, que representa antes de tudo, a separação do eu em relação à totalidade, isto é, como uma vida que já escapou ao dinamismo do ter-de-ser.

O tempo como mediador é, pois, o primeiro passo que permite a intimidade do eu, e possibilita também a identificação do processo que transforma em Mesmo. Nesse sentido, a distância entre o eu e o todo firmado pela necessidade, permite na

⁶³ Para aprofundar esta temática recomenda-se a obra de: VETÖ, Miklós. **A expansão da metafísica.** Tradução Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2019.

linguagem de Levinas, *o viver de...* que define a fruição na sua dependência do exterior, se torne assim, um viver desse viver de.... Isso significa que:

A vida desfruta de si própria, como se ela se alimentasse de vida tanto quanto daquilo que faz viver, ou, mais exatamente, como se o <<nutrir-se>> tivesse esta dupla referência. Antes de qualquer reflexão, antes de qualquer regresso a si, a fruição é fruição da fruição, sempre em falta para consigo, colmatando por meio destas faltas prometidas ao contentamento, satisfazendo-se já com este processo impaciente da satisfação, desfrutando do seu apetite. Fruição da fruição antes de qualquer reflexão, mas sem se dirigir na fruição para a fruição como a visão se dirige para o <<visto>>. Para lá da multiplicação do visível em imagens, a fruição é singularização de um eu no seu dobrar-se sobre si. (LEVINAS, 2011, p. 92)

De tal modo que, “no instante da fruição, surge, em simultâneo, o lapso que cria a necessidade do objeto e a mediação temporal que o ‘adia’ como fim e se compraz na mesma persecução, tomada, ela mesma, como fim”. (BECKERT, 1998, p. 133-134). A fruição possibilita Levinas a superar a alternativa entre o ideal de um sujeito universal de modo que possibilita a criação de uma subjetividade.

Na consciência representativa, o mundo é suscetível de redução, tendo em vista que, a sua intencionalidade consiste em manter-se de exterioridade que a consciência objetivante pretende constituir. O que possibilita esta posição independentemente do eu no seio da totalidade é o corpo, pois é por meio do corpo que me enraízo no mundo ao mesmo tempo que me separo dele. Assim: “*Ser corpo é, por um lado, aguentar-se, ser dono de si e, por outro, manter-se na terra, estar no outro e, assim, ser obstruído pelo seu corpo*” (LEVINAS, 2013, p. 157, grifo do autor).

Contudo, a alternância entre a plenitude instantânea da fruição⁶⁴ e a ameaça de uma alteridade não contemplada pela representação, advém de uma vivência específica do tempo que tem como centro a situação do corpo na totalidade.

O reconhecimento do ‘corpo indigente e nu’ é, para Levinas, o modo de acesso a esse estrato temporal mais fundo, em que a perspectiva linear do tempo, transmitida pelo primado da representação, é invertida, deixando transparecer a afectiva dependência do eu em relação ao exterior. (BECKERT, 1998, p. 137).

⁶⁴ “O hiato no fluxo temporal que a fruição exprime é submerso pela corrente de que pretende desprender-se, de tal modo que este lapso, longe de significar uma suspensão temporal, de onde o sujeito pudesse dominar e constituir o tempo, é a própria confirmação deste, na sua anterioridade em face do instante”. (BECKERT, 1998, p. 137).

Nesse sentido, a substituição do ponto de vista da consciência constituinte, pelo corpo, torna este, obrigado a abandonar o seu estatuto atemporal e a entrar na trama do tempo.

Ter consciência é estar em relação *com o que é*, mas como se o presente *daquilo que é* não estivesse ainda inteiramente realizado e constituísse apenas o *futuro* de um ser recolhido. Ter consciência é precisamente ter tempo. Não extravasar o tempo presente no projecto que antecipa o futuro, mas ter em relação ao próprio presente um distanciamento, referir-se ao elemento em que se está instalado, como àquilo que ainda não está lá. (LEVINAS, 2013, p. 159, grifo do autor).

Desse modo, dado que o tempo já passou antes que a consciência possa ter nele inscrito o seu começo, a intencionalidade reflui sobre si. Importante destacar que essa vivência anterior de temporalidade não deve ser confundida com a relação epistemológica, ou seja, a fruição não se dá por meio de um ato de conhecimento dado na relação sujeito e objeto.

Para Levinas, é um equívoco se referir às vivências como meros objetos de representação. Por quê? Porque viver de fruição significa que vivemos na consciência da consciência, “mas essa consciência da consciência não é reflexão. Não é saber, mas prazer e, como diremos em seguida, o próprio egoísmo da vida. [...]. Aquilo que faço e aquilo que sou é, ao mesmo tempo, aquilo *de que vivo*” (LEVINAS, 2013, p. 102-103, grifo do autor). Nesse aspecto,

Toda a anterioridade do dado se reduz à instantaneidade do pensamento e surge no presente em simultâneo com ele. Desse modo, ganha um sentido. Representar não é apenas tornar <<de novo>> presente, é reconduzir ao próprio presente uma percepção actual que se esvai. Representar não é reduzir um facto passado a uma imagem actual, mas trazer à instantaneidade de um pensamento tudo o que dele parece independente. É nisso que a representação é constituinte. (LEVINAS, 2013, p. 118).

A possível ruptura entre o passado⁶⁵ que alimenta e um futuro que ameaça torna o instante de fruição precário, interrompido diante da alteridade indeterminada que retorna sempre, sem nunca ter sido. Esse elemento nos remete ao *Há* já descrito

⁶⁵ “Porém, o refluxo de um passado imemorial gera, pelo facto de escapar a toda a presentificação, um vazio de futuro, não no sentido da anulação deste êxtase temporal, mas da total imprevisibilidade dos seus conteúdos. Uma vez que estes são já (passados), sem serem verdadeiramente (presentes), surgem animados por esse movimento de ‘vir sempre’, mas de parte alguma, que caracteriza o futuro solidário de um passado radical, não mediado pelo presente” (BECKERT, 1998, p. 137-138).

por Levinas em suas primeiras obras, mas, agora tomando uma posição diversa, relativamente à subjetividade.

Esse elemento da troca de ordem de surgimento dado entre o *Há* e o eu, é uma das preocupações de Levinas, uma vez que, a sua pretensão visa garantir a autonomia subjetiva radicalizando a separação, a partir da relação de dependência e independência. No decorrer da obra levinasiana observa-se o desenvolvimento da noção de *Há*. Esta foi posta em debate com a progressiva identificação desta categoria com o Outro que funda e constitui a subjetividade.

Destarte, a plena alteridade do outro desdobrada por Levinas ao longo das suas obras irá descortinar na evasão, primordialmente definida como pura saída não direcionada do ser. Contudo, a evasão já se encontra implícita naquilo que é designado pela própria experiência do ser puro, ou seja, a náusea. “A náusea é a experiência mais próxima do *Há* apresentando muito aspectos comuns com a insônia, o prazer confina com o extremo oposto, a evasão no sentido mais puro”. (BECKERT, 1998, p. 114).

O prazer “é processo e processo de saída do ser. A sua natureza afectiva [...] é essa mesma saída” (LEVINAS, 2001, p. 83). Assim, o prazer pode significar o embrião de uma temporalidade nascente enquanto criação do nada no interior do instante, o que, por sua vez, permite o surgimento de um intervalo no ser. De outro modo, o prazer atesta a proximidade de uma evasão que seja apenas distensão de ser ou temporalidade ontológica.

Na obra *Da Existência ao Existente*, Levinas se propõe a avançar na tematização e reflexão da questão sobre se o ser em geral se torna o ser de um ‘ente’ por inversão pelo acontecimento que é o presente. Portanto, Levinas nesta obra “aproxima a ideia do ser em geral, em sua impessoalidade, para em seguida analisar a noção do presente e da posição em que, no ser impessoal, surge – como pelo efeito de uma hipóstase – um ser, um sujeito, um existente”. (LEVINAS, 1998, p. 17).

Nesse sentido, se a Hipóstase era separada da existência, na busca de se constituir como existente, por outro lado, participava da existência, pela sua abstração ao ser, onde o eu fruente é separado, pois é independente na absoluta dependência do exterior.

Com isso, a hipóstase situa-se entre a existência e o existente. A situação intermediária da hipóstase permitiu a Levinas almejar uma dedução do ente a partir do ser. Assim, a hipóstase do presente é, aliás, apenas um momento da hipóstase. O tempo pode indicar uma outra relação entre o existir e o existente. É ele que nos aparecerá mais tarde como o próprio acontecimento da nossa relação com outrem.

Levinas propõe distinguir entre o presente e o tempo. O tempo se define a partir do acontecimento puro da hipóstase. Antes de estar em relação com os instantes que o precedem ou o seguem, o instante contém um ato pelo qual se adquire a existência. Ou seja, cada instante é um começo, um nascimento.

Para Beckert,

o momento em que se 'parte' da existência é o momento em que se 'chega' ao existente, o instante dá conta da identidade entre o ponto de partida e o ponto de chegada, não permitindo que o ente fique na dependência de algo que o preceda. Porém, para assumir o seu próprio começo, o existente deve vencer continuamente o intervalo infinitesimal que exprime a passagem da existência ao existente, procurando colocar-se "antes" de si mesmo ou como fundamento da sua própria subsistência, de modo a justificar a *estância* do instante. Esta assunção do instante, a sua presentificação a um sujeito que brota do próprio instante, é o fenômeno do presente, essa necessidade de se ser, antes de ser. (BECKERT, 1998, p. 117).

O presente é presença a si de um sujeito autoconstituente, e o instante representava a partida de si do sujeito. Neste caso, a assunção deste corte só pode significar um retorno a si. Assim, o sujeito deve assumir a sua existência, ou seja, ser ele mesmo sem apelo, isto é, à solidão de identidade consigo próprio. Levinas utiliza as categorias da fadiga, da preguiça e do esforço na descrição fenomenológica para expressar a incapacidade do sujeito autoposicionante para gerar o tempo, revelando-se toda a tentativa neste sentido abortado.

Levinas retoma a temática do instante para, por meio deste, evidenciar uma resistência a toda transcendência, uma passagem na duração contínua, desfazendo e refazendo o fio do tempo. Assim, a consciência perpassa constantemente pelo eterno recomeço de um sujeito que apenas encontra um fundamento sobre o qual repousa.

Para Levinas, a consciência identifica-se com a produção da luz a partir das trevas, mas, como fulgor que volta de imediato. Isso significa uma transcendência

instantânea onde o sujeito entra em relação consigo mesmo e com o mundo, mas que não garante a persistência deste.

O instante é recriação continua do presente instantâneo. Levinas, para tanto, encontra inspiração em Descartes, sobretudo, na tese da criação continua. Então, temos não apenas um instante criador, mas, o ato criador a cada instante. Nesse sentido, aquilo que chamamos o trágico do ser é captado na sua própria origem. Ele é o infinito da existência que se consome no instante, de tal modo que o tempo, longe de constituir o trágico, poderá talvez libertar.

A radicalidade da separação, subtraindo o sujeito à dimensão ontológica de mero recorte, possibilita fundamentar a consciência representativa, no entanto, a inversão temporal que esta implica é testemunha do seu enraizamento numa anterioridade temporal irreduzível. No entanto, “a possibilidade da representação constituinte não restitui todas as coisas; mostra, pelo contrário, que a produção da separação está ligada ao tempo [...]. *Anterior posteriormente*, a separação não é <<conhecida>> assim, mas produz-se assim” (LEVINAS, 2013, p. 163, grifo do autor).

Portanto, o alicerçamento temporal da representação constitui-se de um duplo movimento, a saber: a intencionalidade representativa opera uma inversão do tempo, mas retira a sua razão de ser da separação originária. Nesse sentido, o movimento dado entre o passado e o futuro, exigido pelo movimento da fruição não se dá por meio de uma consciência constituinte, ou seja, quando fomos levados a transmutar o futuro projetado pela intencionalidade em passado imemorial acedemos a verdadeira temporalidade como diacronia, ou seja, o tempo que constitui a subjetividade, antes desta tornar posse de si e passar a redimensionar o próprio tempo na sincronia da consciência representativa.

3.3 Sensibilidade como fruição

O modo como Levinas trata a sensibilidade, mostra mais uma mudança de atitude em relação às suas primeiras obras. Levinas, busca propor o além da dimensão objetivante, em que o mundo não é dado ao eu, mas faz parte deste, forçando a distinção entre duas modalidades intencionais, a saber: a representativa e a de fruição como duas maneiras de perspectivar a alteridade mundana.

Na obra *Totalidade e Infinito*, Levinas retoma e aprofunda a descrição do sujeito no mundo a fim de contrapor ao existente e ao *Dasein*. O desdobramento da sua análise avança por meio do gozo, ou viver de... Nesse sentido, a relação primeira que se dá entre o sujeito e o mundo é da ordem da sensibilidade como fruição. “A vida é afetividade e sentimento. Viver é fruir da vida” (LEVINAS, 2013, p. 105).

Contudo, a sensibilidade, como modo da fruição, pode exprimir a identidade entre a finitude radical do eu e a sua, pela satisfação. “A sensibilidade que descrevemos a partir da fruição do elemento não pertence à ordem do pensamento, mas, a do sentimento, ou seja, da afetividade, onde tremula o egoísmo do eu. [...] O finito como contentamento é a sensibilidade” (LEVINAS, 2013, p. 127).

O sentir não reenvia elementos para o pensar, não sendo, portanto, determinado por este e, por isso, não culmina no mesmo, não sendo correlato de nenhum sentido pensado de modo objetivado, mas, tem em si um duplo movimento de sentinte e sentido, não necessitando assegurar-se em um plano infinito ou transcendente.

“Sentir é estar dentro, sem que o carácter condicionado – e, conseqüentemente, inconsistente em si dessa ambiência que inquieta o pensamento racional – esteja de alguma forma envolvido na sensação”. (LEVINAS, 2013, p. 127). A relação entre sentinte e sentido é irreduzível ao que se gera entre visado e o dado. A relação não é dada em uma direção única, mas, expressa-se em termos de uma passagem entre os dois polos que os torna inseparáveis numa única pulsação.

Para Levinas, a sensibilidade não pode instituir o mundo, pois o mundo sensível não tem como objetivo a constituição de uma representação, pois já tem o contentamento da sua existência. O autor defende então, que o sentir já está presente, sem uma atitude que condicione esta presença, e isto é o que desacomoda o pensamento racional, por que de alguma maneira se encontra entrelaçado pela sensação. “A sensibilidade toca o avesso sem se interrogar sobre o direito – o que acontece precisamente no contentamento” (LEVINAS, 2013, p.128).

O conceito de sensibilidade e sua fundamentação sobre a interpretação irracional, Levinas vai buscar em Descartes e Kant descrevendo que:

A profundidade da filosofia cartesiana do sensível, como dissemos, consiste em afirmar o caráter irracional da sensação, definitivamente ideia sem clareza nem distinção, tendo a ver com a ordem do útil e não do verdadeiro. A força da filosofia Kantiana do sensível consiste igualmente em separar sensibilidade e entendimento, em afirmar, mesmo negativamente, a independência da <<matéria>> do conhecimento em relação ao poder sintético da representação. Ao postular as coisas em si para evitar o absurdo de aparições sem que haja nada que apareça, Kant ultrapassa, sem dúvida, a fenomenologia do sensível é, por si mesmo, uma aparição sem haver nada que apareça (LEVINAS, 2013, p. 128).

O autor quer reforçar que a intencionalidade baseada na sensibilidade já havia sido debatida na história da filosofia, porém, sempre refém, ou de uma maneira subordinada ao conhecimento racional. Mas, que funda a noção de obscuridade, de fruição, sendo um aparecer, sem haver nada que apareça, sem clareza, sem distinção, mas que está presente no sujeito.

Levinas concebe que a “Sensibilidade é Fruição” (LEVINAS, 2013, p. 128) de um corpo sensível que busca a concretização da sua maneira de ser, logo, a sensibilidade é o próprio ato da fruição. O viver de..., não precisa estar ligado a uma realidade inteligível, mas, ao dado sensível que a sensibilidade se alimenta, intimamente ligada a uma necessidade acumulativa.

“A sensibilidade descreve-se, pois, não como um momento da representação, mas como o próprio acto da fruição. [...]. A sensibilidade é fruição, satisfaz-se com o dado, contenta-se” (LEVINAS, 2013, p. 128). Nesse sentido, trata-se de uma relação primeira, ou seja, antes de toda tentativa de definir os objetos representados no mundo, a subjetividade enquanto sensibilidade mostra-se como corpo exposto ao mundo. “Uma existência que tem esse modo é o corpo, ao mesmo tempo separado do seu fim (isto é necessidade), mas que vai já em direção ao fim sem ter de conhecer meios necessários para obtenção deste fim” (LEVINAS, 2013, p. 129). O corpo, a sensibilidade como fruição (viver de) toma o mundo como alimento e não como utensílios como meio, mas como vida própria, isto é, habita e possui.

Contudo, só pela imediatez da fruição não seria possível ressignificar o mundo e traduzir o homem por completo, uma vez que, faz parte do humano representar e definir o mundo, isso se constitui como um acontecimento novo da fruição.

O mundo da percepção é, portanto, onde as coisas tem uma identidade e é visível que a subsistência do mundo só é possível pela memória. A identidade das pessoas e a continuidade dos seus trabalhos projetam sobre as coisas a grelha onde se encontram as coisas idênticas. Uma terra habitada pelos homens dotados de linguagem povoa-se de coisas estáveis. (LEVINAS, 2013, p. 132).

A fruição nos faz tocar um outro que nos gera insegurança, do incompreensível, reconhecendo-o numa morada. Porém, a grande preocupação é demonstrar que a sensibilidade é da ordem da fruição e não da experiência e nem da consciência de... “pois objetos sensíveis de que fruímos foram já objectos de um trabalho” (LEVINAS, 2013, p. 129). A terra, a realidade que me encontro, aonde acolho e me dirijo para os objetos sensíveis, já me satisfaz para o meu gozo.

A terra que me sustenta, sustenta-me sem que eu me preocupe em saber o que é que mantém a terra. Este pedaço do mundo, universo do meu comportamento quotidiano, a cidade ou o bairro ou a rua em que evoluciono, este horizonte em que vivo, de tudo isso contento-me com a face que me oferecem, não os fundamentos num sistema muito vasto. Acolho-os sem pensar neles. Fruo deste mundo de coisas como elementos puros, como de qualidades sem suporte, sem substância. (LEVINAS, 2013, p. 129-130).

O corpo me faz presente no mundo, me mantém, no mundo, “sou eu próprio, estou aqui, em minha casa, habitação, imanência no mundo. A minha sensibilidade está aqui. Não há na minha posição o sentimento da localização, mas a localização da sensibilidade” (LEVINAS, 2013, p. 130). Não existe uma negação do mundo e nem uma preocupação com o ser, com o *Da Heideggeriano*, e sim, a compreensão de que a fruição nos dá acessibilidade ao mundo, a sensibilidade que me liga, que me localiza no mundo que me acolhe sem precisar dar sentido a minha localização.

Logo, a sensibilidade como fruição é sentir, é contentar-se com o que é sentido, sem ser pensado. A vida nos proporciona o sentir-se no mundo, a fruição nos dá a vida na sua essência. Assim, Levinas afirma que: “É a vida no sentido em que se fala de gozar a vida. Fruímos do mundo antes de nos referirmos aos seus prolongamentos: respiramos, caminhamos, vemos, passeamos, etc.” (LEVINAS, 2013, p. 131).

Contudo, a intencionalidade sensível indica que existe um corpo que frui e uma exterioridade em relação a ele que são anteriores ao eu reflexivo. Assim, a intencionalidade da fruição contraria a primazia do ser e da consciência de, mudando o sentido da relação e das coisas do mundo. Essa assimilação do mundo não se deve ao instante incondicionado do pensamento, mas, do egoísmo do sujeito.

Nesse aspecto, a subjetividade se destaca como anterioridade. Assim, a separação desvendada por Levinas não é assegurada por elementos do pensamento, e também não é apenas uma ruptura na lógica do ser, mas trata-se de um esforço de descrever o movimento de separação mostrando que a fruição é a própria produção do ser que nasce, que rompe a sua eternidade tranquila de sua existência, para encerrar-se em uma pessoa, que, vivendo do mundo, vive em sua casa.

Para Levinas, é preciso, por outro lado, que na própria interioridade que a fruição escava se produza uma heteronomia, e que assim, incite a um outro destino diverso da complacência animal em si. Ou seja, ao se abrir a interioridade do sujeito entra em contato com o diferente de si, isso significa uma exterioridade que não é o mundo, trata-se, portanto, da alteridade que traz consigo a dimensão do tempo.

A interioridade instaura uma ordem diferente do tempo histórico em que a totalidade se constitui, uma ordem diferente do tempo histórico em que a totalidade se constitui, uma ordem em que tudo é *durante*, em que se mantém sempre possível aquilo que, historicamente, já não é possível. O nascimento de um ser separado que deve provir do nada, o começo absoluto, é um acontecimento historicamente absurdo. De igual modo, a actividade saída de uma vontade que, na continuidade histórica, marca, a todo instante, a ponta de uma nova origem. Estes paradoxos ultrapassam-se pelo psiquismo. (LEVINAS, 2013, p. 43, grifo do autor).

O sujeito separado do ser afirma-se como o corpo que frui. Isso, contudo, caracteriza-se como um começo de uma temporalidade enquanto presente. O sujeito se vê imerso no instante contínuo do presente. Contudo, na fruição não há tempo para o futuro, apenas o instante como começo que se destaca do ser. Assim, vivendo o presente, o sujeito retorna inevitavelmente a si, da impossibilidade de se separar de si. Assim, no presente/instante tem-se a relação do sujeito consigo.

Portanto, Levinas propõe na sua filosofia garantir a independência da subjetividade sensível, ao afirmar que o pensamento, antes de ser representação teórica é distanciação do todo, onde o eu abandona o seu estatuto exclusivamente biológico e acende à experiência de si, saindo da morte que traduzia a sua absorção pelo todo. Nesse sentido, no presente tem a relação do sujeito consigo, na qual Levinas apresentará nesta relação uma temporalidade a qual se apresenta fazendo uma cisão deste instante constituindo-se subjetividade sensível e abertura para outrem.

3.4 Tempo e a abertura ao outro

A proposta levinasiana anuncia uma relação que preserva o sujeito e, ao mesmo tempo, faz uma cisão no presente ocasionando a abertura do tempo. Outrem é quem vem trazer o tempo futuro. O outro, ao se aproximar, abala a corporeidade do sujeito. Na aproximação do outro humano inicia-se a constituição da subjetividade. Esse outro que vem trazer o tempo e o outro enquanto rosto, face esta em que se apresenta o órfão, a viúva, o pobre e o estrangeiro. Assim, a alteridade irrompe a duração da consciência e o tempo do ser. Portanto, o rosto de outrem instaura a subjetividade como tempo. Então, na aproximação do rosto e em seu acolhimento tem-se a relação com o tempo.

Para Levinas, a experiência com o tempo não é objetiva, uma experiência tomada como objeto, mas sim, uma experiência subjetiva. A experiência com o tempo é uma experiência do sujeito, e isso implica em um movimento da consciência. É um dado imediato, uma experiência única, sem controle, que só é possível ao sujeito, ao humano. Para o autor, não se trata de uma passagem brusca de um ponto para outro, como o movimento de um objeto, mas implica, por sua vez, em uma continuidade de experiências que se interferem, que não têm mediação. Trata-se de um tempo vivido e permanece em um sujeito constituindo sua memória, desvelando sua consciência.

Como observamos nos capítulos iniciais desta pesquisa, na obra *O Tempo e o Outro*, Levinas não apresenta o tempo como horizonte ontológico do ser e do ente, mas sim, como um modo para além do ser e como relação de pensamento com o outro, relação com o absolutamente Outro, com o Transcendente, com o Infinito. Uma relação que não está estruturada como saber ou, então, como uma intencionalidade. A fenomenologia enquanto representação é questionada pela noção de temporalidade em Levinas, pois esta dimensão expressa um para além da representação a partir da presença do outro em sua relação de temporalidade.

Levinas, ao propor a ideia de infinito para além da totalidade, estabelece um novo olhar sobre a noção de temporalidade. Este novo olhar estabelece a ideia de temporalidade heterogênea, isto é, de um tempo diacrônico⁶⁶, que não se finda no

⁶⁶ Para Cristina Beckert, “uma concepção integralmente diacrônica do tempo obriga a repensar os parâmetros em que a própria filosofia se edifica. O modelo sistemático de um saber integral, capaz de espelhar o ser em totalidade, exige, para sua consecução, um tempo sincronizável ou convertível em espaço, isto é, que negue a sua essência diacrônica. É este pressuposto onto-lógico de uma homologia entre ser e dizer que, na óptica levinasiana, impregna e sustenta toda a tradição filosófica

mesmo, mas está sempre no movimento fenomenológico do infinito. Por isso, a temporalidade, para nosso autor, será constituída na relação do sujeito para com outrem, pois, apenas algo diferente do sujeito, vindo de outra ordem que não a do ser, poderá fazer frente ao instante incondicionado da fruição.

O tempo é o não-definitivo do definitivo, alteridade que está sempre a recomençar o realizado – o “sempre” do recomeço. A obra do tempo vai além da suspensão do definitivo, que torna possível a continuidade da duração. É preciso uma ruptura da continuidade e continuação através da ruptura. O essencial do tempo consiste em ser um drama, uma multiplicidade de actos em que o acto seguinte desenvolve o primeiro. O ser já não se produz de uma só vez, irremissivelmente presente. A realidade é o que é, mas será uma vez mais, uma outra vez livremente retomada e perdoada. (LEVINAS, 2013, p. 281).

Para Levinas, o projeto de intersubjetividade de Heidegger não passa de uma busca que o autor faz quando procura encontrar fundamento ontológico do conhecimento. A compressão do ser é assim uma característica e também o fato fundamental da existência humana. Portanto, o homem é um ente que compreende o ser. Um pensamento que faz a redução do outro ao mesmo, ou seja, trata de abordar o outro como coexistência e, neste caso, é ontologia.

Levinas desenvolve sua reflexão filosófica numa outra perspectiva e quer retornar ao pensamento ou ao ser originário, e isso ele propõe pela dimensão de temporalidade. A noção da temporalidade em Levinas não poderá ser cabalmente clarificada sem um equacionamento prévio da “relação entre intencionalidade e representação, a partir do qual, somente, se torna viável determinar até que ponto Husserl supera os quadros do intelectualismo no seu próprio interior” (BECKERT, 1998, p. 26). A temporalidade da qual Levinas se refere apresenta uma anterioridade⁶⁷ não se encerrando na questão do ser no mundo e na sua relação com a existência. Mas, ela tem sua expressão significativa na consciência originária do sujeito que reconhece seu existir no mundo e sua transcendência ao mundo. As coisas do mundo, da realidade, são apenas coisas e a relação com elas se institui como compreensão,

ocidental, impedindo-a de pensar o tempo para além do ser ou, melhor ainda, de pensar *a partir* de um tempo não inscrito previamente no ser como sua possibilidade própria.” (1998, p. 9).

⁶⁷ Conforme Costa, “esta anterioridade é a relação originária com o ser: existir é facticamente confrontar-se com o fato de que “se é” e de que as “coisas são”, com o fato de que “há”. Tal anterioridade se põe a claro na peculiar situação do fim do mundo. Ao acabar o mundo, permanece a existência ou o confronto com o fato nu e cru do ser. A relação com um mundo não é sinônimo de existência. Ela é anterior ao mundo na situação do fim do mundo evidencia-se a relação primeira que nos liga ao ser” (COSTA, 2000, p. 71).

como entes, elas se deixam surpreender a partir do ser, e da totalidade que lhes empresta significação.

Na compreensão de Levinas, a tradição filosófica pensou o ser em termos de totalidade. Mas, por vezes, no ser há incompreensão da finalidade desta totalidade, vistos seus limites e incompletudes. Eis que surgem então os questionamentos desta totalização, pois, a totalidade ou naquilo que escapa da totalidade que surge a exterioridade, o diferente, afirma Souza: “fora da totalidade e de seus fins anuncia-se a novidade do outro” (1999, p. 106). Um dado imediato da consciência não é objeto de compreensão, pois ele contradiz-se nos termos. A relação com o ente que é puro ente é inabarcável, impossível de ser conceituada pela razão.

Na fenomenalidade da consciência, o ser é mais que um projeto, ele é busca permanente da saída de si rumo ao totalmente outro. Por isso, o evento do sujeito tem somente um ponto de partida, já seu ponto de chegada é desconhecido. A consciência percebe a si mesma pelo viés da exterioridade, padecimento e paciência. O seu modo de ser é desconfortável e é substituição do mesmo pelo outro.

A consciência não consiste em igualar o ser pela representação, em tender para a plena luz em que essa adequação se procura, mas em ultrapassar esse jogo de luzes – essa fenomenologia – e em realizar acontecimentos cuja significação última não consegue desvelar. (LEVINAS, 2013, p. 14).

Para Levinas, as consequências da diacronização do tempo são decisivas para a constituição da subjetividade⁶⁸. Enquanto o ser sincroniza em ente pela representação, o seu correlato só poderá apresentar-se como sujeito do conhecimento, polo unificador do diverso temporal e idêntico consigo mesmo. Tal pressupõe que este tem em si o seu começo, dá início ao processo de temporalização pelo qual reconhece e confirma a sua identidade. O reconhecimento de que o ponto de partida é apenas uma interrupção, um lapso num tempo sem começo ou que começa numa alteridade estranha ao eu, torna imperativa uma mudança radical de atitude, onde o tempo se converte, de atividade mediadora em passividade acolhedora, de totalidade sincrónica em infinito diacrônico.

⁶⁸ “A partir da abordagem da subjetividade em Husserl e Heidegger, Levinas articula suas críticas aos mestres da fenomenologia. Não se trata de adequar *noese* (intencionalidade) e *noema* (objeto pensado) a toda a realidade como fez Husserl, reduzindo tudo a *consciência de*. Também não se trata de desvelar o aparecer do Ser remetendo-o à compreensão. O que Levinas se propõe a fazer através da análise intencional é ir além de Husserl e de Heidegger na procura pela gênese da constituição da subjetividade e onde essa assumirá outras características” (RIBEIRO, 2015, p. 37).

Pela alteridade, como presença do outro, tem-se a abertura do tempo, sendo esta abertura fundamental para a ética levinasiana. O acolhimento do rosto será determinante na estrutura da consciência e do próprio tempo. “Falar em temporalidade verdadeira não é falar do resgate do que já perdemos ou deixamos de realizar, mas deixar de lamentar as ocasiões perdidas perante o infinito do futuro” (FABRI, 1997, p. 51). Assim,

falar do tempo em termos de fluência, é falar do tempo em termos de tempo, e não de acontecimentos temporais: a temporalização do tempo, abertura pela qual a sensação se manifesta, se sente, se modifica sem alterar a sua identidade se duplica – por uma espécie de diástase do pontual – se desfaz -, não é nem um atributo nem um predicado que exprima uma causalidade ‘sentida’ como sensação. A modificação temporal não é nem acontecimento nem acção, nem efeito uma causa. Ela é o verbo ser. (LEVINAS, 2011, p. 55).

O tempo não pertence ao mundo nem ao eu, nem sequer estabelece a relação entre ambos, mas é o tempo de um outro com o qual só posso entrar em contato abdicando da minha temporalidade própria e obedecendo incondicionalmente a sua, por outras palavras, deixando-me constituir por ela.

A raiz das concepções ontológicas do tempo reside, para Levinas, precisamente no modo como perspectivam a relação tempo-outro. O tempo não é conotado com a alteridade exterior ao ser, mas como o outro do ser, identificando-se este último com a eternidade, enquanto autonomia e repouso em si mesmo.

O arquétipo ontológico, seria, aqui, o eterno, ao passo que, do ponto de vista de uma metafísica não-ontológica, este se identificaria com a própria diacronia temporal como impossibilidade de se ser o que se é, impulso para além do ser. Neste caso, o tempo não é o outro do eterno, nem o eterno é o outro do tempo, no interior de um mesmo género, o ser, mas o tempo é eterno e a eternidade temporal, exprimindo ambos o modo próprio da alteridade. (BECKERT, 1988, p. 10).

Levinas observa que Husserl, pretende dar uma solução unitária na dimensão de temporalidade. Aponta assim, para um imanentismo da consciência e para a postulação de um eu transcendental como origem absoluta da temporalidade, Levinas procurará assim, levar às últimas consequências o princípio fenomenológico, segundo o qual a busca pela origem daquilo que aparece à consciência deverá ser radical. Este procedimento levá-lo-á para além do método descritivo, uma vez que reconhece a impossibilidade de colocar a consciência como princípio e a subordina à an-arquia inerente ao tempo diacrônico.

Em Heidegger vemos uma definição avançada de uma subjetividade marcada pela temporalidade estática, que melhor resume o simultâneo culminar e inverter da definição platônica do tempo. Colocar a morte como fim e finalidade da dinâmica temporal é não só privar o sujeito de toda a referência a uma eternidade fundante do próprio tempo, o que destrói a relação bipolar entre ambos, mas transformar a perda em ganho, isto é, fazer da ausência de modelo mimético o próprio modelo, a expressão mais acabada da autonomia subjetiva que, pela antecipação do fim, é capaz de se captar de forma integral e plena.

Embora Levinas tenha atribuído um indiscutível mérito à proposta heideggeriana de deslocar a experiência temporal do domínio da consciência para o da existência, onde o sujeito se confronta com a alteridade mundana e se reconhece incapaz de esgotá-la em si, esta acaba por subordinar-se ao arquétipo de compreensão. Desse modo, o primado do futuro e da dimensão projetiva que a existência supõe, longe de superar a metafísica da presença, apenas a confirmaria, dado que a direção futura recolhe em si o passado, para trazer ambos à presença, na pontualidade não extensiva do presente⁶⁹. A concepção espacial do tempo, enquanto totalidade do ser, bem como o correlato de um sujeito identificado com o poder compreensivo e totalizante não teriam sido ainda postos em causa, sendo necessário, para tal, restituir ao sujeito a sua substância, a sua posição firme no ser, e ao tempo, a sua alteridade em relação ao espaço.

A reabilitação levinasiana do momento presente, libertando-o, simultaneamente, das peias de uma metafísica da presença, exige a descrição fenomenológica do seu eclodir, mas tomando como ponto de partida uma instância anterior ao plano da fenomenalidade, sob pena de uma vez mais, cair na tentação fundamentadora, em que a presença à consciência configura o presente e a eternidade determina o tempo. Tal instância, que apenas impropriamente pode ser designada, é o *Há* ou, na terminologia ainda ontológica de *Da Evasão*, o ser.

⁶⁹ Esta tentativa de reduzir a *distensio* a uma *intensio*, ela mesma temporal, constitui, a nosso ver, a forma mais acabada de aproximação entre o tempo e eternidade, ainda que tenha a intenção de contestar tal elo. Numa nota a um curso dedicado aos temas do tempo e da morte, Levinas enfatiza: “o ensaio heideggeriano de reunir numa única expressão os três êxtases temporais, como sinal de uma temporalidade originária, resistente a toda a medida, mas de onde brota o tempo comensurável, função essa que como vimos, pertencia à eternidade”. (2012, p. 31).

A exigência de conferir ao sujeito uma substancialidade própria constitui, a nosso ver, uma das características mais originais do pensar levinasiano. Trata-se de defender que só uma subjetividade onticamente constituída e não estaticamente lançada para fora de si pode sofrer a afecção de um Outro, sem o converter no Mesmo pela intencionalidade expectante ou, por outras palavras, só um ente encerrado em si mesmo pode ser aberto pela ação da alteridade, sem retorno a si próprio, num processo temporal infinito, inconvertível em extensão espacial. Por seu turno, para romper de facto a clausura do sujeito, o outro não pode fazer parte do todo, pois, se assim fosse, a afecção não passaria de uma auto afecção, em vez de pôr em causa a identidade subjetiva, o que arranca, de forma definitiva, a categoria da alteridade à esfera ontológica, para o situar órbita de uma transcendência metafísica.

Na filosofia levinasiana, a relação com o Outro se coloca para além da totalidade.

Este 'além' da totalidade e da experiência objectiva não se descreve, entretanto de um modo puramente negativo. Reflete-se no 'interior' da totalidade e da história, no 'interior' da experiência. O escatológico, na medida em que é o 'além', da história, arrebatada os seres a jurisdição da história e do futuro – suscita-os na sua plena responsabilidade e a ela os chama. Submetendo ao juízo da história no seu conjunto, exterior às próprias guerras que marcam o seu fim. Restitui a cada instante a sua significação plena nesse mesmo instante: todas as causas estão maduras para serem entendidas. Não é o juízo último que importa, mas o juízo de todos os instantes no tempo em que se julgam vivos. (LEVINAS, 2013, p. 9).

Nesse sentido, “as coisas descobrem-se nas suas qualidades, mas as qualidades descobrem-se no vivido, que é temporal” (LEVINAS, 2011, p. 52). Desse modo, a concepção de um futuro utópico ou pela sua ausência é determinante para a mudança radical de perspectiva em que Levinas se coloca, no que respeita ao sentido da subjetividade humana. Com efeito, um ser que ultrapassa o cuidado pelo seu ser em face da morte ou que põe em causa a perseverança no ser como seu traço distintivo, para agir em nome de um outro que escapa ao seu domínio e a sua compreensão, não pode ser regido por um princípio ontológico, mas ético.

Assim sendo, a íntima relação entre temporalidade e ética joga-se, precisamente, no fato de esta não coincidir com um estrato do ser ou com um sistema de valores, mas exprimir uma relação que transcende todos os quadros ontológicos, uma vez que, não há nada de comum entre os interlocutores, nenhum espaço

mediador, mas tão-só a diacronia da distância, sinal da irredutibilidade do Outro ao Mesmo.

O sempre do tempo, a impossibilidade da identificação do Eu e do Outro, a impossível síntese do Eu e do Outro. Diacronia. Diástole. Impossibilidade de compor no mesmo terreno, de compor no mundo, impossibilidade em jeito da terra que me foge debaixo dos pés. Incessância desta diferença. Diacronia. Paciência desta impossibilidade, paciência como dolência do tempo, paciência ou passividade, paciência que não se reconduz à anamnese reunindo o tempo. Lapsos do tempo irrecuperável que sublinha a impotência da memória sobre a diacronia do tempo na imagem do fluxo que sublinha a diacronia do tempo. (LEVINAS, 2012, p. 135-136).

Nesse sentido, a temática do rosto, como palavra dita que desfaz a representação fisionômica espacial, exigindo resposta ao apelo, constitui a contestação mais cabal do conceito imagético do tempo, fazendo deste, pelo contrário, o fato impeditivo de toda a redução da alteridade à imagem projetada pelo saber teórico.

Capítulo 4

EVASÃO, TEMPO E A ÉTICA DA ALTERIDADE

Para Levinas, existe um movimento anterior ao pensamento. “Trata-se de apreender esse evento de nascimento nos fenômenos anteriores à reflexão” (LEVINAS, 1998, p. 24). Nesse sentido, a interioridade do Mesmo na fruição e na posse deve ser colocada em questionamento, uma vez que, não é pensamento. Por isso, a proposta de Levinas, é apresentar o movimento que acontece na relação com o outro, que para ele se dá em uma temporalidade infinita evocacionada pelo rosto.

Levinas se propõe apresentar o pensamento enquanto transcendência, ou então, como ideia do infinito. Por isso, o infinito marca o contexto que quebra a estrutura do saber e poder confundindo as duas. Ou seja, o pensamento emerge assim como capacidade de pensar, não sendo fixo em conteúdo, mas sim, vislumbra a presença e a distância que se manifesta mediante a relação.

Nesse sentido, pensar o infinito para além do ser, perpassa pela separação entre o Mesmo e o Outro, ou seja, Levinas vê na separação a ideia do infinito. Assim, a ideia de infinito se apresenta por meio da relação Eu e Outro na medida em que o Outro transcende a sua ideia no Eu. Nesse sentido, o desejo metafísico diante do movimento despertado pelo Outro num Eu, suscita na interioridade uma abertura para com a exterioridade. Mas, esse questionamento se dá como uma abertura do mesmo pelo infinitamente outro sendo um despertar da consciência, uma relação com o infinito. Esse movimento se apresenta como rosto em sua dimensão infinita estando para além do ser.

A ideia de infinito é movimentada a partir da experiência que se tem com o rosto do outro. Essa relação de temporalidade proporciona uma abertura nos horizontes da compreensão, de modo que, os mesmos sejam transbordados. A relação com o rosto é uma experiência que se dá, de acordo com o anterior ao dito. É um movimento que se manifesta de modo silencioso interpelando a uma resposta. O infinito se apresenta então, como ruptura da totalidade.

Portanto, Levinas remete a constituição da subjetividade a uma situação anterior e além do ser, na qual o autor visa alcançar a condição pré-original do humano com um-para-o-outro. A subjetividade sensível e responsável é a concreção da evasão do ser e ruptura do pensamento de totalidade.

4.1 Infinito além do ser

A questão do infinito é um dos elementos centrais do pensamento levinasiano. Ao longo da sua filosofia, o autor coloca o infinito em confronto com o primado da totalidade ontológica. Este elemento perpassa pela discussão onde Levinas discorre sobre a subjetividade expressando seu sentido dado pela fruição enquanto crítica do mesmo, apelando para o infinito que escapa da totalidade. Assim, a filosofia de Levinas afirma-se para além da transcendência e da imanência, tal como são concebidas pela tradição ocidental.

Contudo, a proposta de Levinas, não visa pôr em causa de modo linear a filosofia ocidental, de raiz grega, mas sim, de descortinar aquilo que permaneceu esquecido, não o ser, mas o “além do ser”, o que para o autor só será possível a partir do encontro com o Outro. No fundo a questão está em buscar identificar até que ponto a filosofia ocidental soube preservar a alteridade como fonte de sentido daquilo que é, ou se, ao invés, inverteu os termos da relação, passando a conceber o outro sob a ótica da mesmidade e universalidade.

A proposta da filosofia levinasiana apresenta a verdade por meio de um movimento duplo, a saber: primeiramente por meio da heteronomia, onde se dá o encontro com o Outro em sua infinita transcendência e culmina no movimento de desejo e, outro, o qual é marcado pela autonomia do sujeito, onde a liberdade com que este se aproxima do Outro acaba negando a transcendência da verdade.

Para Levinas, só um ser que se põe a si mesmo ou começa para si pode constituir o fundamento de tudo aquilo que é, identificando ser presença à consciência, uma vez que, a inteligibilidade não procede de um pensamento ontológico. O círculo entre inteligibilidade e ser expressam como o fundamento do ser já pressupõe a clarificação da consciência, colocando o seu aparecer em uma tematização, ou seja, subordinando o começo da consciência que o faz aparecer ou ser. Contudo, se é a consciência que decide quando o ser começa a ser, então, o enunciado da verdade do ser é verdade da verdade. Nesse sentido, a compreensão plena leva a filosofia ocidental a transformar a dualidade em unicidade. Por isso, a razão faz do ser aquilo que ele é, não podendo este ser outra coisa que não o ser, porém, é preciso ver o conhecimento, ou então, a racionalidade descortinada pela manifestação do ser.

Assim como o divino está para além do ser, também o homem que contempla está para além da sua condição humana. Nesse sentido, a contemplação do homem além de si mesmo, não corresponde a uma divinização do humano, mas, uma possibilidade de suplantar a solidão ontológica de uma razão encerrada em si própria e incapaz de reconhecer o outro.

A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano. Uma relação com o Transcendente – livre, no entanto, de toda a dominação do Transcendente – é uma relação social. É aí que o Transcendente, infinitamente Outro, nos solicita e apela para nós. A proximidade de Outrem, a proximidade do próximo, é no ser um momento inelutável da revelação, de uma presença absoluta (isto é, liberta de toda a relação) que se exprime. A sua própria epifania consiste em solicitar-nos pela sua miséria no rosto do Estrangeiro, da viúva e do órfão. (LEVINAS, 2013, p.67).

Nesse sentido, a impossibilidade de trazer o outro à memória ou de superar o lapso temporal que dele me separa, coloca o sujeito em estado de receber uma efetiva alteridade não só de reconstituir uma identidade perdida. Levinas visa a ruptura com o princípio ontológico da identidade, na qual a reflexão filosófica se descortine na sua superação, de modo que, a exposição do ser a consciência se torne em exposição ao Outro.

Contudo, a ruptura da identidade ontológica só é possível por meio da liberdade, sendo esta como renúncia do ser e do poder de posição ou de começo, reconhecendo assim a alteridade. A liberdade, por sua vez, põe-se a si mesma como princípio de verdade para impedir a regressão infinita do fundamento ao fundamento.

Dessa forma, só pode identificar-se como um outro situado num plano que excede o ser e que possibilita pôr em questionamento a totalidade deste, bem como da autonomia do seu sentido. É essa crítica que leva Levinas a recuar aquém da liberdade na busca pelo autoconhecimento, ou seja, um caminho de regressão que desperta o sujeito do sono dogmático da identificação consigo mesmo e o leva a tomar consciência da natureza frágil do ser que para si mesmo construiu.

Nesse sentido, a crítica quando parte da totalidade ontológica ela experimenta a falência teórica da sua finitude, sendo esta como aquela que não permite alcançar o ponto de vista do todo. Assim, a subjetividade encontra-se despojada de fundamento ontológico porque situada em face de uma transcendência, pela sua absoluta alteridade, não é susceptível de entrar em composição com ela e, por sua vez, justificar-se no seu ser. “A unidade da liberdade espontânea que actua rectamente

diante dela e da crítica em que a liberdade é capaz de se pôr em causa e, desse modo, de se avantajá-la – chama-se criatura” (LEVINAS, 2013, p. 78-79, grifo do autor). Assim, ser criatura⁷⁰ é ser sem fundamento, mas, ao mesmo tempo, ter origem num outro e, dessa forma, ter que justificar-se a sua liberdade perante outrem. Justificar a liberdade é transformá-la em responsabilidade infinita por outrem, em ser-para-o-outro, sem retorno à calma identidade consigo mesmo.

Dessa forma, o primado da questão sobre a resposta é que ela mesmo é um colocar-se em questão do sujeito enquanto criatura, o que, por sua vez, atesta a diferença da liberdade finita e liberdade criada. Assim, a resposta se reitera como pergunta, sendo tempo na sua diacronia irreduzível, sendo o infinito da alteridade como aquele que define o paradoxo do começo da filosofia por uma impossibilidade de começar. Desse modo, o tempo como questão é relação desequilibrada com o infinito, com aquilo que não se pode compreender.

Levinas propõe o infinito como o próprio acontecimento da racionalidade. A ideia de infinito de Descartes apresenta de forma profunda o esquema da criação explicitando a relação dada entre o criador e a criatura. Para Levinas, este é um elemento fundamental para o pensamento filosófico, de modo que, o mesmo pode lidar com a criatura e não só com entes. Assim, a filosofia se coloca de modo real, e pela ideia de infinito não permite que o outro seja reduzido a uma representação, ou então, a um mero objeto do pensamento.

A ruptura da consciência, que a afecção do finito ocasiona, transforma o próprio *cogito* num pensamento (do) infinito, na medida em que o excesso da ideia de infinito e a sua plena aderência ao eu não deixam espaço nem tempo livres para este retornar a si e a constituir-se autonomamente. Pensar-me a mim mesmo, enquanto finito, é já pensar o infinito, é já ter uma ideia de um infinito que escapa à minha compreensão, mas sem o qual eu não posso compreender-me a mim próprio, pois dele dependo. Mais uma vez é a relação criador-criatura que está aqui em causa, onde a coexistência entre o cariz incompreensível do infinito e a impossibilidade de pensar o finito sem o infinito manifesta a condição de criatura ou a emergência de um ser que, quanto mais se pensa e se pretende autônomo, mais é reenviado para uma transcendência que se subtrai a toda a imanência e, por conseguinte, se torna incompreensível; ao invés, quanto mais quer pensar o infinito, mais se vê projectado de novo para imanência do *cogito* e confrontado com a sua própria finitude. (BECKERT, 1998, p. 199).

⁷⁰ “A maravilha da criação não consiste em apenas ser criação *ex nihilo*, mas em desembocar num ser capaz de receber uma revelação, de aprender que é criado e de se por em questão. O milagre da criação consiste em criar um ser moral” (LEVINAS, 2013, p. 78-79, grifo do autor).

Desta forma, na medida que se tem uma ideia meramente negativa do infinito, dificulta-se a saída da dimensão finita. Assim, o infinito se torna mera repetição da dimensão finita. Nesse sentido, Levinas coloca a ideia de um infinito onde o cogito apresenta-se como se o psiquismo da subjetividade equivalesse à negação do finito pelo infinito. Desse modo, quando o infinito é apenas a projeção do infinito, nunca se avança para além dele, no entanto, quando se faz a experiência do mesmo, se coloca o sujeito para além de si, sendo assim, uma dimensão de abertura sem regresso que apresenta-se como diacronia. A temporalidade é, portanto, o pensamento do infinito. Assim,

o tempo só pode significar gratuidade do novo, recusa de toda a inserção num plano prévio da inteligibilidade, ou, noutros termos, pura criação a partir do nada. O infinito é a criação do próprio tempo ou da diferença em relação ao finito, e a proximidade do infinito, o contínuo cavar dessa distância que Levinas apelida de glória do infinito. (BECKERT, 1998, p. 201).

Portanto, Levinas descobre no interior da intuição contemplativa de Descartes, a glorificação do infinito, onde passa a observar até que ponto em Descartes a perspectiva ética metafísica sobrepõe e ontologia. Porém, a ideia de infinito enquanto ideia de Deus, não culmina apenas na tematização, mas é afetividade que inicia um movimento de infinição como resposta a essa presença ausente. Descartes faz da ideia de infinito em nós o fundamento para provar a existência de Deus⁷¹. Atribuir a existência de Deus não significa apenas retornar a esfera ontológica, mas implica, sobretudo, em inverter a relação anterior, onde o infinito⁷² precedia e justifica o finito. Nesse aspecto, Levinas visualiza a aproximação do pensamento filosófico do infinito com a experiência religiosa do divino, de forma particular do judaísmo, religiosidade vivenciada pelo autor e altamente refletida na vivência do cativo.

⁷¹ Se Deus, antes de ser ente supremo e *causa sui*, é uma substância infinita, incompreensível para finitude humana, é porque, não só responde a uma exigência teórica de fundamentação, mas a uma outra ordem mais profunda, a da criação. Ser de modo incompreensível é, então, ser infinito e, apesar disso, criar um ser finito e livre fora de si. (BECKERT, 1998, p. 203).

⁷² Levinas visualiza a aproximação do pensamento filosófico do infinito com a experiência religiosa do divino, de forma particular do judaísmo, religiosidade vivenciada pelo autor e altamente refletida na vivência do cativo.

4.2 A irrupção do rosto como saída do ser

“O modo como se apresenta o Outro, ultrapassando a *ideia de o Outro em mim*, nós chamamo-lo, de facto, rosto [...], o que significa exatamente: ter a ideia do infinito” (LEVINAS, 2013, p. 38). Levinas propõe o rosto como expressão dessa presença do infinito em nós, ou seja, o rosto excede a nossa capacidade de tematizar e objetivar, mas, ao mesmo tempo nos interpela e exige resposta.

Para Levinas, o rosto não é redutível a uma imagem, uma vez que este nos remete para o invisível que se apresenta na sua própria invisibilidade. Assim, o rosto não pode ser enquadrado em uma esfera ontológica. “O *rostro* pode ser tratado como *significância*, uma inteligibilidade dinâmica como o próprio ato de significar-se, e que se coloca para além da significação” (RIBEIRO, 2005, p. 270, grifo do autor).

O rosto transcende ao ser, como crítico da sua autossuficiência revela-se de forma infinita possibilitando a experiência ética do rosto. Para Levinas, o rosto expressa proximidade, sendo esta pela excedência em relação ao poder do eu. Também, o rosto possui sentido, não pelas suas relações, mas, a partir de si mesmo, isto é, a expressão. “O rosto fala. Ele revela o infinito.” (FABRI, 1997, p. 102).

O rosto não é manifestação plástica e o olhar representa o modo como um ser atravessa a sua forma. Sendo que, o rosto é o próprio olhar, esse movimento que subverte a configuração espacial da face e introduz nela o tempo, essa diacronia que não se deixa harmonizar em imagem. Nesse sentido, “Rosto é o próprio olhar, esse movimento que subverte a configuração espacial da face e introduz nela o tempo, essa diacronia que não se deixa harmonizar em imagem” (BECKERT, 1998, p. 218-219). Desse modo,

contemplar o Rosto de Outrem é, pois, olhar o seu olhar, abandonar a superfície dos traços fisionômicos e penetrar no seu âmago. Porém, ao perscrutar o olhar que me olha, em vez de desvelar a natureza íntima e escondida do outro, apenas me confronto com o vazio, na medida em que olhar o seu acto de (me) ver é impossível, retirando-me todo o poder de objetivação. Paradoxalmente, só posso ver o outro como outro, renunciando á sua visão, isto é, só quando deixo de ver as particularidades da sua face (cor dos olhos, do cabelo, formato do nariz ou da boca etc.), aquilo que sou capaz de compreender e reconhecer como comum a todos os rostos, é que vejo o Rosto na sua plenitude invisível. (BECKERT, 1998, p. 219).

Contudo, ver o invisível⁷³ não consiste em torná-lo visível, se assim fizéssemos, estaríamos reduzindo a alteridade do rosto a um objeto que pode ser compreendido. Portanto,

o primado do olhar do outro sobre mim, que o torna invisível e simultaneamente visto na sua invisibilidade, constitui o fundamento ético da alteridade como Rosto, uma vez que dá conta de um imperativo de resposta anterior à delimitação onto-lógica da entidade a quem se responde. (BECKERT, 1998, p. 220).

Na presença do rosto a consciência é posta em questionamento, na qual é impossibilitada de perguntar por quem sou interpelado. A presença do rosto, portanto, inverte a direção do meu questionamento espontâneo, sendo expressão. Nesse sentido, a expressão do rosto inibe o poder desvelador do sujeito mostrando a fragilidade do conhecimento. O rosto é a própria transcendência que atravessa a imanência a partir do tempo diacrônico, não podendo sincronizar o rosto em uma imagem, retorna a si ocultando-se no lapso em que se manifesta.

Desse modo, a presença do rosto permite Levinas inverter o primado do ser sobre os entes, elemento este que possibilita sobrepor o pensamento ético ao ontológico. Para Levinas, a ética indica uma transformação da subjetividade, aberta sobre os seres, subjetividade que entra em contato com uma singularidade que exclui identificação no ideal.

Estar diante do Rosto não significa deixar de poder isto ou aquilo, mas o abandonar do poder mais primitivo e natural ao homem, o poder ser eu-mesmo, significa não poder permanecer por mais tempo na identidade comigo mesmo, em resposta a um imperativo de heteronomia. Este imperativo, todavia, não vem de um poder mais forte do que o meu, mas de uma dimensão estranha a todo o poder, isto é, da própria estranheza enquanto tal, da alteridade de Outrem. (BECKERT, 1998, p. 222).

O rosto, quando enquadrado nas categorias da compreensão objetiva, não é radicalmente outro, por isso, quando se renuncia à compreensão, permite-se o outro apresentar-se na sua alteridade. Assim, o rosto apresenta-se como destruição do meu poder. Nesse sentido, entende-se a conjunção dada pelo rosto, sendo ele:

da extrema humilhação de outrem (destituição de todo o poder) e da sua absoluta superioridade (comando que exige obediência), bem como a identificação levinasiana de Outrem com a miséria e a nudez que patenteiam

⁷³ Para aprofundar a temática do Invisível recomenda-se a obra: Introdução à Fenomenologia do Invisível - (O amor, o desejo, a vida) obra escrita pelos professores da UFSM: Marcelo Fabri e Silvestre Gribowski, no ano de 2022. A obra foi publicada pela editora CRV de Curitiba-PR.

o Rosto da viúva, do órfão e do estrangeiro, ou, simplesmente, do “primeiro a chegar” (*le premier venu*), aquele que chega sempre e antes de mim, antes que eu possa “recompôr-me” da sua vinda e assumir-me como sujeito autônomo. (BECKERT, 1998, p. 225).

Portanto, o rosto possibilita uma ruptura com a temporalidade ontológica e a inauguração de um tempo ético. No entanto, a presença do rosto, ao colocar em questionamento a continuidade de uma ação decorrente da natureza subjetiva, interrompe a sucessão temporal dos instantes, criando um intervalo impossível de culminar nas interfaces da consciência, mas que, ao deixar intacta a espontaneidade criadora da ação, possibilita um novo tempo. Sendo este, metafísico e ético, pois não tem sua origem na imanência do sujeito, mas advém do rosto. Assim o rosto em sua dimensão infinita instaura esta presença da transcendência na imanência, sob a dimensão do permanente recomeço a partir da imanência.

Para Levinas, o rosto é o modo próprio da alteridade de outrem, é por meio dele que é possível sair do ser. O rosto em sua nudez apresenta o humano em sua condição de outro, sendo assim presença absoluta, tempo exposição, vulnerabilidade, estrangeiro, viúva e o órfão.

O rosto em sua manifestação, mesmo fazendo-se presença, não pode ser reduzido a um tema, ou então, a um conteúdo, objeto do pensamento. O rosto na filosofia levinasiana não pode ser compreendido, ou então, englobado em uma mesmidade, anulando a sua alteridade. O rosto é a garantia, para outrem, de ter um sentido para si, elemento que o coloca para além da totalidade do ser. O rosto é, portanto, o que permite a saída do ser, possibilita a evasão.

O rosto em sua impossibilidade de se tornar materializado, está para além da representação dada pela imagem plástica. Ele se mantém em sua dimensão de transcendência na imanência.

A transcendência de outrem, que é a sua eminência, a sua altura, o seu domínio senhorial, engloba no seu sentido concreto a sua miséria, a sua expatiação e o seu direito de estrangeiro. Olhar do estrangeiro, da viúva e do órfão e que eu só posso reconhecer dando ou recusando, livre de dar ou de recusar, mas passando necessariamente pela mediação das coisas. [...]. É a relação do Mesmo com o Outro, é o meu acolhimento do Outro que é o facto último e onde sobrevêm as coisas não como o que se edifica, mas como o que se dá. (LEVINAS, 2013, p. 66).

Conforme já mencionado anteriormente, essa transcendência equivale a pensar o rosto em sua dimensão infinita. O infinito na filosofia levinasiana expressa uma transcendência que nos leva a ultrapassar a ideia que dele fazemos, não sendo, portanto, possível de pensá-lo, a partir da ideia de objeto. O infinito mantém a separação entre o pensamento e o termo desse pensamento.

A transcendência do infinito se coloca para além da dimensão de objetividade. Torna-se assim fundamental entender o sentido desta separação, uma vez que, a transcendência está completamente fora da dimensão cognoscente que a torne objetividade. Porém, a transcendência interrompe o conhecimento que culmina na posse do objeto.

Pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é, pois, pensar um objecto. Mas pensar o que não tem os traços de objeto na realidade fazer mais ou melhor do que pensar. A distância da transcendência não equivale à que separa, em todas as nossas representações, o acto mental do seu objeto, dado que a distância a que o objeto se mantém não exclui – e na realidade implica – a posse do objeto, isto é, a suspensão de seu ser. A “intencionalidade” da transcendência é a única em seu gênero. *A diferença entre objetividade e transcendência vai sentir de indicação geral a todas as análises deste trabalho.* (LEVINAS, 2013, p. 36-37, grifo do autor).

O infinito⁷⁴ coloca o mesmo para fora de si, despertando o desejo. Desejo este que nasce do desejável e não do desejante. O desejo possibilita abarcar aquilo que em si é incomensurável. Assim diz Levinas: “o Desejo é isso: arder de um fogo diferente da necessidade, que a saturação extingue, pensar além daquilo que pensa. Por causa deste acréscimo inassimilável, por causa desse além, chamamos Ideia de Infinito a relação que liga o Eu a Outrem” (1997, p. 238). Portanto, o infinito é entendido pelo rosto, como sendo este o que aproxima o desejante e o desejável a uma vivência de relação.

Dessa forma, Levinas coloca na reflexão a questão do desejo metafísico, o qual para ele se assemelha à bondade. Assim, o desejo metafísico se realiza como

⁷⁴ “A relação com o Infinito já não tem, pois, a estrutura de uma correção intencional. O anacronismo por excelência de um *passado* que nunca foi agora e a abordagem do Infinito pelo sacrifício – eis a palavra Enigma. O rosto só pode aparecer como rosto – como proximidade que interrompe a série – se vier enigmaticamente a partir do infinito e do ser passado imemorial. E o Infinito, para solicitar o Desejo – um pensamento que pensa mais do que pensa – não pode encarnar-se num Desejável, não pode, infinito, fechar-se num fim. Ele solicita através de um rosto, termo da minha generosidade e do meu sacrifício. Insere-se um Tu entre o Eu e o Ele absoluto. A correlação é quebrada”. (LEVINAS, 1997, 263).

generosidade, não contaminado pelo impulso do eu, não visa satisfação. Desejo este que alimentado pelo desejado na relação, antes de saciar uma fome, abre-lhe o apetite.

O Desejo é 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, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia. Desejo sem satisfação que, precisamente, entende o afastamento, a alteridade e a exterioridade do outro. (LEVINAS, 2013, p. 20).

Levinas se propõe filosoficamente ao desafio de propor um infinito ético, o qual para ele irá se desenvolver por meio da radicalização da exterioridade como constitutiva do infinito. Descartes defendia a ideia de infinito em sua filosofia como uma centelha do infinito desde sempre presente no sujeito, o que permite a integração na totalidade ontológica. Já Levinas defende o infinito⁷⁵ na sua condição metafísica.

O rosto em sua dimensão infinita possibilita a ruptura com a totalidade. Levinas irá desenvolver este elemento na obra *Totalidade e Infinito*, onde ele demonstra que a totalidade é quebrada pela dimensão do infinito. Ou seja, o infinito para o autor, mantém-se aquém da certeza objetiva não se enquadrando, portanto, nos termos de uma filosofia transcendental. Assim sendo, a ideia de infinito exige uma relação do eu com outrem, diferente daquela do cognoscente com o cognoscível. Ou seja, a relação com o infinito mais do que uma visada objetiva requer a aproximação de uma realidade que se revele ao manifestar-se.

O rosto fala no exato momento em que se manifesta. Ele é presença viva, é expressão, ou seja, é uma presença que se dá para além da forma plástica e que é irreduzível a imagens, mantendo assim a sua exterioridade como liberdade inviolável, que advém puramente de si e se apresenta na sua nudez.

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 já é discurso. Aquele que se manifesta traz ajuda a si próprio, segundo a expressão de Platão. Desfaz a cada instante a forma que se oferece. (LEVINAS, 2013, p. 54).

⁷⁵ “A ideia de Infinito é Desejo. Ela consiste, paradoxalmente, em pensar mais do que o que é pensado, conservando-o, no entanto, na sua desmesura, relativamente ao pensamento, em entrar em relação com o inapreensível” (LEVINAS, 1997, DHH, p. 238).

Dessa forma, o eu em contato com outrem que fala, se vê interpelado, não podendo responder a partir do seu conceito ou de seu ser, mas, a partir de si mesmo, de seu rosto. Nesse sentido, a expressão de outrem, sua revelação ou manifestação, inverte a ordem do saber e da ontologia.

4.3 Epifania do rosto e ética

A ética para Levinas constitui-se a partir do encontro entre eu e outrem, seres que mantendo a separação instauram o discurso. Assim, a vinda de outrem em sua dimensão de infinito, solicita e desperta no eu o desejo metafísico que proporciona uma relação sem dominação.

A relação na separação, em seu paradoxo, é a relação absoluta que, ao ter estabelecido o vínculo entre os termos, o eu em-si-mesmo é o Infinito, os libera um do outro e dá a cada um, assim, sua absolutidade. Relação que é radical pelo fato de não ser tirânica, nem reconduzir a si mesma. (SEBBAH, 2009, p. 56).

Para Levinas, o outro se aproxima no rosto, expressa a sua nudez, a sua miséria, as quais conclamam uma relação que exige doação e acolhimento. Assim a chegada de outrem interrompe a negatividade e a dominação do eu, e possibilita esta abertura temporal, na qual, não posso acolher o outro de mãos vazias, e anuncia-se a generosidade onde este responde a interpelação do outro e na sua presença manifesta-se por sua realidade mesma.

O rosto é a impossibilidade ética do assassinio. Este,

visa ainda um dado sensível e, entretanto, encontra-se perante um dado cujo ser não poderá suspender-se por uma apropriação. Encontra-se diante de um dado absolutamente não-neutralizável. Só o assassinio aspira a negação total. Matar não é dominar, mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. O assassinio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível. (LEVINAS, 2013, 192).

Deste modo, o infinito apresenta-se como rosto na “resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria [...] instaura a proximidade do Outro [...] é assim que a epifania do infinito é expressão e discurso” (LEVINAS, 2013, p. 94).

Nesse sentido, “o infinito, em sua exterioridade, que dá o ser, em sua fecundidade, não tem qualquer pretensão inquisitorial ao controle” (SEBBAH, 2009, p. 54). De tal modo, temos uma nova configuração na relação ética a qual nos apresenta um novo ensinamento para além da maiêutica de Sócrates. Ou seja, ensinamento que se origina a partir da exterioridade e traz aquilo que o Eu não tem e nem poderia produzir por si mesmo. Desse modo, o ensinamento propõe o outro como mestre, aquele que busca uma relação que, antes de tudo, é acolhimento. O ensinamento de outrem ao eu, ao se manifestar, torna-se mestre que ensina por sua presença, ou seja, a presença é ensinamento, sendo esta relação o que possibilita a partilha de ideias e coisas como base da relação originária.

A transcendência de outrem, enquanto mestre no encontro, abre possibilidade para responder a miséria de sua entrada no mundo, na condição de estrangeiro onde o reconhecimento implica em dar ou recusar a posse deste mundo. Assim, o acolhimento mediante o que a ele se dá ou a ele se recusa apresenta-se como o fato último que sustenta nosso ser-no-mundo.

Aqui podemos observar uma proposta de Levinas na busca por reconstruir o horizonte comum da sociabilidade desde sua perspectiva ética. Assim, a sociabilidade surge na medida que leva em conta a novidade do encontro, dado na relação com outrem. Com isso, surge uma nova configuração do social onde a “generosidade do objeto é correlativa da generosidade do sujeito que vai a Outrem, para além da fruição egoísta e solitária, e fazendo brilhar desse modo, na propriedade exclusiva da fruição, a comunidade dos bens deste mundo” (LEVINAS, 2013, p. 66).

Contudo, apenas a entrada de Outrem pode possibilitar e fazer surgir o mundo em sua verdade, fazendo a abertura da objetividade. Esta, corresponde ao horizonte no qual o objeto se apresenta como tema, não tendo descrito nada quanto ao que está posto da relação entre significante como além do significado.

A significação ou a inteligibilidade não está ligada à identidade do Mesmo que permanece em si, mas ao rosto do outro que faz apelo ao Mesmo. A significação não surge porque o Mesmo tem necessidades, porque lhe falta alguma coisa e tudo o que é susceptível de cumular essa falta ganha por isso um sentido. A significação está no excedente absoluto do outro em relação ao mesmo que o deseja, que deseja o que não lhe falta, que acolhe o Outro através dos temas que – sem se afastar dos sinais assim dados – o Outro lhe propõe ou dele recebe. A significação tem a ver com o Outro. (LEVINAS, 2013, p. 87).

Portanto, enquanto significação ética, o rosto é também inteligência primeira dada pela relação face a face. Assim, o rosto dá origem à razão, a partir da significação. Nesse sentido, por meio do rosto temos o nascimento de uma racionalidade em bases éticas.

Levinas apresenta uma ponderação quanto à relação do saber teórico, tendo em vista a sua origem enquanto vocação à transcendência, o que fez com que se tornasse privilegiada da metafísica. No entanto, isso levou à apreensão e à posse, ou seja, à ontologia. Nesse sentido, nessa ótica corre-se o risco de reduzir-se o outro ao mesmo.

Para Levinas, a razão por sua essência crítica precisa conduzir-se para além da ontologia e do primado do saber, o que, por sua vez, coincide com o primado do mesmo sobre o mesmo.

Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um 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 a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede à ontologia. (LEVINAS, 2013, p. 30).

Contudo, isso exige trabalhar uma consciência que não seja teórica. Ou seja, a consciência deve despertar a crítica e colocar a espontaneidade da liberdade em questão. Assim, a consciência moral surge da descoberta da própria indignidade diante da relação com o outro. A consciência moral é anterior a verdade e se sustenta, uma vez que, não faz parte de um movimento reflexivo, mas é suscitada no momento em que o Eu se vê diante do Outro.

Outrem não é inicialmente *feito*, não é *obstáculo*, não ameaça de morte. É desejado na minha vergonha. Para descobrir a facticidade injustificada do poder e da liberdade, é preciso não a considerar como objecto, nem considerar Outrem como objecto é necessário medir-se com o infinito, isto é, desejá-lo. (LEVINAS, 2013, p. 73, grifo do autor).

A chegada de outrem, por sua presença, questiona a espontaneidade da liberdade. Este questionamento refere-se ao despertar de uma liberdade que é entregue a si mesma. Isso é possibilitado pelo acolhimento de outrem e o humano surge quando o homem renuncia essa liberdade interrompendo o seu projeto de ser.

Assim, o humano surge a partir do instante em que consente em receber à investidura que torna justa a sua liberdade.

O despertar vem da relação com o rosto de outrem que se apresenta em sua dimensão de infinito, sendo uma relação com o mestre que ensina. Para Levinas, outrem tem sua semelhança a Deus, elemento que está para além da dimensão subjetiva e objetiva, longe das possibilidades de tematização, ou seja, fora do alcance de um conhecimento objetivo. Porém, acolhimento de outrem é:

ipso facto a consciência da minha injustiça – a vergonha que a liberdade sente por si própria. Se a filosofia consiste em saber de uma maneira crítica, ou seja, em procurar um fundamento para a sua liberdade, para a justificar, ela começa com a consciência moral em que o Outro se apresenta como Outrem e em que o movimento da tematização se inverte. (LEVINAS 2013, p. 76, grifo do autor)

Dessa maneira, essa posição levinasiana coloca em voga a tradição filosófica que busca o fundamento do sujeito no próprio sujeito, em uma existência que é constituída com um para si. Nesse sentido, a proposta de Levinas visa questionar o privilégio da autonomia em nome de uma base heteronômica para o pensamento, sendo dada a partir da presença de outrem.

Pensamos que a existência *para si* não é o último sentido do saber, mas o pôr em questão a si, em presença de Outrem. A presença de Outrem – heteronomia privilegiada – não choca a liberdade, mas assola-a. A vergonha para si, a presença e o desejo do Outro, não são a negação do saber: o saber é a sua própria articulação. A essência da razão não consiste em assegurar ao homem um fundamento e poderes, mas em pô-lo em questão e em convidá-lo à justiça. (LEVINAS, 2013, p. 78, grifo do autor).

Para Levinas, a presença do outro em sua dimensão infinita possibilita uma modalidade da consciência, cujo conhecimento se coloca para além do saber teórico. Assim, a exterioridade do rosto está fora do alcance de ser englobada pelo conhecimento objetivo e teórico, ou seja, se coloca como algo radical não sendo algo a ser simplesmente enquadrado em uma categoria do conhecimento. Mas, o acolhimento de outro é obra da justiça, uma vez que, se situa já nas origens da relação que possibilitam o saber. Por isso, o saber dado pela experiência com o rosto assemelha-se à moral não se enquadrando apenas a uma intuição intelectual.

Portanto,

a 'comunicação' das ideias e a reciprocidade do diálogo escondem já a essência profunda da linguagem. Esta reside na irreversibilidade da relação

entre Mim e o Outro, na Mestria do mestre que coincide com a sua posição de Outro e de exterior. [...]. O interlocutor não é um Tu, é um Vós. Revela-se no seu senhorio. A exterioridade coincide, portanto, com um domínio. A minha liberdade é assim posta em causa por um Mestre que a pode bloquear. A partir daí, a verdade, exercício sobrano da liberdade, torna-se possível. (LEVINAS, 2013, p. 92).

Desse modo, a liberdade passa a ser investida como responsabilidade. Ou seja, temos uma reorientação ética da liberdade através da responsabilidade, a qual advinda do rosto é anterior a razão, a consciência, a liberdade e a subjetividade. Na relação com o outro, o eu é questionado, é exigido de resposta, e desta aclamação por resposta faz emergir o sujeito da responsabilidade que, por sua vez, é redimensionado a agir no âmago da sua humanidade. Isso implica na releitura da própria existência como coisa em si a qual começa em sua presença diante do infinito. Nesse sentido, ser eu é responder a outrem e ser responsável por este.

Portanto, o rosto solicita a própria humanidade do eu, o coloca em questionamento na sua liberdade mesma, e o responsabiliza. Assim, outrem é presença da humanidade. Na relação com o rosto em sua dimensão infinita a responsabilidade é irrecusável pois, a mesma leva ao nível mais profundo a humanidade do humano, despertando o desejo metafísico.

4.4 Para além do rosto

O “infinito não está em parte alguma a não ser no rosto. Nada é menos formal do que essa ética que consiste integralmente no encontro com o aspecto carnal do humano em seu rosto” (SEBBAH, 2000, p. 50). A relação metafísica⁷⁶, própria da definição ética, constitui-se como Desejo que se efetiva como movimento do ser-para-outrem, sendo um movimento de transcendência.

O infinito não é objecto de uma contemplação, isto é, não está à medida do pensamento que o pensa. A ideia de infinito consiste num pensamento que em todos os momentos, *pensa mais do que pensa*. Um pensamento que pensa mais do que pensa é Desejo. [...] O verdadeiro Desejo é aquele que o Desejado não colmata, mas produz. É bondade. (LEVINAS, 1998, p. 212-213)

⁷⁶ Para aprofundar a temática da ética da metafísica da alteridade no pensamento de Emmanuel Levinas recomenda-se a seguinte pesquisa: SOUZA, José Tadeu Batista de. **Ética como metafísica da alteridade em Levinas**. 2007. Tese de Doutorado no Curso de Pós-graduação em Filosofia da PUC/RS. Porto Alegre/RS. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2975>. Acesso: 22 de maio de 2023.

Para Levinas, trata-se de uma “aventura absoluta, numa imprudência primordial, a bondade é a própria transcendência. A transcendência é a transcendência de um eu. Só um eu pode responder à imposição de um rosto” (LEVINAS, 2013, p. 303). A bondade quebra o vínculo do sujeito com o ser, sendo então um movimento para outrem, no qual insere o eu em uma dimensão que o coloca em uma responsabilidade para além da para consigo, além da sua preocupação em ser, abrindo-se assim para a epifania do rosto, sendo, portanto, esta manifestação um movimento para além do ser. Desse modo,

ser para outrem é ser bom [...] não é uma relação entre conceitos cuja compreensão coincidiria, nem a concepção de um conceito para um eu, mas a minha bondade. O facto de, existindo para outrem, eu existir de outro modo que ao existir para mim, é a própria moralidade. A transcendência como tal é ‘consciência moral’. (LEVINAS, 2013, p. 260).

Na medida em que o eu é convocado a responder o apelo de outrem, essa resposta é bondade, hospitalidade. Assim, é por meio do existir plural assegurado pela heterogeneidade do eu e de outrem que se encontram sem se fundir em totalidade, ou seja, a separação resiste à totalização. Assim,

o acontecimento metafísico da transcendência – o acolhimento de Outrem, a hospitalidade – Desejo e linguagem – não se cumpre como amor. Mas a transcendência do discurso está ligada ao amor. [...] pelo amor, a transcendência vai ao mesmo tempo mais longe e menos longe do que a linguagem. (LEVINAS, 2013, p. 253).

Nesse sentido, Levinas apresenta nessa dimensão a categoria de feminino, antes já descrita como acolhimento e hospitalidade, no qual o autor visualiza a possibilidade do acolhimento do sujeito em si. O feminino dá conta do puro exhibir sensível, do qual se ausenta todo significado e a expressão. Desse modo,

O rosto da amada *não se exprime* o segredo que o *Eros* profana – deixa de exprimir ou, se se preferir, exprime apenas a recusa de exprimir, o fim do discurso e da decência, essa interrupção brusca de ordem de presenças. No rosto feminino, a pureza da expressão é já perturbada pelo equívoco do voluptuoso. (LEVINAS, 2013, p. 259, grifo do autor).

A insignificância do feminino introduz-se na significância do rosto sem a anular. Contudo, essa dicotomia gerada pela presença do feminino para Levinas encerra-se com a nudez do rosto. Esta para o autor é literal sendo oposição a forma

plástica e a objetivação. Assim, a nudez corresponde ao excesso do seu ser sobre a sua finalidade. Mas, quando reportada ao rosto, a nudez significa fraqueza do olhar que me transporta para além do ser, ou seja, sem direção ao Outro. “A ambiguidade e o mistério que envolvem a relação amorosa são sinais evidentes de que a pura sensualidade é irreduzível à posse, apontando já para a transcendência do outro” (BECKERT, 1998, p. 244).

Para Levinas, a irreduzibilidade de *Éros*⁷⁷ à posse está bem latente na fenomenologia da carícia e no conceito de ternura, ambos ligados ao feminino, elementos que propõem uma caminhada infinita em direção àquilo que, estando presente já é futuro. Assim, o futuro possibilitado pela carícia não só não é presentificável em ente, como desentifica o que tomou a iniciativa da carícia. A ternura, como sentimento resultante do processo de desontologização só se apresenta mediante aos elementos indefinidos, uma vez que, não só se dirige a um ente.

Nesse sentido, a fenomenologia do *Éros* proporciona um novo conceito de subjetividade, onde a carícia e a ternura da relação amorosa deixam de ser meramente um momento “infra-ético ou supra-ético” (BECKERT, 1998, p. 245). Assim, a subjetividade é denominada pela obsessão do Outro até a substituição.

Na diacronia do contato, o *Éros* não se realiza no reconhecimento mútuo dos amantes, contudo, já é presente na definição do amor enquanto amor do amor, ou seja, enquanto experiência subjetiva levado ao limite, onde temos a dependência do amante em relação ao amado. Aqui temos a confirmação de uma nova forma de reciprocidade, onde o objetivo não é o reconhecimento de si, mas é onde deixo de ser para mim e passo a coincidir com a imagem que o amor do outro projeta.

Essa perspectiva possibilita a abertura a um futuro para além do possível é pura transcendência acima da inteligibilidade do todo. Nesse sentido,

o amor não se reduz a um conhecimento misturado de elementos afectivos que lhe abririam um plano de ser imprevisto. Nada capta, não desagua num conceito, não *desemboca*, não tem estrutura sujeito-objecto, nem estrutura eu-tu. O *eros* não se realiza como um sujeito que fixa um objeto, nem como

⁷⁷ “*Éros* pode ser sinônimo da necessidade de um ser que complete a finitude essencial do sujeito – nesse caso estaríamos perante um amor “incestuoso” que recusa a alteridade do outro para se fundir com ele num todo indiferenciado, [...] ou pode exprimir o Vestígio físico do Outro, impossível de ser satisfeito e que preserva o ente amado na sua alteridade irreduzível” (BECKERT, 1998, p. 241-242).

uma projecção para um possível. O seu movimento consiste em ir para além do possível. (LEVINAS, 2013, p. 259, grifo do autor).

No entanto, o encontro erótico não se limita a confirmar e a justificar aquilo que já é, mas sim, em responder ao ato criador absoluto, tornando-se fecundo, a cada instante, a partir da proximidade com o Outro. “Fecundidade e tempo, entram, assim, em estreita relação, sendo a fecundidade a origem do tempo, e este, veículo da própria renovação substancial da subjetividade” (BECKERT, 1998, p. 246). Portanto,

o encontro com o Outro interrompe a continuidade da história através da qual o eu procede à sua identificação, produz esse “intervalo” ou esse “tempo morto” onde o sujeito se vê suspenso de si mesmo, para se voltar a encontrar num *outro* tempo, mais propriamente, no tempo do outro, rejuvenescido e perdoado. O núcleo temporal consiste, assim numa continuidade de descontinuidades, num eterno recomeço da resposta a outrem ou num “drama de vários actos”, em que “o acto seguinte desfaz o primeiro”. (BECKERT, 1998, p. 246).

A vivência trágica do eu o liga ao seu passado, o qual faz com que o mesmo tenha seu destino traçado, colocando os indivíduos a um tempo anterior ao seu, o qual os torna mais velhos que são, fazendo, a partir desta paralisia do tempo uma paralisia de toda ação. Assim, o tempo é posto num passado irremissível e num futuro suspenso, o qual Levinas irá contrapor por meio da infinitude com um instrumento de justificação do eu diante de Outrem.

O tempo descontínuo da fecundidade torna possível uma juventude absoluta e um recomeço, deixando – num regresso livre – livre de uma liberdade diversa da memória – ao passado e na livre interpretação e na livre escolha, numa existência como que inteiramente perdoada. Este recomeço do instante, o triunfo do tempo da fecundidade sobre o devir do ser mortal e decadente, é um perdão, é a própria obra do tempo. (LEVINAS, 2013, p. 280).

O perdão, elemento ensinado pelo judaísmo abre a possibilidade de romper com a irreversibilidade do tempo proporcionando à oportunidade de reparar o irreparável o que, por sua vez, libera o indivíduo do encarceramento do mundo abrindo-lhe a dimensão de transcendência. Nesse aspecto, Levinas ao revitalizar a herança judaica das nobres ideias da civilização ocidental adentra-se como filósofo contra a onda antissemita que se alastrava e dá testemunho das barbáries que perpassavam por uma vertente de pensamento totalizador.

Capítulo 5

EVASÃO, TEMPO E A SUBJETIVIDADE ÉTICA

O pensamento de Levinas expressa o sentido da alteridade ética, onde este acontecimento comanda a livre iniciativa do sujeito, ou seja, essa perspectiva ética sofre uma radicalização, onde a subjetividade torna-se o ponto de partida da reflexão. Na obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*, Levinas não busca apenas ressignificar o estatuto mundano do sujeito a partir da epifania do outro, mas, de já pensar a constituição da subjetividade em chave ética, de modo que se passa de um sujeito idêntico e egoísta, que é o Mesmo ante o Outro, para a subjetividade que é alterada em si mesma, que é o Outro no Mesmo.

Desse modo, o sujeito não se identifica primeiro para abrir-se ao outro, se a identificação fosse realizada, então a resposta ética seria de poder, contudo, para Levinas o sujeito é surpreendido pelo outro que o convida a uma relação de responsabilidade. Esta relação se apresenta como hospitaleira, absoluta e infinita. A subjetividade ética reside no fato de que ela se apresenta na hospitalidade para o Outro, ou seja, é uma subjetividade despojada, exposta.

A proposta filosófica de Levinas, da ética, da alteridade tem como prisma central da investigação o deslocamento da linguagem ontológica, ou seja, o autor pontuará que a subjetividade enquanto responsabilidade deve ser observada em relação aos aspectos metafísicos o que viabiliza a concreção da evasão⁷⁸ do pensamento da totalidade.

Portanto, a filosofia de Levinas consolida-se por meio de uma investigação no âmbito na sensibilidade como linguagem eminentemente ética, dada no contato com a alteridade e na movimentação linguística entre o dizer e o dito. Assim sendo, o objetivo deste capítulo é apresentar o caminho de Levinas ao propor um novo olhar pela filosofia, sendo esta, constituída não só por meio da crítica à ontologia, mas sim, pela sua suspensão.

⁷⁸ Conforme Fabri, a evasão consiste na “necessidade de sair de si mesmo, quer dizer, romper o encadeamento mais radical, mais irremissível, o fato de que o eu é si mesmo” (FABRI, 1997, p. 26-27).

5.1 Ser e outramente que ser

“Trata-se de sair do ser por uma nova via correndo o risco de inverter algumas noções que, ao sentido comum e a sabedoria das nações lhes parecem as mais evidentes” (ROLLAND, 2001, p. 43). Para Rolland, essa frase da obra *Da Evasão* anunciava a proposta da filosofia em que Levinas iria se propor ao longo da sua caminhada filosófica. No decorrer desta pesquisa, buscou-se elencar alguns elementos da filosofia levinasiana que expressam o caminho tomado pelo autor na busca da evasão.

A necessidade da evasão está indissociavelmente ligada ao ser. A náusea revela o ser em sua estrutura completa: o ser se põe absolutamente como aquilo a que somos definitivamente amarrados, mas esta posição é a tal ponto brutal que impõe por seu próprio fato a necessidade da evasão, da saída, da libertação. Esta necessidade não significa vontade de fugir de alguma característica particular do ente que nós somos, da finitude de nosso ser; ela põe em questão o próprio ser, o “si mesmo” – é a necessidade de quebrar ou soltar o acorrentamento mais radical que é o acorrentamento de si mesmo. (KORELC, 2017, p. 92-93).

Desse modo, a busca de Levinas se ocupou de uma proposta filosófica que se propusesse a sair do ser por meio da inversão das categorias ontológicas, ou seja, uma permanente construção filosófica da evasão, sendo dada, a partir do interior do próprio ser. Portanto, a proposta filosófica de Levinas apresenta uma orientação não ontológica ao pensamento a partir da própria ontologia. Para Rolland,

esta figura da evasão não convém ainda ao <<tema inimitável que nos propõe sair do ser>> que havia anunciado o estudo de 1936. Incluso se a sua ambição é infinitamente elevada, incluso se na sua intenção totalmente distinta, o pensamento parece aqui limitar-se a <<inverter simplesmente os termos da famosa diferença heideggeriana, privilegiando o ente em detrimento do ser>>, quando a sua última intenção – não expressa ainda de forma adequada, há que sublinha-lo, nem em *Da existência ao existente*, nem em *Totalidade e Infinito* é de <<deixar que as significações *mais além da diferença ontológica* signifiquem>>. Intenção que volta a pôr radicalmente em jogo a questão da subjetividade para a qual, terá sido pelo menos advertido, conduziam as precedentes metamorfoses da evasão. (2001, p. 44).

Podemos observar, no decorrer dessa pesquisa, que na obra *Totalidade e Infinito*, Levinas trata de categorias do viés ontológicas como: Mesmo, Outro, Ente, Ser, Alteridade, Totalidade e Infinito, colocando estas em discussão. Adentrando na crítica a estas categorias, o autor se propõe em *De outro modo que ser ou para lá da essência* a uma reformulação filosófica sob outra ótica.

Para isso haverá que pensar o sujeito como, em si mesmo ou na subjectividade como tal, já <<evadido>> - *porque já está expulso*. Para isso não bastará já pôr o sujeito como Mesmo e, se é possível dizê-lo, como mensageiro do Mesmo; haverá que pensá-lo como o *Outro-no-Mesmo*, e deste modo já como o nó de uma in-quietude que não o deixa regressar a si para pôr-se numa identidade estável, e desse modo como o lugar duma expulsão: expulsão mediante o Outro que se instala para golpeá-lo no coração do Mesmo e expulsão para o Outro que exige mais além do possível e que marca assim a identidade de maneira indelével. Para isso terá que finalmente escrever *De outro modo que ser ou mais além da essência*. (ROLLAND, 2001, p. 45).

De certo modo, conforme menciona Rolland, percebe-se que no descortinar da filosofia de Levinas tem-se uma proposta desenvolvida ao longo de sua trajetória e que culminará com os elementos apresentados na obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Pode-se dizer, portanto, que esta obra é fruto do percurso filosófico realizado por Levinas em torno da temática do ser, e que aqui receberá um aspecto mais radical. Nesse sentido, temos a articulação filosófica de Levinas em uma linguagem própria, saindo do viés ontológico. Assim sendo, esta obra representa o esforço filosófico conceitual de Levinas, de levar para o plano da linguagem, a filosofia que já estava em obras anteriores, não mais simplesmente por meio da crítica a ontologia, mas sim, pela sua suspensão.

Desse modo, a proposta filosófica de Levinas apresentada em *De outro modo que ser ou para lá da essência* constitui-se como uma proposta de um modo de pensar que busca uma linguagem para si. Esse percurso filosófico é evocado por meio de uma linguagem ética. Para Levinas, “o imperativo e a lei ética contam, antes de tudo, como evento ético acontecido, diacronicamente, na própria base de sustentação ou constituição da subjetividade” (PELLIZOLLI, 2002, p. 130). Portanto, a reflexão de Levinas em *De outro modo que ser ou para lá da essência* “pode ser caracterizada como uma reflexão sobre a estrutura criatural, cuja dinâmica é propriamente ética” (KORELC, 2017, 305). Nesse aspecto,

a estrutura criatural da subjetividade não se exprime simplesmente em termos de ser, ela implica e aprofunda o esforço da saída do ser, empreendido por Levinas desde a primeira obra, ou o esforço de pensar a especificidade de sua ligação com o Bem além do ser, ou ainda o esforço de pear o ‘outramente que ser’. (KORELC, 2017, 305).

No entanto, esta argumentação não tem realidade fora do ser, mas o seu desdobramento só é possível a partir do ser como um questionamento do seu

primado. Este questionamento coincide com a própria descrição da subjetividade e com o seu movimento. Portanto, Levinas se empenha no decorrer da obra *De outro modo que ser ou para lá da essência* para evitar a linguagem ontológica, sobretudo, porque parte da convicção de que:

o conceito do ser ou o pensamento que pensa o ser não exprime a realidade, tal como ela é significada na subjetividade, não exprime ou não justifica suficientemente o seu sentido. A obra é interessada em descrever a subjetividade em relação com o Infinito, antes de sua conjunção com o ser. Contudo, é pelo ser que a obra começa para descrever o 'antes do ser', o 'outramente que ser'. (KORELC, 2017, p. 306-307).

Nesse sentido, o foco da investigação de Levinas, agora, procura, por meio da suspensão do ser pela *epoché*⁷⁹ buscar o movimento anterior ao ser, ou seja, o modo de pensar, argumentar exprimindo o outro do ser. Assim, “a linguagem não podendo mais ser ontológica, diz-se ‘ética’” (KORELC, 2017, p. 307). No entanto, no processo de ser, a essência é o processo de manifestação, cujo sujeito é o próprio ser.

A descoberta do ser a si mesmo, a verdade não deve tirar nada do ser e nada acrescentar. De outro modo, o ser só se manifestaria para alterar-se já no acontecimento da descoberta: a verdade impediria a verdade [...]. É preciso, portanto, que a des-coberta – no instante em que o ser toma consciência de si mesmo e acrescenta um saber a seu ser ou um saber novo a um saber antigo – não seja um acréscimo ao ser que se mostra, mas o seu cumprimento. A ostentação do ser ou a verdade é [...] ao mesmo tempo exibição do ser a si mesmo e sua *essência*. (LEVINAS, 2011, p. 52).

O ser mostrando-se a si mesmo⁸⁰ desperta um sujeito, uma consciência que acolhe a manifestação produz-se como temporalização do tempo. O tempo temática central nessa pesquisa é aprofundado por Levinas quando ele reflete sobre o significado da manifestação do ser à consciência. Esta manifestação implica em uma

⁷⁹ A característica da *epoché* fenomenológica consiste em: “interromper o curso natural de nossos pensamentos habituais, de nossas ações as mais cotidianas, de modo a motivar uma possível conversão do olhar, ou ainda, uma variação eidética. Neste sentido, a *epoché* é o gesto redutivo de base: ele intervém desde o início, suscitando essa suspensão daquilo que, frequentemente, para nós é evidente [...]”. (DEPRAZ, 2008, p. 39, grifo do autor).

⁸⁰ O ser se mostra a si mesmo; deste modo, ele provoca ou suscita um sujeito, uma consciência que acolhe a manifestação. Na consciência, o ser se transforma em saber, sem que esta transformação possa trazer algo novo ao ser; a consciência de si é, antes, o cumprimento do processo do ser. Na consciência, o ser permanece o Mesmo, sua exibição a si mesmo é apenas uma ‘flexão’, ou uma dobra na volta sobre si, na reflexão. (KORELC, 2017, p. 321).

separação no todo do ser. Nesse sentido, entre a visada que pretende captar e aquilo que se mostra e preenche a visada, temos o ser que se separa de si mesmo neste lapso.

Este lapso, porém, recupera-se logo pela intencionalidade ou pensamento, que é fundamentalmente síntese, sincronização, reminiscência ou retenção. A manifestação – ou o pensamento – produz-se como a temporalização do tempo: como o destacar-se de si de um instante, que em seguida é recuperado, reunido, retido; a distância de si mesmo é preenchida pelo que se mostra. Entre a visada e o preenchimento da visada, o tempo, que é a própria mostração (*monstration*). O lapso e sua recuperação são indispensáveis para a manifestação, são o que a possibilita ou produz, como representação. O pensamento tem estrutura reflexiva, que é um voltar-se sobre si como sobre o que passou – o que implica tempo, passagem do tempo, o lapso temporal. (KORELC, 2017, 321-322).

Nesse sentido, o tempo é o horizonte que identifica a consciência e a produção do ser. O pensamento, por sua vez, expressa-se por sua estrutura reflexiva, na qual se dá por um retorno a si, dado como lapso temporal. Portanto, o tempo se apresenta como a mostração que se revela no instante, ao mesmo tempo que em seguida se distancia de si pelo que se mostra.

Porém, esse tempo ou essência⁸¹ é também tomada de consciência, a visibilidade do Mesmo a si mesmo, o que seria a abertura, assim a consciência é a luz original.

A *essência* não designa primordialmente as arestas dos sólidos nem a linha móvel dos actos onde uma luz cintila; ela designa esta <<modificação>> sem alteração nem transição, independente de toda determinação qualitativa, mais formal que a surda usura das coisas que atraioam o ser devir, desde logo entorpecido pela matéria, pelo estalar de um móvel de noite silenciosa. Modificação pela qual o Mesmo se desprende ou se destitui de se próprio, se dilacera nisto ou naquilo, não mais se recupera e assim se descobre [...] se torna fenômeno – esse de todo ser. (LEVINAS, AE, p. 51, grifo do autor).

Nesse sentido, “o tempo da consciência é da essência é o tempo presente” (KORELC, 2017, p. 323)⁸². Assim, a manifestação do ser é a manifestação do

⁸¹ “A essência do ser é a dispersão da opacidade; não só porque seria necessário ter compreendido previamente esta ‘distensão’ do ser, a fim de que a verdade possa fazer-se sobre as coisas, nos acontecimentos e nos atos que *são*; mas também porque esta distensão é a *dispersão original* da opacidade. Nela se esclarecem as formas ou desperta o saber; nela o ser surge da noite ou, pelo menos, deixa o sono – noite da noite – para uma inextinguível insônia da consciência. [...] a temporalidade, através da distância do idêntico em relação a si mesmo, é a essência e luz original.” (LEVINAS, 2011, p. 53-54).

⁸² “O presente vivido é, como ensina Husserl, uma síntese entre o ponto-agora – o instante sempre novo, a impressão originária, *Urimpression* -, os instantes que já escoram para o passado e podem ser retidos ou re-apoderados, e o futuro imediato, a protensão”. (KORELC, 2017, p. 323).

presente, ou seja, o ser é dominado pelo tempo presente, sendo, portanto, o próprio ser como presença, como presente para si mesmo que coloca o presente como tempo da consciência. Está como origem, ou então, a captação do que se dá na origem. “A manifestação do ser – o aparecer – é certamente o acontecimento primeiro, mas o *próprio primado do primeiro é na presença do presente*” (LEVINAS, 2011, p.45, grifo do autor).

Portanto, o ser é a origem, enquanto se manifesta originalmente na consciência, como presença, como acontecimento que se expressa na manifestação.

A consciência encontra-se promovida ao nível de ‘acontecimento’ que, de alguma maneira, desenrola em *aparecer (apparaître)* – em manifestação – a energia ou a essência (*essance*) do ser que, neste sentido, se faz psiquismo. A essência do ser equivaleria a uma exposição. A essência do ser, entendida como ex-posição, remete, por um lado, a sua posição de ente, ao fortalecimento sobre o terreno inabalável que é a terra sob a abóbada do céu, isto é, à *positividade* do aqui e do agora, à positividade da presença: à positividade da presença, isto é, ao repouso do idêntico. (LEVINAS, 2008, p. 142).

Assim, a consciência enquanto acontecimento, dá-se como essência⁸³ do ser o que equivaleria a uma exposição. Contudo, de algum modo faz-se necessário a distinção entre ser ou essência como obra da manifestação e os entes como o que é manifestado. Tudo acontece no sensível, cuja significação é múltipla e cujo estatuto na consciência foi determinado somente a partir do conhecer, como receptividade, como um elemento em que se dissolvem e de que emergem identidade, mas, em que a sua opacidade de substância desaparece em duração, não obstante o fluxo do vivido esteja sempre a ponto de coagular em identidades ideais.

Nesse aspecto, pensar a sensibilidade sem que o fluxo temporal coagule já em identidades, sem que ela seja já perceber o sentido, “implica colhê-la em sua pura dimensão de duração ou temporalidade, que é um distender-se, separar-se de se, abrir em si e em relação a si uma distância” (KORELC, 2017, p. 326). Contudo, a temporalização é linguagem. Esta se recolhe em identidades e sensações vividas. Assim sendo, as palavras identificam o sentido, a identificação realizada pela linguagem é a própria constituição da realidade.

⁸³ Levinas no ensaio “Hermenêutica e além” presente na obra “De Deus que vem a Ideia” fala da “essência como energia do ser, energia pela qual o ser suscita a consciência e põe os entes, ao se expor”. (KORELC, 2017, p. 323).

Na fluência verbal ou temporal da sensação, a denominação designa ou constitui identidades. Através da luz aberta pela temporalização no sensível, descobrindo-o pelo seu próprio pensamento, e que ela reúne pela retenção e pela memória – reunião que se mostrava, se dúvida, nas diversas sínteses da imaginação, antes de qualquer idealização do sensível -, a palavra identifica <<isto enquanto isto>>, enuncia a idealidade do mesmo no diverso. Identificação que é prestação de sentido: <<isto enquanto aquilo>>. No seu sentido, os entes mostram-se como unidades idênticas. (LEVINAS, 2011, p. 56, grifo do autor).

Para Levinas, a identificação põe sentido e doa sentido, por isso esta pressupõe já o Dito⁸⁴. Este, é fundado em uma base de onde a identificação parte.

“O verbo entendido como nome que designa um acontecimento, aplicado à temporalização do tempo, fá-la-ia ressoar como acontecimento, uma vez que todo o acontecimento supõe já um tempo, a sua mudança sem transformação; o desfasamento do idêntico, que ferve por detrás das transformações, e a perdurabilidade e, senescência, nesta mesma perdurabilidade. Mas o verbo atinge a sua própria verbalidade ao deixar de nomear acções e acontecimentos, ao deixar nomear” (LEVINAS, 2011, p. 55).

O verbo, portanto, revela um acontecimento dado como a temporalização do tempo. O verbo exprime a própria temporalização como ser ou como essência. Nesse aspecto, o verbo⁸⁵ ser tem função de poder. Para Fabri, “o verbo ser é o campo de uma diacronia sincronizável, tal qual ela aparece nas *Lições* de Husserl sobre a consciência interna do tempo” (FABRI, 2007, p. 99). Nesse sentido, “a temporalização, que conduz à ideia do ser como verbo, é aquela que promove a fixação (a fenomenalização) da essência, isto é, que a sincroniza” (FABRI, 2007, p. 99).

O verbo *ser* diz a fluência do tempo, como se a linguagem não equivallesse sem equívoco à denominação. Como se no ser o verbo reencontrasse somente a sua função de verbo. [...] A essência – temporalização – é a verbalidade do verbo. [...] o ser é o próprio verbo. [...] A temporalização, é o verbo do ser. (LEVINAS, 2011, p. 56).

⁸⁴ “A palavra é nomeação, tanto quanto denominação, consagração, de ‘isto enquanto isto’ ou de ‘isto enquanto aquilo’ - dizer que é também *entendimento* e *escuta* absorvida no *dito*: obediência no seio do querer [...], Kerigma no fundo de um *fiat*. Antes de toda receptividade, um *já dito* anterior às línguas expõe a experiência ou, em todos os sentidos do termo, a significa (propõe e ordena) [...]”. (LEVINAS, 2011, p. 57).

⁸⁵ Para Levinas, “é já enquanto verbo que [a linguagem] produziria [*porteraït*] a vida sensível. A sensação vivida – ser e tempo – compreende-se já no verbo. A sensibilidade onde as qualidades das coisas percebidas vão-se em tempo e consciência [...] não foi porventura já *dita*? Do verbo enunciado nela as suas variações qualitativas porventura não deixam entender o *como*? As sensações em que as qualidades sensíveis são vividas, não ressoam elas *adverbialmente* e, mais precisamente, como advérbios do verbo ser?” (LEVINAS, 2011, 61).

Porém, o verbo não apenas exprime o que acontece no ser ou com o ser enquanto manifestação, mas ele é o próprio ser, faz vibrar a essência do ser, sua manifestação ou produção, na medida em que faz ressoar, além das palavras como nomes, a temporalidade. Nesse aspecto, o temporalizar-se dos entes que constitui sua aparição. Esta temporalização é a vida sensível, ela é vivida e compreendida como verbo ser dos entes, ou seja, “o verbo ser significa a temporalização enquanto o fluxo das impressões ou sensações. O fluxo das impressões, na consciência, é o verbo ser, a verbalidade da essência” (KORELC, 2017, p. 328).

Para Levinas, no sensível como vivido, “a identidade mostra-se, faz-se fenômeno, pois no sensível como no vivido ouve-se e <<ressoa>> a *Essência* – lapso do tempo e memória que o recupera, consciência; o tempo da consciência é ressonância e entendimento do tempo” (2011, p. 57, grifo do autor). A linguagem se produz na conjuntura entre ser, a consciência e o tempo, podendo assim ser sentido e compreendido. Nesse aspecto, a sensibilidade é compreendida ao mesmo tempo que não se separa da própria linguagem ou do pensamento, ou seja, é o Dito⁸⁶.

A linguagem é, enquanto *dito*, um sistema de nomes que identifica certas entidades, substâncias, acontecimentos e relações. O ser se mostra e assim é dito como entes identificados.

O ente que aparece *idêntico* na luz dos tempos é a sua essência no *já dito*. O fenômeno é ele próprio fenomenologia. Não que um discurso vindo não se sabe de onde disponha arbitrariamente as fases da temporalização num <<isto enquanto aquilo>>. A própria exposição do ser – a sua manifestação – a essência como essência, o ente como ente, são ditos. É somente no Dito, no épos do Dizer, que a própria diacronia do tempo se sincroniza em tempo memorável, fazendo-se tema. O épos não vem juntar-se às entidades idênticas que ele expõe – ele expõe-nas enquanto identidades esclarecidas por uma temporalidade memorável. O idêntico – em relação ao qual a temporalidade acaba de ser analisada à maneira de um desvio que torna possível o reencontro da tomada de consciência (como se o idêntico fosse independente do tempo para tornar-se nele <<de seguida>> fluência) -, o idêntico não tem sentido senão pelo querigma do Dito, onde a temporalidade que ilumina, ressoa para o <<olho que ouve>> no verbo ser. (LEVINAS, 2011, p. 59).

⁸⁶ “Há um poder de exprimir, de fazer ressoar por detrás da designação da linguagem, mas que corresponde ou se dirige ao dito a ponto de nele se absorver, que manifesta idealizando, pondo entes, exibindo ou fazendo aparecer este dizer no dito, como fenômeno, como ser dos entes. É o significar no interior da conjunta entre o ser, o tempo e a consciência – no interior do Dito” (KORELC, 2017, 329-330).

Então, só existe entes compreendidos no Dito. Ou seja, “não há *essência* nem ente por detrás do Dito, por detrás do Logos” (LEVINAS, 2011, p. 61, grifo do autor). Nesse sentido, “os entes são e sua manifestação do Dito é sua verdadeira essência. [...] Entrar no ser e na verdade é entrar no Dito; o ser é inseparável de seu sentido! Ele é falado. Ele está no logos” (LEVINAS, 2011, p. 66).

Portanto, no Dito o ser e os entes não se diferem, mas, estão unidos do dito. O que se mostra, no Dito, é em primeiro lugar, o ente, que se torna tema, objeto; “a essência, que é o próprio aparecer ou a ostensão, por sua vez, ressoa [...]. É preciso distinguir, pois, entre o fazer-se tema e o ressoar como silêncio, ou entre o que é visível e a luz que faz ver” (KORELC, 2017, p. 331). Para Levinas,

A luz da essência que faz ver, será ela vista? Ela pode certamente tonar-se tema, a essência pode mostrar-se, ser dita e descrita. Mas a luz apresenta-se então na luz, a qual não é temática, mas ressoa para o <<olho que ouve>> uma ressonância única no seu gênero, ressonância do silêncio. (LEVINAS, 2011, p. 52)

De acordo com Levinas, “o tempo e a essência que ele desdobra, manifestando o ente identificado no tema do enunciado ou da narrativa, ressoam como um silêncio, sem eles próprios se fazerem temas” (LEVINAS, 2011, p. 60). A proposta de Levinas se conduz de modo a evidenciar que tanto o ente quanto a essência se mostram no dito. Do mesmo modo que, os entes são entendidos como modalidades da essência, ou seja, eles ressoam de essência. Assim, no dito,

a essência se expõe como um ente, por ser dita. O fazer-se discurso, a discursão (*discursion*) da *essência* torna possível a ostensão dos entes e também a ostensão da luz da intuição que os ilumina, isto é, da própria essência. A essência enquanto fenomenalidade, o mostrar-se do ente como fenômeno, faz-se ela própria fenômeno. Ela pode não se deixar tematizar imediatamente, tal como se deixa o ente, e deste modo permanece uma distinção entre eles; mas o fato é que tanto o ente quanto o ser se apresentam à representação. A essência se ostenta suscitando originalmente a manifestação. (KORELC, 2017, p. 334).

Nesse sentido, o discurso, o logos, o Dito, é a anfibologia do ser e do ente, onde o ser e o ente podem entender-se. A anfibologia seria o nome exato da distinção entre o ser e o ente, mas também da essência, como ela se articula na linguagem.

Para Levinas, a anfibologia é do logos que está sob o estatuto do Dito. E nisso, é preciso levar a sério a linguagem, ou seja, prestar atenção no que ela diz para além do ser e do ente. O ser encerra em si esta duplicidade ou ambiguidade: “ele nomeia

tanto esta diferenciação em relação ao ente quanto um termo desta diferenciação; esta diferenciação o constitui enquanto ser. Ser é ao mesmo tempo Simples (o próprio ser) e Dobra (ser diferente do ente)” (KORELC, 2017, p. 336). Assim sendo,

o diferenciar-se-de-se do ser é interpretado por Levinas como temporalização, como o próprio fazer-se do tempo; ora, por causa de seu recolhimento na consciência, no pensamento que o ser apela para se manifestar, para significar, o tempo do ser na consciência é recolhimento, identificação – o ser só é manifestação porque se recolhe sobre si, reúne o que nele se separa dele e o manifesta com o ente; por causa deste movimento o ente “tem lugar”, se torna possível, é. Mas, por causa deste movimento o ser é manifestação; se não houvesse dobra ou flexão sobre si, haveria pura diferença, o puro ir-se embora do tempo ou do ser. (KORELC, 2017, p. 336)

Esse movimento incontornável entre o ser, o ente, a consciência, o tempo e a linguagem, Levinas chama de Dito. O que o autor está propondo é mostrar que o significado do Dizer vai além do Dito, de modo que este mesmo sustenta o Dito dando sentido. Este Dizer “deve mostrar-se e reunir-se em *essência*, pôr-se, hipostasiar-se, fazer do *éon* na consciência e no saber, deixar-se ver, sofrer a investida do ser. Investida que a *Ética*, ela própria, no seu *Dizer* de responsabilidade, exige.” (LEVINAS, 2011, p. 65, grifo do autor). Portanto,

O esforço do filósofo, e a sua posição contranatural, consistem, mostrando simultaneamente o aquém, em reduzir de imediato o *éon* que triunfa no *Dito* e na mostração; e, apesar da redução, em conservar, sob as formas da ambiguidade – sob as formas da expressão dia-crônica, o *Dito* cujo Dizer é, alternadamente, afirmação e retração -, o eco do *Dito* reduzido. (LEVINAS, 2011, 65, grifo do autor).

Essa redução do de outro modo que ser está exposta em *essência*, ela não se produz num só tempo, mas, em vários tempos, ou seja, sem se sincronizar de forma definitiva. Por isso, não há outro ponto de partida senão a ontologia que nasce a partir da anfibologia do ente e do ser. Isto de algum modo resgata o peso do ser, mas também sublinha que o que se procura além do ser não é um ente ou um ser diferente.

O ser é inseparável de seu sentido! Ele é falado. É no logos. Mas eis a redução do Dito ao Dizer, para além do Logos, do ser e não-ser – para além da *essência* – do verdadeiro e não-verdadeiro – a redução à significação [...]. O Subjetivo e seu bem não poderiam ser compreendidos a partir da ontologia. Ao contrário, é a partir da subjetividade do Dizer que a significação do Dito poderá ser interpretada. (LEVINAS, 2011, p. 77).

A redução, contudo, é possível porque o Dizer deixa seu vestígio no Dito. O Dizer tem função de tematizar, de abrir o ser a si mesmo proporcionando o aparecer. Mas, antes de significar o Dito, Dizer significa de outro modo.

Contudo, a escuta da linguagem deve ir “mais longe que o ressoar da essência, além de sua restrição em pensamento, até ouvir um eco esquecido na ontologia, eco da transcendência, da relação da subjetividade do Dizer ao Outro, relação que é responsabilidade” (KORELC, 2017, p. 340). Nesse sentido, o dizer é presente no dito, ou seja, traduz-se em linguagem. Linguagem esta, que expressa o outro do ser, não o fazendo assemelhar-se a um evento do ser. Por isso, a linguagem é motivada pela vocação pré-original do Dizer, pela responsabilidade.

Assim sendo, “o dizer significa esta passividade; no dizer, esta passividade significa, faz-se significância; exposição em resposta a ...,” (LEVINAS, 2011, p. 70). Portanto, nosso autor em sua proposta filosófica, propõe um modo de pensar que coloca o Dizer além do ser. Para Levinas, o outro modo de ser é da ordem do Dizer, ou seja, passividade, significância e proximidade que são anteriores a linguagem, dizer pré-original que convoca a relação de responsabilidade interrompendo o jogo do ser.

Desse modo, o Dizer é pré-original sem começo ou origem no ser. É preciso desdizer-se para arrancar o outro modo que, ser das garras do ser, no qual recai devido a traição da linguagem que o diz. Portanto, a busca pela dimensão do além da essência constitui-se num movimento de evasão, dado que, este lugar pertence ainda no ser. Então, o de outro modo que ser significa subjetividade em sua unicidade mesma.

5.2 Temporalidade e Subjetividade Sensível

Levinas, apresenta a subjetividade enquanto dizer, sendo esta “reduzida à ipseidade anterior à exposição na consciência” (KORELC, 2017, p. 341). A exposição tem aqui um sentido radicalmente diferente da tematização. Ou seja, exposição que está para aquém da ambiguidade do ser e do ente, antes do Dito, o Dizer descobre o um que fala, não como objeto desvelado à teoria, mas, como se descobrisse negligenciando as defesas, abandonando o refúgio, expondo-se. Segundo Levinas,

Dizer é aproximar-se do próximo, <<dar-lhe significação>>. [...] Significação dada ao outro, anteriormente a toda objetivadação. [...] O Dizer é certamente comunicação, enquanto condição de toda a comunicação, enquanto exposição. [...] O Dizer é um desnudamento do desnudamento, dando sinal da sua própria significação, expressão da exposição [...]. O Dizer, passividade mais passiva, não se separa da paciência e da dor; [...] O Dizer é o sentido da paciência e da dor. (LEVINAS, 2011, p. 68-71).

Levinas chama de proximidade a exposição do ser, uma vez que, esta não esteja ligada ao ser, apresenta-se como um modo da relação com o Outro. Portanto, “a subjetividade é exposta ao Outro com o qual ela está “comprometida” antes de ser, antes de se pôr em seu ser” (KORELC, 2017, p. 342). Essa anterioridade é fundamental dentro da filosofia de Levinas.

Para Levinas, o tempo da subjetividade constitui-se como síntese positiva onde o sujeito não tem possibilidades de intervir, “mas que lhe diz respeito como envelhecimento; não-antecipação, não-recuperação pela memória, não-intencionalidade, sem tomada de consciência” (KORELC, 2017, 342), ou seja, temporalização antes do verbo que é a paciência, obediência, exposição passiva ao ser sem assunção.

Destarte, a subjetividade enquanto consciência é sempre uma atividade que se caracteriza pela passividade e exposição. A exposição não estando nos moldes da linguagem é sensibilidade. Levinas, em sua filosofia apresenta a sensibilidade não por meio do conhecimento, mas, como receptividade e capacidade de receber impressões, sendo experiência do sujeito. Assim sendo, a sensibilidade é pura vulnerabilidade. “A vulnerabilidade é obsessão pelo outro ou proximidade do outro. Ela é *para o outro*, por detrás do *outro* do excitante. Proximidade que não se reduz nem à representação do outro, nem à consciência da proximidade” (LEVINAS, 2012, p. 101).

A subjetividade como sensibilidade é pura receptividade sem assunção, sem defesa, a imediatez do contato que é sempre desmesurado, enorme, porque “não vem preencher nenhuma forma *a priori* à sua espera, contato que vem de surpresa, na noite – na ausência da luz, enquanto a luz originária viria da abertura do ser, do aparecer” (KORELC, 2017, p. 343, grifo do autor). Sendo assim,

a subjetividade é vulnerabilidade, a subjetividade é sensibilidade. A sensibilidade, inteira passividade do Dizer, é irreduzível a uma experiência que constitua o seu tem, mesmo se ela torna possível uma tal experiência. Exposição ao outro, ela é significação, ela é a própria significação, o um-para-

o-outro até à substituição; mas substituição na separação, isto é, responsabilidade. (LEVINAS, 2011, p. 75).

Na obra *De outro modo que ser ou para lá da essência* Levinas diz: “a subjetividade é sensibilidade – exposição aos outros, vulnerabilidade e responsabilidade na proximidade dos outros, um para o outro, isto é, significação”. (LEVINAS, 2011, p. 135). Assim, a vulnerabilidade caracteriza a subjetividade como responsabilidade no movimento de resposta a afecção do outro. Na medida em que na relação o eu hipostático se sente tocado, oferece ao outro as coisas que possibilitam a fruição. Desse modo, na afecção a subjetividade realiza-se como sensibilidade ética. Esta sensibilidade, portanto, descreve a subjetividade enquanto corpo, corporeidade não se encaixam aos moldes do pensamento, mas estão embricados num corpo animado pelo outro. Nesse sentido, a relação com o Outro como sensibilidade é um dar ao Outro a hospitalidade do próprio corpo, que é a significação pura do Dizer.

Este dizer é encarnação da própria subjetividade, ou seja, torna-se corpo por causa da relação com outro, onde a subjetividade⁸⁷ está ligada antes de ser ligada ao próprio corpo. Por meio da radicalidade da proximidade do outro expressa-se a sensibilidade como corpo. A subjetividade afetada em sua pele é vulnerável. “A encarnação não é uma operação transcendental de um sujeito que se situa no seio mesmo do mundo que ele se representa; a experiência sensível do corpo é desde sempre encarnada” (LEVINAS, 2011, p. 135).

A proximidade, como o cada vez mais próximo, faz-se sujeito. Ela alcança o seu *superlativo* como *minha* inquietação inalienável, faz-se única, desde logo um, esquece a reciprocidade, como num amor que não espera a partilha. A proximidade é o sujeito que se aproxima e que, conseqüentemente, constitui uma relação na qual eu participo como termo, mas onde eu sou mais – ou menos – do que um termo. (LEVINAS, 2011, p. 100).

⁸⁷ “A subjetividade enquanto sensibilidade já em relação pré-original com o Outro, como corpo gestante e corpo animado, significa, antes de ser; ela é a significação, o movimento originário da significação anterior à manifestação. A subjetividade significa o um-para-outro; a significação, ou o significar da significação, a significância – o inverso da essência – é o “para” desta relação que “determina” a subjetividade, o ser endereçamento, ou seja, a sua assimilação ou devoção ao outro, a freterinada anterior ao ser. É a proximidade: o movimento do aproximar-se do outro que constitui a subjetividade, e seu significar” (KORELC, 2017, p. 344).

Levinas no decorrer da sua construção filosófica se propõe na descrição do movimento de subjetividade com inversão do movimento da essência, e também quanto ao que antecede a resposta da relação, antes de seus significados, ou seja, “a subjetividade é despojada de sua soberania, que a define enquanto consciência no Dito. A afeição do contato na aproximação vai num sentido único, não já nenhuma reciprocidade” (KORELC, 2017, p. 345).

A subjetividade, afeccionada pelo outro revela-se como vulnerabilidade da exposição de modo que em uma verbalidade do ser não consegue alcançar. Nesse sentido, a vulnerabilidade acontece como passividade ou em suportar o padecer do outro. Portanto, “sofrer pelo outro é ser responsável por ele[...]. Desde a sensibilidade, o sujeito é para o outro; substituição, responsabilidade, expiação”. (LEVINAS, 2012, p. 101).

O sujeito afetado pelo outro não pode pensar que a afeição seja recíproca, pois da obsessão que poderia exercitar sobre aquele que o domina ele é ainda dominado. Nesta não-reciprocidade, neste não pensar para Levinas se anuncia o um-para-outro, relação em sentido único, que não retorna sob nenhuma forma a seu ponto de partida, a imediatez do outro.

Contudo, aqui temos um movimento de tempo diferente daquele que a consciência possa reter. Levinas chama este tempo de o passado imemorial⁸⁸, um tempo antes do início. O próximo me atinge antes de me atingir, como se o tivesse ouvido antes que falasse. O outro atinge a subjetividade convocando-a a uma resposta. Assim, o presente da subjetividade é o vestígio.

O Outro, em seu rosto, o vestígio de si mesmo, vestígio de sua retirada, é também o vestígio do Infinito. [...] O outramente que ser se anuncia na subjetividade exposta ao Outro e no Outro em cujo rosto a fenomenalidade se desfaz ou se desordena, o outramente que ser é a transcendência em relação ao ser. [...] A subjetividade é a proximidade do próximo, é a gestação o próximo, sua ‘estrutura’ forma é ‘outro-no-mesmo’. [...] O retirar-se do Outro, em que de um modo curioso o Outro me diz respeito e me é próximo, significa um abandono, e ter de recorrer a mim, um ser importo a mim. O abandono se refere a um ‘espaço vazio’ do qual vem a significação do rosto, e no qual significa, enigmáticamente, o Infinito. (KORELC, 2017, p. 346).

⁸⁸ No texto “Diacronia e representação” presente na obra *Entre Nós: ensaios sobre alteridade*, Levinas ao discorrer sobre o Do Uno ao Outro, observa essas dimensões do passado imemorial e também do futuro sem porvir ao pontuar a sua conceitualização do tempo.

A proximidade é, portanto, a impossibilidade de permanecer indiferente frente o rosto despojado e vulnerável que chama a responsabilidade. Nesse sentido, o próximo não é só no sentido de estar próximo, mas, é aquele de quem me aproximo na medida em que vou respondendo ao seu apelo. Na subjetividade responsável pelo Outro, o Infinito significa a infinição da responsabilidade.

5.3 Subjetividade, ética e infinito

Para Levinas, a subjetividade como sensibilidade demonstra que a mesma recebe significação ética por meio da afecção⁸⁹ dado a proximidade com o rosto do próximo. O rosto convoca a responsabilidade em perspectiva Infinita, cuja significação se dá por meio da linguagem ética. “O termo ‘além do ser’, ou ‘outramente que ser’, não bastam à significação; para que eles expressem a exposição da subjetividade, devem mudar em linguagem ética” (KORELC, 2017, p. 348).

A ideia de uma subjetividade, incapaz de enclausurar-se – até a substituição – responsável por todas as outras e, por consequência, a ideia da defesa do homem, entendida como defesa do outro homem que não eu (moi), preside ao que em nossos dias, se chama de crítica ao humanismo. Esta crítica rejeita a responsabilidade coagulada em “belas palavras”, e onde o Dizer, reduzido ao Dito, entra em conjunção com suas próprias condições, faz estrutura com seus contextos e perde sua juventude de dizer; juventude que é ruptura do contexto, palavra que decide, palavra nietzcschiana, palavra profética, sem estatuto do ser, mas sem arbitrariedade, pois brotada da sinceridade, quer dizer, da própria responsabilidade pelo outro. (LEVINAS, 2012, p. 108).

A linguagem ética exprime o significado original da realidade, não apenas como linguagem, mas também como estrutura pré-originária da realidade. A ética é para Levinas a filosofia primeira na medida em que exprime a realidade primeira que é já humano, intersubjetiva.

Porém, pela exposição ao Outro na responsabilidade a subjetividade passa pela substituição de si mesmo pelo Outro, como inversão do movimento da essência, de sua exposição como exposição a si mesmo do ser. Deste modo, a consciência pressupõe em seu funcionamento um princípio, o qual afeta a subjetividade pré-

⁸⁹ “Na ideia de Infinito é que é, no entanto, a ideia de Deus, produz-se precisamente a afecção do finito pelo infinito, para lá da simples negação de um pelo outro, para lá da pura contradição que os aporia e os separaria ou que exporia o outro à hegemonia do um entendido como um <<Eu penso>>. Afecção que seria necessário descrever diferentemente de um aparecer, de uma participação num conteúdo, de uma compreensão. Afecção irreversível do finito pelo infinito” (LEVINAS, 1984, p. 23).

originalmente provocando a responsabilidade, sendo este movimento, portanto, anterior à consciência. Esse movimento anárquico perturba a consciência, de modo que, a mesma não tenha possibilidades de tematizar e expulsa a subjetividade para fora da consciência desfazendo o logos, o dito.

Para Levinas o contato com a alteridade se diz em termos de subjetividade e proximidade, os quais são irreduzíveis ao ser e à consciência. É na proximidade com o outro que a sensibilidade se descortina como sensibilidade. Levinas insiste que é na proximidade que se constitui a subjetividade enquanto sensibilidade ética. O que nosso autor propõe é atender-se o que está antes ou aquém, do ser na consciência. O movimento anterior à identidade da consciência, enquanto ipseidade, impõe a responsabilidade sobre a subjetividade de apresentar a subjetividade tendo como ênfase na exposição.

A exposição passiva da subjetividade significa a acusação, ou expor-se no acusativo, expor-se à acusação obsessante e perseguidora. [...] No recorrer a si, na resposta à acusação e à provocação, a subjetividade vai além de si, além dos limites da identidade, como que roendo a identidade em remorso, fazendo-a explodir. (KORELC, 2017, p. 352).

A expulsão para fora do ser que exposição da subjetividade é explicada por Levinas como movimento de substituição, pelo outro, ou seja, a “essência é invertida quando para a subjetividade, em seu ser, não se trata mais de ser ela mesma, quando é o outro que está no ser do Eu. A subjetividade é, de fato, segundo Levinas, o outro-no-mesmo; ‘eu sou em si através dos outros’ (KORELC, 2017, p. 352).

Contudo, na linguagem ética, a subjetividade alcança seu sentido quando não apenas sofre por causa do outro, mas também pelo outro. “A subjetividade como substituição significa expiar as culpas, o ser do outro no próprio corpo, na própria pele” (KORELC, 2017, p. 353). Assim, na aproximação com o outro temos a abertura provocada pela subjetividade como sensibilidade, ou seja, “trata-se de uma exposição sem retorno que faz com que o eu seja, Verdadeiramente, único. É, portanto, a pele do eu que está exposta, oferta, abertura ao ferimento e vulnerável até a morte” (RIBEIRO, 2008, p. 348).

Nesse sentido, “a subjetividade é o Outro em seu ser; ser para-outro é ela mesma, suporta o peso do Outro como sendo o próprio corpo. A subjetividade em recorrência torna-se outro. (KORELC, 2017, p. 353). Para Levinas, a linguagem ética

é a única capaz de dizer a radicalidade da subjetividade enquanto proximidade, vulnerabilidade, exposta ao outro, sendo corpo e tornando-se outro.

No entanto, a subjetividade enquanto vulnerável é entrega e doação ao outro, ao mesmo tempo que interrompe o interesse da consciência produzindo um arrancamento de si em dar, que implica em corpo. Portanto, a vulnerabilidade não remete a um sentido no ser, mas revela-se como um não sentido, própria da subjetividade como substituição. Desse modo, o dizer da subjetividade responsável pelo outro não se encontra na base biológica do eu-tu, mas sim, é constituído na intriga ética da proximidade.

O esforço de Levinas em expressar a subjetividade como dizer, como signo responsivo pelo outro, opõe-se à linguagem da tradição filosófica ocidental. Na proposta de Levinas da filosofia da alteridade, não é possível identificar a subjetividade ética do discurso, pois, o dizer ético da subjetividade se desenvolve na exposição de seu corpo como tocado pelo outro a ponto de ser identificado como hipóstase.

Na linguagem, a subjetividade se oferece ao outro recorrendo a si de outro modo. Então, não é a consciência ou o ser que diz sua entrega, mas o seu corpo. Na exposição ao outro, a subjetividade se encontra, não sendo possível fugir da responsabilidade que se inscreve em seu corpo. Por conseguinte, “quando se sofre por alguém, a vulnerabilidade é também sofrer para alguém. Trata-se, da transformação do “por” em “para”, da substituição do “para” ao “por””. (LEVINAS, 2008, p. 120).

Portanto, na proximidade a subjetividade sofre o impacto da aproximação de outrem. “A vulnerabilidade é obsessão pelo outro ou proximidade do outro” (LEVINAS, 2012, p. 100).

No extremo da passividade, o si mesmo escapa à passividade ou à inevitável limitação que sofrem os termos em relação [...]. É aqui que se mostra a sobredeterminação das categorias ontológicas que as transforma em termos éticos. Nesta passividade mais passiva, o Se liberta-se eticamente de todo outro e de si. Sua responsabilidade pelo outro – a proximidade do próximo – não significa a submissão ou não-eu, significa uma abertura em que a *essência* do ser se ultrapassa na inspiração [...]. (LEVINAS, 2011, p. 181-182).

Nesse sentido para Levinas, o movimento da subjetividade é então o inverso do destino de ser para si, ou seja, trata-se do para si ao para todos. Essa orientação do para todos no ser, significa fraternidade humana antes da liberdade. Então, o que antes era denominado antes do ser, agora pode-se denominar de criaturalidade da subjetividade.

A inversão ou suspensão ou transcender da essência não se realiza ou produz pelo pensamento do ser, 'pensamento ontológico', mas é preciso pensar e nomear a subjetividade como criatura; isto significa referir a subjetividade a esta anárquica passividade da exposição, em que como a ressonância do eco a subjetividade testemunha o que é outro e a transcende absolutamente, o que é indizível, in-tematizável, irrecuperável: o Infinito. (KORELC, 2017, p. 355).

Contudo, a subjetividade como criatura mantém em seu ser invertido para o outro o vestígio onde o ser é transcendido, excedido. Nesse aspecto, o próprio ser da subjetividade não pode ser outro se não a resposta a esta convocação. Mas, a subjetividade é obediência a essa convocação sendo assim bondade.

O rosto do outro na proximidade – mais que representação – é vestígio irrepresentável, modalidade do Infinito. Não é porque entre os seres existe um Eu, ser que persegue os fins, que o Ser assume uma significação e se torna universo. É porque no aproximar-se se inscreve ou se escreve o vestígio do Infinito – vestígio de uma partida, mas vestígio daquilo que, desmedido, não entra no presente e inverte o *arché* em anarquia – que há o abandono do outro, obsessão por ele, responsabilidade e Se. (LEVINAS, 2011, p. 184).

Desta maneira, a subjetividade pode ser dita com sentido apenas como inversão do ser, ou seja, “não há outro modo de alcançar o sentido do Dizer pré-original senão recuar até ele a partir do ser, a partir do Eu; não há modo mais direto de falar do Dizer sem o Dito”. (KORELC, 2017, p. 357). Portanto, a linguagem parte do ser, e nesse aspecto para expressar o Dizer, mostra seu desfazer o ser, ou então, a sua inversão em outramente que ser. “O dito da linguagem diz sempre o ser. Mas, no instante de um enigma, a linguagem rompe também suas condições como no dizer cético e diz uma significação antes do evento, um antes-do-ser” (LEVINAS, 2011, p. 185).

A “imbricação entre o ser e o outramente que ser caracteriza a própria exposição ao Outro, a afeição pré-original do Mesmo pelo Outro que pode ser percebida apenas no ser, ou melhor, na subjetividade” (KORELC, 2017, p. 357). Para Levinas, não é possível separar no movimento da subjetividade a convocação do

Infinito. Embora, o infinito que comanda a subjetividade é ouvido pela subjetividade, portanto, a “heteronomia e a autonomia não se distinguem no dizer da subjetividade” (KORELC, 2017, p. 357).

Em linguagem ética pode-se perceber que o infinito afeta a interioridade de onde não existe diferença entre ser acusado e acusar-se. Assim, a subjetividade testemunha o Infinito, de modo que este não possa ser tematizado.

“Abertura [*béance*] de um abismo na proximidade, o infinito que pisca refutando-se à audácia especulativa distingue-se do nada puro e simples através do encargo do próximo à minha responsabilidade, mas distingue-se também do *Sollen*, pois a proximidade não é um aproximar-se simplesmente assintótico de seu ‘termo’. Seu termo não é um fim. Mais eu respondo e mais sou responsável; mais me aproximo do próximo de que tenho o encargo e mais estou longe. Passivo que se acrescenta: o infinito como infindição do infinito, como glória” (LEVINAS, 2011, p. 149).

Para Levinas, a glória⁹⁰ que não me afeta como representação nem com o interlocutor diante de que ou diante do qual eu me coloco, glorifica-se em meu dizer. A interioridade não é um lugar secreto em alguma parte de mim, mas, ela é esta reviravolta em que o eminentemente exterior, infinito, exceção à essência, concerne-me e me cerca e me ordena pela minha própria voz.

Contudo, a exterioridade do Infinito torna-se, de algum modo, interioridade na sinceridade do testemunho. “O testemunho é a própria relação com o Infinito. Trata-se de uma ruptura da experiência sempre carente de compreensão. Segundo Levinas, essa ruptura da experiência é uma *explosão da experiência em testemunho*” (FABRI, 1997, 171, grifo do autor). Portanto,

o dizer da subjetividade enquanto testemunho do Infinito é também o único modo em que o Infinito ocorre; a glória do Infinito se glorifica através do testemunho, o Infinito tem glória somente através da subjetividade que se aproxima do Outro, que se lhe substitui ou expia por ele. O Infinito tematizável pela subjetividade, porque a envia ao Outro, permanecendo sempre desligado – Absoluto, como *illéité*. Mas a responsabilidade pelo Outro, o vestígio da passagem do Infinito na subjetividade, é esta ambiguidade na subjetividade entre heteronomia e autonomia, entre subjetividade como início e como mediação. (KORELC, 2017, p. 358-359).

⁹⁰ “La gloria es la existência del Outro. La gloria del ser passa desapercibida em mí y puede aparecer como fatalidade. Em el outro es donde aparece su gloria; es decir, que el ser aparece como criación. De modo que el yo no se conocerá como justificado más que a partir de Ti. Pero el sujeito que se pone o asienta, si bien no realiza al ponerse um acto de poder, si bien está como Outro assentado em el ser, no lo sabe, pues está clavado a sí. La glória de la criatura no me viene sino de Outro: es oída.” (LEVINAS, 2015, p. 71)

Nesse aspecto, o Infinito se retira fazendo avançar, aproximando o próximo, o outro pelos quais a subjetividade deve responder. Portanto, pode-se perceber que mediante a exposição do outro temos uma responsabilidade Infinita, sendo esta lida como uma maneira de vermos a subjetividade.

5.4 Transcendência, tempo e ética

“A transcendência que eu ponho na base de minha filosofia não é a transcendência em direção ao objeto, nem a transcendência em direção ao porvir, nem a transcendência em direção ao amor, mas a transcendência da expressão⁹¹” (LEVINAS, 2013a, p. 119, tradução própria). Levinas pretende reconstituir a relação com o transcendente para além da dinâmica do ser. Trata-se de pensar a transcendência, a partir de um outro lugar que não passe pela ontologia⁹². E, este novo lugar é a ética, a partir da alteridade.

Nesse sentido, “pensar o infinito⁹³, o transcendente, o estrangeiro, não é, pois, pensar um objecto. Mas, pensar o que não tem os traços do objeto é na realidade fazer mais ou melhor do que pensar” (LEVINAS, 2013, p. 36). Essa característica da experiência vivida no face a face é determinante para a ética da alteridade. Isso implica no cuidar o outro, uma vez que, ele se expõe conclamando a uma responsabilidade.

Comumente à constituição de um ‘nós’ consiste em emancipar-se da totalidade e da história. A questão é como se dá a passagem da esfera supratemporal todo imanente. Levinas, irá propor a relação amorosa, o que para ele, por meio de um

⁹¹ “La transcendência que pongo en la base de mi filosofía no es n ila transcendência hacia el objeto, n ila transcendência hacia ao futuro, n ila transcendência hacia el amor – sino la transcendencia de la expresión (LEVINAS, p. 119).

⁹² “A ontologia, a questão do ser, ou de uma forma ainda mais radical, a própria questão, nascem, para Levinas, da justiça, do acto de comparar, de fazer coexistir os termos no mesmo espaço e no mesmo tempo, de modo a determinar entre eles uma relação quantitativa demais e de menos ser, a qual, por seu turno, os faz aceder à visibilidade da manifestação e aos contornos da imagem” (BECKERT, 1998, p. 299).

⁹³ Esse infinito, mais forte do que o assassínio, resiste-nos já no seu rosto, é o seu rosto, é a *expressão* original, é a primeira palavra: ‘não cometerás assassínio’. O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassínio que, duro e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente. (LEVINAS, 2013, p. 193, grifo do autor).

olhar dialético se conseguiria descortinar o elo do imediato criado entre dois indivíduos concretos, o que, por sua vez, é anterior a qualquer mediação conceitual.

A presença do rosto – o infinito do outro – é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande. Por isso, a relação com outrem ou discurso é não apenas o pôr em questão da minha liberdade, o apelo que vem do Outro para me chamar à responsabilidade, não apenas a palavra pela qual me despojo da posse que me encerra, ao enunciar um mundo objetivo e comum, mas também como pregação, a exortação, a palavra profética. (LEVINAS, 2013, p. 208).

A relação com o rosto⁹⁴, permite a igualdade econômica entre os membros da sociedade. Comumente o terceiro⁹⁵ deixa de pertencer em exclusivo à esfera econômica e passa a exprimir o mandamento ético que se reflete no rosto. Para Levinas, “a consciência é a entrada do terceiro – entrada permanente – na intimidade do face a face” (LEVINAS, 2011, p. 174).

Nesse sentido, a figura do terceiro⁹⁶ é quem introduz na relação intersubjetiva, a dimensão da objetividade própria a uma razão, o que por sua vez gera a traição e a injustiça praticada à interioridade irredutível ao Outro, uma vez que a reduz a uma totalidade. Segundo Levinas,

O rosto em que outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto. Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto. Menos, porque o rosto me chama às minhas obrigações e me julga. O ser que nele se apresenta vem de uma dimensão de altura, dimensão da transcendência onde pode apresentar-se como estrangeiro, sem se opor a mim, como obstáculo ou inimigo. Mas, porque a minha posição de *eu* consiste em poder responder à miséria essencial de outrem, em encontrar recursos, Outrem que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão em relação aos quais tenho obrigações. (LEVINAS, 2013, p. 211, grifo do autor).

⁹⁴ “O rosto é precisamente a transcendência para a fazer entrar numa *ordem* imanente, mas onde, pelo contrário, a transcendência se mantém como transcendência sempre volvida do transcendente”. (LEVINAS, 1997, 240).

⁹⁵ “Levinas criou o neologismo *Illeité* a partir do *Il* francês ou do *ille* latim – para designar a terceira pessoa que concerne à subjetividade sem entrar em conjunção com ela. [...]. Esta terceira pessoa que no rosto já se retirou toda a revelação e toda a dissimulação, que passou esta *Illeité* – *eleidade* – não é um menos que o ser, relativamente no mundo o rosto penetra; é toda a enormidade, toda a desmesura, todo o Infinito do absolutamente outro, que escapa a ontologia” (GRZIBOWSKI, 2010, p. 73).

⁹⁶ “A intervenção do terceiro vem a situar-se entre a relação amorosa Eu-Tu, fechada sobre si própria e alheia ao mundo, e a univocidade indiferente às exigências da totalidade” (BECKERT, 1998, p. 300).

Nesse sentido, “o mandamento⁹⁷ que recebo deve ser também o mandamento de comandar aquele em que comandar a um que se me comande” (BECKERT, 1998, p. 301). Contudo, a única ordem emitida na relação de reciprocidade é que o outro me ordene, ou seja, que me exponha, de modo que eu tome consciência da injustiça que cometo pela espontaneidade dos meus atos, que ainda não perpassaram pelo crivo da crítica. Assim, a ordem não recai sobre o outro, mas sobre mim próprio. Portanto, não peço ao outro confirmação da minha identidade, antes a sua afirmação. Nesse sentido, o nós, conseqüentemente, advém do respeito mútuo. “O Nós do face-a-face evita a concepção de uma justiça baseada na abstração empírica de certos princípios, supostamente aplicáveis a todos os membros da mesma sociedade, mas, de facto, inaplicável a nenhum em particular” (BECKERT, 1998, p. 301). Assim,

o aparecimento de um outro do Outro obriga, de imediato, a uma comparação entre eles, a uma “comparação entre incomparáveis”, o que, por sua vez, acarreta a dupla necessidade de transformar o meu próximo num terceiro, e o terceiro, ou num outro meu próximo ou num próximo do meu próximo. (BECKERT, 1998, p. 305).

Na obra *De outro modo que ser ou para lá da essência* temos, portanto, uma proposta levinasiana de uma separação entre o Outro do face-a-face e o terceiro⁹⁸, as quais podemos observar por meio de três perspectivas essa intervenção do terceiro na minha relação com outrem, a saber: em um primeiro momento como interrupção do dizer; em um segundo momento como tomada de consciência; e, por último uma tomada de consciência de si e dos outros de forma plural o que significa uma limitação à responsabilidade infinita pelo Outro.

Assim, “enquanto eu insubstituível, sou *eleito* responsável por todos os outros e subtraio-me, assim, à totalidade que os engloba, pelo próprio excesso da minha responsabilidade” (BECKERT, 1998, p. 302). Portanto,

⁹⁷ “O mandamento ético institui-se com algo que precede intrinsecamente a consciência cognitiva. A ética (que é simbólica) é previamente, e de modo enigmático, ofertada ou inserida no dizer que se institui sob a base da estrutura formal da diacronia (que é proto-simbólica). A diacronia simbólica entre o eu e o outro é substituída pela diacronia simbólica ou arquitectónica entre o eu e Deus, o qual confere a aparência de passado absoluto” (LEÃO, 2007, p.137)

⁹⁸ “A ordem pessoal a que o rosto nos obriga está para além do Ser. *Além do Ser é uma terceira pessoa* que não se define por si mesma, pela ipseidade. Ela é possibilidade dessa terceira direcção de não rectidão radical que escapa ao jogo bipolar da imanência e da transcendência, próprio do ser onde a imanência ganha sempre contra a transcendência. O perfil que, por meio do vestígio, se apodera do passado irreversível é o perfil do <<Ele>>. O *além* de onde vem o rosto é a terceira pessoa”. (LEVINAS, 1998, 240-242).

pelo testemunho, Deus escapa à tematização, subtrai-se à experiência e prescinde da reciprocidade. Deus se retira para a infinitude como Ele, como mandamento que vem de um passado imemorial. Enquanto *Illeité* (Eleidade), Deus é in-finito, isto é, ausenta-se dos limites do olhar humano que inclui no registro do Logos. (FABRI, 1997, p.170).

Nesse sentido, a minha responsabilidade pelo Outro sofre uma limitação. No plano ético o eu é ilimitado na dinâmica de esvaziamento em direção ao outro e de responsabilidade. Já no plano ontológico, tanto o eu como o Outro são comparados a um terceiro onde este se torna um padrão de onde retornamos a nossa identidade. Nesse sentido, é importante observar até que ponto a ambiguidade entre o ético e o ontológico se repercute também na dimensão religiosa.

A Deus é permitido aquilo que me é vedado, ou seja, perspectivar-me como igual dos outros; então, na medida em que, pelo elo de cada outro com a alteridade divina, eu sou visto como próximo e irredutível a uma mesmidade comum, é possível conceber uma igualdade de desigualdades, a qual corresponderia à instituição da justiça e da sociedade enquanto tal. O consolo proporcionado pela religião e prometido para uma eternidade além do tempo, tomaria, aqui, as dimensões de um projecto socio-político, onde o direito à diferença estaria salvaguardado pela igualdade perante Deus. (BECKERT, 1998, p. 307).

Assim, a justiça nasce da caridade ou do amor, não por abstração ou generalização empírica, mas sim, pela simultaneidade ambígua entre o próximo e o terceiro. “A justiça se estabelece como uma tarefa ética assumida na responsabilidade pelo outro”. (COSTA, A. 2013, p. 189). Nesse sentido,

o *mesmo* imperativo que me leva a servir o outro como Rosto subtraído à totalidade, leva-me a inseri-lo no todo, em resposta a uma exigência de justiça que se estende à humanidade inteira. O perigo reside, justamente, na tentativa de cercear esta ambiguidade, no “esquecimento da origem” e na absolutização do momento ontológico de uma justiça que, de totalizante, se transformam em totalitária. (BECKERT, 1998, p. 307, grifo do autor).

Na perspectiva subjetiva, assegurar que o eu tenha direito a um lugar, ou então, de forma religiosa a salvação, sem que esta dimensão me comprometa de forma responsável pelos outros, significaria inverter o primado ético sobre o ontológico reduzindo a moral à perspectiva da retribuição.

O encontro de um rosto⁹⁹ é a escuta de um pedido e uma ordem. O rosto, portanto, contém uma exterioridade que não é possível ser abordada de modo

⁹⁹ “O encontro do rosto constitui um choque que nada, no contexto ou nas palavras trocadas no instante precedente, prepara. Ele não se anuncia, advém. O que incita Levinas a descrevê-lo como

ontológico. O rosto¹⁰⁰ é o que transporta o ser para além de si, leva-o frente ao outro para relacionar-se com o rosto do outro, cuja relação é, em um primeiro momento, ética e, por ser assim, conduz à responsabilidade.

A presença do rosto¹⁰¹ nos remete para além do mundo. Acolher o outro como outro, diz respeito a acolher o outro em sua alteridade, na qual se cumpre a reciprocidade independente de quaisquer elementos que possam vir se apresentar. Somente por meio de uma relação de infinitude se tem as condições de possibilidade de uma relação ética para com a alteridade.

“Também a evasão é a necessidade de sair de si mesmo, quer dizer de *romper o encadeamento mais radical e mais irremissível que é o facto de que o eu é si mesmo*” (LEVINAS, 2001, p. 64, grifo do autor). Na filosofia de Levinas, este movimento do ser em sua diferença ao fenômeno é a exigência ética, movimento que implica o sair de si, uma evasão do Eu em direção ao Outro. Sendo esta relação de diaconia, servindo o outro, oferecendo-lhe o próprio ser. Portanto, o ser como exterioridade, estende-se mediante a uma relação ética entre o Eu e o Outro, ou seja, é um movimento de transcendência.

O regresso ao ser exterior, ao ser em sentido unívoco – sentido que não esconde nenhum outro sentido – é entrar na rectidão do frente a frente. Não é um jogo de espelhos, mas a minha responsabilidade, ou seja, uma existência já empenhada. Coloca o centro da gravitação de um ser fora desse ser. A ultrapassagem da existência fenomenal ou interior não consiste em receber o reconhecimento de Outrem, mas oferecer-lhe o seu ser. Ser em si é exprimir-se quer dizer, servir já outrem. O fundo da expressão é a bondade. Ser [...] é ser bom. (LEVINAS, 2013, p. 177).

A filosofia levinasiana consiste, portanto, em um movimento que remete o ser ao Bem¹⁰², movimento que se estabelece para além do ser. A categoria do Bem,

uma ‘epifania’ ou como uma ‘revelação’, quer dizer, como um acontecimento que surpreende necessariamente o sujeito [...]”. (CHALIER, 1993, p. 113).

¹⁰⁰ “O Rosto, enquanto instauração do face-a-face dialogal, poderá dar conta de uma verdadeira reciprocidade, não ditada pelas regras do auto-reconhecimento na contemplação do outro, nem pela pertença de ambos à mesma totalidade, mas pela exigência mútua de questionamento e de obra”. (BECKERT, 1998, p. 301).

¹⁰¹ “A relação com o rosto dá início à comunidade intersubjetiva, ao mundo comum, à civilização como espaço simétrico das relações. No interior dessa vida “civilizada” ou comum pode-se descrever a relação que jamais se deixa absorver pela inteligibilidade anônima da vida cultural e social: a transcendência de outrem se faz palavra educadora – rosto”. (FABRI, 2013, p.117).

¹⁰² “O Lugar do Bem acima de toda a essência é o ensinamento mais profundo – o ensinamento definitivo – não da teologia, mas da filosofia. O paradoxo de um Infinito que admite um ser fora de

“transpassa toda a filosofia levinasiana, pois, nessa ele vê uma saída do ser, da ontologia e evita que a relação e Deus estejam contaminados pelo ser. Para Levinas, somos eleitos e caminhamos para o Bem, que está acima do ser” (GRZIBOWSKI, 2010, p. 42).

Este movimento consiste no infinito que está além do ser, e que faz emergir a subjetividade, uma vez que, é a partir de um ser separado e voltado para ele que se produz a abertura para o além, para o infinito. Portanto, o Bem adquire sentido apenas a partir da subjetividade enquanto abertura para o infinito, isso implica em um Eu responsável pelo Outro.

Levinas, propõe um movimento que inverte a relação tradicional entre o ser e o Bem. Portanto, não é o ser que fundamenta o Bem, mas sim, o bem que estabelece o fundamento do ser.

O ‘melhor que ser’ é o Bem além do ser, o infinito do Bem além da finitude irremissível, a perfeição do Bem diversa da perfeição da facticidade do ser. O Bem [...], que não é novo ser ou outro ser, é concretamente *o outro* que vem a mim, que me visita e se revela. (SUZIN, 1984, p. 196, grifo do autor).

A pluralidade na filosofia levinasiana consiste no movimento que é estruturante da subjetividade. Isso implica em uma passagem do fenômeno ao ser, como diaconia para uma responsabilidade infinita por Outrem.

A responsabilidade aumenta à proporção que o sujeito responde, ela caminha até a substituição. O esquema desta subjetividade se encontra também no judaísmo. Para Levinas, o judaísmo, visando a vinda do Messias¹⁰³, já ultrapassa a noção de um Messias mítico apresentando-se no fim da história, para conceber o messianismo como uma vocação pessoal dos homens. Daí pode-se dizer que a vocação pessoal é uma subjetividade assinada, responsável e pronta para substituir. Nesse sentido, o sujeito é descrito pelo acusativo – pelo “eis-me aqui” -, cuja condição ou in-condição é a de ser refém¹⁰⁴. (FABRI, 1997, p. 166-167).

si, que ele não engloba – e que realiza, graças à proximidade de um ser separado, a sua própria infinitude [...]”. (LEVINAS, 2013, p. 94).

¹⁰³ Para aprofundar a questão do Messianismo no pensamento de Levinas, recomenda-se a obra: SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

¹⁰⁴ Para aprofundar a temática do refém apresentada por Levinas, recomenda-se a obra: *Levinas refém: a assinatura ético-metafísica da experiência do cativo* de Fernanda Bernardo.

Por conseguinte, a verdade se apresenta como testemunha¹⁰⁵ da subjetividade¹⁰⁶, sendo uma dimensão invisível para objetivação, porém, não pode renunciar para sempre a visibilidade, uma vez que exige uma manifestação responsável e única. Esta relação na filosofia de Levinas é dada pelo tempo infinito sendo este, transcendência¹⁰⁷.

Portanto, Levinas propõe “o tempo não como horizonte ontológico do *ser e do ente*, mas como modo do *além do ser* [...] como relação ao Todo Outro, ao Transcendente, ao Infinito¹⁰⁸” (LEVINAS, 1979, p.68, tradução própria). Assim, a transcendência é tempo e vai para Outrem. [...]. “A transcendência – o para outrem – a bondade correlativa do rosto, estabelece uma relação mais profunda: a bondade da bondade. (LEVINAS, 2013, p. 268). Assim, transcendência é desejo do Bem. “Ser bom [...] é excelência para além do ser”. (LEVINAS, 2012, p.254).

¹⁰⁵ “Somente o testemunho ético sinaliza ‘desde’ Deus e transborda em Dizer inquieto que perturba toda semântica, mas transborda como ‘em nome de Deus’ mesmo na enigmática oscilação entre fé e ateísmo ‘creio em Deus’. (FABRI, p. 169-170).

¹⁰⁶ “O estatuto messiânico da subjetividade pressupõe a ideia do Messias como Justo que sobre e, por conseguinte, como aquele que tomou para si o sofrimento dos outros. [...] Para Levinas, somente o rosto do outro o abrir o *au-delá*, modo pelo qual a transcendência de Deus se torna acessível sem perder o estatuto de transcendente e sem negar a liberdade de todo aquele que crê.” (FABRI, 1997, p. 167).

¹⁰⁷ “A dimensão do transcendente em Levinas, a acolhida da ideia do infinito, é abordada em duas aproximações distintas: a primeira descreve o Transcendente para lá de toda imanência, como uma ideia que vem a mim; e a segunda é introduzida na relação com o Outro, com o rosto do outro. Ela compreende o Mesmo em um relacionamento totalmente diferente da experiência feliz e egoísta do gozo, ela situa de entrada o eixo da ética” (GRZIBOWSKI, 2010, p. 47).

¹⁰⁸ “<<El tiempo y el Otro>> no presenta el tiempo como modo de *más allá del ser*, como relación del pensamiento con lo Otro. [...] como relación con lo Absolutamente Otro, con lo Transcendente, con lo Infinito”. (LEVINAS, 1979, p. 68).

CONCLUSÃO

Esta pesquisa realizada no pensamento filosófico de Emmanuel Levinas, intitulada: “Evasão como renovação do problema do ser: o tempo no horizonte da novidade e da singularidade”, buscou observar como o autor se propõe a construção de uma filosofia para além da que é apresentada pelo saber filosófico ocidental. A investigação teve como fio condutor a temática do tempo, onde se buscou elementos que sustentam a proposição levinasiana de um novo modo de filosofar, o qual se constitui por meio da ética da alteridade.

É importante mencionar que uma pesquisa em Levinas é um exercício complexo dado às interlocuções, abrangência e à inovação que a proposta filosófica do autor apresenta. Nesse sentido, a investigação delimitou-se no estudo de algumas obras centrais de Levinas, as quais é importante destacar: *O Tempo e o Outro*, *Da Evasão*, *Da Existência ao Existente*, *Totalidade e Infinito* e *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Além dessas obras, adentrou-se em outros textos que se relacionavam direta ou indiretamente com a temática em curso.

Levinas na construção da sua proposta filosófica partiu da leitura da fenomenologia de Husserl e da ontologia de Heidegger. Além disso, é importante ressaltar que Levinas é filósofo judeu sobrevivente de um contexto onde a condição humana foi retirada da vida das pessoas, e nesse sentido, o seu esforço filosófico, avançou na busca por um pensar que levasse em conta o reconhecimento da diferença e da responsabilidade ética para com o outro.

Levinas ao propor a evasão do ser teceu críticas a Heidegger onde apontou que a proposta da filosofia heideggeriana caiu em uma escravidão ontológica. Para Levinas, a ontologia tornou-se uma filosofia do poder e, conseqüentemente, uma filosofia da injustiça. A temática do tempo enquanto novidade e singularidade apresenta-se como um elemento central destas críticas e, da mesma maneira, na constituição da proposta filosófica de Levinas.

Levinas apresenta o tempo de forma que este não faz parte do modo de ser de um sujeito isolado e só, mas como a relação mesma do sujeito frente aos outros. Nesse sentido, o tempo recebe um aspecto diferente, onde o mesmo não pode ser tematizado, nem visto por meio de uma degradação da eternidade, culminando em momentos sistematizados pela consciência.

Desse modo, Levinas sugere o presente como ponto de partida, modalidade da hipóstase, onde o existente hipostasiado sai de si, mas também retorna a si. Assim a hipóstase, relaciona-se como a exterioridade. Assim, Levinas para sustentar a relação dada na temporalidade tendo o presente como ponto de partida em sua relação com a exterioridade, discorre sobre as temáticas do eros, morte, paternidade, feminilidade, fecundidade e responsabilidade pelo próximo.

Levinas coloca a relação face a face para discorrer sobre a relação, dado que esta é uma relação com o diverso. Nesse aspecto, pontuando a filosofia de Heidegger, o autor discorre sobre a morte, a qual para ele não pode ser tematizada, ela advém como mistério. Ou seja, se revela como outro, um futuro que não está sobre o poder do presente. Nesse sentido, o futuro que vem ao encontro do presente é o modo de fazer ver a partir da relação de alteridade a manifestação do tempo.

Assim, Levinas apresenta a temporalidade como transcendência, sendo esta, uma alteridade misteriosa, que está para além do poder do presente. A temporalidade como transcendência, ou seja, em direção do outro, vai receber uma orientação a qual é desenvolvida por Levinas na obra *Totalidade e Infinito*, por meio do deslocamento da dimensão de temporalidade, sendo esta manifestada na alteridade em relação a sua dimensão de infinito como crítica a totalidade, o que levará Levinas a um distanciamento da ontologia de Heidegger.

Desse modo, Levinas se propõe a uma radicalidade ao buscar sair da linguagem ontológica, dada por meio do pensar da tradição ocidental. Levinas assim apresenta uma filosofia constituída pela transcendência do rosto do Outro, o qual é sustentada em base do primado ético.

A filosofia de Heidegger para Levinas é uma filosofia que sacrifica o outro, quando propõe certa prioridade do ser sobre o ente, colocando assim o primado da ontologia sobre a ética. Nesse sentido, Levinas apresenta a ética como oposta à totalidade, a qual revela uma temporalidade, que abre para um futuro presente, ou seja, a relação com o ser para além da história.

A filosofia de Levinas, apresenta o rosto como contraponto à totalidade. O rosto não adentra nas categorias da representação e da objetivação, ele se manifesta por meio da sua dimensão infinita. Por meio do rosto coloca-se em questão a teoria do mesmo, o qual provoca uma abertura através da linguagem. Levinas menciona aqui

um dizer original anterior a qualquer dito, sendo este, uma metafísica que aparece a ontologia numa relação que se dá no face a face. Nesse sentido, o autor propõe a absoluta originalidade do tempo, como subjetividade ética.

Por meio da separação Levinas apresenta a temporalidade interior como responsabilidade e bondade. Pelo viés da morte o autor expressa o modo como o outro se apresenta como imprevisível, ou seja, sendo futuro. Assim, por meio do tempo Levinas reforça que o mesmo em perspectiva escatológica rompe com a totalidade, se constituindo como uma abertura temporal para com o outro. Para Levinas, a epifania do absolutamente outro se apresenta por meio do rosto. Este, coloca o mesmo em questão, o convocando a uma resposta. Nesse sentido, mediante a presença do outro, sou convocado a uma resposta.

Na obra *De outro modo que ser ou para além da essência*, percebe-se que Levinas segue a mesma perspectiva da obra *Totalidade e Infinito* buscando a evasão do discurso ontológico. Assim sendo, propõe-se a apresentar o tema da substituição, elemento fundamental para se chegar à responsabilidade.

Para Levinas, a substituição e a responsabilidade são elementos relacionados com o infinito, ou seja, por meio da significação do rosto, tem-se a abertura do tempo enquanto diacronia e, ao mesmo tempo, a um passado imemorial, sendo assim, passividade. Igualmente por meio da proximidade com o rosto ouve-se um mandamento vindo como passado imemorial, que nunca foi presente, que não começou em uma liberdade. Nesta proximidade com o rosto, Levinas busca o fundamento da responsabilidade e a liberdade, dimensões estas que são dadas em um movimento além da essência, ou seja, anterior a toda escolha e a consciência.

No entanto, a presença do rosto de Outrem conclama o Mesmo a uma resposta ética. Nesse sentido, o além da essência surge como concepção do tempo, como um já visto que não pode ser enquadrado nas categorias da compreensão, isso implica em um tempo que jamais será presente, revelado enquanto consciência.

Para Levinas, a significação precede a essência, manifestando-se como a glória da transcendência. Ou seja, um tempo anárquico onde somos passivos, sendo este contexto de temporalidade para além da lógica do ser e do não ser. Levinas, então propõe-se a construção de uma filosofia para além da essência, onde irá apresentar a responsabilidade na relação com o rosto do outro. Nesse sentido, na

relação ética o eu é chamado a responder. Responsabilidade que não é a privação do saber, da compreensão e da apreensão, mas subjetividade ética.

Nesse sentido, Levinas apresenta uma responsabilidade pelo outro, sendo esta dada de forma anterior, antes de ser presente. Esse movimento anterior não pode ser revelado pela memória, mas é uma anterioridade dado em um passado irredutível à presença, sendo, portanto, responsabilidade. O passado imemorial e também o futuro sem porvir são dois elementos que Levinas coloca ao apresentar o além do ser e também da consciência. Então, a significação do tempo pode ser entendida como passado imemorial e futuro sem por vir dado pela transcendência do rosto, sendo esta, uma temporalidade infinita.

Portanto, no decorrer dessa pesquisa pode-se perceber que “a necessidade da evasão [...] conduz-nos ao coração da filosofia. Permite-nos renovar o antigo problema do ser enquanto ser” (LEVINAS, 2001, p.64). Nessa proposta filosófica de evasão, Levinas apresenta o tempo no horizonte da novidade e da singularidade, sendo este, portanto, o que possibilita a abertura para outrem. Esta abertura é a significação humana da vida que se apresenta na epifania do rosto de outrem. A relação do tempo com o rosto é linguagem e doação, bondade e justiça. Na relação do tempo com o face a face, se dá a experiência originária por excelência e, por isso, é ética.

REFERÊNCIAS

BECKERT, Cristina. **Subjetividade e Diacronia no pensamento de Levinas**. Lisboa: Portugal. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998.

_____. O Messias sou seu: reflexões sobre o messianismo de Emmanuel Levinas. **Reflexão**, Campinas 33, p. 103-109, jul./dez., 2008. Disponível em: <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/3029/2004>. Acesso: 15 de fevereiro de 2023.

BERGSON, H. **A evolução criadora**. Lisboa: Edições 70, 2001.

BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BUCKS, René. **A Bíblia e a Ética: a relação entre filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Loyola, 1997.

CERBONE, D. R. **Fenomenologia**. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

COSTA, José André da. **Ética e política em Levinas: alteridade, responsabilidade e justiça**. Passo Fundo: IFIBE, 2013.

COSTA, Márcio Luis. **Lévinas: uma introdução**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

CHALIER, Catherine. **Levinas: a utopia do humano**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

_____. **Por uma moral más allá del saber: Kant y Levinas**. Tradução Jesus María Ayuso Díez. Madrid, Espanha: Caparrós Editores, 2002.

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. Coleção Os pensadores.

DEPRAZ, N. **Compreender Husserl**. Tradução de Fábio dos Santos. 3º ed. Petrópolis, Rj: Vozes, 2011.

DOUEK, Sybil Safdie. **Paul Ricouer e Emmanuel Levinas: um elegante desacordo**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

FABRI, Marcelo. **Fenomenologia e cultura**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

_____. **Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FABRI, M. GRZIBOWSKI, S. **Introdução à fenomenologia do Invisível – o amor, o desejo, a vida**. Curitiba: CRV: 2022.

GRZIBOWSKI, Silvestre. **Transcendência e ética**: um estudo a partir de Emmanuel Lévinas. São Leopoldo: Oikos, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

HERNÁNDEZ, F.J.H. **De Husserl a Lévinas**. Um camino en la fenomenologia. Salamanca: Universidad Pontificia Salamanca, 2005.

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

_____. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2000.

KORELC, Martina. **O problema do ser na obra de Levinas**. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017.

LEÃO, Júlia Maria Pinto de. **Lévinas e a fenomenologia**: o rosto como facticidade de outrem. Campo das letras, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. 3. ed. Lisboa: Portugal. Edições 70, 2013.

_____. **El tiempo y el otro**. Trad.: José L. Pardo Torío. Barcelona: Paidós, 1979.

_____. **Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger**. Piaget, 1997.

_____. **Da evasão**. Gaia: Estratégias Criativas, 2001.

_____. **Da Existência ao Existente**. Campinas: Papyrus, 1998.

_____. **Escritos Inéditos I**. Tradução Garcia-Baró López e Mercedes Huarte. Madrid, Espanha: Editora Trotta, 2015.

_____. **Escritos Inéditos II**. Tradução Garcia-Baró López e Mercedes Huarte. Madrid, Espanha: Editora Trotta, 2013a.

_____. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. **Transcendência e Inteligibilidade**. Tradução de José Freire Colaço. Rio de Janeiro, RJ: Edições 70, 1984.

- _____. **De Deus que vem à ideia.** 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- _____. **Entre nós:** ensaios sobre alteridade. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010a.
- _____. **Deus, a morte e o tempo.** Lisboa: Portugal. Edições 70, 2012a.
- _____. **Difícil Libertad:** ensaios sobre el judaísmo. Traducción de Juan Haidar. Madrid, Espanha: Caparrós Editores, 2004.
- _____. **Humanismo do outro homem.** 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. **La teoria fenomenológica de la intuición.** Tradução de Tania Checchi. México, DF: Epidermes, 2004; Salamanca, Espanha: Sígueme, 2004.
- _____. **De outro modo que ser o más allá de la esencia.** Tradução Antonio de Pintor Ramos. 4ª ed. Salamanca, Espanha: Sígueme, 2003. **De outro modo que ser ou para lá da essência.** Tradução José Luis Péres e Lavínia Leal Pereira. Lisboa, Portugal: 2011.
- _____. **Os imprevistos de la historia.** Tradução Tania Checchi. Salamanca, Espanha: Sígueme, 2006.
- _____. **Novas interpretações talmúdicas.** Tradução de Marcos Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MELO, Nélio Vieira de. **A ética da alteridade em Emmanuel Levinas.** Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- MURAKAMI, Yasuhiko. **Lévinas phénoménologue.** Grenoble: Jérôme Millon, 2002.
- PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **A relação ao outro em Husserl e Levinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- PELIZZOLI, M. L. **Levinas:** a reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- RIBEIRO JR, Nilo. **Sabedoria de amar:** a ética no itinerário de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2005.
- RIBEIRO, Luciane Martins. **A subjetividade e o outro:** ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.
- SEBBAH, F. D. CALIN, R. **Le vocabulaire de Lévinas.** Ellipses Édition Marketing S. A. Paris, 2002.

_____. **A ética do sobrevivente:** Levinas, uma filosofia da Derrocada. Tradução de Leonardo Meirelles; Revisão de Marcelo Fabri. Passo Fundo: Conhecer, 2021.

_____. **Lévinas.** São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm. **Sujeito, ética e história:** Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SOUZA, José Tadeu Batista de. **Ética como metafísica da alteridade em Levinas.** 2007. Tese de Doutorado no Curso de Pós-graduação em Filosofia da PUC/RS. Porto Alegre/RS. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2975>. Acesso: 22 de maio de 2023.

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

VETÖ, Miklós. **A expansão da metafísica.** Tradução Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2019.