

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

**VERDADE E JUSTIÇA NA OBRA *TOTALIDADE E
INFINITO* DE EMMANUEL LÉVINAS**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Rubens Machado

**Santa Maria, RS, Brasil
2015**

**VERDADE E JUSTIÇA NA OBRA *TOTALIDADE E INFINITO*
DE EMMANUEL LÉVINAS**

Rubens Machado

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Fenomenologia e Compreensão, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Silvestre Grzibowski

**Santa Maria, RS, Brasil.
2015**

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Machado, Rubens

Verdade e justiça na obra Totalidade e infinito de Emmanuel Levinas / Rubens Machado.-2015.

110 p.; 30cm

Orientador: Silvestre Grzibowski

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2015

1. Ética 2. Fenomenologia 3. Verdade 4. Justiça 5. Levinas I. Grzibowski, Silvestre II. Título.

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado**

**VERDADE E JUSTIÇA NA OBRA *TOTALIDADE E INFINITO* DE
EMMANUEL LÉVINAS**

elaborada por
Rubens Machado

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Silvestre Grzibowski, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)

Marcelo Fabri, Dr. (UFSM)

José Tadeu Batista de Souza, Dr. (UNICAP)

Santa Maria, 27 de março 2015.

*Ao Professor Silvestre Grzibowski, Dona Wilma Peiche Severo e
minha filha Gabriela de Freitas Machado, em sinal de gratidão,
amizade e amor.*

AGRADECIMENTOS

Agradecemos, em primeiro lugar, a Deus; não sei se é ou se não-é. Nem mesmo sei se é apropriado falar de saber que já é falar do ser e Deus, segundo nosso autor, vem à ideia; e vem.

Agradeço à minha mãe Celina da Silva Machado e a meu pai Rub Trindade Machado, *in memoriam*.

Ao governo do estado do Rio Grande do Sul, que concedeu licença e permitiu o afastamento das atividades do magistério e deu apoio que permitiu a realização da nossa pesquisa.

Ao meu orientador e amigo, Silvestre Grzibowski, por estar presente com sabedoria e franqueza, por entender os momentos de dificuldade. Devo muito à vossa inspiração e orientação.

Aos professores e funcionários da UFSM, aos mestres do curso de Filosofia, em especial aos professores Paulo de Jesus (UFSM), Marcelo Fabri (UFSM), Ricardo Timm de Souza (PUCRS), José Tadeu Batista de Souza (UNICAP). Aos órgãos financiadores, CAPES e CNPq.

Agradeço também à Rejane Petry Ramos que me incentivou, estimulou e que em definitivo foi quem me fez voltar aos estudos. Não posso deixar de agradecer a Cássia Rejane Peiche Severo que *ofereceu* suporte material importante, afinal imprevistos acontecem; ao Gustavo Martins pela acolhida e questionamentos bem como a sua esposa Rosane Schimidt pela generosidade.

Gostaria de agradecer ao irmão que a vida me presenteou Felipe Bragagnolo que me abriu sua casa e seu coração em momento de fraqueza; quero agradecer ao Anerson Lemos e Rudimar Barea, Janilce Preseres, Edsel Diebe pelas palavras de apoio e incentivo. Sou muito grato também ao Gabriel Dietrich e Bruno De Prá pelos debates acerca da filosofia de Heidegger e Husserl, tanto na sacada do apartamento da Riachuelo como nos intervalos para o cafezinho o que comprova que a relação frente a frente é fundamental para o filosofar. Agradeço ao Cristiano Cerezer por ter conduzido os encontros do

Grupo de Estudos de Fenomenologia e pela disponibilidade que sempre demonstrou em ajudar.

A todos e todas minha profunda gratidão.

O Mesmo e o Outro

(*Rubens Machado*)

O fruto
a flor
o botão
são apenas momentos
do mesmo
na sua totalidade
na sua totalização;
isso para uma
Razão, um pensamento
intencional que só
pensa objetividade
objetivação.

O Outro, absolutamente Outro
o Outro enquanto Outro
que não cabe na totalidade
não é objeto de objetivação
não é visada da intenção
tem sua alteridade
reduzida pela razão
a um conceito ou representação
axioma, definição
à violência da identidade
da identificação.

Negros, vermelhos e amarelos
também sofreram
com a régua, a espada
o canhão
no processo da totalidade
da totalização!
Incas, Astecas e Maias
também não ficaram
de fora da totalidade
da totalização
obra da razão imanente
do idêntico
da identificação.

A ideia do infinito
não é ideia, é infinuição
Desejo, é fome
que se alimenta da própria fome
é Desejo do invisível
é o Outro enquanto Outro
na sua outredade
alheio à totalidade
à totalização
Transcendência
É infinuição.
A ideia do Infinito
é inadequada, é inadequação
limite da liberdade
do Mesmo, da razão.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

VERDADE E JUSTIÇA NA OBRA *TOTALIDADE E INFINITO* DE EMMANUEL LÉVINAS

AUTOR: RUBENS MACHADO

ORIENTADOR: SILVESTRE GRZIBOWSKI

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 27 de março de 2015.

O propósito desta dissertação consiste em descrever o modo como Emmanuel Lévinas (1906-1995) concebe a noção de *verdade* (*vérité*) a partir da obra *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*, de 1961. Contudo, para que possamos desenvolver tal propósito é necessário descrever a sua concepção de *justiça* (*justice*), que irá acompanhar todo o trabalho, e que nos leva diretamente a sua noção de *rostos* (*visage*) – ou seria o contrário? Tal itinerário é possível de ser verificado quando estudamos a obra de Lévinas e de autores que estudam a sua obra. Podemos, também, verificar nos textos desses comentadores a relevância dada à ideia de *Totalidade* (*Totalité*). Não que nosso autor seja um filósofo da totalidade; pelo contrário. A ideia de totalidade funciona como uma imagem da filosofia ocidental, entendida como filosofia grega. Tal imagem funciona, também, como contraponto já que nosso autor introduz a *ideia do Infinito* que escapa à totalidade e a totalização. Assim, podemos dizer que o que interessa realmente a Lévinas é fazer-nos ver que existem realidades que escapam ao poder totalizante da razão e que escapam mesmo da razão e seu poder constituinte. É o caso, por exemplo, do rosto do outro homem (alteridade radical). O rosto do outro homem adquire, assim, um lugar central no nosso autor e, a nosso ver na própria obra em exame, pois, é o lugar mesmo da verdade; verdade esta não mais teórica, mas verdade ética, ou metafísica já que o rosto não se presta a objetivação, seja do desvelamento seja da adequação. Esta verdade ética se torna possível se tomarmos em consideração que o rosto é a expressão da singularidade, do indivíduo, único a existir; singularidade esta que se torna possível se a considerarmos como separada da totalidade. Neste sentido, o conceito de *separação* (*séparation*) é a chave para acedermos à relação entre entes singulares não englobados em um conceito, não formando unidade. Nosso trabalho seguirá tentando mostrar que a partir da noção de justiça – *noção*, já que Lévinas considera que a justiça não é correlato da consciência – entendida como *acolhimento de frente no discurso* nosso autor abre a filosofia para a *alteridade* (*altérité*) – através da explosão da estrutura formal *noese-noema* – que torna possível a ética e esta se apresenta, então, como *filosofia primeira* já que as relações entre os seres é condição da própria compreensão desses seres, se é que tal compreensão é possível. Finalmente nos esforçaremos para mostrar que para Lévinas a verdade precisa ser justificada, isto é, precisa ser tornada justa ou que a verdade é a própria justiça feita ao outro homem na medida em que é acolhida a sua palavra, a sua expressão.

Palavras-chave: Lévinas. Totalidade. Infinito. Rostos. Ética. Alteridade. Justiça. Verdade.

RÉSUMÉ

Thèse de maîtrise
Programme d'études supérieures en philosophie
Université Fédérale de Santa Maria, RS, Brazil

VÉRITÉ ET JUSTICE DANS L'ŒUVRE *TOTALITÉ ET INFINI* DE EMMANUEL LÉVINAS

AUTEUR: RUBENS MACHADO

CONSEILLER: SILVESTRE GRZIBOWSKI

Date et lieu de la défense: Santa Maria, le 27 mars 2015.

Le but à atteindre de cette dissertation consiste à décrire la manière comme Emmanuel Lévinas (1906-1995) conçoit la notion de vérité à partir de son œuvre "Totalité et Infini": essai sur l'extériorité datée de 1961. Par contre, afin qu'on puisse développer un tel propos il s'avère nécessaire de décrire la conception de justice qu'ira accompagner toute son oeuvre, et qui nous amène à sa notion de visage – ou serait il le contraire? Tel cheminement peut être vérifié quand on étudie l'œuvre de Lévinas ainsi que d'autres auteurs qui sont intéressés dans son travail. On peut également vérifier dans les écrits des ces auteurs l'importance donnée à l'idée de la Totalité. Ceci sans obligation que notre auteur soit considéré comme un philosophe de la totalité, tout au contraire. L'idée de Totalité fonctionne comme une image de la philosophie occidentale, sous entendu comme la philosophie grecque. Une tel image fonctionne également comme un contrepoint relevant que notre auteur introduit l'idée du Infini qu'échappe à la Totalité et à la Totalisation. Ceci dit, on peut constater ce qu'intéresse réellement à Lévinas c'est de nous faire voir qu'existent des réalités qu'échappent au pouvoir totalisateur de la raison ainsi et surtout comme de la raison et de son pouvoir constituant. C'est le cas, par exemple, du visage d'un autre homme (altérité radicale). Le visage de cet homme acquiert ainsi une place centrale avec notre auteur et, à notre sens aussi dans l'oeuvre en étude, puisque c'est l'emplacement même de la vérité, celle-ci n'est plus théorique, mais une vérité éthique ou métaphysique en observant que le visage ne se prête pas à l'objectivation du dévoilement comme de l'adéquation. Cette vérité éthique est possible si on prend en considération que le visage c'est l'expression de la singularité, de l'individu, unique à exister: singularité laquelle est tout à fait possible si on la considère séparée de la totalité. Dans ce sens, le concept de séparation est la clef pour accéder à la relation entre sujets singuliers non compris dans un concept, sans former l'unité. Notre travail poursuivra avec des essais afin de démontrer qu'en partent de la notion de justice – notion, puisque Lévinas considère que la justice n'est pas en corrélat avec la conscience – sous entendu la réception frontale dans le discours de notre auteur sur la philosophie pour l'altérité – à travers l'explosion de la structure formelle *noese noema* – qui rend possible l'éthique et celle-ci ce présente alors comme *philosophie première* en tenant compte que les relations entre les êtres c'est la condition de la propre compréhension de ces êtres, en tenant compte de la possibilité de tel compréhension. Finalement, on fera des efforts pour démontrer que pour Lévinas la vérité nécessite une justification, c'est-à-dire, a le besoin de devenir juste ou si on veut la vérité

c'est la propre justice faite à l'autre homme dans la mesure où sa parole et sa expression sont bien reçus.

Mots clefs: Lévinas. Totalité. Infini. Visage. Altérité. Justic.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	18
INTRODUÇÃO	26
CAPÍTULO I - ROSTO E VERDADE	30
1.1 Introdução.....	30
1.3 Rosto e enigma.....	36
1.4 Rosto e vestígio.....	41
1.5 Rosto e Infinito.....	45
1.6 Rosto e ética.....	48
CAPÍTULO II – SEPARAÇÃO E VERDADE	50
2.1 Introdução.....	50
2.2 Totalidade e totalização: filosofia e ontologia.....	50
2.3 Interioridade e separação.....	56
CAPÍTULO III – VERDADE E JUSTIÇA	70
3.1 Introdução.....	70
3.2 Justiça.....	72
3.3 Justiça e linguagem.....	78
3.4 Justiça e verdade.....	85
CONCLUSÃO	90
REFERÊNCIAS	100

APRESENTAÇÃO

Emmanuel Lévinas nasceu em Kovno, Lituânia em 1906. Em 1923 vai para a França estudar Filosofia em Estrasburgo e conhece Maurice Blanchot, que será seu amigo. Nos anos de 1928 e 1929 vai para Friburgo estudar com Husserl. Assiste ao seminário de Heidegger e participa do famoso encontro de Davos entre Heidegger e Cassirer sobre Kant. Em 1930, com apenas 24 anos, publica sua tese de doutorado: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Com este trabalho Lévinas adere à Fenomenologia e introduz esta na França¹. A filosofia, desde sua origem – supostamente na Grécia – recebe de Lévinas uma interpretação aguda. Porvezes feroz. A ideia de universalidade em que o formalismo é a sua maior expressão, é combatida por nosso autor porque essa universalidade apagou da cena a concretude do ente humano na sua singularidade – a insistência na singularidade rendeu à filosofia de Lévinas o título de empirismo; porém, ele também descreve uma universalidade: é o rosto do outro homem, que não é da ordem empírica –; singularidade esta que pode ser verificada no amor e também no ódio, no nome e no apelido. Afinal, a quem amamos?² Um universal? – “l’amore dà accesso all’unicità. L’individuo único è amato” (LÉVINAS; RICŒUR, 1998, p. 78) – A quem odiamos? Um universal? A quem estendemos a mão... quem nos estende a mão quando estendemos ou quando nos é estendida? Numa palavra: um conceito – universal abstrato? A quem perdoamos quando perdoamos? A quem culpamos quando culpamos? É este *quem (qui)* mais do que o *quê (quoi)* ou o *como (comme)* – Lévinas não faz uma filosofia do método, apenas se utiliza de um método para fazer filosofia; método este que é a fenomenologia – que interessa a Lévinas, ainda que a sua filosofia tenha encontrado na fenomenologia objeto e método; objeto que se viu depois não se tratar de um objeto, porém, o *sujeito* ou *subjetividade*. E por isso a sua filosofia é chamada de ética; afinal, acaso um conceito morre ou mata? Nos comportamos com conceitos quando operamos no dito, contudo nos comportamos com pessoas quando operamos no dizer. Se a diferença entre ser e ente é a diferença ontológica, a diferença entre dizer e dito é a diferença ética, ou a não

¹ Infelizmente não dispomos, ao alcance do público brasileiro, as biografias escritas sobre Levinas. Contudo, encontramos uma descrição a partir do próprio Levinas acerca da sua infância e adolescência na entrevista concedida a Philippe Nemo & François Poiré e disponível em *Cadernos de Subjetividade, São Paulo, 5 (1); 9-38, dezembro, 1997*. Nesta versão encontramos relatos que não se encontram na obra *Ética e infinito* (1982).

² A propósito, a figura feminina é a primeira figura (para usar um termo hegeliano) da alteridade para Levinas dada a especificidade do feminino, que foi integrada na filosofia da totalidade entendida como sistema. Daí, também, a importância de noções tais como de fecundidade, morada, filho, paternidade, etc. Portanto, para nosso autor a primeira entidade que abala a filosofia da totalidade é a mulher. Depois a noção de alteridade vai ser ampliada para outros entes inclusive realidades não caracterizadas como entes; é o caso, por exemplo, de Deus, do tempo, da morte e do rosto do Outro. Trata-se de realidades que escapam à verdade do ser (desvelamento) ou da verdade lógica (adequação)

indiferença a diferença. Por isso o nosso filósofo é chamado de filósofo da alteridade. Isso porque, segundo Lévinas, a filosofia tem sido na maior parte das vezes uma ontologia, uma redução do Outro ao Mesmo, também chamada por ele, tal redução, de guerra ou totalização.

Visivelmente influenciado pelo pensamento de Heidegger³, que havia publicado em 1927 a obra *Ser e tempo* e que para Lévinas foi uma das mais importantes de toda a história da filosofia, a sua tese de doutorado apresenta o modo como Husserl concebe o Ser em franca oposição ao *naturalismo* que, para seu mestre, reduzia toda a realidade à natureza até mesmo os processos conscientes especialmente as operações lógicas e matemáticas. Segundo Lévinas, Husserl estabeleceu um novo âmbito do ser, o da consciência. Trata-se de uma obra de leitura obrigatória, a nosso juízo, para quem se ocupa da filosofia de Husserl. Por outro lado, podemos vislumbrar nesta obra a manifestação de pelo um aspecto da obra de Husserl que deixa Lévinas descontente: o que ele chama de o primado do teórico, ou ato objetivante. A resistência ao primado do teórico como a intuição fundamental da sua filosofia irá, de certa forma, marcar a obra posterior de filósofo lituano e quem sabe essa intuição esteja já assinada por sua formação judaica. Lévinas morreu em Paris, em 25 de dezembro de 1996 deixando uma obra cujo eixo é a Alteridade. A ética, para Lévinas, não se apresenta como um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira. A questão acerca do estatuto de filosofia primeira é tema de debates no contexto da filosofia. Dada a importância que a noção de filosofia primeira assume no pensamento de Lévinas é da maior importância ver como ele a entende e define.

A filosofia de Lévinas se caracteriza por um diálogo constante com a tradição⁴. Porém, este diálogo é marcado por uma tensão, por uma tentativa de superação de uma filosofia que, nas suas palavras, é dominada por um clima ontológico. Este clima é expresso na noção de saber, conhecimento, tematização. Talvez Lévinas não tenha defendido senão uma única tese: a necessidade de sair do ser, da ontologia que também é chamada por ele de guerra. Lévinas não quer apenas descrever esta filosofia, ou denunciar seu caráter indiferente às diferenças;

³ Levinas reconhece esta influência no diálogo com Philippe Nemo, depois publicado na forma de livro intitulado *Ética e infinito*, com tradução de João Gama; Lisboa, Edições 70, s/d, p.31. Talvez o leitor encontre demasiada referência ao filósofo alemão nesta dissertação, porém é inevitável. Não que Levinas seja seguidor de Heidegger. Pelo contrário, pois é justamente a filosofia do filósofo alemão que atua como contraponto a sua tese fundamental de situar a ética como filosofia primeira. Nesse sentido vale as considerações presentes no nosso trabalho e que questionam a primazia da compreensão do ser como a atitude primeira do filosofar. Embora a filosofia não possa prescindir de uma ontologia, nosso autor questiona o seu caráter *fundamental*.

⁴ A já clássica distinção entre *ser* (saber) e *dever ser* (ética), pode servir para caracterizar a filosofia de Levinas que se constitui mais pela ética do que pelo saber (teoria). No entanto, e o nosso autor o reconhece, a sua filosofia – a que encontramos em *Totalidade e infinito* – ainda se encontra embebida de elementos ontológicos. Basta dizer que a sua tese fundamental consiste em *deixar ser o Outro (laisser être l'autre)* o que implica que o Mesmo, o Eu, o sujeito levinasiano – acolhedor e hospitaleiro – deve adotar nova postura frente a alteridade; não mais pensá-la como *outro eu (alter ego)* – o que equivaleria a reduzi-lo ao Mesmo –, nem mesmo tratá-la a partir de um conceito [universal]: o *ser*. Trata-se, ao contrário, de “le laisser s’exprimer à partir de lui-même” (CALIN; SEBBAH, 2005, p. 43).

ele procura superá-la a partir dela mesma seguindo as suas regras e algumas vezes superando-as, criando novas perspectivas. Nesse sentido, seu objetivo fundamental é identificar a sua condição, seguindo a orientação kantiana que concebe a filosofia como *crítica*, ou seja, remontar aquém da sua origem. Lévinas não se impõe como tarefa erigir uma ética; a ética, para ele, é a única via possível para abordar o que lhe parece essencial: a relação homem a homem, relação esta que ele considera *metafísica (métaphisique)*, ou ainda *ética (éthique)*. Trata-se, pois, de uma filosofia engajada; engajada com uma utopia- o lugar “da relação ética (...) crer na paz em estado de guerra” (SOUZA, 2004, p. 179) –, a utopia de um *humanismo do outro homem*. Não é por acaso que Lévinas anuncia a sua filosofia comprometida com a hospitalidade, com o acolhimento do Outro. Contudo, não se trata de boa vontade. O Outro enquanto Outro, expressão consagrada por Lévinas – em oposição ao ser enquanto ser –, resiste aos poderes de uma filosofia totalizante; não se trata de opção ideológica ou de preferência pessoal. O que ocorre é que Outrem não é afeito a uma abordagem teórica; Outrem não é objeto; a presença do Outro “é sua exigência ética” (SOUZA, 2004, p. 175).

A nosso ver, o discurso ético de Lévinas, que tem como seu epicentro o conceito de *alteridade* vai aos poucos minando o discurso ontológico – *a ontologia é fundamental?* – com proposições do tipo: eu não posso falar de mim e do outro no mesmo sentido; o que estou no direito de exigir de mim mesmo não se compara com o que estou no direito de exigir do outro – *experiência moral concreta* (LÉVINAS, 1980, p. 41, grifo nosso); ou ainda, a mais luminosa evidência, sob a qual repousa a ontologia consiste no fato de que as relações entre os seres – que já implica pluralidade, logo singularidades – é anterior a compreensão desses seres mesmos; ou ainda, o rosto significa a partir de si mesmo e não a partir de uma totalidade ou de um conjunto de remissões ordenadas a um fim. O discurso ético, ao contrário do discurso ontológico, não está assentado na ideia de uma totalidade finita e definida – o ser do ente – e sim na assimetria, na impossibilidade de Eu e o Outro constituirmos sistema, totalidade; a ética pressupõe relações e essas a existência de entes singulares, separados. O vigor de tal singularidade pode ser atestado pelo conceito de vida interior, ou psiquismo cuja realidade é inatingível e, portanto inintegrável no processo do desvelamento. Essa vida interior, cuja expressão é o rosto ou a palavra do Outro só pode ser acolhida, recebida; não compete ao Eu descrever esta vida interior cujo modo de ser consiste precisamente em não se deixar desvelar: a sua verdade é o seu ocultamento, seu velamento ao ser descobridor. Este é o ponto de ruptura com a filosofia do Todo e o ponto problemático da filosofia de Lévinas que quer ser filosofia da pluralidade. O conceito de plural se levado às últimas consequências nos conduz à *ideia de Infinito*; ou melhor, é a *ideia de Infinito em nós* que nos conduz à filosofia plural

porque o Outro, na epifania do seu rosto, escapa a todo instante aos poderes objetivantes do Mesmo, ao conceito, à definição que seria seu fim como Outro.

Pensamos que a presente dissertação de mestrado se justifica por trazer ao público uma pesquisa que visa a dar maior acesso ao pensamento do filósofo lituano-francês e por abordar uma noção de verdade que poderíamos chamar de original, isto é, uma concepção que pretende apresentar a condição da verdade e que a situa antes mesmo da sua relação ao ser e a sua definição como adequação ou desvelamento. Lévinas mesmo afirma que não é contra a teoria ou o intelectualismo, mas que é preciso considerar o que torna possível a verdade, ou seja, as relações interhumanas que se constituem fundamentalmente como ensino. Neste sentido é importante mencionar que a concepção levinasiana da verdade nos remete ao que poderíamos chamar o seu projeto maior que é o de situar a ética como filosofia primeira que se expressa em noções como alteridade, infinito, rosto, assimetria, justiça, frente a frente. Portanto, torna-se inevitável vincular as discussões acerca da verdade com este projeto que, a nosso ver, se tornaria incompreensível.

Pensamos que a abordagem apresentada por Lévinas faz-nos pensar em situações concretas do viver em sociedade e até mesmo repensar episódios históricos que, a partir dessa abordagem, adquirem um novo significado, uma nova interpretação. É o caso, por exemplo, da chegada do europeu no continente americano e à relação que estes estabeleceram com a cultura nativa (diferente), ou ainda, o encaminhamento dado às relações com os povos africanos. Quer dizer, há, em Lévinas, uma preocupação com a relação entre as pessoas e o modo como se dá esta relação. Ao que parece, ele constata que as relações interhumanas são marcadas por uma relação de poder, a possibilidade constante do Mesmo anular o Outro. Parece que, ao pensar esta relação, Lévinas propõe outros termos. Ele fala em respeito, bondade, justiça, responsabilidade. Quer-nos parecer adequado realizar esta pesquisa, trazer para o debate filosófico cada vez mais as questões levantadas por Lévinas e em especial a questão do encontro entre Eu e o Outro – o encontro entre duas subjetividades que não deve ser tratada apenas como relação de dominação.

A filosofia de Lévinas, que coloca a ética como *prima philosophie* (*πρώτη φιλοσοφία*) – o que significa situar o Bem aquém e além do Ser, ou seja, o Ser é Obra do Bem e o Bem é a vocação do Ser, é a hospitalidade, acolhimento do Outro e não a perseverança no próprio ser – e que transforma o amor à sabedoria em sabedoria do amor (responsabilidade pelo Outro homem), é também matriz para um pensar responsável acerca das relações que o homem estabelece com a natureza, com o meio ambiente que compreende o conjunto dos entes vivos e não vivos, humanos e não humanos. Coloca a possibilidade de um pensar responsável acerca do

modo como o homem se comporta frente aos recursos naturais renováveis e não renováveis; coloca a possibilidade de colocar em questão a racionalidade tecnológica. Enfim, a orientação que segue a filosofia de Lévinas como “ética da alteridade” e que coloca o Eu como responsável pelo Outro mais do que por si mesmo faz desta filosofia e deste filósofo uma referência para pensar o agir humano, um pensar que coloca em questão a liberdade “sem limite”, a liberdade fundada em si mesma, e propõe um *outramente que ser*, um outro modo de se relacionar com o Outro, o diferente.

Portanto, pensamos que a presente dissertação se justifica também por abordar uma filosofia que oferece um modo de pensar o presente, o passado e o futuro baseado numa inteligibilidade não mais teórica, mas ética e que tem como centro o humano do homem. Isto porque a filosofia de Lévinas é comprometida com as relações humanas. Se uma filosofia propõe que pensemos a relação entre cada indivíduo não como relação em que eu elimino as diferenças para que ela (relação) possa ser, mas como relação onde o diferente possa ser diferente, então nós nos encontramos frente a uma filosofia da paz, da justiça (responsabilidade para com o próximo). Bem, quem sabe devêssemos perguntar se faz sentido falar em singularidade ou unicidade do único o que implica em indagar se nos reconhecemos a partir de nós mesmos ou se buscamos o que nos é mais próprio fora de nós mesmos o que significaria ao final admitir que não sejamos únicos e singulares e sim apenas uma imagem projetada em uma totalidade que serviria como a luz que nos ilumina e que empresta para cada um não a sua unicidade, mas apenas um exemplar dessa totalidade mesma; também deveríamos indagar se falamos com alguém ou se apenas comungamos de um *logos* que expressaria a totalidade do sentido ou do que faz sentido. Sem dúvida que o ideal de uma racionalidade que fosse capaz de antecipar o pensável, seja em ato ou em potência tem sido a idealidade ou o idealismo em suas últimas consequências, porém não podemos falar “de nós mesmos e dos outros no mesmo sentido” sem incorrer no risco de nos enganarmos redondamente. Os jovens que o digam. Sedentes por originalidade desafiam em cada esquina qualquer tentativa de totalização. Aliás, Lévinas utiliza o exemplo da guerra como resistência à totalização. Por paradoxal que possa parecer, é a mesma guerra que tenta impor a universalização, ou universalidade, seja política, seja ideológica. Onde poderíamos encontrar o germe desta mentalidade bélica onde a diferença é sempre tratada em termos da necessidade de reduzi-la? Lévinas não tem dúvidas quanto a isto: é a filosofia da totalidade que se chama ontologia, ou a redução da alteridade à identidade; identidade do Mesmo.

Para que serve escrever uma dissertação? Para figurar no panteão bibliotecário ou nos fazer indivíduos melhores? Acreditamos na segunda hipótese e pensamos que a filosofia de

Lévinas é capaz de despertar este sentimento de hospitalidade e acolhimento do Outro que me vem de uma altura e que, portanto não está no mesmo nível que eu. Assim, pensamos que o investimento nessa pesquisa de mestrado está plenamente justificado principalmente se considerarmos que a nossa atividade de educador será enriquecida com a condução à sala de aula da noção de alteridade e da proposição segundo a qual o Outro não se presta ao domínio, à posse e sim à responsabilidade. Concomitante à noção de alteridade ressalta a necessidade de reconhecer a diferença como elemento enriquecedor das relações interhumanas e a possibilidade da paz com o Outro tão necessária nas salas de aula e nas escolas sejam municipais, estaduais ou federais; é a possibilidade de “sugerir” um pensar que seja capaz de acolher o Outro na sua singularidade sem querer reduzi-lo a um universal; é reconhecer a *maravilha* do Outro meu Mestre.

O que fizemos aqui pode-se dizer que não está pronto. E jamais ficará pronto porque a ideia que orienta a filosofia da alteridade é a de *Infinito* e não a de *Totalidade*. Pensamos que esta é uma boa maneira de interpretar o que Lévinas quer nos dizer quando fala da *ideia do Infinito em nós*, isto é, a certeza de que não existem certezas e sim um constante processo de construção e reconstrução a partir do construído – sempre desdizendo o dito para redizer – sem que intervenha aqui nenhuma ideia de determinismo havendo assim espaço para a liberdade. Quer dizer, devemos nos acostumar, definitivamente, com a ideia de que a atividade do pensamento se assemelha às notas musicais que, embora finitas – assim como as letras, os números –, abrem a porta do *Infinito*, pois, assistimos ao constante surgimento de novas músicas, novas melodias que nos levam a *adoração* da *ideia do Infinito*. Constatamos, a partir da filosofia de Lévinas, que a *ideia do Infinito* é muito mais fecunda e imprime em nós um sentimento de humildade já que ela nos vem de uma *altura* tão grande que só pode ser chamada de *ética*.

O que dizer sobre a importância da filosofia de Lévinas no contexto da filosofia e da cultura?

Lévinas introduz no pensamento ocidental – também chamado de filosofia, sabedoria das nações – a ideia do Bem além do Ser – o Bem como o Outro do Ser, ou o *outramente que ser* – e o mais ígênuo em assuntos de filosofia é capaz de reconhecer a magnitude de tal empresa –; *outramente que ser* ou *ser-para-o-outro*: bondade.

Ora, se o Ser se descreve no *dito*, e se escreve como *totalidade* o Bem não se descreve porque transborda qualquer tentativa de determinação; dado que é *infinito* se acolhe e doa; se o Ser habita na linguagem, o Bem se pratica nas *relações* entre os homens – que Lévinas chama de *justiça, frente a frente, único a único*. O Bem habita nas ações e a sua primeira

manifestação é a *resposta* que dou ao Outro e que me faz, antes de tudo, *responsável* – e como não trazer a alteridade para a reflexão filosófica quando é esta mesma alteridade que torna possível a reflexão? – *responsabilidade* que me individua como indivíduo e me faz ser [responsável]; logo, é pelo Bem que recebo meu ser; ser criado ou ético; ser criado ou em *dívida* para com Outrem.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como propósito apresentar um tema essencial da filosofia de Emmanuel Lévinas (1906-1995). Trata-se da sua noção de *verdade* (*vérité*). Para tanto, efetivamos uma exposição da sua noção de *rosto* (*visage*) tal como é concebida na sua primeira grande obra *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, de 1961; o rosto como “o próprio do sujeito” como uma tentativa de “salvaguardar o próprio como próprio, como único” (PETROSINO, 1993, p. 123, grifo do autor)⁵, “o homem na absoluta singularidade de seu próprio ser, em seu ser que fixam o nome e o apelido, saiu do mundo que se sabia pensável, saiu do Todo da filosofia” (ROSENZWEIG, 1997, p. 50)⁶; trata-se, então, de enfrentar uma filosofia em que “a universalidade do espírito está fortemente consolidada, e a singularidade, como convém, tornou-se tanto mais insignificante” (HEGEL, 2001, p. 62). É esta tradição e nomes como o de Hegel – cuja dialética acabou por identificar o idêntico e o não-idêntico, o Mesmo e o Outro em uma totalidade⁷ – que Lévinas se propõe enfrentar na sua defesa da singularidade a partir da noção de alteridade ou da *ideia de Infinito*, pois, “eu posso substituir a todos, mas ninguém pode me substituir. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito” (LÉVINAS, 1982, p. 93). Tarefa árdua, caminhos tortuosos. Lévinas faz da ambiguidade um método, porém esta tarefa pode ficar menos árdua se considerarmos que Lévinas quer fazer uma defesa da subjetividade como acolhedora, como hospitalidade onde não prevalece o espírito bélico que caracteriza a filosofia totalizante.

Em uma segunda etapa da pesquisa, e que constitui o seu segundo capítulo, nos propomos, tendo como fio condutor da pesquisa a noção de rosto, apresentar o conceito de *separação* (*séparation*), pois, “sem separação, nos diz Lévinas, não teria havido verdade, apenas teria havido ser” (LÉVINAS, 1980, p. 48).

⁵ A noção de *único* – “recusa do conceito” (LÉVINAS, 1980, p. 103) – (já diferente de unidade que remete à totalidade), central no pensamento de Levinas, é tomada da filosofia de Platão mais precisamente do seu diálogo *Parmênides* e de Plotino em *Enéades V*. O Uno se descreve como “alheio à definição e ao limite, ao lugar e ao tempo, à identidade consigo e à diferença relativamente a si, à semelhança e à dissemelhança, alheio ao ser e à consciência de que, aliás, todos esses atributos constituem as categorias. Ele é outra coisa que não isso, absolutamente *outro* e não em relação a qualquer termo relativo. Ele é o Irrevelado; irrevelado, não porque todo conhecimento fosse demasiado limitado ou demasiado pequeno para receber a sua luz, mas irrevelado porque *Uno* (...). O Uno está para lá do ser, não por ser dissimulado e oculto. Está dissimulado porque está para lá do ser, totalmente diferente do ser” (LÉVINAS, s/d, p. 230, grifos do autor). As categorias, aqui apresentadas por Levinas, são justamente aquelas que permitem descrever o ser ou permitem saber do ser. Um ente que não se submete às categorias do ser – ou que não se reduza a estas – não pode ser apreendido ou compreendido e nesse sentido desafia o pensamento e exige ser escutado, acolhido.

⁶ “El hombre en la absoluta singularidad de su ser próprio, en su ser que fijan el nombre y el apellido, salió del mundo que se sabía mundo pensable, salió del Todo de La filosofía”.

⁷ “Ao final, tudo se acalma no Mesmo, como em Hegel, verifica-se a identidade do idêntico e do não-idêntico” (LÉVINAS, 2008, p. 117).

Finalmente no terceiro capítulo, desenvolveremos a consideração que Lévinas estabelece entre verdade e justiça; justiça entendida como acolhimento. Isso se deve ao fato de Lévinas estabelecer uma relação entre verdade e justiça quando ele afirma que a “*verdade supõe a justiça*”. Por outro lado, Lévinas nos faz pensar a noção de justiça como acolhimento, o que indica uma relação que não se caracteriza como dominação ou posse; relação não alérgica com a alteridade.

A noção de verdade na obra de Lévinas, tratada no conjunto do seu pensamento, e não apenas na obra a que iremos nos deter, mereceu um estudo bastante complexo e profundo por parte do filósofo-teólogo mexicano Francisco Xavier Sánches Hernández⁸. Trata-se, pois, de uma pesquisa cujo foco central é a questão da verdade em Lévinas. É uma obra, no nosso modo de ver, de consulta obrigatória para quem pretende pesquisar esta questão no pensamento de Lévinas, mas não somente. O autor faz uma retomada de como autores como Edmund Husserl e Martin Heidegger – mestres de Lévinas –, tratam da questão da verdade para melhor situar o modo como Lévinas a constitui. Na nossa dissertação seguiremos algumas orientações importantes sugeridas por Hernández. É importante destacar que a publicação da segunda maior obra de Lévinas *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* acabou por atrair a atenção dos pesquisadores da sua filosofia. Assim, se a questão da verdade na obra de Lévinas ainda não havia atraído a atenção dos especialistas com a publicação de *Autrement qu’être* que, segundo Hernández (2009, p. 231) é uma “*tournant*”, uma “*virage*” em sua filosofia, essa questão é abordada a partir desta obra⁹. Não é o caso de Hernández que dedica a maior parte da sua obra ao exame da questão no contexto de *Totalidade e infinito*, o que justifica nossas referências a sua obra especialmente no terceiro capítulo desta dissertação. Pareceu-nos apropriado citar algumas passagens da obra *Der Stern der Erlösung*, de Franz Rosenzweig¹⁰ haja vista que o próprio Lévinas lhe reconhece a importância quando declara que esta obra se encontra “demasiadas vezes presentes neste livro para ser citado” (LÉVINAS, 1980, p. 15). Contudo, o leitor vai verificar que a dissertação está ancorada em muitos outros autores que tem a filosofia de Lévinas como objeto de suas pesquisas e que deverão dar sustentação as nossas formulações. Assim, podemos dizer que a metodologia seguida é a de revisão bibliográfica lendo as obras de Lévinas, contudo sempre apoiado nos comentadores.

⁸ HERNÁNDEZ, Francisco Xavier Sánches. *Vérité et justice dans la philosophie de Emmanuel Lévinas*. Paris: L’Harmattan, 2009. É importante salientar que Sánches tem como foco a obra de Levinas enquanto o nosso está circunscrito à obra *Totalidade e infinito* não tendo, portanto, a pretensão de abranger o conjunto da obra de Levinas.

⁹ É o caso, por exemplo, de Petrosino (1993) em seu texto *L’Idée de vérité dans l’œuvre d’Emmanuel Lévinas*.

¹⁰ Para esta dissertação adotamos a tradução castelhana de Miguel García-Baró *La estrella de la redención* (1997).

Consoante às teses de Lévinas nos propomos defender a hipótese de que para nosso autor a verdade é o Outro na nudez do seu rosto; nudez esta irreduzível a uma forma, nudez que resiste à posse e que apela acolhimento e hospitalidade.

CAPÍTULO I - ROSTO E VERDADE

1.1 Introdução

O que pretendemos neste primeiro capítulo, cujo título é *Rosto e verdade* é tentar mostrar como, para Lévinas, o rosto intervém no real de um modo absolutamente diferente: trata-se de um modo que não se descreve pela ontologia, pois o rosto não é fenômeno. Ao contrário, trata-se de um *outramente que ser*, ou bondade, acolhimento – a substituição do ser pelo Outro. Nesse sentido queremos mostrar que nosso autor se utiliza de termos como alteridade, bondade e em especial a *ideia do Infinito*. É a *ideia do Infinito em nós* que serve como fundamento para apor à ideia de totalidade uma realidade cuja principal característica é interpor uma resistência aos poderes totalizantes da razão teórica e que inaugura, efetivamente, a ética e deste modo a própria filosofia; por conseguinte, um outro modo de conceber a noção de verdade entendida como verdade ética. Tentaremos, também, mostrar que Lévinas não se impõe a tarefa de constituir uma ética, de construir uma moral; para nosso autor trata-se de revelar a relação ética que tem lugar entre os homens e a metafísica contida no frente a frente, encontro com outrem – ou justiça – que revela o que ele tem de único e que é abertura para o infinito. Para Lévinas, fenomenólogo, o *retorno às coisas mesmas* envia à transcendência da relação frente a frente ou justiça – o que equivale ao retorno à concretude das relações interhumanas – e não às vivências imanentes da consciência; trata-se de procurar a experiência esquecida da qual vive o pensamento e que envia às relações sociais.

1.2 Rosto e fenômeno

a) *Verdade e infinito*

A filosofia de Lévinas é um resgate do único e insubstituível, resgate de cada homem que tem a sua individualidade inscrita no seu rosto que indica uma resistência; resistência ética que não faz violência, porém marca um limite. Nesse sentido podemos dizer que a filosofia de Lévinas é uma defesa da paz; não se trata do amor à sabedoria e sim sabedoria do amor:

Talvez em última instância o núcleo do pensamento de Lévinas seja uma mensagem dramática e angustiada em defesa da sobrevivência do homem. O único meio de acabar com o rosário de genocídios devidos a instauração do reinado da violência sobre a terra é descobrir o caráter incomparável, irreduzível e único de *cada homem*. Cada homem cai irremissivelmente fora de todo sistema, introduz uma desordem em toda legalidade generalizadora e esta vai destruindo o sentido da humanidade ao

reduzir os homens a peças intercambiáveis dentro de uma engrenagem anônima dominada pelo geral” (RAMOS, 1981, p. 177, grifo nosso)¹¹.

Para Lévinas, o conceito de homem é indefinível pelo fato mesmo da unicidade de cada um.

Na filosofia da totalidade, “nos sistemas totalitários- sistemas que não se propõem senão marcar todos com o ferro da desesperação e fundir as individualidades em uma massa indiferenciada- o rosto desaparece” (CHALIER, s/d, p. 82)¹².

No seu processo de totalização – sistema do universal abstrato –, tal filosofia apaga toda individualidade – a tirania do universal abstrato anulando a singularidade dos nomes e as singularidades humanas – que torna possível a pluralidade, condição da ética, da justiça e da própria linguagem¹³ e por consequência da própria verdade, pois, como poderíamos falar de verdade se não houvesse relações entre os indivíduos, se não existisse a comunicação, as relações intersubjetivas¹⁴. Contudo, Lévinas encontra, no interior mesmo da totalidade, uma experiência chamada por ele de irreduzível, isto é, irreduzível a uma relação noese-noema, teórica, intencional. Trata-se da relação frente a frente, a sociedade e seu significado moral. Na relação frente a frente, ou justiça, o sujeito se depara com uma realidade transcendente: o rosto do outro homem, que não é da ordem da visão e que indica o metafísico e a Metafísica.

¹¹ “Quizá en última instancia el núcleo del pensamiento de Lévinas sea un mensaje dramático y angustiado en favor de la supervivencia del hombre. El único medio para acabar con el rosario de genocidios debidos a la instauración del reino de la violencia sobre la tierra es descubrir el carácter incomparable, irreductible y único de cada hombre. Cada sujeto cae irremisiblemente fuera de todo sistema, introduce un desorden en toda legalidad generalizadora y esta va destruyendo el sentido de la humanidad al reducir los hombres a piezas intercambiables dentro de un engranaje anónimo dominado por lo general”.

¹² “... en los sistemas totalitarios – sistemas que no se proponen sino marcar a todos con el hierro de la desesperación y fundir las individualidades en una masa indiferenciada-, el rostro debe desaparecer”.

¹³ A questão da linguagem na filosofia de Levinas é objeto da obra de Etienne Feron *De l'idée de transcendance à la question du langage: l'itinéraire philosophique de Lévinas*, Grenoble; J. Millon, 1992. Trata-se de uma obra extensa e complexa e na qual o autor nos adverte do seguinte: “S’il est vrai en effet que, comme le suggèrent déjà les premières pages de *Totalité et infini*, la relation avec autrui est essentiellement langage, si l’éthique est inséparable de la parole et si la transcendance s’accompli dans le discours, il n’est pas arbitraire de penser que la question du langage pourrait bien être le moteur de toute la philosophie de Levinas.

C’est cette intuition qui a nourri et orienté la recherche ici exposée et qui s’est trouvée sans cesse mieux confirmée par les textes de Levinas à mesure qu’elle progressait. La thèse à laquelle elle conduit à affirmer que la relation éthique, qui apparaît avec évidence comme le motif dominant de l’œuvre de Levinas, n’en constitue cependant pas la problématique fondamentale et que celle-ci n’est en réalité fournie que par la question du langage. Axe central autour duquel la philosophie de Levinas se déploie, la problématique du langage régit l’articulation des différents thèmes éthiques d’analyse en même temps qu’elle guide tout un cheminement où elle devient progressivement conscient d’elle-même en tant que question philosophique directrice” (FERON, 1992, p. 7-8, grifos do autor). A questão da linguagem na filosofia de Levinas, como fica clara pela citação acima, é central. Contudo, abordar tal questão nos remeteria para além dos limites desta dissertação. Ao nosso parecer não é a questão da linguagem que orienta as reflexões de Lévinas mas, antes, a questão ética, ou frente a frente, que orienta suas análises da linguagem, pois é a ética, ou justiça entendida como frente a frente o ponto de partida da filosofia e condição da linguagem e não o contrário. Assim, entendemos que Feron reduz a filosofia de Levinas a uma filosofia da linguagem. É bem verdade que o comentador propõe uma distinção entre *problema (problème)* e *questão (question)* pretendendo assim situar o tema dominante e o problema fundamental. Segundo sua análise o tema dominante é a questão ética, porém a questão fundamental é a da linguagem.

¹⁴ Levinas utiliza poucas vezes a expressão *relações intersubjetivas*. Encontramos com mais frequência a expressão *interhumana* ou ainda *frente a frente*.

O rosto, para Lévinas, se apresenta como resistência à totalidade; não por uma insuficiência da totalidade, da totalização que provém do Eu (Mesmo), mas pelo surgimento do *Infinito* de Outrem. “A ideia de totalidade e a ideia de Infinito, nos diz Lévinas, diferem precisamente por isso: a primeira é puramente teórica, a outra é moral” (LÉVINAS, 1980, p. 70). É a partir da *ideia do Infinito*¹⁵ entendida como ideia inadequada, isto é, como ideia que transborda o *cogito* que Lévinas descreve o rosto e é a partir do rosto que Lévinas descreve o Outro. Se é que podemos falar em descrição em se tratando do rosto já que

Para Levinas, a descrição do rosto não se contém, pois, nos limites estritos de uma fenomenologia, se se entende por tal coisa, com Husserl – a quem Levinas tanto recorre –, um esforço por descrever um fenômeno – neste caso, o rosto – tal como se dá a uma consciência que o pensa e trata de discernir sua essência valendo-se de muitas tentativas de aproximação. Levinas mesmo reconhece, por um lado, que, se bem começa com Husserl, o que diz “já não está em Husserl” (CHALIER, s/d, p. 83-84)¹⁶.

Nesse sentido, podemos dizer que ao deslocar o problema da verdade ao não objetivável – o rosto – Lévinas permite confrontar o ideal grego de verdade com uma inteligibilidade anterior e condicionante: a do rosto – na sua nudez; nudez que nenhuma forma seja plástica ou lógica descreve, pois, o rosto se dá escapando, se apresenta como ausência. Neste sentido o rosto é *vestígio*. O rosto não pode ser dito; não pode ser descrito nem desvelado porque é um discurso sempre anterior ao discurso que o quer desvelar. Ele é o desejo mais profundo do sujeito, sua vocação última. Se a filosofia nasceu como uma procura, uma paixão e um amor (φιλοσ) pela sabedoria Outrem se apresenta como o sábio por excelência; o sábio que escutamos antes de lhe responder. Porém, não há apropriação possível em minha resposta (justiça) porque o Outro é da ordem da transcendência, exterioridade sempre irreduzível à consciência, fracasso da intencionalidade. A verdade e a justiça estão ligadas sem se

¹⁵ “La démarche cartésienne non seulement respecte la liberté de l’homme, puisque la problématique est posée par le Cogito lui-même, dans l’empire de sa liberté (TI, 91), mais elle sauvegarde aussi la Transcendance de l’Infini. Le Dieu reconnu par le Cogito, à la fin de la troisième Méditation, est un Infini qui ne se donne plus à la contemplation mais à l’adoration. Il déborde son idée et Il échappe ainsi à l’immanence du Cogito, libérant en même temps celui-ci du solipsisme: c’est la découverte d’une véritable Altérité, d’une véritable Transcendance (TI, 187). L’Infini déborde la thématization, l’objectivation. C’est ici que le formalisme cartésien est approfondi par le thème du *Bien au-delà de l’être*, d’origine platonicienne. Parler en ces termes permet d’exprimer le *fondement du sens* par une relation entre l’homme et l’Infini qui est société, relation qui garde les termes à leur place, dans leur caractère absolu, sans les dissoudre dans une totalité (TI, 77). Le Bien ne fait pas système, Il sait entrer en relation sans perdre sa transcendance, et sans concurrence la liberté de l’homme. Le savoir critique par lequel le Cogito découvre son statut de créature n’est pas de l’ordre de la thématization mais de l’ordre de l’éthique” (ALVAREZ, 1974, p. 521, grifos do autor). Portanto, nosso autor descreve a alteridade no seio do Mesmo, no interior do *cogito*.

¹⁶ “Para Levinas, la descripción del rostro no se contiene, pues, en los límites estrictos de una fenomenología, si se entiende por tal cosa, con Husserl – al que Levinas tanto recurre –, un esfuerzo por describir un fenómeno – en este caso, el rostro- tal como se da a una conciencia que lo mienta y trata de discernir su esencia valiéndose de muchos ensayos de aproximación. Levinas mismo reconoce, por otra parte, que, si bien empieza en Husserl, lo que dice ‘ya no esta em Husserl’”.

encontrarem em pé de igualdade, pois, a verdade é metafísica; ela se encontra do lado da exterioridade do Outro – rosto –, e está ligada à *ideia do Infinito* que me chama pelo rosto do Outro. O Desejo do Outro “torna-se o novo nome da ‘filosofia’ e a justiça sua linguagem. A ética é a filosofia primeira” (HERNÁNDEZ, 2009, p. 158)¹⁷.

Portanto, contra a filosofia da totalidade Lévinas propõe a ética, pois, esta só é possível mediante a existência de relações entre indivíduos e a existência de indivíduos que “não abandonam a sua verdade num Todo em que se desvanece a sua exterioridade” (LÉVINAS, 1980, p. 13)¹⁸; a ética indica, também, uma saída do solipsismo: “A relação ética nos faz sair da solidão do ser” (LÉVINAS, 1982, p. 97), pois, a teoria consiste em conduzir toda alteridade à universalidade do saber. Trata-se, portanto, de uma filosofia que quer não só respeitar a unicidade de cada um, mas que concebe nesta a condição mesma da filosofia porque condição da própria linguagem, discurso e não existe filosofia sem linguagem. Nesse sentido, a presença de outrem, o seu rosto inaugura a filosofia e esta só pode ser ética.

Na defesa da ética como filosofia primeira que coloca frente a frente entes que falam nosso autor enfrenta toda a tradição filosófica ocidental caracterizada por ele como ontologia, ou saber do ser que tudo reduz à identidade anulando toda alteridade, toda diferença. Trata-se de uma crítica dirigida contra a tradição filosófica dominada pela ideia de uma “reunião do ser em um todo” (FERON, 1992, p. 25). Para Lévinas o rosto não pode ser descrito pelas categorias do ser, ou seja, ontologicamente; através da noção de rosto Lévinas se esforça para revalorizar a alteridade e a diferença. Isso se deve ao fato de que o rosto não se dá como fenômeno¹⁹, ele não aparece, não entra no presente do Mesmo, não é sincronizável e nem mesmo é obra da consciência; o rosto vem de *fora*, trata-se de uma exterioridade radical que não é englobável em nenhum sistema de referência. No entanto, segundo Sebbah o rosto faz com que “no real, tudo possa aparecer; ele dá sentido a tudo o que aparece sem que ele próprio apareça do mesmo modo e, talvez, sem aparecer” (SEBBAH, 2009, p. 46); o rosto é já linguagem; a sua linguagem é expressão, “linguagem antes das palavras, linguagem original”

¹⁷ Le désir de l'autre devient le nouveau nom de la “philosophie” et la justice son langage. L'éthique est la philosophie première”.

¹⁸ “Les êtres particuliers livrent-ils leur vérité dans un Tout où s'évanouit leur extériorité?” (LEVINAS, 1974, p. XIII)

¹⁹ O rosto, para Levinas, é uma alteridade privilegiada, pois exterior à consciência e nosso autor utiliza expressões como *in-finito (in-fini)*, *in-visível (in-visible)*, *in-dizível (in-dicible)* para se referir a ele. Porém, e aqui surge um dos pontos criticados por Derrida, Levinas fala dele, do Outro, do rosto: “Com efeito, a necessidade de aceder ao sentido do outro (em sua alteridade irreduzível) a partir de seu *rosto*, isto é do fenômeno da sua não-fenomenalidade, do tema do não-tematizável, dito de outro modo, a partir de uma modificação intencional de meu ego (...) esta necessidade a qual nenhum discurso escaparia é a violência mesma” (DERRIDA, 1967, p. 188, grifo do autor). Se Levinas critica a violência ontológica, aqui Derrida aponta uma violência metafísica. Acerca do conceito de *fenômeno* em Levinas é bastante elucidativo o texto de Strasser (Cf. bibliografia).

(LÉVINAS, 2009, p. 283)²⁰; o rosto se apresenta a si mesmo sem analogias, sem intermediários. Linguagem que empresta sentido ao discurso. O rosto é o único a poder se exprimir por si mesmo porque ele não é do domínio da visão, mas da palavra; é um rosto falante que se exprime para me exigir justiça. Nesse sentido, o rosto é abertura para o infinito e já trás em si uma hermenêutica própria; precisamente a infinitude do infinito, ou ética. Lévinas tem reservas quanto a possibilidade de descrição do rosto já que este é passividade, passagem, vestígio; o rosto é um dizer anterior ao dito e que confere sentido ao dito. É muito difícil, senão impossível, captar o sentido do discurso fixado no dito já que o rosto, enquanto dizer – ou como doador de sentido ao dizer –, já não se encontra presente.

Contudo, a primeira consequência resultante do nosso propósito nos conduz a consideração de outra noção indissociável da de rosto, ou seja, a de *Outrem (Autrui)*, ou *Alteridade*²¹ (*Altérité*) e que Lévinas reitera em *Quatro leituras Talmúdicadas*, de 1968: “a relação direta com o verdadeiro excluindo o exame prévio do seu teor, de sua ideia (...) só pode ser a relação com uma pessoa, com outrem” (LÉVINAS, 2003, p. 97). Nesse sentido nós afirmamos que o rosto é sempre de Outrem, ou que Outrem é rosto e a relação ao Outro, ou *relação interhumana (relation inter-humaine)* é entendida como *relação ética (relation éthique)* que se constitui como “a respiração do pensamento de Levinas” (ROLLAND, 2010, p. 7).

b) Fenomenologia e ética

Interpretando a fenomenologia como método (LÉVINAS, s/d, p. 140), Lévinas nos diz que esta designa que o acesso ao fenômeno faz parte do ser do fenômeno, ao seu modo de existir; as imperfeições de um fenômeno tornam-se constitutivas dele; por exemplo, a angústia²². Assim, o *retorno às coisas mesmas* conduz ao retorno aos atos onde elas se revelam, seja na intuição sensível, seja na intuição categorial. As próprias noções de intuição

²⁰ “Par l’accueil du visage je passe du phénomène à l’être de double manière. D’abord parce que je laisse le monde totalitaire de l’apparence où je ne trouve que les étants, pour me tourner vers le seul être qui peut parler par lui-même: le visage; mais aussi parce qu’en répondant à son appel, je découvre ma réalité dernière, mon vrai être: la responsabilité (...) C’est seulement en répondant à autrui que j’assiste à moi-même, étape finale dans la constitution du sujet. La responsabilité engendre mon être, le sujet naît à ce moment là, la responsabilité est donc l’être du moi dans *Totalité et infini*” (HERNÁNDEZ, 2009, p. 190, grifo do autor). Levinas criticara esta linguagem ontológica de *Totalidade e infinito* – confere, por exemplo, o prefácio da edição alemã desta obra – e falará de Outrem como o *outramente que ser*, sem nenhuma relação com o ser ontológico, o estrangeiro por excelência vindo de um *alhuers* desconhecido, vestígio do Absolutamente Outro metafísico.

²¹ Segundo François-David Sebbah, na sua obra *Lévinas*, p. 44, é possível ler “todo um pensamento da alteridade (...) que não seja pensamento de Outrem”, ou seja, nem sempre a noção de alteridade esteve vinculada a Outrem; é o caso, por exemplo, e de acordo com Sebbah, do arrancar-se ao há, a passividade, temporalidade e sensibilidade, temas que invocam a alteridade sem referir Outrem. A questão crucial da alteridade surge a partir de 1946-47 com a obra *Le temps et l’autre*.

²² “A angústia surge ao estudo banal como um movimento afectivo sem causa ou, mais exatamente, como sem objeto; ora, é precisamente o próprio fato de existir sem objecto que, na análise heideggeriana, se mostra verdadeiramente significativo” (LÉVINAS, 1982, p. 32).

sensível e categorial se devem ao ser aos quais elas visam. Assim, entendemos melhor porque Husserl fala de regiões de ser, pois, o modo de acesso ao ser de cada região é constitutivo do próprio ser da região. Nesse sentido, é possível distinguir ontologias regionais e mais importante, o ser da consciência e o ser da natureza: o ser da natureza tem caráter relativo, contingente e dependente enquanto o ser da consciência é absoluto, necessário e livre, pois, não depende de nada, além de si mesma, para existir. A síntese da percepção sensível não se acaba nunca não por uma deficiência do ser percipiente, mas por uma nota característica do ser percebido, pois este, enquanto mundo exterior, é relativo e incerto. Podemos dizer, também, que segundo esta orientação fenomenológica – portanto, metodológica – o acesso ao valor é constitutivo do seu ser e assim por diante. O que nós podemos reter dessas lições de Lévinas diz respeito ao modo como se dá a relação do sujeito com o mundo e, mais importante, as relações entre os sujeitos, relação social. Assim é importante salientar que Lévinas não trata da relação sujeito-objeto, porém das relações entre os sujeitos, relações interhumanas. Nesse sentido, o modo como Outrem se manifesta ao Mesmo, nas análises do filósofo, transborda todas as determinações do Mesmo; é nesse sentido, portanto, que se orienta ao que nos parece, a noção de verdade que tem sua origem na relação frente a frente, ou ética. Outrem, como rosto, não se dá ao modo de fenômeno: “Não sei se podemos falar de ‘fenomenologia’ do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético”.²³

Fazer fenomenologia do rosto significa descrevê-lo – descrição que, fenomenologicamente, significa desvelamento ou saber – em sua totalidade; totalidade finita e que se constitui como saber, que envolve posse, compreender. Porém, segundo nosso autor, a relação com o rosto não é saber por que ele não é fenômeno – “o fenômeno não se mostra a partir de si” (CALIN; SEBBAH, 2005, p. 26) –, não se manifesta; ao contrário: o rosto é *expressão* e o próprio saber supõe a expressão do rosto enquanto condição da fenomenalidade mesma. Porque o rosto se manifesta a partir de si e não de um contexto ele desafia o pensamento porque o excede. Neste sentido o rosto – a exterioridade – é a abertura para o *Infinito* e a nossa relação com ele é Desejo, Desejo metafísico porque o desejado é invisível, porém, “a invisibilidade não indica ausência de relações; implica relações com o que não é dado” (LÉVINAS, 1980, p. 22); com o que não é dado, vale dizer, ao modo do fenômeno.

O próprio saber não pode prescindir desta relação com o rosto sem a qual ele seria ingênuo, pois, o rosto “é condição da fenomenalidade mesma” (CALIN; SEBBAH, 2005, p.

²³ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 77. Para esta dissertação adotaremos esta edição acompanhada do original francês.

26) e é condição da fenomenalidade porque ele fala a partir de si; quer dizer, ele fala; o rosto é a primeira palavra e nesse sentido a abertura do discurso, onde o fenômeno é mostrado na sua fenomenalidade. Sem a presença do rosto, a sua expressão as noções não admitiriam novos sentidos ou significados o que equivale a dizer que a linguagem ficaria engessada e a própria hermenêutica seria uma ilusão, porque a hermenêutica vive do infinito e não da totalidade. Lévinas, ao dizer que não pretende constituir uma ética e sim “procurar o sentido”, parece querer dizer que se trata de conduzir o impensado ao pensado e que a ética seria a ótica mesma para procurar novos sentidos para as noções como é sempre possível compor novas músicas com as velhas notas musicais. O saber, enquanto tentativa de aprisionamento do ente no ser – no *logos*, inteligência do ser – vive já da experiência original da relação frente a frente, ou justiça em que Outrem sempre escapa às determinações epistemológicas ou ontológicas. Eis o grande ensinamento do rosto: o conhecimento não é a última relação com a transcendência; esta é a ética em que a relação com a alteridade é a *ideia do Infinito*, abertura para o Outro, para o de outro modo que ser ou bondade.

1.3 Rosto e enigma

A noção de rosto na filosofia de Lévinas aparece após um período de maturação; não se trata, portanto, de uma teleologia, que o conduziria a formulação da ética como filosofia primeira ou escatologia ou consciência moral. Dizemos isso porque algumas características que identificamos nessa noção já se apresentam nos seus primeiros textos e até mesmo na sua obra *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, de 1930²⁴. Como Lévinas mesmo nos adverte, não é nessa obra o lugar para uma crítica mais sistemática a algumas posições da filosofia de seu mestre. Porém, encontramos indicações de quando e onde Lévinas se afasta de seu mestre e por quê. Nesse sentido, o que mais incomoda Lévinas na obra de Husserl é o que ele chama intelectualismo:

Em sua filosofia (e aqui é onde nos separamos de sua proposta), o conhecimento e a representação não são modos de vida no mesmo grau que os outros; tampouco são um modo secundário. A teoria e a representação jogam um papel preponderante na vida; servem de base a toda a vida consciente, são a forma de intencionalidade que assegura o fundamento de todas as demais (LÉVINAS, 2004, p. 81)²⁵.

²⁴ Para esta dissertação utilizaremos: LEVINAS, Emmanuel. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Tradução Tania Checchi, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2004.

²⁵ “En su filosofía (y aquí es donde nos separamos de su propuesta), el conocimiento y la representación no son modos de vida en el mismo grado que los otros; tampoco son un modo secundario. La teoría y la representación juegan un papel preponderante en la vida; sirven de base a toda la vida consciente, son la forma de intencionalidad que asegura el fundamento de todas las demás”. São palavras de 1930. Porém, Levinas ainda voltará a Husserl e abandonará do clima heideggeriano presente nesta obra.

Aqui Lévinas apresenta não só os pontos discordantes do seu pensamento com o do seu mestre Husserl como também aponta o rumo que pretende dar ao seu. Os modos de vida que Lévinas vai dar ênfase dizem respeito à volição, ao sentimento, à ética, modos de vida que não são conhecimento, ou outro modo de conhecimento. O que nosso autor não aceita em Husserl é que esses modos de vida têm seu fundamento na intencionalidade teórica e na representação²⁶. No entanto nosso autor encontra, ainda em Husserl, o que ele chama “intencionalidade axiológica”, irredutível ao conhecimento e que pode ser buscada na relação com o Outro e que se constitui como que o norte da sua obra, pois o mundo e sua constituição não é o domínio das meditações de Lévinas e sim o homem e seu destino e é neste sentido que podemos dizer que a sua filosofia se constitui como “metafísica da alteridade” (SOUZA, 2007, resumo).

A obra *Totalidade e Infinito*²⁷ é considerada a primeira grande obra de Lévinas e é exatamente nesta obra onde o tema do rosto tem um destaque central. Se a verdade mantém

²⁶É o próprio Levinas quem nos fala da ruptura com a intencionalidade teórica quando se refere à intencionalidade axiológica e a irredutibilidade da relação ao Outro ao conhecimento. Confere, por exemplo, quando ele diz: “le caractère de valeur ne s’attache pas à des êtres à la suite de la modification d’un *savoir*, mais vient d’une attitude spécifique de la conscience, d’une intentionnalité non théorique, d’emblée irréductible à la connaissance. Il y a là une possibilité husserlienne qui peut être développée au-delà de ce que Husserl lui-même a dit sur le problème éthique et sur la relation avec autrui qui chez lui reste représentative (...). La relation avec autrui peut être recherchée comme intentionnalité irréductible, même si l’on doit finir par y voir la rupture de l’intentionnalité” (LÉVINAS, 2012, p. 22-23, grifo do autor).

²⁷ Hernández (2009, p. 76) defende que há um *paralelismo* (*parallélisme*) entre a obra *Totalidade e infinito* de Levinas e a obra *Ser e tempo* de Martin Heidegger (publicada em 1927) e que seria a *analítica existencial* (*l’analytique existentielle*). Este seria um paralelismo que não é meramente exterior entre as duas obras e que poderíamos dizer que Levinas assume a famosa *diferença ontológica* - de fato ele assume na medida em que ele quer falar do *ente*: “O ente como tal (e não como encarnação do ser universal) só pode ser numa relação em que o invocamos. O ente é o homem, e é enquanto próximo que o homem é acessível. Enquanto rosto. (...) A relação com o rosto (...) é relação com o próprio ente enquanto puro ente” (LÉVINAS, 2009, p. 30), é o existente e não a existência que importa para Levinas e a relação entre entes (frente a frente ou relação social). Entre a *Totalidade* (identificada com o ser, o Mesmo, a finitude, a imanência, o sistema, o Dasein, o formalismo) e o *Infinito* (identificado com o Outro, com Deus, o Perfeito, o Rosto, a Transcendência, a exterioridade, a heteronomia, a informalidade) há uma diferença ontológica, isto é, eles não estão sob o mesmo regime (o Mesmo e o Outro). A novidade de Levinas quanto a essa noção é o fato de que para ele a diferença ontológica não é pensada em termos de não-indiferença quanto a diferença. Levinas leva muito a sério essa diferença. Nesse sentido a diferença ontológica entre o Mesmo e o Outro é tratada em termos éticos para que a alteridade (o Outro) não seja absorvida na totalidade, ou seja, para que o Outro permaneça *exterior* à totalidade – lembramos que o complemento da obra de Levinas ao seu título é *ensaio sobre a exterioridade*, vale dizer, exterioridade exterior a totalidade e é onde a noção de *separação* (esta noção é tomada por Levinas da palavra hebraica *kadosh* é o que nos informa Jacques Rolland responsável pelas notas e pelo prefácio e posfácio da obra *Dieu, la mort et le temps* e encontramos essa indicação na nota 1 na página 190) ganha em importância e que será sujeito da nossa pesquisa. A obra *Ser e tempo* foi publicada em 1927 e Levinas estava com 22 anos. Quando Levinas publicou *Totalidade e infinito* em 1961 ele estava com 55 anos, portanto 33 anos separam as duas obras e 33 anos de reflexão do filósofo lituano. No entanto, em 1930, com 24 anos, Levinas publica a sua tese de doutorado intitulada *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl* em que ele mesmo assume a influência da obra do pensador alemão:

“Jusqu’à *Totalité et Infini* la philosophie de Lévinas est pensée à partir de l’ontologie de Heidegger et grâce à elle, ‘malgré moi’, comme Lévinas avait l’habitude de le dire. Le Heidegger de *Sein und Zeit*, de la différence ontologique et de la métaphysique du Dasein. C’est une éthique de l’altérité qui se dit dans un langage encore ‘contaminé par l’être’. Langage ambigu, critique par Derrida et reconnu par Lévinas lui-même quelques années plus tard. Lévinas voulait à l’époque se séparer de Heidegger, tout en utilisant le même langage malgré lui”. Il

algum nexa com o discurso, então o rosto é o lugar mesmo da verdade, pois, para Lévinas, o rosto fala, é significação. É mais: é significação sem contexto “O rosto é significação, e significação sem contexto. Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além” (LÉVINAS, 1982, p. 78)²⁸; o rosto significa a partir de si mesmo “a sua significação precede *Sinngebung*”²⁹ (LÉVINAS, 1980, p. 240, grifo do autor)³⁰; significação sem signo e, nesse sentido, é a condição mesma da verdade.

A noção de rosto em nosso autor não é tal que não careça de maiores esclarecimentos. Pelo contrário. Encontramo-nos em apuros aqui. Do que Lévinas quer nos falar através dessa noção? Uma primeira interpretação indicaria a intenção de constituir sua ética; por outro lado, Lévinas mesmo diz, ele busca o *sentido*: “A minha tarefa não consiste em construir a ética; procuro apenas encontrar-lhe o sentido” (LÉVINAS, 1982, p. 82). Portanto, a noção de rosto entendida como abertura para o Infinito seria o lugar mesmo dessa intenção ética. Porém, convém antecipar, não temos a pretensão de resolver essa questão, mas tão somente procurar elucidar ou quem sabe apontar alguma possibilidade de leitura. O estudioso levinasiano David Sebbah considera essa noção como aquela que designa “o aspecto mais genuíno e a intensidade do pensamento levinasiano, o ponto em que se comprime, de forma tensionada, toda a extensão do que é pensado por ele” (SEBBAH, 2009, p. 43). Isso porque, o rosto de Outrem trás sempre uma novidade, algo não pensado (ainda). Convém lembrar que o desconhecido vem de fora, é exterior, estrangeiro e me trás algo que eu não possuía. Pode ser um ensinamento; precisamente ensinamento de seu rosto. Contudo, devemos atentar para esse *encontro* entre Eu (Mesmo), em minha casa, no meu trabalho e esse Outro (rosto) que toca à minha campainha. Como poderíamos descrever esse encontro? Lévinas o chama *frente a frente* (*face-à-face*)³¹, ou ainda “relação ética” (LÉVINAS, 2012, p. 71) que “dirige-se ao ser

faudra attendre ‘le tournant levinassien’ d’*Autrement qu’être* pour trouver un ‘autre langage’. Une nouvelle forme d’expression qui essaye de ‘dédire le dire’, c’est-à-dire de dire de quelque façon l’indicible de l’expérience métaphysique par excellence: Autrui” (HERNÁNDEZ, 2009, p. 76). Assim, ao que parece, Levinas só abandona definitivamente a ontologia a partir da sua segunda grande obra *Autrement qu’être*. Levinas estava muito interessado em abandonar o clima da filosofia heideggeriana embora reconhecesse a dificuldade de retornar a uma filosofia pré-heideggeriana, porém reconhecia a falta de uma filosofia ética no filósofo alemão. Por outro lado, Levinas encontrou na alteridade ou exterioridade do outro o terreno próprio para a constituição da sua ética.

²⁸ “Le visage est signification, et signification sans contexte. Il est ce qui ne peut devenir un contenu, que votre pensée embrasserait; Il est l’incontenable, Il vous mène au-delà” (LÉVINAS, 2012, p. 80-81).

²⁹ Isto é, significa antes da doação de sentido pela consciência.

³⁰ “Non pas que le visage reçoive une signification par rapport à quelque chose. Le visage signifie par lui-même, sa signification précède la *Sinngebung*, un comportement sensé surgit déjà dans sa lumière, il répand la lumière où se voit la lumière” (LÉVINAS, 1974, p. 238-239, grifo do autor).

³¹ Optamos, nesta dissertação, por traduzir a expressão *face-à-face* por *frente a frente* conforme já se encontra como que juramentada pelos tradutores de Levinas para o português brasileiro e traduzido por *cara a cara* nas versões em espanhol. Tal expressão também foi muito criticada por DERRIDA (1967, p. 224) no seu famoso

na sua exterioridade absoluta e cumpre a própria intenção que anima a caminhada para a verdade (...) este “dizer a Outrem” – esta relação com Outrem como interlocutor, esta relação com um *ente* – precede toda a ontologia, é a relação última no ser. A ontologia supõe a metafísica” (LÉVINAS, 1980, p. 34-35, grifos do autor):

Para Levinas face a face é a linguagem, é o primordial, é a experiência originária do inter-humano, quer dizer, do humano: *a posteriori* na função *a priori*. Experiência originária. Esta experiência que Levinas repete, demasiadamente seria a proximidade ética com o Outro, de nudez sem máscara. Neste sentido, <La morale n'est pas une branche de la philosophie, mas la philosophie première>”.³²

Convém, aqui, ressaltar o seguinte: a relação frente a frente se dá entre singulares, entre entes, pois, Lévinas não faz uma filosofia teórica onde o sujeito permanece em si; na relação frente a frente, ou justiça, há questão e resposta e por isso é chamada relação ética. É verdade que o Mesmo carrega todo o peso da ontologia: “O homem inteiro é ontologia” (LÉVINAS, 2009, p. 22), porém “a relação com outrem não é ontologia” (LÉVINAS, 2009, p. 29). A relação com outrem enquanto experiência moral concreta – o que me permito exigir de

estudo sobre Levinas. Esta crítica foi orientada pela ideia de que o *frente a frente* é a expressão de um *empirismo* (*empirisme*), empirismo este que nas palavras de Derrida “n’a jamais commis qu’une faute: la faute philosophique de se présenter comme une philosophie” (DERRIDA, 1964, p. 224). A crítica que se faz ao empirismo – que reconhece a exterioridade das coisas em relação à consciência – é que este não alcança o logos, ou o sentido que seria genuinamente racional (logos); neste sentido, o logos (razão) só reconhece o logos (razão); nada que lhe é exterior merece o título de filosofia. A expressão maior desse pensamento é o idealismo – tão defendido por Derrida nas figuras de Hegel, Husserl e Heidegger. Porém, Hernández (2009, p. 294), fazendo a crítica da crítica, nos lembra que “la phénoménologie elle-même fut taxée d’empirisme à ses origines à cause de l’importance accordée à l’objet intentionnel, et pourtant, Husserl n’a pas cessé de remarquer la corrélation conscience-chose en disant qu’il fallait un ‘retour aux choses mêmes’ pour pouvoir les constituer grâce au travail de la réduction”. [Convém lembrar, também, que Hegel (2001, p.74 e sgs.), em sua *Fenomenologia do Espírito* apresenta como primeira *figura* do espírito na sua caminhada em direção a si, ou *consciência de si*, ou *certeza sensível* entendida como relação com o *singular* e não mediada pelo conceito, mas tão somente como certeza de um *isto*]. Acontece que o Outro não é uma coisa entre as coisas: o Outro me fala, me põe em questão; não cabe, então, no logos. Outrem é rosto, alteridade irreduzível ao logos. Mais: transborda o logos, é infinito. Levinas inclusive nos adverte de que o rosto não se presta à visão porque já é discurso: discurso sem palavras e que apela à escuta. Assim, não nos parece apropriada a crítica do amigo de Levinas a sua tese do frente a frente já que se trata de evento inaugural, merecendo mesmo o título de *princípio* (*principe*). Segundo análises de Petitdemange (1993, p. 334): “En deçà de tout cogito, en deçà de toute idée d’être ou de raison des choses, Lévinas à l’origine voit une situation, le face-à-face: ‘Le rapport entre lês ‘tronçons’ separees de l’être est un face-à-face, relation irréductible et dernière’ (TI, 1974 p. 271). Que deux regards se croisent ou que deux hommes se parlent, et tout l’univers de la perception, de l’organisation conceptuelle, du dynamisme de l’être, subit une sorte de crise qui le fait vaciller”. Enquanto ponto de partida do filosofar a relação frente a frente, ou justiça, é tratada por Levinas nos seguintes termos: “La métaphysique se joue dans les rapports éthiques (...). C’est aux relations interhumaines que revient, en métaphysique, le rôle que Kant attribuait à l’expérience sensible dans le domaine de l’entendement” (LÉVINAS, 1974, p. 51). Nos parece bastante didática a relação que nosso autor estabelece entre experiência sensível, em Kant, e frente a frente na sua ética enquanto eventos inaugurais. A relação frente a frente, ou justiça, é a noção mais importante, a nosso ver, na filosofia de Levinas.

³² GRZIBOWSKI, Silvestre. *Transcendência e ética. Um estudo a partir de Emmanuel Levinas*. São Leopoldo: Oikos, 2010, p. 56, grifo do autor. Consoante às palavras de Grzibowski encontramos em Kovac (KOVAC, 1993, p. 185) uma interpretação importante da relação ao rosto de Outrem. Segundo Kovac Levinas encontra no rosto de Outrem o próprio *começo* (*commencement/ archê*) da filosofia como ética. A possibilidade de pensar esta exterioridade do pensamento pelo encontro do rosto de Outrem. A relação frente a frente como evento inaugural da filosofia também é destacado por Petitdemange (1993, p. 338) quando a considera “l’intelignible premier”.

mim próprio não se compara ao que tenho direito de exigir de Outrem ” (LÉVINAS, 1980, p. 41) – é uma relação com o rosto, este rosto (singular, que posso querer matar): “A relação com o rosto, acontecimento da coletividade – a palavra- é relação com o próprio ente, enquanto puro ente. (...) O ente como tal (e não como encarnação do ser universal) é o homem (...) enquanto rosto” (LÉVINAS, 2009, p. 32).

A experiência do rosto é a única experiência que permite ao sujeito sair de si mesmo e da totalidade, pois o rosto é inquietude. É a possibilidade para o homem poder ser ensinado, de receber um ensinamento do exterior. O rosto remete para uma verdade mais antiga do que a ontologia, a um passado que nunca foi presente: “O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado- porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo” (LÉVINAS, 1980, p. 173)³³.

O rosto, portanto, é outro de uma alteridade absoluta não pertencendo à comunidade do gênero ou das espécies; ele não se presta ao conhecimento – “o rosto não é do mundo” ele “rasga o sensível” (LÉVINAS, 1980, p. 177)³⁴. O saber enquanto sincronização de toda alteridade num presente (no ser, no é), na presença (passado e futuro são reunidos num presente eterno e total e, portanto, finito) esquece a alteridade do rosto enquanto ensino e questionamento. Outrem é o mestre que fala e a quem escutamos. Nesse sentido, nos diz Lévinas: “O ensino é uma maneira para a verdade se produzir de forma que não seja obra minha, que eu não a possa manter a partir da minha interioridade” (LÉVINAS, 1980, p. 275). A verdade, nesse sentido, me vem de fora, de Outrem, em dois sentidos: de Outrem, enquanto o Mestre e que me trás ensinamento e como tal é condição da verdade e de Outrem enquanto verdade mesma, como o que excede, ultrapassa e escapa a toda determinação, a toda ordenação à ordem do ser, daquilo que é. A verdade do rosto é da ordem da resistência, resistência ética aos poderes do Mesmo. Tais reflexões, nos diz Souza

acabam por conduzir à possibilidade de uma concepção diferente de verdade. Não a verdade como adequação do intelecto e da coisa, também não no sentido de *A-létheia*: a verdade em sentido ético é a irreduzível *inadaequatio rei* (a Alteridade do Outro) *et intellectus* (a dinâmica da Totalidade). *A verdade é o desafio ético do Olhar do Outro, em originariedade irreduzível, e a tentativa de corresponder a esse desafio de maneira justa* (SOUZA, 1999, p. 142, grifo do autor).

Esta nova verdade – nova porque não se trata de pensar a noção de verdade a partir da perspectiva teórica –, se deve ao que Lévinas chama assimetria entre o Mesmo e o

³³ “Le visage est présent dans son refus d’être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c’est-à-dire englobé. Ni vu, ni touché car dans la sensation visuelle ou tactile, l’identité du moi enveloppe l’altérité de l’objet qui précisément devient contenu” (LEVINAS, 1974, p. 168).

³⁴ “...le visage qui n’est pas du monde (...) le visage déchire le sensible” (LEVINAS, 1974, p. 172).

Outrem e à impossibilidade de categorização do Outro pelo Mesmo haja vista que ele propõe a relação a partir da *ideia de Infinito*, inadequação por excelência. E não há o que desvelar porque Outrem está nu na expressão do seu rosto restando, então, a justiça, que é “acolhimento de frente no discurso”. É preciso considerar, também, que a verdade se diz a alguém, o interlocutor – neste sentido, é um *dizer a...*, pois “não há senão discursos de homens entre si”³⁵ ou como nos diz Lévinas: “Para procurar a verdade, já mantive uma relação com um rosto que pode garantir-se a si próprio, cuja epifania também é, de algum modo, uma palavra de honra. Toda a linguagem, como troca de signos verbais, se refere já à palavra de honra original” (LÉVINAS, 1980, p. 181).³⁶

A palavra de honra é um juramento (juro dizer a verdade), um compromisso, é uma responsabilidade para com o Outro e esta responsabilidade não é da ordem teórica. O dizer ou o enunciar não implica, necessariamente, um que fala (e escuta) e outro que escuta (e fala)? E será que todo enunciado é redutível ao modo predicativo? Um isto enquanto aquilo, ou isto como aquilo? Estas são questões que nos parecem importantes e que se relacionam diretamente com a questão “a verdade supõe a justiça”.

O que podemos verificar, fazendo a leitura da obra *Totalidade e Infinito*, é que Lévinas trata de uma relação. A relação de que trata Lévinas não pode ser classificada como do tipo sujeito/objeto, que caracteriza, por exemplo, a relação de conhecimento. O que Lévinas caracteriza como princípio, como o ponto a partir do qual se inaugura a filosofia “é a manifestação de outrem como outro, “a epifania do rosto” como ele diz, o surgimento aí e somente aí desse que não é nunca objeto e, por aí mesmo, inaugura um desaranjo incontrolável. Falar de ética, é deixar advir esta ruptura que é o começo” (PETITDEMANGE, 1993, p. 334-335)³⁷. A ética, então, é o começo; a preservação do particular por e para outrem.

1.4 Rosto e vestígio

Lévinas utiliza algumas imagens quando quer falar do rosto. Uma das imagens utilizadas por ele é a da caça. O caçador procura sua presa pelas marcas (vestígios) deixadas

³⁵ “Il n’y a que des discours variables. Et ces discours sont discours d’hommes entre eux” (PETITDEMANGE, 1993, p. 338).

³⁶ “Pour rechercher la vérité, j’ai déjà entretenu un rapport avec un visage qui peut se garantir soi-même, dont l’épiphanie, elle-même, est, en quelque sorte, une parole d’honneur. Tout langage comme échange de signes verbaux, se refere déjà à cette parole d’honneur originelle” (LÉVINAS, 1974, p. 177).

³⁷ “Le principe chez Lévinas est la manifestation d’autrui comme autre, ‘l’épiphanie du visage’ comme Il le dit, le surgissement là et là seulement de ce qui n’est jamais objet et, par là même, inaugure un dérangement incontrôlable. Parler d’éthique, c’est laisser advenir cette rupture qui est le commencement”

pela caça. A caça não está ali, esteve ali. Já não está mais. Aquela marca já é um passado, marca de um passado que não foi presente para mim. O rosto nunca se dá numa presença. Nesse sentido, ele não é *fenômeno*³⁸. Lévinas reserva a palavra *enigma* para descrevê-lo. E essa é a sua verdade: “Essa porta simultaneamente aberta e fechada é a extraordinária duplicidade do Enigma” (LÉVINAS, s/d, p. 259); porta aberta que pode significar ensino, o Mestre; porta fechada que designa o inabarcável, não-englobável e nesse sentido resistência ética e que indica “posição do próprio do sujeito, do único (...); o rosto como ser-aí concreto do único”³⁹. O único que não pode ser capturado porque já está ausente. Nesse sentido, o rosto jamais entra no registro do ser, sempre fugidio, não se deixa apreender em um presente. O rosto é uma presença ausente ou uma ausência presente, um *outro modo que ser*:

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum*- a ideia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas καθ' αὐτό. *Exprime-se*. O rosto, contra a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o desvelamento de um Neutro impessoal, mas uma *expressão*: o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser, para expor na sua “forma a totalidade do seu “conteúdo”, para eliminar, no fim de contas, a distinção de forma e conteúdo (...). A condição da verdade e do erro teórico é a palavra do Outro – a sua expressão – que qualquer mensagem já supõe”⁴⁰ (LÉVINAS, 1980, p. 37-38, grifos do autor).

Assim, é o rosto de Outrem que me conduz além (e é nesse sentido que ele é *metafísico*- grifo nosso), não é tematizável. Não se trata de uma fenomenologia do rosto humano; o rosto no sentido levinasiano não é descritível (encontramos aqui o limite da fenomenologia husserliana, particularmente do conceito de intencionalidade que era tão cara

³⁸ “Contrariamente aos fenômenos mudos e equívocos dados à interpretação, o Olhar comanda a sua própria epifania portando a sua palavra, apresenta-se como palavra. “O Olhar fala” (SUSIN, 1984, p. 207). Lembramos que Susin traduz *visage* por *olhar*.

“Phénomène. Etymologie du grec *phainomenon*, de *phainestai*, ‘être visible’, ‘briller’, de *phos*, ‘la lumière’. Ce qui se montre, c’est-à-dire ce qui se manifeste à la conscience soit directement (phénomènes affectifs et psychologiques), soit par l’intermédiaire des sens (phénomènes sensibles)”. Cf. *Dictionnaire pratique de la philosophie*, Hatier, Paris, 1994 (apud HERNÁNDEZ, 2009, p. 196, nota 546).

³⁹ “ position du propre du sujet, de l’unique (...) le visage comme être-là concret de l’unique” (PETROSINO, 1993, p. 125).

⁴⁰ “La manière dont se presente l’Autre, dépassant l’*idée de l’Autre en moi*, nous l’appelons, en effet, visage. Cette *façon* ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s’étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage d’Autrui détruit à tout moment, et déborde l’image plastique qu’il me laisse, l’idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* l’idée adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités, mais καθ' αὐτό . Il s’exprime. Le visage, contre l’ontologie contemporaine, apporte une notion de vérité qui n’est pas le dévoilement d’un Neutre impersonnel, mais une *expression* " l’étant perce toutes les enveloppes et généralités de l’être, pour étaler dans sa « forme ». La totalité de son « contenu », pour supprimer, en fin de compte, la distinction de forme et de contenu (ce qui ne s’obtient pas par une quelconque modification de La connaissance qui thématise, mais précisément par le virement de la « thématisation » en discours). La condition de la vérité et de l’erreur théorique, est la parole de l’Autre son expression que tout mensonge suppose déjà” (LÉVINAS, 1974, p. 21-22, grifos do autor)

para Lévinas?). É o rosto que me revela e que provoca em mim o começo da filosofia, a ética. Não é que o rosto paralisa meus poderes [constituintes], mas “paralisa o próprio poder de poder (...). Na textura do mundo, ele não é quase nada. Mas pode opor-me uma luta, isto é, opor a força que o ataca, não uma força de resistência, mas própria imprevisibilidade da sua reação” (LÉVINAS, 1980, p. 177)⁴¹.

Quando Lévinas nos diz que a primeira palavra do rosto é “não matarás”, ele abre aqui uma multiplicidade de interpretações (sentido). A primeira nos é oferecida por Lévinas mesmo, de modo enfático, e significa: tu farás tudo para que ele (Outrem⁴²) viva, amar o Outro, e com essas palavras se abre a dimensão da bondade e a bondade, ou a ideia do Bem, nos remete à ideia do Infinito⁴³, pois, o Bem é infinito e é infinito porque é *Desejo (Desir)*: “O Desejo não pertence à atividade, mas constitui a intencionalidade do afectivo” (LÉVINAS, s/d, p. 249, nota 175); a relação com o rosto não se descreve em termos de intencionalidade (teoria), mas como movimento em direção ao Outro, ao Outro modo, Desejo do Outro e por isso mesmo Desejo metafísico – “a metafísica surge e mantém-se neste alibi” –: “o Desejável do Desejo é infinito” exterioridade radical (LÉVINAS, s/d, p. 262) – “O Desejo do Outro é a negação da violência inerente à Razão, ao discurso racional, ao movimento do Mesmo e da Ontologia” (FABRI, 2001, p. 252); violência que consiste em reduzir o Outro à identidade do Mesmo, ao Mesmo. O rosto do Outro, como verdade ética, é um não-sabe e resiste a toda tentação de saber:

Por trás da postura que ele toma – ou suporta – em seu aparecer, ele me chama e me ordena do fundo de sua nudez sem defesa, de sua miséria, de sua mortalidade. É na relação pessoal, do eu ao outro que o “acontecimento ético, caridade e misericórdia, generosidade e obediência, conduz além ou eleva acima do ser” (LÉVINAS, 2009, p. 269)⁴⁴.

⁴¹ “paralyse le pouvoir même de pouvoir (...) Dans la texture du monde il n'est quase rien. Mais il peut m'opposer une lutte, c'est-à-dire opposer à la force qui le frappe non pas une force de résistance, mais l'imprévisibilité même de sa réaction” (LEVINAS, 1974, p. 173).

⁴² Quem sabe encontramos aqui ecos do cristianismo na filosofia do nosso autor. Levinas oferece uma nova interpretação do mandamento cristão *Ama teu próximo como a ti mesmo* quando ele sugere, citando Paul Celan: *ich bin du, wenn ich ich Bin – Eu sou você, quando sou eu.* –, ou ainda quando, respondendo ao Professor Dr. J.G. Bomhoff, ele diz: “Ama teu próximo; é tu mesmo – É este amor do próximo que é tu mesmo” (LEVINAS, 2008, p. 129).

⁴³ “O infinito é a criação do próprio tempo ou a diferença em relação ao finito, e a proximidade do infinito, o contínuo cavar dessa distância que Levinas apelida glória do infinito” (BECKERT, 2010, p. 214) “[...] o seu excesso [do infinito] expulsa o sujeito para fora de si, numa caminhada sem regresso que é a própria diacronia temporal. A temporalidade é, assim, o pensamento do infinito, ‘mais antigo do que o pensamento do finito’ e insusceptível de ser por este retido na memória ou através da reminiscência” (BECKERT, 2010, p. 213). Beckert, na sua obra *Subjetividade e diacronia no pensamento de Levinas* faz da questão do tempo, e em especial o tempo como *diacronia*, o fio condutor das suas análises.

⁴⁴ “De derrière la contenance qu’il se donne – ou qu’il supporte – dans son apparaître, il m’appelle et m’ordonne du fond de sa nudité sans défense, de sa misère, de sa mortalité. C’est dans la relation personnelle, de moi à l’autre, que l’‘événement’ éthique, charité et miséricorde, générosité et obéissance, mène au-delà ou élève au-dessus de l’être” (LEVINAS, 2010, p. 221).

A relação com o rosto não é da ordem da intencionalidade, mas da proximidade; ela se distingue pelo seu caráter não sincrônico e, portanto assimétrico. Os termos em relação, Eu e o Outro, não pertencem ao mesmo tempo, à simultaneidade da representação. A relação de proximidade é a ruptura com a sincronia e não faz parte de um sistema de puras relações “porque o Outro vem ao Mesmo. A aproximação do Outro não se traduz na tematização, ela permanece dia-cronia pelo fato mesmo que o Outro tem um rosto. É o que Lévinas chama a não-fenomenalidade do rosto, ou o *vestígio (la trace)*” (VASEY, 1980, p. 232, grifo do autor)⁴⁵.

O pensamento constitui o que ele pensa, o pensado – relação de dominação; a experiência ética, o frente a frente, nos coloca diante de uma realidade que o pensamento jamais poderá constituir: quando a consciência intencional encontra Outrem, ela se desmonta; fracasso da consciência constituinte; o rosto de Outrem, que não se apresenta à consciência, “*extériorité totale et irréductible*” (HERNÁNDEZ, 2009, p. 24), se recusa a ordem do ser, chamada por tal motivo metafísica, “o respeito dessa exterioridade metafísica que é preciso, acima de tudo, ‘deixar ser’ – constitui a verdade” (LÉVINAS, 1980, p. 16)⁴⁶; a objetividade esbarra, então, na irredutibilidade do Outro e seu apelo por justiça – acolhimento de frente. Com efeito, não é pelo conhecimento, mas a relação “*dês-inter-essée*” com outrem que permite – pela tomada de consciência de minha responsabilidade para com ele – “interromper o murmúrio anônimo e insensato do ser” (LÉVINAS, 1997, p. 25). A relação de dominação frente a outrem dá lugar a uma relação ética – substituição do ser pelo Outro –, onde o sujeito vai se colocar a serviço do outro – substituição da ontologia pela ética. Outrem não é, na relação ao Eu, um *alter ego*: o encontro com outrem revela o que ele tem de único e de inapreensível e abre, pois, a uma radical exterioridade – alteridade – que irá despertar o sujeito do seu egoísmo. O despertar ético é um acontecimento provocado pela expressão do rosto de Outrem, na expressão da sua vulnerabilidade, sofrimento e miséria dos meninos e meninas de rua, dos idosos abandonados e este despertar requer ir ao mundo (às coisas mesmas) para escutá-lo – “o rosto fala” –, para ter a noção do que é real e importante. Para Lévinas o rosto não é da ordem empírica porque já é linguagem e como tal é da ordem do discurso, do significado e por isso podemos dizer que o rosto é a expressão da metafísica de Lévinas porque nos remete ao transcendente, ao além que eu não posso poder: “o rosto não é do mundo”. Para Lévinas a humanidade inteira está ali naquele rosto que me envia um apelo,

⁴⁵ “L’approche de l’Autre ne se traduit pas dans la thématisation, elle reste dia-chronie du fait même que l’Autre a un visage. C’est ce que Levinas appelle la non-phénoménalité du visage, ou la *trace*”.

⁴⁶ L’aspiration à l’extériorité radicale, appelée pour cette raison métaphysique, le respect de cette extériorité métaphysique qu’il faut, avant tout, « laisser être » constitue la vérité. Elle anime ce travail et atteste sa fidélité à l’intellectualisme de la raison” (LÉVINAS, 1974, p. XVII).

porém “Não na humanidade anônima, mas na humanidade visada naquele (ou naquela) que – quando o seu rosto resplandece – é precisamente aquele ou aquela que esperávamos” (LÉVINAS, s/d, p. 258)⁴⁷.

A filosofia de Lévinas tem como propósito central pensar o Outro e a relação ética pela simples razão de que não há ética quando se considera só um indivíduo e porque o acesso a Outrem só se dá pela ética já que esta respeita a sua alteridade – a deixa ser –, escuta seu apelo e não lhe toma seus lábios emprestados; e é neste sentido que Lévinas tanto critica a filosofia ocidental como ontologia, pois esta não respeita a alteridade; a ética pressupõe a ideia de relação, pois, “a ética é uma relação primordial”. É necessário, então, considerar esse Outro da relação ética.

1.5 Rosto e Infinito⁴⁸

a) Rosto, diacronia e verdade

É a partir da *ideia de Infinito*⁴⁹ que acedemos à noção levinasiana de *transcendência* (*transcendence*), noção que Lévinas toma, segundo suas palavras, de Jean Wahl (LÉVINAS,

⁴⁷ “Non pas humanité anonyme mais humanité visée dans celui (ou dans celle) qui – quand son visage luit- est celui ou celle que précisément on attendait” (LEVINAS, 1967, p. 212).

⁴⁸ É possível identificar na filosofia de Levinas toda uma defesa de eventos que não partem da atividade espontânea da consciência. É o caso, por exemplo, da sua obra de 1947, *De l'existence à l'existant* onde encontramos a descrição de eventos como o da *preguiça (paresse)*, do *cansaço (lassitude)* e da *insônia (insomnie)* – “uma inquietação no seio do Mesmo” (BECKERT, 2010, p. 53), uma vigília não intencional e que ao contrário de *por* o existente o *expõe*. Tais eventos têm como característica o fato de não resultarem de uma atividade, ou seja, não são intencionais; pelo contrário, expõem o sujeito a uma passividade. A noção de passividade vai adquirir uma importância crescente no pensamento de Levinas. O caráter não intencional desses eventos, ao que parece, indica, para Levinas, um âmbito da realidade que escapa aos domínios da intencionalidade e Levinas está atento a eles; Levinas diz que nesses eventos: “A consciência perde o seu primeiro lugar” (LEVINAS, s/d, p. 236), é como se a consciência perdesse a soberania. Na obra *Le temps et l'autre*, de 1946/47, que reúne quatro conferências feitas por Levinas no *Colégio de filosofia* fundado por Jean Wahl, Levinas descreve fenômenos como o *sofrimento (souffrance)*, a *morte (mort)* e também já aparece a figura de Outrem (Autrui) e a noção de *alteridade (alterité)*, ou o Outro no Mesmo – passividade –, encontra definitivamente seu lugar na sua obra e é nessa obra que Levinas descreverá a figura feminina como alteridade radical. O que devemos destacar aqui é o fato de que são fenômenos que não se alinham a uma ideia de atividade no sentido de constituição, pois, não partem do sujeito, não são obras do sujeito e, por outro lado, abre um campo de possibilidades filosóficas para nosso autor especialmente a *ruína da representação*, dado que se trata de fenômenos não fundados em representação ou objetivamente constituídos. Nesse sentido, verificamos a *deposição* da soberania do sujeito e do “próprio idealismo em que nada podia entrar subrepticamente no sujeito” (PEREIRA, 1997, p. 10, grifo nosso). Pelo tema da insônia Levinas pode, portanto, “pensar o laço social originário como uma relação a uma exterioridade, de que o eu jamais teria a iniciativa e onde ele não reencontraria a sua prioridade hegemônica” (PEREIRA, 1997, p. 18).

⁴⁹ Nosso autor descreve a *ideia de infinito* como “estrutura formal” (LEVINAS, 1980, p. 66). Entendemos tal expressão como indicando a *ideia de Infinito* como recurso metodológico cujo objetivo é mostrar que a ideia de totalidade não consegue descrever adequadamente a realidade e de modo muito especial a relação entre os homens, relação social, pois, para nosso autor “a ideia do Infinito implica um pensamento do Desigual. Parto da ideia cartesiana do infinito, onde o *ideatum* desta ideia, isto é, o que esta ideia visa, é infinitamente maior do que o próprio acto pelo qual eu penso. Há desproporção entre o acto e aquilo a que o acto dá acesso. (...) Reflito aqui no espanto perante a desproporção entre o que ele chama a ‘realidade objetiva’ e a ‘realidade formal’ da ideia de Deus, perante o próprio paradoxo- tão antigo- de uma ideia ‘posta’ em mim, quando Sócrates nos ensinou que

1980, p. 23), e que também atingimos a sua filosofia como metafísica ou ética, pois a transcendência é um movimento em direção ao outro, ao infinito; ela designa “uma altura e uma nobreza, uma transcendência” (LÉVINAS, 1980, p. 29). Neste sentido, é muito sugestivo seu livro *Dieu, la mort et le temps*, pois trata-se de abordar realidades que escapam a imanência da totalidade, que estão *além* da totalidade, pois o que me vem à ideia não parte de mim, me vem de fora, é transcendente:

O infinito me vem à ideia na significância do rosto. O rosto *significa* o Infinito. Este não aparece como tema, mas nessa significação ética mesma: isto é, no fato de que mais eu sou justo, mais eu sou responsável. Há um infinito na exigência ética por ela ser insaciável. Ela é exigência de santidade. Ninguém pode dizer em momento algum: cumpri todo o meu dever. Exceto o hipócrita” (LÉVINAS, 1982, p. 97, grifo do autor)⁵⁰.

Poderíamos, quem sabe, afirmar que a noção de rosto, por seu caráter central na obra *Totalidade e infinito*, reúne em si as ideias de Deus, tempo e morte. Isto porque Lévinas descreve o rosto como *vestígio* de Deus, como temporalidade diacrônica e que, como tal, descreve uma nova verdade – “verdade dia-crônica – dia-cronia da verdade sem síntese possível (...) ‘desordem’ que não é outra ordem, lá onde os elementos não podem fazer-se contemporâneos, por exemplo, na maneira (mas será isso um exemplo ou a exceção?) pela qual Deus escapa à presença da re-presentation” (LÉVINAS, 2008, p. 103, nota 17) – vale dizer, como passividade e envelhecimento, me vem, trata-se, pois, de acontecimento do qual não sou o mestre.

Se tomarmos a sério as análises apresentadas acima (Rosto e fenômeno e Rosto e enigma) podemos dizer que há toda uma teoria do tempo nas análises que Lévinas realiza acerca da noção de rosto. Isto porque o rosto se dá como uma *passividade*, termo ambíguo no nosso autor, embora possamos identificar um eidos como *já ido, passado*, como passagem ou *vestígio*; não é um objeto intencional, pois ele é expressão da *transcendência* que quebra a totalidade e instaura uma nova ordem, a ética ou metafísica⁵¹. Sua alteridade é precisamente o

era impossível *pôr* uma ideia num pensamento, sem aí a já ter encontrado” (LÉVINAS, 1982, p. 83, grifo do autor).

⁵⁰ “L’Infini me vient à l’idée dans la signifiante du visage. Le visage *signifie* l’Infini. Celui-ci n’apparaît jamais comme thème, mais dans cette signifiante éthique elle-même: c’est-à-dire dans le fait que plus je suis juste, plus je suis responsable; on n’est jamais quitte à l’égard d’autrui”. – “Il y a un infini dans l’exigence éthique en ceci, qu’elle est insatiable?” – “Oui. Elle est exigence de sainteté. A aucun moment, personne ne peut dire: j’ai fait tout mon devoir. Sauf l’hypocrite” (LÉVINAS, 2012, p. 101-102).

⁵¹ “Levinas contrapõe à metafísica (ontologia) heideggeriana. Em *Totalidade e Infinito* afirma que a “ontologia supõe a metafísica” (LÉVINAS, 2006, p. 71). Isso significa que precede a ontologia. Porém, quando ele fala em metafísica se refere à ética, porque a ética surge como oposição à ontologia ou o antídoto será a “ética como filosofia primeira”. Assim, Levinas ao retomar o termo metafísica utilizado pela tradição ocidental desde Aristóteles, desloca-o do eixo tradicional, dá-lhe um novo direcionamento, situa-o na relação inter-humana. Uma ética instaurada na relação interhumana. Na interpretação de Pivatto a ética proposta por Levinas revela o sentido profundo do humano e precede a ontologia. “Propõe-se, por conseguinte, conferir-lhe nova inteligibilidade e

que escapa à intencionalidade da consciência e lhe impõe um limite; a alteridade não faz parte da ordem dos objetos, eu não posso fazê-la minha. O outro é e permanece um mistério, como o que me escapa sempre, eu não posso tomá-lo tal como um objeto. Nesse sentido o rosto é *ausência* que nunca está presente já que a presença é o registro do ser. O estatuto do rosto não é ontológico, trata-se de *outramente que ser*, ou ética; para Lévinas a teoria é incapaz de respeitar o outro em sua alteridade, pois: “teoria significa também inteligência – *logos* do ser – ou seja, uma maneira tal de obordar o ser conhecido que a sua alteridade em relação ao ser cognoscente se desvanece” (LÉVINAS, 1980, p. 29-30, grifo do autor)⁵².

É a partir da noção de alteridade que Lévinas procura mostrar que certas realidades resistem à categorização, ao conceito. A alteridade⁵³ como temporalidade passiva, como exposição – *exposição*, ênfase⁵⁴ da posição –, que me passa e me afeta como *envelhecimento* e que tem no rosto do outro homem o seu lugar é também a infinitude do infinito. Todas as considerações de Lévinas à *ideia do infinito*, nos diversos contextos em que esta noção aparece, dizem respeito ao inabarcável e em especial na obra *Totalidade e infinito* diz respeito ao rosto; a alteridade do rosto escapa à toda tematização e é o que a *ideia do infinito* em nós

novo estatuto. Para tanto, e com originalidade, opera inflexões novas e surpreendentes sobre conceitos clássicos referentes à filosofia” (2000, p. 81). Levinas marca criticamente a filosofia ocidental por ser demasiada ontologia, porque essa, segundo ele, distanciou-se da ética e suprimiu a subjetividade. A ontologia alvitrou a assimilação do outro e o retorno ao mesmo, em que o sujeito se consolida e se acomoda como sendo – alguém identidade – e onde não há processo de subjetivação. A filosofia como ontologia “é a filosofia do poder, a ontologia como filosofia primeira que não questiona o Mesmo, é a filosofia da injustiça” (LÉVINAS, 2006, p. 70). Da injustiça porque é uma filosofia imperialista, tirânica, não respeita o Outro como alteridade, mas o reduz a objeto – Mesmidade/Mesmice –. Levinas compreende que a ontologia é uma filosofia sem ética” (GRZIBOWSKI, 2013, p. 203-204).

⁵² “Mais théorie signifie aussi intelligence- logos de l'être c'est-à-dire une façon telle d'aborder l'être connu que son altérité par rapport à l'être connaissant s'évanouit” (LÉVINAS, 1974, p. 12).

⁵³ Se o *ser-para-a-morte* (*Sein zum Tode*) que descreve a temporalidade do Mesmo, em Levinas se converte em *ser-para-o-outro* (*être pour l'autre*), pois, a morte é uma alteridade que escapa aos poderes do Eu ainda que seja a minha morte. Contudo, como temporalidade, *ser-para-a-morte* serve de modelo para conceber a temporalidade como alteridade; assim, mesmo o *ser-para-a-morte* como temporalidade ontológica supõe a alteridade da morte, pois, ainda que esta esteja inscrita enquanto possibilidade mais certa do *Dasein*, do sujeito humano, ela não se constitui ou não é constituída pelo sujeito ou *Dasein* e permanece exterior às determinações do *ego*: a morte, assim como a *ideia de Infinito* (ou a ideia de Deus) e a noção de tempo *me vem à ideia* a partir da alteridade. A morte, segundo expressão de Levinas, é uma “experiência de segunda mão” [expérience de seconde main (LÉVINAS, 2010, p. 17)], pois se trata sempre da morte do Outro; assim, mesmo a concepção da temporalidade como *ser-para-a-morte* não pode prescindir da referência a Outrem. Deus, o tempo, a morte e o Outro enquanto Outro se definem como alteridade, ou seja, não se definem, não se conceituam. Kant já dizia que o tempo não é conceito, pois, este é a unidade da multiplicidade (KANT, *CRP*, B46-B49). Assim, como para Kant não existem múltiplos tempos e portanto o tempo não é conceito, para Levinas não existe a unidade dos homens, pois, cada um é único e escapam a conceituação, à definição – universal abstrato.

⁵⁴ Levinas faz da *ênfase* (*emphase*) um método: “Trato a ênfase como procedimento. (...) A ênfase significa ao mesmo tempo figura de retórica, excesso da expressão, maneira de se exagerar e maneira de se mostrar. O termo é muito bom, como o termo ‘hipérbole’: há hipóboles em que as noções se *transmutam*. Descrever esta mutação também é fazer fenomenologia. É a exasperação como método de filosofia!” (LÉVINAS, 2008, p. 127, grifo nosso). Trata-se de uma espécie de torção – ou seria esfregar? – da palavra fazendo com que surja um novo sentido; sentido este orientado pela ideia de ética como filosofia primeira e não mais a ontologia que é a mesmice. Trata-se, portanto, de *orientar o pensamento* tendo em vista o *outramente que ser* (*autrement qu'être*), além do ser ou o Bem.

vem contestar. Alteridade como temporalidade já diferente do tempo da consciência que é consciência do tempo. Alteridade: temporalidade passiva mais passiva do que toda passividade; mais passiva do que a receptividade; alteridade como um continuum temporal em que o que prevalece é a diferença: temporalidade como diferença. Alteridade como temporalidade da diferença, ao contrário da identidade que é temporalidade do idêntico, do Mesmo, do Eu.

Uma tal noção de alteridade só é possível em uma relação onde o Outro é Outro a partir de si mesmo (καθ' αὐτό) para um termo cuja essência é permanecer o Mesmo. Esse termo cuja essência é permanecer o Mesmo Lévinas chama *Eu (Moi)*. Para que a relação se constitua enquanto tal é preciso que os termos estejam separados, isto é, não formem totalidade.

1.6 Rosto e ética

Emmanuel Lévinas, seguindo a máxima fenomenológica segundo a qual é preciso *voltar às coisas mesmas* descreve uma situação irreduzível; irreduzível significa que não pode ser posta entre parênteses e que não remete a uma situação que seria seu fundamento. Trata-se de uma relação original e originária, pois fundante da filosofia, do pensamento, da linguagem e do sentido; Lévinas a chama ética⁵⁵. A ética, enquanto relação entre existentes – metafísica – e não do existente com a sua existência ontologia – e é mais antiga do que a ontologia; é condição mesma da ontologia. A ontologia enquanto compreensão do verbo ser é um acontecimento que pressupõe a relação social entendida como ensino e justiça. A apropriação da linguagem é um processo social; por relação social Lévinas entende a relação Eu-Outro; sem outrem não tem ética, pois, a ética se dá na relação e sem outrem não tem nem mesmo o ser. A relação ética não tem objeto e por isso é *metafísica*; o Outro não vem funcionar como objeto intencional que preenche uma intenção. A correlação noese-noema, que é a estrutura básica da intencionalidade teorética, é uma régua comum entre o pensamento e o pensado. Porém, o Outro com o qual mantenho relações ultrapassa toda medida, toda escala comum entre eu e ele. Por outro lado, o mesmo e o outro estão separados, pois, são absolutos, isto é,

⁵⁵ Poderíamos aqui, para remeter à tradição, lembrar a metáfora da luz como condição de possibilidade da visibilidade (teoria) e o contraponto levinasiano que remete à audição como condição da aprendizagem (ética). Este paralelo opositivo poderia muito bem ser utilizado para confrontar a tradição com a filosofia de Levinas e esta confrontação faz toda a diferença, pois, pavimenta o caminho filosófico do nosso autor; e pavimentação deve ser entendida em sentido forte porque diz respeito ao caminho seguido pelo defensor da ética como filosofia primeira.

podem se desligar da relação. Se o mesmo e o outro não estivessem separados eles seriam o mesmo e não haveria alteridade⁵⁶:

Uma dessemelhança está operando e ela é constitutiva. Não há sujeito sem o outro, e um e o outro nascem um uma comum defecção (...). Haveria assim, primeiro, uma socialidade, fundadora, originante. Esta socialidade não é justaposição. Ela é, ao contrário, tensão, disjunção, orientação” (PETITDEMANGE, 1993, p. 337)⁵⁷.

Esta dessemelhança, esta diferença é o que Lévinas chama *assimetria* e que faz com que seja impossível uma sincronização do Outro no Mesmo; esta assimetria indica a impossibilidade radical de “falar no mesmo sentido de si e dos outros; por consequência, também a impossibilidade da totalização” (LÉVINAS, 1980, p. 41)⁵⁸; assimetria que torna possível a separação, condição da relação.

⁵⁶ E a própria noção de verdade que lhe é inerente, concepção esta que se apresenta, então, como “Infinito”, “Excedência”, “Transbordamento”, “Desejo”, “Outro”. Como Levinas trata da relação ética, isto é, a relação Mesmo-Outro (o ente), o Outro se torna o elemento mais importante da relação para ele. Assim, é preciso ter todo o cuidado para não reduzir o Outro ao Mesmo e é nesse sentido que se faz necessária uma concepção de verdade; uma concepção que permita “respeitar” o Outro acolhendo enquanto Outro, pois, sem a ideia de alteridade “o próprio discurso filosófico é apenas um ato falho” (LÉVINAS, 1980, p.74).

⁵⁷ “Une dissemblable est en travail et elle est constitutive. Il n’y a pas de sujet sans l’autre, et l’un et l’autre naissent dans une commune defecção (...) Il y aurait, première, une socialite, fondatrice, originante. Cette socialite n’est pas juxtaposition. Elle est au contraire tension, disjunction, orientation”.

⁵⁸ “Cette expérience morale, si banale, indique une asymétrie métaphysique : l’impossibilité radicale de se voir du dehors et de parler dans le même sens de soi et des autres ; par conséquent aussi l’impossibilité de la totalisation” (LÉVINAS, 1974, p.24).

CAPÍTULO II – SEPARAÇÃO E VERDADE

2.1 Introdução

O que nos propomos aqui neste capítulo é tentar mostrar como as análises de Lévinas – fenomenológicas e ontológicas – nos permitem chegar ao que nos parece o que ele queria: pôr o sujeito (a subjetividade) fora da totalidade do ser (a separação pela fruição) e a saída do sujeito de si mesmo pela chegada do rosto – justiça. No fundo, Lévinas nos apresenta uma estrutura do humano outramente: não como o “pastor do ser” ou como o “homem lobo do homem”, mas como o “guardião de seu irmão”. Eu sou responsável por todos e contra todos, e eu mais do que os outros. Ora, a responsabilidade, a resposta dado ao Outro só é possível entre seres separados; seres que não constituem totalidade, que falam um ao outro.

2.2 Totalidade e totalização: filosofia e ontologia

a) *A crítica à ontologia fundamental e o esquecimento da alteridade.*

Afirmar a prioridade do ser em relação ao ente é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com alguém que é um ente (a relação ética) a uma relação com o ser do ente que, impessoal como é, permite o sequestro, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade (LÉVINAS, 1980, p. 32)⁵⁹.

Esta passagem da obra *Totalidade e infinito* constitui uma das teses mais importantes desta obra e remete à filosofia de Martin Heidegger⁶⁰. A analítica do *Dasein* (*Analytik des Daseins*) ou *ontologia fundamental* é um procedimento cujo propósito consiste em decompor este *ente* (*Seienden*) em suas *estruturas fundamentais*, ou ainda, em seu *ser* (*Sein*). Neste sentido, o que assistimos é um processo de formalização ou redução deste ente a estruturas subjacentes também chamadas fundamentais ou gerais que o torna inteligível. O importante é que este projeto pretende desvelar este ente em sua totalidade. Embora o filósofo alemão resista em utilizar a palavra *homem* é sabido que o conceito de *Dasein* diz respeito ao ente

⁵⁹ “Affirmer la priorité de l’être par rapport à l’étant, c’est déjà se prononcer sur l’essence de la philosophie, subordonner la relation avec *quelqu’un* qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l’être de l’étant qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l’étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté” (LÉVINAS, 1974, p. 15-16).

⁶⁰ A extensão do debate acerca das relações da filosofia de Levinas com a do filósofo alemão nos remeteria para além dos limites desta dissertação. Contudo, nos parece inevitável e até mesmo necessário lembrar as vinculações entre essas duas filosofias já que em Heidegger encontramos um primado da ontologia enquanto em Levinas a ontologia não pode prescindir de uma ética, também chamada por ele de *metafísica*. Assim, em Levinas o pensar assume sua matriz ética, na qual a alteridade é condição de possibilidade do próprio pensar.

humano o que significa dizer que a *ontologia fundamental* enquanto *analítica existencial* tem como propósito desvelar o homem em suas estruturas fundamentais também chamadas *existenciais* (*Existenzial*), termo utilizado por Heidegger para distinguir de *categoria* (*Kategorien*); os primeiros são empregados exclusivamente às estruturas fundamentais do *Dasein*, seus modos de ser enquanto os segundos são aplicados aos entes que não apresentam o modo de ser do *Dasein* também chamados *entes intramundanos*. Portanto, a *ontologia fundamental* consiste em destituir este ente, o homem, da sua condição ôntica para descrevê-lo em sua estrutura ontológica em um processo de generalização⁶¹; não que a sua condição ôntica não seja importante, mas acaba por se tornar secundária se comparada com a sua constituição ontológica⁶². Isto parece bem evidente já que o projeto se intitula *ontologia fundamental* ou *analítica da existência* e que foi chamada por Heidegger em sua primeira formulação de *hermenêutica da facticidade*. É justamente neste processo de ontologização⁶³ do ente humano que este perde o seu rosto porque perde a sua singularidade. Lévinas tem muito claro tal pretensão: “A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas redução do Outro ao Mesmo” (LÉVINAS, 1980, p. 33)⁶⁴.

A *ontologia fundamental* se aparenta como uma superfilosofia uma vez que, ao pretender descrever o ente humano em suas estruturas fundamentais permite descrever qualquer ente com as características do *Dasein*, isto é, descrever as estruturas fundamentais deste ente é o mesmo que descrever o ente humano em sua totalidade – “conhecimento de

⁶¹ “Para o nosso pensador, além dessas inquietações, existem ainda outras como: ontologia heideggeriana que Levinas aponta duras críticas a esse pensamento, porque segundo ele, foi um dos grandes responsáveis pela *objetivação da subjetividade* e o afastamento do outro, da alteridade. Torna-se evidente a crítica, pela dureza do discurso, bem como pela insistência, onde ela se faz presente praticamente em todas as obras. Entretanto, ele não ficou somente nas condenações, assinalou outro modo de pensar (GRZIBOWSKI, 2013, p. 202-203, grifo nosso).

⁶² “Dans la manière dont Heidegger développe sa pensée, la description du Dasein quotidien accupe une très grande place et les multiples pages qui y sont consacrées sont d’une grande beauté, d’une rare perfection d’analyse. Nous nous sommes borne à de brèves remarques. Mais Il nous faut des maintenant expliquer l’importance que Heidegger leur attribue, car elle tient à l’essence même de son ontologismo” (LÉVINAS, 1967, p. 71). Levinas reconhece na análise da cotidianidade um momento de beleza no *ontologismo* de Heidegger. “A cotidianidade permanece no entanto como modo *a partir do qual* ocorrem as modificações da existência inautêntica em autêntica” (DELAVY, 1999, p. 24, grifo nosso). A dissertação de Delavy é toda ela desenvolvida a partir da ideia de *estruturas fundamentais*. É o desvelamento do ser do *ser-aí* (*Dasein*). A chamada *inautenticidade* que Delavy declara como “o modo a partir do qual” Heidegger desenvolve a *analítica da existência*, buscando *desvelar* as estruturas existenciais – ou simplesmente existenciais em contraposição às *categorias* – é flagrada, por Levinas, como condição da *ontologia fundamental* e é chamada por ele de ética, pois, encontra o existente nas suas relações *com* o Outro. A nosso ver Levinas quer chamar a atenção para a anterioridade da vida cotidiana enquanto constitutiva do sujeito.

⁶³ *Ontologização* é uma palavra forjada aqui. Talvez não exista na língua portuguesa, mas gostaríamos de indicar o processo.

⁶⁴ “La relation avec l’être, qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l’étant pour le comprendre ou pour le saisir. Elle n’est donc pas une relation avec l’autre comme tel, mais la réduction de l’Autre au Même” (LÉVINAS 1974, p. 16).

outrem como de um objeto antes de toda socialidade com ele” (LÉVINAS, 2008, p. 190), ou consciência de si, diálogo da alma consigo mesma onde o Mesmo se reencontra no Outro, o Mesmo. Como já referimos Lévinas está interessado no ente humano “o ente como tal (e não como encarnação do ser universal) é o homem (...) enquanto rosto” (LÉVINAS, 2009, p. 32). A violência, tão abordada por nosso autor, tem a sua origem neste modelo de filosofia, filosofia da totalidade ou do Mesmo. De acordo com o que dissemos acima podemos, então, entender em que consiste a afirmação de Lévinas segundo a qual a ontologia reduz o Outro ao Mesmo e nesse sentido, para nosso autor, a filosofia de Heidegger não rompe com a tradição, antes, a consuma.

“Afirmar a prioridade do ser em relação ao ente é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia” é o que poderíamos chamar de o centro mesmo da crítica de Lévinas à ontologia, e em especial à *ontologia fundamental* e também é quando ele se expõe às críticas a sua filosofia, ao que esta tem de mais original e também de mais problemática sujeita as críticas mais contundentes, pois, rompe com a ideia de que “a especificidade de cada ente possa ser reduzida a um denominador comum, o ser” (BECKERT, 2010, p. 154-155), ou ainda o *logos*. É o caso, por exemplo, das críticas perpetradas por Derrida no seu famoso artigo *Metafísica e violência* (2005). De fato, Lévinas se envolve com a essência da filosofia, pois, esta desde suas origens esteve de algum modo às voltas com a universalidade, que Lévinas chama de totalidade. Porém, o filósofo lituano-francês é fenomenólogo e como tal está voltado para o real, para as coisas mesmas e se Lévinas chegou à fenomenologia orientado por Husserl é de Heidegger que ele herdará o horizonte da sua investigação. Contudo, suas análises não estão orientadas à *análise da existência*, mas ao existente, singular – único a existir –, pois, como ele mesmo diz “nós estamos no mundo” (LÉVINAS, 1980, p. 21).

Contrariamente a Heidegger, Levinas encontrará o existente (o ente) na sua concretude enquanto singular que se anuncia no rosto do Outro. Levinas quer, digamos desenvolver a prova da existência do Outro já que segundo sua interpretação da filosofia ocidental esta sempre se moveu no âmbito do Mesmo – “Sa Majesté le Moi” (LÉVY, 2007, p. 260) –, do *ego cogito* como *consciência de si*, “unidade do Eu ou do sistema e da suficiência a si, da imanência” (LÉVINAS, 2008, p. 185) demonstrando uma alergia à alteridade integrando-a na mesmidade. Para tanto ele recua, segundo suas palavras, a uma relação “mais antiga” do que a totalidade, para fundar a sua filosofia. Recorremos aqui ao seu texto *Totalité* para melhor descrever o seu entendimento acerca desta noção. Em se tratando de Levinas é preciso considerar o seguinte: por filosofia da totalidade entende-se filosofia do ser (ou ontologia) e

filosofia do ser significa filosofia tradicional e filosofia tradicional significa filosofia grega⁶⁵ e sua “vocação gnosiológica” (BECKERT, 2010, p. 14). Por essência da filosofia pode ser entendida, no contexto do pensamento de Levinas, a questão do uno (universal) e do múltiplo (particular), ou a possibilidade de unificar numa síntese a multiplicidade dos entes ou ainda a possibilidade de absorver (sincronizar) a temporalidade do Outro na temporalidade do Mesmo. Levinas é um filósofo do múltiplo, da pluralidade; não se trata de fazer uma filosofia da unidade da multiplicidade, mas uma filosofia da multiplicidade de únicos, insubstituíveis. Segundo Feron (1992, p. 24):

A ideia de totalidade é puramente operacional ou funcional; ela designa o por relação a que o pensamento de Levinas se demarca. Esta totalização pode ser compreendida seja como hegemonia do Mesmo enquanto Eu absoluto que absorveria toda alteridade, seja como o desaparecimento de toda individualidade e de toda interioridade na ordem anônima do sistema⁶⁶.

A funcionalidade da ideia de totalidade consiste em fazer ver que esta é finita e que nos apresenta um mundo e, em especial a alteridade a partir de uma universalidade abstrata que, como tal, só pode ser pensada, deduzida – é como o conceito. É apropriado dizer que a compreensão, por mínima que seja da noção de *totalidade* é central para compreender a crítica que Levinas endereça à tradição filosófica ocidental. Porém, nosso autor encontra, no interior da totalidade, uma experiência chamada por ele de irredutível, isto é, irredutível a uma relação noese-noema, teórica, intencional ao ser em geral. Trata-se da relação frente a frente, a sociedade e seu significado moral. Na relação frente a frente o sujeito se depara com uma realidade transcendente: o rosto do outro homem, que não é da ordem da visão e que indica o metafísico e a Metafísica. O rosto, para Levinas, se apresenta como resistência à totalidade – “não sou eu, nos diz Levinas, que me recuso ao sistema (...) é o Outro” (LÉVINAS, 1980, p. 28) – não por uma insuficiência da totalidade, da totalização que provém do Eu (Mesmo), mas pelo surgimento do Infinito de Outrem. “A ideia de totalidade e a ideia de Infinito, nos diz Levinas, diferem precisamente por isso: a primeira é puramente teórica, a outra é moral” (LÉVINAS, 1980, p. 70)⁶⁷. É a partir da ideia do Infinito entendida como ideia inadequada, isto é, como ideia que *transborda* (*déborde*) o *cogito* que Levinas descreve o rosto e é a partir

⁶⁵ Aliás, segundo tal tradição a filosofia ou é grega ou não é filosofia.

⁶⁶ “L’idée de totalité ainsi exprimée est donc purement opérationnelle ou fonctionnelle; elle désigne ce par rapport à quoi la pensée de Levinas tient à se démarquer. Cette totalisation peut à son tour être comprise comme l’hégémonie du Même en tant que Moi absolu qui résorberait toute altérité, soit comme l’engloutissement de toute individualité et de toute intériorité dans l’ordre anonyme d’un système” (FERON, 1992, p. 24).

⁶⁷ “L’idée de totalité et l’idée de l’infini, différent précisément par cela: la première est purement théorique, l’autre est morale” (LÉVINAS, 1974, p. 55).

do rosto que Levinas descreve o Outro. Se é que podemos falar em descrição em se tratando do rosto.

A partir da noção de rosto Levinas põe em cheque as noções de intencionalidade e de representação, conceitos chaves da fenomenologia. Para nosso autor tais noções não são apropriadas para descrever a experiência frente a frente, pois, de um lado esta não resulta de uma intenção do sujeito – é pura passividade – e por outro a representação, que também resulta da atividade da consciência, não capta a expressão do rosto porque este não pode ser re-presentado; a sua aparição é *vestígio* (*trace*) e como tal não pode ser recuperada. E por aí podemos vislumbrar o modo como Levinas constitui a sua noção de verdade, ou seja, a partir da noção de rosto.

Para tanto, nosso autor se vale da *ideia de infinito* “tão original como a totalidade” (LÉVINAS, 1980, p. 11). De um ponto de vista estritamente histórico nosso autor foi não só um expectador privilegiado dos desdobramentos da filosofia da sua época como também um protagonista. As suas análises da fenomenologia, em especial a fenomenologia ontológica heideggeriana, que lança uma vista panorâmica em toda a história da filosofia a partir da *questão do ser* (*Seinsfrage*), lhe permitiu fazer um diagnóstico desta mesma filosofia, ou filosofia do Mesmo cujo traço mais decisivo para Levinas não foi o esquecimento do ser, mas do Outro⁶⁸. A ideia de totalidade, então, é o centro das críticas de Lévinas devido a sua pretensão de abarcar toda a realidade em um sistema, seja linguístico, seja histórico, seja racional. Segundo Ricardo Timm de Souza, citando Pivatto, este descreve a noção de totalidade a partir da filosofia de Levinas da seguinte forma:

A totalidade é o resultado da totalização, obra da Razão e do Mesmo que envolvem e se apropriam de toda exterioridade, de todo transcendente, mesmo a Metafísica, segundo uma ordem, em um sistema, em uma unidade; esta obra de apropriação progressiva porém inelutável da Ontologia é a obra mesma da imanência. A totalidade é a imanência acabada: todos no tudo, tudo no Uno, a multiplicidade na unidade original ou final” (SOUZA, 2004, p. 169).

⁶⁸ Ainda que Lévinas nos faça a seguinte advertência: “Que esse questionamento do Mesmo pelo Outro, e o que chamei de despertar ou vida, seja, fora do saber, o fato da filosofia, não somente é atestado por certas articulações do pensamento husserliano que acabei de mostrar, mas também aparece nos ápices das filosofias: é o além do ser em Platão; é a entrada pela porta do intelecto agente em Aristóteles; é a ideia de Deus em nós, ultrapassando nossa capacidade de finito; é a exaltação da razão teórica em razão prática em Kant; é a busca do reconhecimento pelo Outro no próprio Hegel; é a renovação da duração em Bergson; é o desembriagamento da razão lúcida em Heidegger – de quem é tomada a própria noção do desembriagamento, usado nesta exposição” (LÉVINAS, 2009, p. 126). Não queremos, com esta citação, situar Lévinas na tradição, porém ela indica que nosso autor não foge da tradição à qual ele volta para apontar suas falhas ao mesmo tempo em que recolhe dela elementos para o seu filosofar. Portanto “Levinas nos dá inúmeras pistas sobre o questionamento do Mesmo pelo Outro em filósofos da própria tradição” (Fábio Caprio Leite de Castro, *O Outro e a justiça: do Eudaimonismo à ética da alteridade*. Texto ainda não publicado).

Este apelo para uma infundável cadeia de coisas, uma dentro da outra, uma contida dentro da outra, implica em um *cosmos* com muito mais do que duas camadas. Pois a perna de uma cadeira, ou os fragmentos da perna, não se tornam partes da coisa apenas quando nós estamos olhando para eles. Eles devem estar sempre ali, sempre suportando a coisa como um todo. Mas isto implica que a diferença entre profundidade exterior e particular sensitiva não é algo enraizado somente na realidade humana – como se a consciência humana fosse um corte único na fábrica de um de outro modo totalizado no *cosmos*. A perna de uma cadeira não é totalizada pela cadeira mais do que a cadeira é totalizada por sua alocação a propósito do sistema de referência, de remissões. A percepção da realidade num conjunto, num cosmos, ordenada em uma totalidade é a expressão de uma filosofia que visa integrar a realidade em um sistema holista, sistema racional e que serviu de matriz para o pensamento científico. Porém, o pensamento científico se encontra muito distante se colocado frente à ética levinasiana. Levinas reprova o modelo do mundo como um sistema totalizado em que cada coisa tem seu sentido definido por suas relações com os outros, isto é, não tem uma significação a partir de si mesmo. É o caso, de modo todo especial, do rosto do outro homem que significa a partir de si mesmo e não a partir da totalidade pois, nos diz Levinas que “Um Indivíduo é outro para o outro. Alteridade formal: um não é o outro, seja qual for o seu conteúdo. Cada um é outro para cada um. Cada um exclui todos os outros, e existe à parte, e existe por sua parte” (LEVINAS, 2009, p. 240)⁶⁹.

Para Levinas o ser humano não se define por conceitos porque cada ser humano é único e para nos fazer entender esta unicidade ele utiliza a expressão *rosto*⁷⁰. Os humanos sempre se colocam em algum lugar particular, nenhum deles tendo seu sentido a partir de propósitos que lhes ultrapassem ou totalidade abstrata. A essa ideia de que os humanos estão sempre em algum lugar particular faz intervir pelo menos duas noções importantes para entendermos o conceito de separação em nosso autor e que preparam o caminho para a exterioridade e a transcendência. Trata-se das noções de interioridade e substância. Levinas resgata o sentido de substância individual, pois, para ele, coisas específicas não são somente destroços ônticos a serem dissolvidos; coisas individuais são substâncias que encerram em si mesmas um sentido mesmo quando permeadas por algo que não elas.

⁶⁹ “Un Individu est autre à l’autre. Altérité formelle: l’un n’est pas l’autre, quel que soit son contenu. Chacun est autre à chacun. Chacun exclut tous les autres, et existe à part, et existe pour sa part” (LÉVINAS, 2010, p. 195).

⁷⁰ “L’Individu humain serait d’abord à penser dans le cadre formel de son appartenance à un genre – au genre humain. Il est partie d’un tout, se divisant en espèces et aboutissant à l’unité indivise, à l’identité logiquement ultime de l’Individu situé parmi les données empiriques et reconnaissable à des signes déterminés de l’espace et du temps où cette unité *se pose* comme ‘étant’, dans sa particularité et qui, selon Aristote, ‘seule existe’ par-delà l’existence idéale ou abstraite des genres” (LÉVINAS, 2010, p. 195, grifos do autor).

2.3 Interioridade e separação⁷¹

a) *Hipóstase e Separação*

O primeiro movimento de saída da verbalidade do verbo ser – do *Il y a* (*há*) anônimo, ou ser em geral – em direção a subjetividade do sujeito (substância), ou do verbo em direção ao substantivo – *ser si* (*être soi*), isto é, o processo de sua referência a si –, encontramos no conceito de *hipóstase* (*hypostase*)⁷² formulado na obra *De l'existence à l'exiance* de 1947. Segundo Calin e Sebbah (2005, p. 54) Levinas retoma a noção de *hipóstase* para descrever o processo de separação presente na obra *Totalidade e infinito* e esta se processa como *fruição* (*joissance*) e *habitação* (*habitation*), ou seja, como processo de constituição de uma vida interior, ou psiquismo. Por separação Levinas entende uma existência separada e independente do ser, mas que ao mesmo tempo tem necessidade deste para poder viver – no caso o mundo ou alimento⁷³.

A absorção da alteridade do mundo como alimento, energia que se converte em Eu (Moi) é a expressão da relação com o mundo que não é compreensão – pois, o homem se descobre existente pelas necessidades do seu corpo⁷⁴. Por outro lado, é a expressão da sensibilidade não como momento do conhecimento e sim como fruição, pois, dizer que *vivemos de* boa sopa é também dizer que vivemos daquilo que não sou eu, ou, vivemos do Outro, vivemos do ar que entre em nossos pulmões, da água que bebemos; numa palavra: vivemos dos elementos – sejam eles terra, água, fogo e ar ou os elementos classificados na tabela periódica dos elementos. Porém, durante esse processo de reunião entre eu e o mundo – totalidade – o eu se constitui como um si, como pensamento – que Levinas chama psiquismo

⁷¹ “La notion de séparation est liée à l'idée de sainteté qui a la même Racine ‘La signification fondamentale du mot ‘qedouchah’ et des mots formes sur la même Racine renvoie à l'idée de séparation et de distinction (...). De même en effet que Dieu est saint, c'est-à-dire separe et distingue de toutes les autres existences, de même Israël doit être separe et distingue de tous les autres peuples (Ex, 19, 6; Lv 19, 2)”. Dictionnaire Encyclopédique Du Judaïsme, Cerf, Paris, 1996 (HERNÁNDEZ, 2009, p. 176, nota 500, grifos do autor).

⁷² “O conceito de *hipóstase* surge para descrever a constituição e a concentração da substância do “si”, a substantivação que produz um sujeito que se distancia da “verbalidade pura” do *il y a* que é verbo de ninguém. Pela *hipóstase*, o existente assume uma posição e um lugar no ser: *cumpra a separação* através de uma existência corporal individual, de uma vida encarnada” (CEREZER, 2011, p. 89).

⁷³ “Le premier sujet lévinassien, avant la rencontre éthique, est un sujet qui mange tout ce qui se trouve en face de lui. Quelqu'un qui a la capacité de tout assimiler, de tout faire rentrer en lui, ventre affamé” (HERNÁNDEZ, 2009, p. 177). Confere, por exemplo, a seguinte passagem de *Totalité et infini*: “La nourriture, comme moyen de revigoration, est la transmutation de l'autre en Même, qui est dans l'essence de la jouissance: une énergie autre, reconnue comme autre, reconnue nous le verrons, comme soutenant l'acte même qui se dirige sur elle, devient, dans la jouissance, mon énergie, ma force, moi. Toute jouissance dans ce sens, est alimentation. La faim, est le besoin, la privation par excellence et, dans ce sens précisément, vivre de ... n'est pas une simple prise de conscience de ce qui remplit la vie. Ces contenus sont vécus: ils alimentent la vie. On vit sa vie” (LÉVINAS, 1974, p. 83).

⁷⁴ “‘Vivre de ...’ comme première forme d'intentionnalité de la jouissance et du besoin, avant tout autre forme d'intentionnalité théorétique. La faim du moi doit être rassasiée avant toute autre faim dans le monde, il ne s'agit pas d'égoïsme mais de responsabilité première et vitale envers moi-même” (HERNÁNDEZ, 2009, p. 191).

ou vida interior – e que realiza a primeira fase da separação. É por essa relação paradoxal que o sujeito se constitui como vida interior ou psiquismo.

O conceito de *separação* nas análises acerca da concepção levinasiana de verdade é central, pois, “sem separação, nos diz Levinas, não teria havido verdade, apenas teria havido ser” (LÉVINAS, 1980, p. 48), o que equivale a dizer que a verdade não está ordenada ao ser – ou totalidade – e que esta supõe, assim, a separação – a *ideia de Infinito*. Se o filósofo⁷⁵ – ou um ser pensante qualquer – não se posicionar fora da totalidade pensada não vai haver verdade, pois, esta depende da relação e a relação exige a separação ou distinção já que se o Mesmo e o Outro são o Mesmo – isto é, se o idêntico e o não-idêntico são idênticos, se não há distinção entre ambos –, se ambos estiverem englobados na totalidade não haverá verdade, pois, não haverá *comunicação*; se o Mesmo e o Outro não estiverem englobados na totalidade haverá verdade – já que haverá a relação –, porém, não haverá totalidade, pois, o desvelamento depende do descobridor e a adequação depende de quem faz a adequação. Assim, se o sujeito não estiver separado da totalidade só haverá o que Levinas chama de *Il y a* – o ser anônimo, o ser em geral – universal abstrato. Portanto, há que haver a separação o que equivale a dizer que há que haver o singular para que possa haver relação – ou justiça – para que possa haver verdade.

A separação diz respeito à relação frente a frente, isto é, à justiça – “a relação ética mesma” (CALIN; SEBBAH, 2005, p. 43)⁷⁶ – e como tal requer a presença do Outro – “consideração do Outro ou justiça” (LÉVINAS, 1980, p. 34) –, requer a alteridade, logo, a questão da verdade está ordenada à ética, o que corrobora a ideia de que a verdade se diz a algém e este dizer é mais antigo do que o desvelamento porque é ensino. A verdade ética como ensino e que tem lugar nas relações interhumanas é mais antiga do que o desvelamento e do que a adequação. Se sem separação não teria havido verdade, sem separação não teria havido relação o que faz com que o conceito de separação adquira importância crescente.

Para nosso autor, contrariamente às afirmações de Derrida, não se trata de desvelar o Outro, de reduzi-lo ao Mesmo, ao ser, ao *logos* – violência metafísica –; trata-se, antes, de

⁷⁵ Usamos a expressão *filósofo* lembrando a excitação de Husserl quando este descobre o sujeito em sua subjetividade egológica da 2ª *Meditação Cartesiana*, §§ 12 – 22 e em especial §§12 e 13, página 25 e seguintes, em que a subjetividade é descrita como *subjectivité transcendente* (*subjetividade transcendental*) expressão da fenomenologia transcendental em que o *ego* se vê frente a si – esfera própria –, ordenado a si, ou auto-referência – retroreferência ou *consciência de si*: “Ici il s’agit d’une science en quelque sorte ‘absolument subjective’, dont l’objet est indépendant de ce que nous pouvons décider quant à l’existence ou à la non-existence du monde” (HUSSERL, 1966, p. 25). “Subjetividade mais objetiva do que toda objetividade” diria Levinas. Levinas considera *ingênua* uma atitude que não tome em consideração a alteridade, pois, como seria possível que o *ego* tomasse consciência de si sem que a consciência de si remeta ao Outro; como este si chegaria a si sem o Outro? E é esta situação que nos parece descrever a frase sugundo a qual “sem separação não teria havido verdade, apenas teria havido ser”, isto é, o ser anônimo e geral, o *Il y a*; existência sem existente, sem relações. Um mundo silencioso.

⁷⁶ “La relation éthique elle-même”.

respeitar a sua alteridade. A separação diz respeito ao fato de a relação entre o Mesmo e o Outro ser marcada pela irreversibilidade; o fato de que “o Mesmo vai para o Outro, diferentemente de como o Outro vai para o Mesmo” (LÉVINAS, 1980, p. 24). Em 1985 Levinas vai dizer, em diálogo com Ricœur, que “a irreversibilidade da relação com Outrem é tão importante que penso seja o elo do tempo, a diacronia mesma” (1998, p. 78)⁷⁷.

b) Nem egologia nem heterologia

Levinas, ao falar do Outro fala do Mesmo⁷⁸ sem que este discurso – *logos* – seja uma *egologia* e talvez nem mesmo uma *heterologia* já que seu discurso trata precisamente da relação em que o *ego* e o *alter* – hetero – se mantêm *absolutos* na relação⁷⁹: eles são um si, a partir da relação, porém ab-solutos, ou seja, separados, não formam comum-unidade, não constituem totalidade

Esta relação, de participação ao mesmo tempo que de separação, que marca o advento e o *a priori* de um pensamento – em que os laços entre as partes não se constituem senão pela liberdade das partes – é uma sociedade, seres que falam, que se defrontam. O pensamento começa com a possibilidade de conceber uma liberdade exterior à minha. Pensar uma liberdade como exterior à minha é o primeiro pensamento” (LÉVINAS, 2009, p. 39, grifo do autor)⁸⁰.

É por isso que, a nosso ver, a ideia de separação requer a *ideia do Infinito*, que nomeia a própria relação. O realce – talvez aparente – que a alteridade recebe é necessário para fazer realçar a relação, o frente a frente, condição da subjetividade.

Assim, pensamos que considerar a filosofia de Levinas como egologia é não reparar na importância que ele atribui à alteridade na constituição da subjetividade. Poderíamos ousar, quem sabe, introduzir aqui também a noção de criatura; esta envia à ideia de ser criado, ou não ser autor de si mesmo, ou ainda ter o seu ser devido a outrem, ou ao Outro – que pode ser Deus, pois, “a ideia de Deus é Deus em mim” (LÉVINAS, 2008, p. 95), é o Outro no Mesmo,

⁷⁷ “Vorrei dire di sfuggita che secondo me l’irreversibilità della relazione con altri è talmente importante che penso sia l’anello del tempo, la diacronia stessa”.

⁷⁸ Vanessa Hanoka utiliza o título da obra de Alain Tornay – *Emmanuel Lévinas. Philosophie de l’Autre ou philosophie du Moi?* (2007) – em que este faz uma análise dos principais temas da filosofia de Lévinas. Segundo Hanoka (2007, p.367-375), para Tornay o primado do Outro é aparente e ao fim e ao cabo a filosofia de Lévinas é uma egologia. Talvez devêssemos concordar com Tornay já que Lévinas, no prefácio da obra *Totalidade e infinito* anuncia que pretende “uma defesa da subjetividade” (LÉVINAS, 1980, p. 13), porém – e este nos parece ser o ponto mais importante – como hospitalidade, como acolhendo Outrem.

⁷⁹No sentido etimológico de *absoudre, absolvere*: “Ce rapport de vérité (...) repose sur le langage: relation où les termes s’absolvent de la relation. Sans cette absolution, la distance absolue de la métaphysique serait illusoire” (LÉVINAS, 1974, p. 35-36).

⁸⁰ “Ce rapport à la fois de participation et de séparation qui marque l’avènement et l’*a priori* d’une pensée – ou les liens entre les parties ne se constituent que par la liberté des parties – est une société, êtres qui parlent, que si font face. La pensée commence avec la possibilité de concevoir une liberté extérieure à la mienne. Penser une liberté extérieure à la mienne est la première pensée” (LÉVINAS, 2010, p. 27, grifo do autor).

Outro que me vem à ideia, Outro que não é um Mesmo – o que significa invocar, mais uma vez, a noção de alteridade e, conseqüentemente, à relação frente a frente – ou justiça, ou relação social ou, numa palavra: a ética – como criadora da criatura humana que deve seu ser [humano] ao Outro precisamente por ser criado na relação com o Outro o que equivaleria a situar a ética como criadora do [ser] humano fazendo do homem, originalmente, um ser ético – ser-para-o-outro – antes de ser-para-si – objeto da sua compreensão, ou egologia. A estrutura ontológica ser-com, na sua versão enfática – “a ética é uma ênfase da ontologia” (LEVINAS, 2008, p.128) –, converte-se em ser-para – não ao modo do utensílio, como em Heidegger, pois, Outrem não se encontra como disponível nem encontra seu sentido em um conjunto de remissões ou totalidade, porém, a partir de si mesmo –, porém ser-para-o-outro:

Esta inversão humana do em-si e do para-si, do “cada um por si”, em um eu ético, em prioridade do para-outro, esta substituição ao para-si da obstinação ontológica de um eu doravante decerto único, mas único por sua eleição a uma responsabilidade pelo outro homem – irrecusável e incessível – esta reviravolta radical produzir-se-ia no que chamo encontro do rosto de outrem (LÉVINAS, 2009, p. 269).⁸¹

c) *Separação e subjetividade*

No que se refere à noção de separação é preciso considerar o seguinte: ela diz respeito à constituição do Mesmo (Eu), da subjetividade do sujeito, do *si (soi)* – e a Seção II da obra *Totalidade e infinito*, intitulada *Interioridade e economia* é toda ela dedicada a esse fenômeno – e é desenvolvida por Levinas em duas etapas. Na primeira etapa, o sujeito levinasiano se encontra *fruindo* o mundo – está-aí, egoísmo do Eu⁸²; nesse sentido, a epouqué levinasiana não nos conduz a um sujeito pensante, a um eu penso, a uma consciência intencional. Pelo contrário, trata-se de *viver de...* Nessa situação o Mesmo se encontra em comunidade com o mundo como *alimento*; portanto, não se trata de compreensão, nem de reflexão. Essa etapa antecede e encontra que instaura a relação ética. Ao mesmo tempo em que o Mesmo se encontra em comunidade com o mundo ele se constitui enquanto *interioridade*, ou *psiquismoprimeira* etapa da separação.

⁸¹ Para avançar nesta ideia de ser criado, ou *criatura*, encontramos as seguintes análises de Lévinas a partir da sua leitura do §9 de *Ser e tempo*: “Essa leitura de Heidegger com certeza me foi ditada pela ideia de que o eu humano, o si-mesmo, a unicidade do eu consiste na impossibilidade de se esquivar do outro. *Enquanto não há outro* não se pode falar nem de liberdade nem de não-liberdade; ainda não há identidade da pessoa que é uma identidade do ‘indiscernível’ (...) Esquivar-se, verbo pronominal: quando me esquivo de minhas obrigações para com o outro, ainda permaneço eu” (LÉVINAS, 2008, p. 131, grifos do autor).

Pareceu-nos apropriado fazer referência a essas questões sem as quais colocaria nosso autor em conformidade com a tradição o que equivaleria a desvanecer um dos pontos mais importante da sua filosofia.

⁸² “Lévinas fait ainsi droit à l’égotisme comme moment authentique du devenir soi, meme s’il pense en même temps la mise en question de cet égotisme dans la rencontre du visage”, encontro este que marca o segundo momento da constituição da subjetividade.

A constituição do Mesmo se faz por uma via interior separada que Levinas chama *ateísmo*, pois, “só um eu que não tem nada em comum com o outro (...) é suscetível de acolher sua transcendência, isto é, de se deixar colocar em questão por ele” (CALIN; SEBBAH, 2005, p. 54)⁸³. Nessa primeira etapa de fundação do sujeito, antes da aparição do Outro que virá romper a paz e a harmonia do mesmo com o ser do qual ele se alimenta, não há ruptura, apenas recusa, pois, segundo nos diz Hernández “é pela interioridade (minha vida interior) que o homem se recusa e resiste à totalidade, ele tem seu próprio tempo (o durante da memória) pela qual ele se arranca ao tempo dos historiadores” (2009, p.133)⁸⁴. O real, segundo Lévinas, “não deve determinar-se apenas na sua objetividade histórica, mas também a partir do *segredo* que interrompe a continuidade do tempo histórico, a partir das intenções interiores. O pluralismo da sociedade só é possível a partir desse segredo; atesta esse segredo” (LÉVINAS, 1980, p. 45, grifo do autor)⁸⁵.

É esta vida interior, esse psiquismo que não se deixa desvelar e que resiste à totalização – resistência esta que se constitui já como um modo de ser –, que permite ao nosso autor propor a noção de singularidade⁸⁶ que lhe permitirá defender a pluralidade de seres e a necessidade de escutar a palavra do Outro que atesta esta pluralidade. Esse psiquismo, essa vida interior – que escritores como Dostoievski, na figura de Raskólnikov e Shakespeare com seu Hamlet tão bem constituíram – que faz parte do real e no entanto é acessível apenas a si, ao si mesmo e que a psicologia e a psicanálise surgem como tentativas de desvelar atestam este psiquismo⁸⁷. Na cotidianidade, no convívio entre as pessoas é comum a tentativa de

⁸³ “Seul un moi qui n’a rien en commun avec l’autre – et, là la limite, rien à faire avec lui – est susceptible d’accueillir sa transcendance, c’est-à-dire de se laisser mettre en question par elle”.

⁸⁴ “C’est par l’intériorité (ma vie intérieure) que l’homme se refuse et résiste à la totalité, Il a son propre temps (le pendent et la mémoire) par lequel Il s’arranche au temps des historiens”.

⁸⁵ A questão referente ao tempo é uma das mais instigantes na filosofia de Lévinas, mas não é o foco principal da nossa pesquisa. Para quem gostaria de maior aprofundamento sugerimos obras como *Le temps et l’autre, Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Contudo, é possível afirmar que a questão da temporalidade se encontra no conjunto da obra de Lévinas.

⁸⁶ “L’homme est une singularité. Singularité autre que celle des individus qui se subsument sous un concept ou qui en articulent les moments. Le moi est ineffable, parce que parlant par excellence; répondant, responsable. Autrui comme pur interlocuteur n’est pas un contenu connu, qualifié, saisissable à partir d’une idée générale quelconque et soumis à cette idée. Il fait face, ne se référant qu’à soi. Dans la parole entre êtres singuliers, se constitue seulement la signification interindividuelle des êtres et des choses, c’est-à-dire l’universalité” (LÉVINAS, 2010, p. 36).

⁸⁷ A literatura – a ficção como expressão do *como se* que foi introduzido na filosofia pela fenomenologia – está povoada de singularidades o que nos leva a pensar se ela seria possível sem a constituição – a *narrativa (récit)* – e não a descrição de personagens além de indagar acerca da singularidade dos próprios escritores. O conceito de *personagem* – que na sua origem grega significa *máscara (persona)* – tão importante para Lévinas encontra na sua distinção à noção de *rostro* sua significação por excelência, pois, enquanto o personagem está envolvido por uma plasticidade ou forma – que pode ser beleza – o rosto se encontra nu; enquanto o personagem significa a partir de um contexto, o rosto significa a partir de si mesmo. Também podemos melhor entender a proposição segundo a qual o psiquismo, e não a matéria, que traduz um princípio de individuação, pois, na literatura não dispomos de matéria embora, é verdade, os *personagens* possam ser constituídos na sua estrutura corporal – é o caso, por exemplo, de Sansão.

desvelamento dessa vida interior – do Outro –, porém, sempre corremos o risco de equívocos. É preciso que Outrem me fale. Esta vida interior, cuja realidade implica uma temporalidade própria – e Levinas nos fala, por exemplo, da memória: “A memória como inversão do tempo histórico é a essência da interioridade” (LÉVINAS, 1980, p. 44)⁸⁸ – é um princípio de individuação. Assim, segundo esta leitura, a tentativa de desvelar o ente humano na sua totalidade se vê fracassada não por incapacidade do Mesmo, mas pela constituição mesma do Outro, pois, “é o psiquismo, e não a matéria, que traduz um princípio de individuação” (LÉVINAS, 1980, p. 46); e é esta individuação – atestada pelo segredo – que assegura a pluralidade.

Na segunda etapa de constituição da subjetividade, etapa propriamente ética e que é inaugurada pelo *encontro* com Outrem em que o Mesmo é arrancado desse gozo pelo encontro com o rosto de Outrem Levinas conclui a segunda seção de seu livro de 1961 fazendo a passagem de um sujeito egoísta a um sujeito responsável que procura fazer justiça ao Outro. Nesta etapa a separação é provocada, é um *trauma* porque o Outro questiona a posse do mundo; este questionamento já é um acontecimento ético porque arranca o Eu do seu egoísmo. De fato, não se trata de um evento que agrada o Eu (o Mesmo), porém, não tem mais retorno a si porque o si agora está fecundado pelo Outro: a miséria, o sofrimento, a vulnerabilidade expressas no rosto do Outro – sua verdade – é abertura para a justiça; a justiça se encontra do lado do Mesmo como resposta (discurso) desigual ao desejo de justiça do Outro que está nu, que tem fome e que traumatiza minha consciência; é acolhimento do Outro, ou bondade. É Outrem quem desperta a consciência do sujeito que, por esta razão, é consciência moral antes do que consciência teórica: é recepção antes que doação – de sentido – “É pela relação com outrem que minha razão ‘se esclarece’, se torna justa e torna-se sensata” (HERNÁNDEZ, 2009, p. 158)⁸⁹.

Começamos por uma independência feliz, pelo egoísmo da vida, que se choca com obstáculos que é preciso superar e vencer. A existência ateia, fruindo da sua liberdade – liberdade não justificada e portanto arbitrária –, encontra um fenômeno de uma outra ordem e de importância absolutamente particular: ela encontra um Outro enquanto rosto – que irá investir sua liberdade com justiça ou resposta. Um ser exterior que ultrapassa infinitamente minha ideia dele se exprimindo e significando em si mesmo; nesta etapa o ser-aí levinasiano se converte em *eis-me aqui* respondendo ao apelo do Outro, responsável pelo Outro. Responsabilidade esta que individua o indivíduo. Mais, o faz refém do Outro; eleito.

⁸⁸ “La mémoire comme inversion du temps historique est l’essence de l’intériorité” (LÉVINAS, 1974, p. 27).

⁸⁹ “C’est par la relation avec autrui que ma raison ‘s’éclaire’, se rend juste et devient sensée”.

d) Vida interior e singularidade

A noção da *separação* é tão decisiva no pensamento de Levinas que Libertson (1981, p. 435) considera que a ética levinasiana “é uma ética da separação” e que poderia ser interpretada como uma ética da *justiça*, o que equivale a dizer que a separação traduz a irredutibilidade do Outro ao Mesmo e que confere a esta noção um significado essencialmente ético e que situa os termos como absolutos; por paradoxal que possa parecer, a separação diz respeito a relação em que os termos podem se absolver desta relação mesma, ou seja, não se fundem em uma totalidade, pois, um e outro falam; ela é a condição do frente a frente, relação irredutível e concreta. “A separação entre os interlocutores é a condição do pensamento teórico e objetivo. Para que este encontro não se integre numa Totalidade é preciso que a relação entre mim e o Outro seja uma não-relação, um contato sem contato, um encontro sem simetria possível” (FABRI, 2001, p. 252).

Para Levinas a separação entre o Mesmo e o Outro é um *ponto de partida*, porém, a ideia de separação é descrita a partir da noção de totalidade, pois a separação diz respeito ao fato que o ente singular, o homem na sua unicidade se encontra separado da totalidade e sem esta separação não teria havido ética e, do ponto de vista da filosofia de Levinas, não teria havido filosofia porque não teria havido comunicação, relação entre interlocutores e nesse sentido não teria havido verdade, apenas ser. Assim, entendemos por tal conceito de separação o movimento levado a cabo por Levinas no sentido de uma oposição à noção de *totalidade* e de constituição da subjetividade⁹⁰. Tal oposição se deve à arquitetura interna do pensamento de Levinas no sentido de resgatar a unicidade do único “que traduz a separação” (LÉVINAS, 1980, p.103)⁹¹, ou a subjetividade do sujeito; por outro lado, sem a separação não haveria a relação, precisamente a relação entre o Mesmo e o Outro, o frente a frente, ou justiça, condição da verdade. Pois, tal singularidade se constitui como vida interior ou psiquismo; tais expressões podem se traduzir por mesmidade (interioridade) já que o Mesmo, separado do Outro (exterioridade) se constitui como exterior à totalidade como psiquismo que já é uma maneira de ser. Segundo Levinas “sabemos desde sempre que é impossível fazer-se uma ideia da totalidade humana” (LÉVINAS, 1980, p. 45), pois, este possui uma vida interior que, mesmo fazendo parte do real, permanece oculta ao ser descobridor. O filósofo judeu chama de *segredo* (*secret*) (LÉVINAS, 1980, p. 45) e constata na filosofia da totalidade uma “repugnância ao desconhecido do psiquismo de ‘outrem’” (PETITDEMANGE, 1993, p.

⁹⁰ “No conjunto da obra de Emmanuel Lévinas a questão da subjetividade assume um significativo destaque que movimentada e singulariza o pensamento filosófico do autor. Em *Totalidade e infinito* a subjetividade é descrita por Levinas como acolhimento e hospitalidade ao Outro” (MIRANDA, 2011, p. 170).

⁹¹ “L’unicité du Moi traduit la séparation” (LÉVINAS, 1974, p. 90).

349)⁹². Esta singularidade se expressa no rosto, é este rosto mesmo, único e insubstituível na sua unicidade; alteridade radical e inintegrável em qualquer sistema de remissões em que “os indivíduos vão buscar a essa totalidade o seu sentido (invisível fora dela)” (LÉVINAS, 1980, p. 10)⁹³; unicidade do único, condição da vida ética, afetiva e volitiva e por conseguinte da própria filosofia. Afinal, a quem perdoamos ou culpamos? Alguém ou uma totalidade de referências? Com quem falamos quando falamos: com alguém singular ou com o mundo? Afinal amar a sabedoria é renunciar à pessoa, o seu rosto? Levinas é muito incisivo quanto a importância da noção de separação na sua filosofia, pois, diz ele, “o pensamento e a liberdade vêm-nos da separação e da consideração de Outrem – esta tese está nos antípodas do espinosismo” (LÉVINAS, 1980, p. 92)⁹⁴. Para nosso autor a intencionalidade afetiva não tem a estrutura da intencionalidade objetivante, noese de um noema e, portanto não indica atividade, posição e sim passividade, exposição. O amado do amor não é uma representação [universal] e sim alguém, pois, não amamos uma representação. Nesse sentido, a relação amorosa – enquanto relação afetiva – rompe a estrutura da intencionalidade teórica porque não é saber. E Levinas entende que mesmo Heidegger faz da angústia – enquanto disposição afetiva – um modo de saber, precisamente, do nada; saber do nada ou da morte. É que Heidegger, segundo nosso autor, pretende desvelar o ente em sua totalidade; totalidade esta em que ele se encontra imerso desde sempre.

Segundo nossa interpretação para Lévinas é preciso arrancar a subjetividade a essa totalidade; ao mesmo tempo totalidade sem rosto, pois, sem singularidades. Assim como para Heidegger, para Levinas existe um ente privilegiado, um *Mesmo (Même)*, um *si-mesmo (soi-même)*, um *Eu (Moi)*⁹⁵, uma singularidade, uma subjetividade, ou ainda um sujeito; porém, o sujeito levinasiano não é a expressão de um universal, como se ele fosse a medida de todos os Outros não sendo medido por nada. Lévinas faz ressoar em sua filosofia “o sentido de um *‘autrement qu’être’* implicado na subjetividade mesma” (FERON, 1992, p. 7) – o Infinito em nós ou bondade⁹⁶. Nesse sentido, podemos dizer que a filosofia de Lévinas é uma filosofia do

⁹² “la répugnance à l’inconnu du psychisme d’'autrui”.

⁹³ “Les individus empruntent à cette totalité le sens (invisible en dehors de cette totalité)” (LÉVINAS, 1974, p. X).

⁹⁴ “La pensée et la liberté nous viennent de la séparation et de la considération d’Autrui - cette thèse est aux antipodes du spinozisme” (LÉVINAS, 1974, p. 78).

⁹⁵ Luiz Carlos Susin, no seu já clássico e leitura obrigatória, a nosso ver, para quem estuda o pensamento de Levinas *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Levinas* destaca a distinção que Levinas faz entre o **Se (Soi)** e o **Eu (Moi)**. O Se se diz no *vocativo* e o Eu no *nominativo*; o Se está relacionado com a *corporeidade*, portanto, com a *sensibilidade*. O Eu está relacionado com a *consciência*, *intencionalidade*, *saber*, portanto, com a *reflexão*. Não é nosso propósito aqui tratar essas questões apenas gostaríamos de indicar a sua importância (SUSIN, 1984, p. 313 e ss.).

⁹⁶ “A ideia de infinito em nós” é uma noção que não se poderia atribuir a Levinas a sua autoria, pois é em Descartes que a encontramos e que Levinas a designa como “estrutura formal” que dirige as suas análises; de

sujeito, da subjetividade⁹⁷; contudo, subjetividade singular, pois, para o filósofo lituano-francês as entidades não são dissolvidas em um sistema global de finalidades, mas encerram em si mesmas uma espécie de integridade a parte, portanto, independente de uma rede de funções.

Prevalece na filosofia ocidental o princípio da identidade orientado pela ideia do ser, ou ontologia. É justamente contra tal redução que a filosofia de Lévinas quer se pronunciar e é também a partir dessa constatação que podemos entender porque, na sua filosofia, é a *ética* que vem primeiro. Contudo, é preciso ter cuidado com relação a essa noção, pois, não se trata de pensar a ética como um corpo de princípios normativos; trata-se, pelo contrário, de um modo mesmo de filosofar, pois, para Lévinas, “a ética é uma ótica” (LÉVINAS, 1980, p. 11), isto é, a ética se constitui num modo mesmo de apreender o real, ou melhor, de *acolhera exterioridade* respeitando a alteridade do Outro, sem englobá-lo na totalidade, sem reduzi-lo ao Mesmo. Todavia, é a partir da totalidade mesma que Lévinas identifica uma situação onde, nas suas palavras, a totalidade se *quebra*. Uma tal situação, nos diz Lévinas, “é o brilho da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem” (LÉVINAS, 1980, p. 12). E foi justamente esta situação que justificou nossa decisão de partir nosso estudo da noção de rosto já que é sobre ela que Lévinas faz recair todo o peso das suas análises na obra em exame e é a partir dessa noção que Lévinas introduz a noção do *Infinito*, ou *ideia do Infinito*, noção que Lévinas toma da filosofia de René Descartes (1596-1650) e que, no nosso entendimento, designa uma alteridade no seio mesmo do Mesmo – interioridade; alteridade esta que lhe advem, isto é, não é posta pela consciência porque vem à consciência. Tal ideia, que desafia os poderes constituintes do sujeito transcendental permitirá a Lévinas recolocar a filosofia naquilo que lhe é mais original que é indagar.

e) Totalidade e guerra

O contraponto é a totalidade, e outro nome para totalidade é guerra em que toda alteridade é reduzida à identidade do mesmo ou em que as coisas ou indivíduos encontram seu sentido em um conjunto de referências. Para Lévinas, a metáfora da guerra significa não apenas que cada coisa luta para impor sua vontade nos outros, que cada uma perde sua identidade na luta, completamente aplicada sem reserva em todos os conflitos e relações com

fato, Levinas mesmo reconhece em Descartes está ideia que serviria de fundamento a uma filosofia pluralista (LÉVINAS, 1980, p. 66).

⁹⁷ Levinas, no prefácio da obra *Totalidade e infinito* nos diz: “Este livro apresenta-se, pois, como uma defesa da subjetividade (...) como fundada na ideia do infinito. (...) Este livro apresentará a subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade” (LÉVINAS, 1980, p. 13-14). Defender a subjetividade contra o quê ou contra quem? Contra a totalidade do ser e contra o egoísmo do Mesmo.

seus vizinhos e também é uma crítica à moral fundada na política e a filosofia fundada na ontologia⁹⁸. Como ele coloca “nesta negra claridade [da guerra] é uma movimentação dos seres, até aí fixos na sua identidade... por uma ordem objetiva a que não podemos subtrair-nos. A prova de força é a prova do real” (LÉVINAS, 1980, p. 9)⁹⁹. Mais que isso, a guerra faz os indivíduos “interpretarem papéis nos quais elas não mais se identificam, fazendo com elas não somente traíam compromissos, mas sua própria substância... A guerra não manifesta exterioridade e o outro como outro; ela destrói a identidade do mesmo” (LÉVINAS, 1980, p. 10)¹⁰⁰.

A experiência da guerra é a perda da identidade individual, a destruição do mesmo e a suspensão da moral; é o anonimato do indivíduo na totalidade da guerra¹⁰¹.

E finalmente, “indivíduos são reduzidos a serem os portadores de forças que os comandam sem que eles saibam. O significado dos indivíduos (invisíveis fora desta totalidade) é derivado da totalidade... Pois somente o último significado conta; somente o último ato torna os seres neles mesmos” (LÉVINAS, 1980, p. 10)¹⁰².

Se tomarmos a palavra guerra em seu sentido literal, estas afirmações são certamente verdadeiras para todos os vários massacres e deportações. Ainda assim, o alvo primário destas passagens anti-guerra não é a máquina de guerra, mas a filosofia da totalidade que apresenta o mundo como um sistema de entidades que ganham sentido apenas em relação a uma totalidade de propósitos. Todos os seres são alocados ao sistema completo de seres, e nada pode ser visto como substância independente. Para esta filosofia coisas autônomas ou separadas exteriores ao todo do significado somente podem ser entidades presentes, em mãos, e seu desprezo pela presença é claramente central para sua filosofia.

Obviamente tal filosofia deve ter percebido que nós lidamos com cigarros e pães individuais- exemplos utilizados pelo próprio Lévinas-, e que tais objetos não são totalmente usados em uma totalidade de significado cujo propósito último seja a sua inteligibilidade. Mas

⁹⁸ “Ici Lévinas établit un parallélisme entre deux domaines de la philosophie (l’un théorique et l’autre pratique) qui ont essayé de gérer la violence et la guerre permanente dans la réalité: l’ontologie et la politique. L’ontologie a été considérée comme la philosophie première depuis ses origines parce qu’elle cherche une compréhension totale de la réalité à partir de la lucidité de la raison (pouvoir tout voir pour comprendre)” (HERNÁNDEZ, 2009, p.113).

⁹⁹ “dans cette noire clarté, est une mise en mouvement des êtres, jusqu’alors ancrés dans leur identité, une mobilisation des absolus, par un ordre objectif auquel on ne peut se soustraire. L’épreuve de force est l’épreuve du réel” (LÉVINAS, 1974, p.IX).

¹⁰⁰ “à leur faire jouer des rôles ou elles ne se retrouvent plus, à leur faire trahir, non seulement des engagements, mais leur propre substance, à faire accomplir des actes qui vont détruire toute possibilité d’acte. (...)La guerre ne manifeste pas l’extériorité et l’autre comme autre; elle détruit l’identité du Même” (LÉVINAS, 1974, p. IX-X).

¹⁰¹ Lévinas fala da guerra com conhecimento de causa (sua participação na Segunda Guerra Mundial). A experiência desumana da guerra será um elemento importante da sua reflexão em suas obras.

¹⁰² “Les individus s’y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens (invisible en dehors de cette totalité). Car seul le sens ultime compte, seul le dernier acte change les êtres en eux-mêmes” (LÉVINAS, 1974, p. X).

este obviamente é irrelevante para julgar qualquer filósofo – Parmênides obviamente deve ter notado que nossas percepções são tomadas com entidades em movimento, porém isso não impediu que ele as tratasse com indiferença. A questão não é o que os filósofos deveriam saber, mas apenas o que eles abertamente honraram e receberam em seu pensamento. E é Lévinas quem abre espaço suficiente na filosofia para seres individuais como madeira, seda, ou maçãs. Em suas próprias palavras, “o manejo e a utilização de ferramentas, o recurso a todo panóplia instrumental de uma vida, quer sirva para fabricar outros instrumentos quer para tornar acessíveis as coisas, acaba em fruição... o isqueiro para o cigarro que se fuma, o garfo à comida, a taça aos lábios” (LÉVINAS, 1980, p. 117)¹⁰³.

Nosso mundo não é uma totalidade unificada de objetos ligados a outros objetos, e assim por diante sem fim. Ao contrário, vivemos em meio a zonas independentes, distritos terminais e exploramos um mundo sem fissuras ou lacunas, onde o zum-zum sem sentido dos insetos e a sensação de roupas de algodão na nossa pele não é dissolvida em algum império global de referências. Vivemos em um ambiente ou meio, não em um sistema de remissões. Neste sentido, as coisas são parcialmente separadas da totalidade, mas também parcialmente imersas nela. Lévinas não tem desejo de retornar a uma teoria ultrapassada de substância cujas relações poderiam apenas ser acidentais. Ele não nega o sistema de remissões; apenas insiste que o sistema de remissões é permeado com lacunas e ilhas onde as coisas individuais tomam forma para nosso gozo.

Apesar desta crítica à filosofia da totalidade ser bastante atraente, duas objeções imediatas vêm à mente. A primeira é que Lévinas é ambíguo sobre o que exatamente resiste ao sistema de remissões. Às vezes ele diz que são entidades individuais como bons carros ou bons isqueiros, que encontramos como coisas autônomas para serem tocadas e aproveitadas independentemente de seu significado fundamental. Outras vezes ele apela a um reino elementar amorfo que precede qualquer condensação em formas definidas. A separação é definida como sensibilidade, e Lévinas elogia os sentidos como ingênuos ou sinceros apenas naquelas passagens em que eles não separam o mundo em objetos distintos. Para Lévinas, objetos sempre estão parcialmente além do perceptível. Lévinas tende a reservar somente à consciência humana o direito a quebrar a totalidade do mundo em zonas separadas de prazer. Isto já é explícito em seu tratado de 1948 *Da Existência ao Existente*, no qual apenas o ser humano é capaz de hipostatizar o ronco anônimo do *há (Il y a)*. Enquanto Heidegger postula o *Dasein* como o que torna o mundo em um sistema de referências, Lévinas se move na direção

¹⁰³ “Le maniement et l'utilisation d'outils, le recours à tout l'attirail instrumental d'une vie qu'il serve à fabriquer d'autres outils ou à rendre accessibles les choses, s'achève en jouissance... le briquet à la cigarette qu'on fume, la fourchette à la nourriture, la coupe aux lèvres” (LÉVINAS, 1974, p. 106).

inversa. O mundo-em-si-mesmo, para ele, é chamado sistema, totalidade, ou guerra, e somente o ser humano consegue se estabelecer ou construir uma casa no meio do borrão de relações sistemáticas. Como Lévinas ainda propõe em *Totalidade e Infinitude* mais de uma década depois, é o psiquismo que resiste à totalidade: psique ou cogito são o que gera separação (e ele não faz menção aqui de psiques animais). “A separação do Mesmo é produzida na forma de uma vida interna, um psiquismo. O psiquismo constitui um evento em ser... já é uma maneira de ser, resistência à totalidade” (LÉVINAS, 1980, p. 42)¹⁰⁴.

Então não é vento e água, nem forquilhas, torres e moinhos que nos dão separação, mas apenas o ser humano que está experimentando estas coisas. Em uma palavra, hipóstase significa pessoas. Sem pessoas, não haveria nada a não ser totalidade, nada a não ser apeíron, o indefinido; uma insônia pura sem insones, ou puro *Il y a (há)*, ou existência sem existente.

Considerando positivamente as análises de Lévinas, as coisas (entes) estão separadas do sistema de remissões global, ou totalidade. Ele chega a utilizar o termo *ateísmo (athéisme)*, um tanto provocativamente, para descrever a separação (LÉVINAS, 1980, p. 48). Segundo suas palavras “a exterioridade de um ser está inscrita em sua essência” (LÉVINAS, 1980, p. 175)¹⁰⁵ pois eles têm um sentido a partir de si e não de um sistema holista de referências – eis a grande lição do rosto: é somente porque as coisas, os entes, possuem um sentido a partir de si mesmo é que podem significar num todo, e não o contrário¹⁰⁶. Lévinas utiliza o termo *ser* no plural *seres*, por extrema coerência com seu projeto filosófico que contesta a tese do primado da ontologia que situa o ser antes do ente e que se constitui como saber do ente através do ser e que acaba com a pluralidade de seres e por consequência com a possibilidade da ética que só se constitui mediante a alteridade; pensamos que esse é o sentido profundo da defesa da ética como filosofia primeira e que faz da filosofia de Lévinas uma filosofia da alteridade. Assim, a verdade ontológica não respeita a alteridade e o outro enquanto outro singular e único na expressão do seu rosto, pois a ontologia nivela toda alteridade, nivelamento este que expressa a sua verdade, esquecendo as relações que antecedem a ontologia e que Lévinas chama ética. É nesse sentido, portanto, que a verdade do rosto enquanto *assimetria* do mesmo em relação ao outro e do outro em relação ao mesmo, convém ser chamada de verdade ética, ou verdade do rosto e assim, também pensamos que a

¹⁰⁴ “La séparation du Même se produit sous les espèces d'une vie intérieure, d'un psychisme. Le psychisme constitue un événement dans l'être, il concrétise une conjuncture de termes qui ne se définissaient pas d'emblée par Le psychisme et dont la formulation abstraite recèle un paradoxe. Le rôle original du psychisme ne consiste pas, em effet, à refléter seulement l'être. Il est déjà une manière d'être, la résistance à la totalité” (LÉVINAS, 1974, p. 24).

¹⁰⁵ “L'extériorité d'un être s'inscrit dans son essence” (LÉVINAS, 1974, p. 170).

¹⁰⁶ E isso vale também para a hermenêutica, pois, é porque as palavras, conceitos ou noções possuem um significado em si mesmas é que podem significar num contexto.

proposição do texto *A ontologia é fundamental?* deve ser entendida como a posição das relações entre os seres¹⁰⁷ (no plural) antes da compreensão do ser, pois, esta supõe aquelas que se caracterizam essencialmente como ensino, condição de todo saber. Assim, podemos identificar uma pedagogia profundamente respeitadora da alteridade na filosofia do nosso autor e que traria importantes avanços no processo de ensino e aprendizagem, ainda que Lévinas não tenha como foco principal da sua obra a pedagogia e sim a defesa da ética e seu primado filosófico.

¹⁰⁷ “O primado da ontologia entre as disciplinas do conhecimento não repousa sobre uma das mais luminosas evidências? Todo conhecimento das relações que unem ou opõem os seres uns aos outros não implica já a compreensão do fato de que estes seres e relações existem? (...) A dignidade das investigações ontológicas contemporâneas deriva do caráter imperioso e original desta evidência” (LÉVINAS, 2009, p. 21).

CAPÍTULO III – VERDADE E JUSTIÇA

3.1 Introdução

O modo como Lévinas concebe a noção de rosto nos conduz à sua concepção filosófica que procura resgatar a unicidade do único e, *ipso facto*, à pluralidade que torna possível a ética, pois torna possível as relações entre existentes singulares que, como já dissemos, possibilita a linguagem e esta a própria verdade, seja como adequação, seja como desvelamento já que em ambos os casos a linguagem é condição da verdade. A necessidade de romper com a filosofia da totalidade é também a de abrir a filosofia para a alteridade e, no caso de Lévinas, a possibilidade da *justiça*, pois, segundo nosso autor é impossível falar em justiça em uma filosofia centrada no *ego* ou mesmo no *cogito*. Assim, a noção de justiça supõe a alteridade, ou a transcendência – “Uma relação com o Transcendente (...) é uma relação social” (LÉVINAS, 1980, p. 64)¹⁰⁸. No entanto, devemos levar em conta pelo menos um aspecto que diz respeito à evolução da noção de justiça em nosso autor. Se considerarmos que os especialistas em Levinas costumam distinguir a sua filosofia em dois momentos, momentos esses expressos nas suas duas grandes obras *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, é possível dizer que a sua noção de justiça também sofre ligeira modificação e esta modificação se explica pelo fato do destaque que adquire a figura do *terceiro (tiers)*¹⁰⁹ que vem abalar a o frente a frente com outrem. Se

¹⁰⁸ “Une relation avec le Transcendant – cependant libre de toute emprise du Transcendant- est une relation sociale” (LÉVINAS, 1974, p. 50, grifos do autor).

¹⁰⁹Segundo Calin e Sebbha (2005, p. 42) “La notion de Justice prend chez Lévinas deux sens distincts voire opposés. Dans son premier grand œuvre, *TI*, Lévinas nomme ‘justice’ la relation éthique dissymétrique, sans réciprocité, et sans mesure, du face à face. Plus tard, dans *AE*, ‘justice’ nommera au contraire la nécessaire prise en compte du tiers, et dès lors tout aussi bien de la réciprocité (en un sens je suis ‘l’autre de l’autre’) que de la limitation et de la mesure (il faut aussi se soucier de ‘l’autre’ autre, ou de ‘l’autre de l’autre’ – Il faut partager équitablement entre eux). Pivatto (2001, p. 225) nos lembra da proeminência que o terceiro adquire na evolução do pensamento de Levinas e a necessidade de se fazer justiça a ele: “A partir do terceiro surge nova gama de relações que se entrecruzam”. Para Pivatto, interpretando Levinas, para que se possa fazer justiça ao terceiro é preciso intervir a razão, pois “exige comparação, co-existência, reunião, produção de consenso simétrico e igualitário em torno da justiça. (...) Direito e Estado começam a ter sentido para assegurar justiça e equidade” (2001, p. 226) – “Il faut et juger et conclure: il faut un savoir, Il faut vérifier, science objective et système. Il faut juger, et Etat, et instances politiques (...) O messages bienvenues de la Grèce!” (LÉVINAS, p. 156 apud SOUZA, 2008, p. 394). Já para Costa (2011, p. 5, grifos do autor) “a política *acontece* com a chegada do Terceiro, sobre os parâmetros que dizem respeito à organização da Pluralidade humana. A justiça acontece com a necessidade de comparar o Outro ao Terceiro. O encontro tem sentido como realização da Justiça. A significância que motiva o agir ético não está mais polarizado no ser, mas no movimento do que vai em direção ao Outro para instaurar a paz e a justiça. Para Levinas esta seria a fonte de legitimidade do Estado; e se o Estado não cumprisse esta vocação, se não permitisse as relações interpessoais ou ocupasse o lugar delas ele seria ilegítimo. A política é o momento em que o Eu se abre à alteridade do outro, ficando em alerta da responsabilidade pelo Outro na relação do face a face. A política começa no instante em que a subjetividade humana plenamente alerta de sua responsabilidade pelo outro, pelo face a face, toma consciência da presença do Terceiro. Isto significa fazer uma destituição do sujeito autônomo da modernidade do seu poder de legislar os princípios que regem a dimensão da

em *Totalité et infini* prevalece as análises da relação Mesmo-Outro, em *Autrement qu'être* a figura do terceiro encaminha a filosofia de Lévinas na direção da filosofia política que ele já antecipara na obra de 1961 e que não é o foco do nosso interesse aqui. O que nos propomos aqui neste capítulo é uma aproximação a uma questão bastante complexa no contexto da obra *Totalité et infini*: o modo como o nosso autor concebe a noção de verdade a partir da noção de justiça entendida como frente a frente do discurso e que condiciona até mesmo a verdade objetiva, seja lógica ou ontológica¹¹⁰. Sim ontológica, pois a ontologia acabou por objetivar a subjetividade. Importa salientar que a noção de justiça para nosso autor pressupõe individualidades, ou para usar expressão da sua linguagem, relação entre existentes, entre entes não mediada pelo ser (ontologia). Trata-se, portanto, da relação frente a frente onde os existentes falam e não emprestam seus lábios para um discurso neutro. Nesse sentido, Lévinas dá a maior importância ao discurso falado – “O discurso oral é a plenitude do discurso” (LÉVINAS, 1980, p. 83)¹¹¹ – que coloca frente a frente entes que falam – e onde até mesmo o silêncio é significativo – e em que o rosto trás uma significação que empresta sentido ao discurso. Tal situação é descrita por Lévinas como ética ou justiça¹¹². Neste sentido, não temos aqui a pretensão de oferecer uma exposição exaustiva e completa da questão, mas esperamos poder contribuir para o debate e propagação do pensamento de um filósofo que assumiu a defesa da alteridade, da ética e do humanismo.

justiça”. O terceiro enquanto o outro do outro conduz, pois, à necessidade de pensar o Estado e a justiça, derivada da política, seria um necessário cálculo do interesse de cada um. Para uma visão panorâmica, concisa e inteligente acerca das reflexões de Levinas sobre a política recomendamos a leitura do texto de Guy Petitdemange (1993) *Emmanuel Lévinas et la politique*. Neste texto Petitdemange (1993, p. 347) sugere que Levinas “Ne tient pas un discours politique direct”. Todavia, é sempre bom lembrar que a ética, para Levinas, é a filosofia primeira entendida como frente a frente, como relação entre Eu e o Outro e a política deriva daí com a entrada em cena do terceiro, o que faz com que Philippe (2009, p. 4) considere a filosofia política de Levinas como uma “doctrine du tiers” em que “la justice politique (...) vient répartir la responsabilité entre le tiers et le prochain”. Outro estudo interessante acerca da justiça frente a entrada do terceiro na cena filosófica de Levinas é o artigo de Bensussan (2000). Também é digno de consulta o texto de Fabio Caprio Leite de Castro (Cf. bibliografia) onde o autor faz uma análise do conceito de justiça em Aristóteles oferecendo uma leitura levinasiana do conceito de justiça na filosofia prática do filósofo estagirita e em que, mais uma vez, fica muito clara a grande contribuição que Levinas oferece quando interpreta a filosofia tradicional.

¹¹⁰ Para tanto nos valem de alguns dados históricos que visam situar a evolução do pensamento do nosso autor que gradualmente vai de comentador da tradição fenomenológica, a apropriação dessa tradição e, a partir de Rosenzweig, constitui a sua própria filosofia.

¹¹¹ “Le discours oral est la plénitude du discours” (LÉVINAS, 1974, p. 69).

¹¹² Levinas se refere à relação entre existentes (entre entes) usando a expressão ética ou justiça. Porém, podemos afirmar que por esta expressão podemos entender, também, relação social e nosso autor é bastante enfático quando diz: “não acredito que a filosofia pura possa ser pura sem ir ao *problema social*” (LÉVINAS, 1982, p. 48, grifo do autor). Não se trata, no entanto, de sociologia, pois, para Levinas a sociologia, enquanto ciência, ainda não respeita a alteridade.

3.2 Justiça

Na filosofia de Lévinas todos os caminhos conduzem à ética ou, melhor dizendo a ética é o caminho próprio do filosofar; logo, a questão da verdade também se encontra vinculada com a ética. Isto porque para nosso autor se a filosofia ocidental nasceu como procura da verdade, ela esqueçou de questionar o lugar mesmo onde começa esta procura, isto é, o sujeito humano em benefício da verdade que ela procura e sem questionar o que seria a evidência primeira, ou seja, a espontaneidade da liberdade do sujeito. Para Lévinas a liberdade deve estar subordinada à justiça, ao acolhimento do outro; a liberdade deve ser justificada pela justiça e tornar-se assim uma liberdade investida¹¹³. A liberdade espontânea e arbitrária deve ser investida por outrem e a questão da verdade remete, em nosso autor, à relação com o outro, pois “falar a Outrem é um acontecimento irreduzível ao saber objetivo” (FABRI, 2001, p. 253). A verdade para Lévinas só é possível

na medida em que se sai de um esquema “dedans-dehors”, digamos, da subjectividade-objectividade, da relação sujeito-objeto, que está na base de estrutura da representação lógica. Neste sentido, a verdade autêntica não supõe, apenas, mas exige, também, a saída de um determinado modelo ontológico, de certa concepção do mundo, em que assenta o pensamento ocidental. Impõe-se, de fato, em seu entender, sair deste modelo em que, no interior da sua relação lógica e intencional, o “quem” é reduzido ao “quê” – o sujeito é reduzido ao objeto – para entrar numa outra relação, em que a exceção da interioridade, de subjectividade, possa ser recuperada de uma maneira efectiva” (TAVARES, 1991, p. 36).

Sair da relação sujeito-objeto, em Lévinas, significa *acolher* Outrem ou justiça; é sair do discurso *egológico* que caracteriza a filosofia ocidental¹¹⁴. Consideramos que a fórmula a

¹¹³ Pensamos, juntamente com Hernández (2009, p.143-144) que o fato de Levinas começar as análises acerca da verdade a partir da liberdade se deve à sua crítica à analítica heideggeriana do *Dasein* na qual a liberdade é a condição primeira e a essência mesma da verdade. Para Levinas a verdade não é da ordem da recepção em mim, mas da resposta ao Outro: “Mouvement non pas d’appropriation et de *connaissance* de l’être, mais sortie et de *discurs* à l’autre. Pour Lévinas la question première n’est pas la recherche de la *vérité de l’être* comme pour Heidegger, mais de la *justice faite à l’autre* (HERNÁNDEZ, 2009, p. 144, grifos do autor). Pensamos que a distinção que Heidegger faz entre *verdade lógica* e *verdade ontológica*, ou verdade como *adequação* e verdade como *desvelamento* não se distinguem fundamentalmente. Isto porque o desvelamento se dá no discurso, no *logos apofântico* que tem a propriedade de ser verdadeiro ou falso enquanto que a verdade lógica segue o mesmo critério. Por outro lado, a verdade como desvelamento não respeita o Outro como Outro, pois, sendo verdade ontológica, pretende descrever o ente em sua totalidade através do ser, isto é, reduz o Outro ao Mesmo. É justamente esta pretensão que recebe o título de violência por parte do filósofo judeu e que flagra o primado da liberdade sobre a justiça. Quando Derridá critica Levinas é porque para ele Levinas pretende descrever o Outro, o que seria uma traição, pois, Levinas estaria fazendo aquilo que considerou uma violência. No entanto, pensamos que nosso autor, ao se apoiar na *ideia do Infinito* como expressão da alteridade, bem como a necessidade de *desdizer o dito* faz com que a alteridade permaneça fora dos poderes objetivantes do *ego* e da ontologia; portanto, sempre fora da totalidade. A *ideia do Infinito*, para Levinas, é ética: respeita a alteridade não a englobando. Ora, se seguimos rigorosamente as análises de Levinas concluiremos que para ele existir na verdade equivale a ser justo, isto é, acolher Outrem, o seu discurso e não subsumindo-o ao meu discurso.

¹¹⁴ “L’idéal de la vérité socratique repose donc sur la suffisance essentielle du Mêmes, sur son identification d’iposéité, sur son égoïsme. La philosophie est une égoologie” (LÉVINAS, 1974, p. 14).

verdade supõe a justiça e suas várias formulações (como é o caso de situar a ética como filosofia primeira¹¹⁵) se expressa também na prioridade do *dizer* face ao *dito*, o dito que Lévinas chama ontologia, totalidade finita e congelada e que paralisa a realidade no discurso escrito; é este discurso mesmo que se move no conceito esquecendo o mundo da vida que corre como um rio, sempre se renovando e renovando a própria possibilidade do discurso. A ingenuidade de uma filosofia ancorada no dito, no *ser*, no *é*, se vê traída pela idade, pelo envelhecimento e maturidade, a força das coisas e dos fatos em constante transformação; a cotidianidade – que Heidegger chama de *inautenticidade* ou *queda* – com suas irregularidades, metáforas, desencontros e possibilidades que se renovam a cada instante. Para nosso autor a filosofia precisa sair da burguesa forma de filosofar, ou seja, de ser filosofia de escritório¹¹⁶ e voltar-se para a coisa mesma que é a relação interhumana, o frente a frente – “O dizer é uma maneira de saudar o outro, mas saudar o outro já é responder por ele” (LÉVINAS, 1997, p. 30). Nesse sentido, a prioridade do dizer sobre o dito faz, mais uma vez, intervir a defesa da temporalidade como alteridade onde os interlocutores não se fundem num mesmo tempo. Por outro lado a relação com a alteridade nos diz do lugar mesmo da verdade, a relação frente a frente no discurso [falado]. A alteridade é o termo que, a nosso juízo, permite situar o modo como Lévinas concebe a noção de verdade, não mais como ato de consciência (evidência) nem como *desvelamento*, pois procurar e encontrar a verdade só são possíveis no discurso frente a frente – “A sociedade é o lugar da verdade” (LÉVINAS, 1980, p. 87)¹¹⁷ – ou justiça¹¹⁸ que é recepção de sentido no lugar de doação; é *escutar* antes de *falar*. Neste sentido, Outrem desempenha um duplo papel na procura da verdade: de um lado, põe em questão a liberdade do Eu, que tudo reduz ao conhecimento; de outro, desafia os poderes do Mesmo de englobar, no conhecimento, toda exterioridade, pois a assimetria, a desproporção entre o Mesmo e o Outro descreve esta nova verdade, verdade ética.

Para Lévinas, justificar a verdade não significa demonstrá-la, mas torná-la justa; não é a subjetividade em seu caráter solipsista quem constitui a verdade objetiva, mas é a

¹¹⁵ A filosofia nasceu nas ruas, nas praças e entrou para a academia; isso significa que ela começou no frente a frente e é isto que Levinas chama de justiça ou, o que dá no mesmo, não estamos sozinhos – não somos nem nos tornamos o que somos sozinhos. Na filosofia de Levinas somente o rosto significa a partir de si mesmo, pois, não precisa ser situado num sistema de referências onde encontraria seu sentido o que faz dele a verdadeira fonte do sentido ou o verdadeiro sentido da verdade.

¹¹⁶ “Ce « dire à Autrui » cette relation avec Autrui comme interlocuteur, cette relation avec un étan précède toute ontologie. Elle est la relation ultime dans l'être. L'ontologie suppose la métaphysique” (LÉVINAS, 1974, p. 18), que tem lugar na relação entre os homens.

¹¹⁷ “La société est le lieu de la vérité” (LÉVINAS, 1974, p. 74).

¹¹⁸ Justiça: frente a frente (o mesmo e o outro); não é noese de um noema e assim entendemos o que significa quebrar a estrutura da intencionalidade teórica, pois, outrem não é constituído pela consciência, permanece exterior a ela desafiando-a; “Na metafísica, um ser está em relação com que ele não poderia absorver” (LÉVINAS, 1980, p. 66). “A justiça [o frente a frente], a transcendência por excelência e condição do saber não é de modo algum, como se pretenderia, uma noema correlativa de um noese” (LÉVINAS, 1980, p. 76).

intersubjetividade, a relação social a condição mesma da objetividade e da verdade. O que significa que a justiça é a condição da verdade. É o que Lévinas mesmo afirma em *Totalidade e Infinito, Seção I, C: Verdade e justiça*; item 3: *A verdade supõe a justiça*. O que significa, então, supõe? Para Lévinas significa que, para que tenhamos verdade é necessária a justiça, o acolhimento do rosto de frente no discurso, ou ainda a relação social, a relação intersubjetiva. Dizer que a verdade supõe a justiça é dizer que a ética é a filosofia primeira, é “reconhecer em Outrem meu Mestre”¹¹⁹; que a relação intersubjetiva é a condição da própria objetividade. Se a linguagem é condição do desvelamento (ontologia ou totalidade) a justiça (ética ou infinito) é condição da própria linguagem. Gaëlle Bernard entende que a fórmula segundo a qual a verdade supõe a justiça é “um outro modo de enunciar *a ética como filosofia primeira*” (BERNARD, 2006, p. 155, grifo da autora). A noção de verdade derivado dessa filosofia só poderia apontar a uma exterioridade cuja transcendência não pode ser descrita em termos de experiência- “porque o infinito extravasa o pensamento que o pensa” (LÉVINAS, 1980, p. 13), porém, nos diz Lévinas, “se experiência significa precisamente relação com o absolutamente outro – isto é, com aquilo que extravasa sempre o pensamento – a relação com o infinito completa a experiência por excelência” (LÉVINAS, 1980, p. 13).

Assim, a noção de verdade derivada da justiça, “essa nova verdade”, promove uma desordem, ou se descreve como desordem, pois não desvela o Outro, porém sugere o outramente que ser, o além do ser. E é nesse sentido que entendemos que Lévinas não apenas renova a filosofia, mas a abre para novos horizontes. Se considerarmos que Lévinas chama de justiça à relação frente a frente e nesta a transcendência do Outro em relação ao Mesmo, em que o Outro não desemboca em nenhum conceito, em nenhuma totalidade, podemos, então, entender a sua noção de religião que descreve precisamente esta relação e finalmente, podemos afirmar que o termo religião não diz respeito a uma relação com o divino, mas descreve a relação ética onde os termos permanecem absolutos, isto é, trata-se de “relação sem relação” (LÉVINAS, 1980, p. 66), em que um e outro possuem sua identidade a partir de si mesmo que o termo absoluto indica. Ainda que possamos, legitimamente, inferir que o discurso de Lévinas visa, de algum modo, repor a questão de Deus ou a sua existência como questão importante no contexto social – pois ele mesmo diz que Deus se manifesta no rosto de Outrem – interessa-nos salientar a importância que nosso autor atribui a alteridade do outro homem cuja expressão do seu rosto desempenha uma resistência, resistência ética, vale dizer, a impossibilidade de englobá-lo em um conceito ou totalidade. Mas o que nos diz Lévinas acerca da sua concepção de ética?

¹¹⁹ “La justice consiste à reconnaître en autrui mon maître” (LÉVINAS, 1974, p. 42).

Nós chamamos ética uma relação entre os termos onde um e outro não estão unidos nem por uma síntese do entendimento nem pela relação de sujeito ao objeto e onde, entretanto um pesa ou importa ou é significativo ao outro, onde eles estão ligados por uma intriga que saber não esgotaria nem esclareceria” (LÉVINAS, s/d, p. 275, nota 184)¹²⁰.

Por certo a ética sempre envolve relações entre indivíduos e as teorias éticas não descuidam desta particularidade. O que ocorre é que para Lévinas a ética não se constitui como um ramo da filosofia – como a epistemologia, estética ou ontologia –, e sim é a própria condição da filosofia. É justamente o caráter relacional implicado nas relações éticas – ninguém é bom ou mal sozinho – que confere a esta disciplina o seu primado, pelo menos do ponto de vista de Lévinas. Esta relação entre um (Eu/Mesmo) e o Outro em que o Outro é acolhido pelo Mesmo – no discurso – é o que Lévinas chama de justiça. Trata-se, portanto, de acolhimento e não de desvelamento.

A noção de justiça não tem a ver aqui com direito, ou ciência jurídica, pois “a Ética prescreve uma política e um direito” (COSTA, 2011, p. 5) e, como já dissemos, no contexto da obra *Totalidade e infinito* a questão política e jurídica não se constitui como o tema central, contudo acabam se tornando relevantes na evolução da filosofia de nosso autor. Justiça, em Lévinas – e na obra em exame –, remete para uma relação: a relação entre Eu e o Outro – a ordem moral. Quem é este Outro? O Outro é aquele que não sou Eu. O Outro, nas palavras de Lévinas, é um estrangeiro, um estranho, logo, algo de não familiar. A ambição de Lévinas manifestada ao longo do seu texto se revela ser uma inversão de uma tradição filosófica que não tem tomado em consideração o Outro já que este é integrado em seu sistema¹²¹. A questão é descobrir a ética como o começo e fundamento do saber: o saber, em Lévinas, implica o acolhimento de Outrem, isto é, a justiça. O saber não é um ato de um sujeito isolado, mas o diálogo entre dois sujeitos cognoscente sobre um mundo que eles tematizam. A relação entre o Eu (Mesmo) e o Outro é o âmbito no qual a filosofia de Lévinas se desenvolve porque é o âmbito do diálogo. É na relação onde Outrem me interpela, onde não posso me esquivar de responder. De onde vem a responsabilidade. Responsabilidade, para Lévinas, remete ao fato do Eu ter de responder ao Outro. Notamos que esta relação acaba por fazer emergir outras noções que tornam a investigação acerca da noção de verdade em Lévinas uma tarefa complexa.

¹²⁰“Nous appelons éthique une relation entre des termes où l’un et l’autre ne sont unis ni par une synthèse de l’entendement ni par la relation de sujet à objet et où cependant l’un pese ou importe ou est significatif à l’autre, où ils sont liés par une intrigue que le savoir ne saurait ni épuiser ni démêler” (LÉVINAS, 1967, p. 225, nota 1).

¹²¹ Inclusive Deus, pois, as filosofias da totalidade não reconhecem a transcendência de Deus; é o caso, por exemplo, de Espinoza para quem Deus é natureza e a natureza é Deus, ou seja, para Espinoza Deus faz parte do mundo e para Levinas Deus transcende o mundo, ou, Deus não é do mundo.

Em importante obra acerca da filosofia de Lévinas, Francisco Xavier Sánchez Hernández (HERNÁNDEZ, 2009) tem como foco principal a noção de verdade. A obra tem como título *Vérité et Justice dans la philosophie de Emmanuel Lévinas*. Nesta obra Hernández sustenta uma tese que consiste em defender que a noção de verdade designa um *apelo*, que pode ser traduzido por chamado e a noção de justiça designa *resposta*, de onde a origem da noção fundamental em Lévinas de *responsabilidade*. Hernández utiliza a conjunção *e* como que indicando que verdade e justiça são inseparáveis: quando temos uma temos a outra (pelo menos nesse contexto). Como poderíamos desdobrar isso? Para Hernández o rosto, ou melhor, a sua verdade diz respeito a um apelo, uma convocação, uma exigência. O que exige o rosto? Ser desvelado? Que o subsumamos sob um conceito adequado? Não. A verdade do rosto supõe o acolhimento e não o desvelamento ou adequação em um conceito que sempre remete ao Mesmo, *desviando* o olhar do Outro. Segundo Hernández o rosto é uma injunção (Hernández não utiliza a noção de suposição) por justiça que ele interpreta como resposta o que significa dizer que sou responsável para o Outro e a verdade do rosto me convoca a esta responsabilidade. O que significa justiça para Lévinas? Para Lévinas justiça significa “acolhimento de frente, no discurso” (LÉVINAS, 1980, p. 58). Acolhimento de frente significa frente a frente (Eu e o Outro); no discurso significa no discurso do rosto, que é expressão e não palavra enunciada, pois, como diz Lévinas, o rosto fala. Que expressão? Do sofrimento, da fraqueza, vulnerabilidade. Mas também mandamento: não matarás. Mas, se não é palavra, como acolho este discurso? Pela consciência moral, pois, o rosto de Outrem arranca o Mesmo do seu egoísmo, do seu para-si e este se converte em para-o-outro: “A relação do Mesmo e do Outro – ou metafísica- processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de ‘eu – de ente particular único e autóctone – sai de si” (LÉVINAS, 1980, p.27)¹²², é a relação frente a frente (justiça), que não pode ser reduzida “pela atividade sintética do entendimento” e que é a condição da verdade. Gaëlle Bernard (2006) no seu artigo *La vérité suppose la justice: L’exercice éthique de la philosophie selon Levinas* utiliza a fórmula de Lévinas conforme encontramos na obra *Totalidade e Infinito*, isto é, *a verdade supõe a justiça*. Nesta formulação entrevemos uma prioridade da justiça sobre a verdade, ou seja, uma prioridade do acolhimento de frente no discurso que funciona como condição da verdade já que esta supõe aquela. Nesse sentido, o acolhimento, frente a frente, do discurso do rosto que é expressão funciona como condição da verdade [ética] já que esta supõe aquele. Assim, para Bernard o frente a frente é condição da verdade. Se adotarmos a via

¹²²“La relation du Même et de l’Autre ou métaphysique se joue originellement comme discours, où le Même, ramassé dans son ipséité de « je » d’étant particulier unique et autochtone sort de soi” (LÉVINAS, 1974, p. 9).

de Bernard, a da suposição do acolhimento (que não é tematização) frente a frente (Eu/Outro) então podemos concluir com Susin (1984, p. 277):

A verdade intelectual supõe uma alteridade absoluta precedendo a ontologia, uma metafísica que, ao invés de ser dominada pela compreensão, comanda a compreensão. A interrogação sobre o mundo não é dirigida ao mundo, mas a alguém, ao outro que eu interrogo face-a-face. (...) A alteridade e a separação são a primeira condição à verdade intelectual, sem se encerrar nela. (...) A verdade, mesmo a verdade intelectual, provém da relação entre absolutos, da transcendência que se revela sem a priori (...). Enfim, a verdade permanece na relação de exterioridade, de revelação e de desejo sem absorção, sem caber inteira nas medidas da subjetividade, e portanto sem se exaurir e sem entrar numa totalidade. O outro, que permanece além da verdade intelectual, permanece como possibilidade da verdade e da novidade da verdade, e é a verdade primeira como palavra e mandamento, como verdade das verdades” (SUSIN, 1984, p. 277).

A relação ética que nosso autor insiste em chamar de frente a frente é mais antiga do que a ontologia e condição desta – “Em Levinas, a ética é uma forma de relação entre o Mesmo e o Outro que precede e dá sentido ao teórico” (FABRI, 2001, p. 250) – isto porque é na relação com Outrem que eu me aproprio das noções, mesmo as da ontologia. Neste sentido, a ética se revela fundamentalmente como ensino. Por mais elementar que possa parecer esta consideração – e talvez encontremos aqui justificativa para a declaração de Derrida de que não se trata de filosofia; porém, nos ensina Lévinas que o saber vem do não-saber –, é preciso atentar ao fato de que ninguém pode existir a nossa existência o que significa que o mundo se apresenta a mim como uma novidade e que Outrem, mais do que o mundo, me desafia, pois, me fala e é uma ingenuidade não tomar a sério esta situação já que poderíamos, por exemplo, indagar acerca do que torna possível com que uma criança se divirta assistindo a uma peça de teatro senão o fato de ela se relacionar com as outras crianças e adultos; de ela se apropriar das significações que encontramos nas relações interhumanos:

Daqui a verdade que acontece numa relação de mestre e discípulo: Eu não posso aprender a verdade sem ser discípulo de outro. (...) A verdade se dá na relação entre eu e o outro começando como ensinamento – no fazer-se sinal - do outro a mim. (...) A verdade, mesmo do ponto de vista intelectual, não se torna uma reflexão total ou uma fenomenalidade completa, não por defeito, mas pela sua fonte e condição exterior e incomensurável” (SUSIN, 1984, p. 277-278).

Para designar esta “nova verdade” (SOUZA, 1999, p. 142) – “verdade metafísica” (BERNARD, 2006, p. 161) – Lévinas utiliza a expressão enigma como oposto a fenômeno: “esta forma de se manifestar sem se manifestar, chamamos-lhe- voltando à etimologia desse termo grego e por oposição ao aparecimento indiscreto e vitorioso do fenômeno- enigma” (LÉVINAS, s/d, p. 254).

Se a noção de verdade se define como *adequação* esta não se aplica ao rosto porque este “extravasa o pensamento” (LÉVINAS, 1980, p. 13), é a inadequação por excelência. Por outro lado, a noção de verdade como *desvelamento* também não atinge o rosto, que é essencialmente velamento (ocultação), passividade; nem adequação nem desvelamento que não é, entretanto, uma indiferença pela verdade ou ausência de verdade. Como já dissemos, Lévinas entende que a relação com o rosto é “de imediato ética” (“d’emblée éthique”, LÉVINAS, 2012, p. 79), ética que Lévinas define como “uma intriga que o saber não poderia esgotar ou deslindar”. Intriga que, nas palavras de Edvard Kovac (1993, p. 178) é “noção chave para aceder à filosofia de Lévinas”. Kovac entende que a intriga ética significa pensar o outro sem o reduzir ao mesmo – não reduzir a ética à ontologia; pensar a assimetria das relações com outrem; assimetria que tem seu lugar no rosto de outrem e que inaugura uma relação mais passiva que a passividade, a da responsabilidade para outrem. A assimetria entre Eu e o Outro torna impossível uma sincronização e esta relação só pode ser abordada como ética, pois, trata-se “de uma intriga que o saber não esgotaria nem esclareceria”. Assim, nos diz Grzibowski (2010, p. 49) “a relação com Outrem para o nosso autor está fora dos parâmetros da tematização¹²³. Lévinas encontra em Descartes uma porta aberta quando ele coloca a não constituição, ou a não tematização do infinito”, ou seja, Lévinas, aqui, se afasta da fenomenologia.

3.3 Justiça e linguagem

a) Alteridade e saber

Lévinas promove uma espécie de reengenharia filosófica: não é o ser em geral que permite desvelar o ente, mas é o ente enquanto ente, “o ente por excelência é o homem”, que se exprime através do seu rosto. E como falar em verdade nesta situação? “A verdade surge justamente onde um ser separado do outro não se afunda nele, mas lhe fala”.¹²⁴

¹²³“É preciso distinguir os termos tematização (*thématisation*) e manifestação (*manifestation*) para não os confundir: tematização é da ordem da conceitualização e da apropriação das coisas pela consciência. Nesse sentido ‘Só Outrem escapa à tematização’” (LÉVINAS, 1980, p. 73). Nós podemos dizer que é o movimento da consciência em direção à coisa. A manifestação é o movimento contrário, é a revelação das coisas à consciência. Para os homens se trata de uma manifestação sem apresentação (*présentation*). Levinas falará de epifania do rosto” (HERNÁNDEZ, 2009, p. 155, nota 433): “Il faut distinguer les termes de thématization et de manifestation pour ne pas les confondre: thématization est de l’ordre de la conceptualisation et de l’appropriation des choses par la conscience. Dans ce sens ‘Autrui seul échappe à la thématization’” (LÉVINAS, 1974, p. 58). Nous pouvons dire que c’est le mouvement de la conscience vers la chose. La manifestation est le mouvement contraire, c’est la révélation des choses à la conscience. Pour les hommes, il s’agit d’une ‘manifestation’ sans ‘présentation’. Lévinas parlera aussi de l’épiphanie du visage”.

¹²⁴ “La vérité surgit là où un être séparé de l’autre ne s’abîme pas en lui, mais lui parle” (LÉVINAS, 1974, p. 33).

Para Lévinas, a verdade como desvelamento ou como adequação é a expressão da liberdade do Mesmo e é por isso que ele recorre à noção de justiça; nosso autor nos ensina que esta liberdade não pode tudo; ela não escapa à responsabilidade. Justiça, para Lévinas, consiste “no acolhimento de frente, no discurso”¹²⁵. Assim, nos diz Marcelo Fabri (2001, p. 253):

Falar a Outrem é um acontecimento irredutível ao saber objetivo. Mais: é o que confere o sentido a todo saber. Outrem é, assim, o interpelado, o invocado. Não se pode compreendê-lo mediante categorias ou conceitos, nem tampouco considerá-lo segundo a neutralidade do ser.

Dizer a verdade supõe um jurar, supõe uma “palavra de honra original”¹²⁶ e portanto o *quem* a quem a gente fala e nesse sentido Outrem me interpela, é a quem nos dirigimos e a quem escutamos. A palavra de honra é um juramento (juro dizer a verdade), um compromisso, é uma responsabilidade para com o Outro e esta responsabilidade não é da ordem teórica. O dizer ou o enunciar não implica, necessariamente, um que fala (e escuta) e outro que escuta (e fala)? E será que todo enunciado é redutível ao modo predicativo (*ἀπόφανσις/apophansis*)? Um isto enquanto aquilo, ou isto como aquilo? Estas são questões que nos parecem importantes e que se relacionam diretamente com a questão do acolhimento do discurso de Outrem e a impossibilidade de falarmos dela do mesmo modo que falamos de nós mesmos.

Que a verdade supõe a justiça pode significar que a verdade objetiva depende da intersubjetividade (relação social)?¹²⁷ A verdade como desvelamento ou adequação é obra de um ser que subordina a justiça à liberdade. Procurar a verdade é caminhar em direção à liberdade, melhor: é exercer sua autonomia. Segundo Lévinas, é preciso inverter os termos, ou seja, subordinar a liberdade à justiça e essa posição parece indicar uma nova concepção de verdade. A relação entre o Mesmo e o Outro não é uma relação de conhecimento. A inteligibilidade como compreensão já é uma espécie de posse, de poder de alguém sobre algo, ou sobre outro alguém e o Outro enquanto Outro é justamente aquele que não posso poder, aquele que limita os meus poderes e que põe em questão a minha liberdade. Bernard (2006, p. 156) sugere que Lévinas utiliza outras significações para a fórmula “a verdade supõe a

¹²⁵ “*Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours. Si la vérité surgit dans l’expérience absolue où l’être luit de sa propre lumière, la vérité ne se produit que dans le véritable discours ou dans la justice*” (LÉVINAS, 1974, p. 43, grifo do autor).

¹²⁶ Levinas. *TI*, p.177.

¹²⁷ Levinas utiliza uma figura mítica, Gyges, aquele que vê sem ser visto, para exemplificar o que seria um ser que procura a verdade sozinho. De acordo com tal figura, o mundo seria um espetáculo silencioso disposto a sua posse. Mas, que sentido teria indagar acerca da verdade estando só no mundo? Este não seria um exemplo limite para fazer notar que a verdade se procura com o Outro?

justiça” e propõe reagrupar essas significações sob três classes, que podemos reordenar alternadamente nas categorias da ciência, da metafísica e da ontologia, às quais distribuem a relação de suposição enunciada podendo significar “ser condição necessária de”, ou ainda “se produzir em/como” (BERNARD, 2006, p. 156). A verdade é definida então como: verdade objetiva – entendida como conduzindo uma livre procura pretendendo dizer o que é o mundo; verdade metafísica – ou ética porque a metafísica é redefinida como ética por Lévinas; ou ainda como verdade ontológica. Esses três sentidos do termo verdade podem conduzir à verdade como adequação, evidência ou intuição, à revelação, e enfim ao desvelamento. Esta distinção não é feita por Lévinas segundo a autora embora seja sugerida. O que queremos ressaltar é, por um lado, a procura da verdade como um ato isolado de um *ego* e, por outro, a verdade como uma procura *com* Outrem. Ou ainda, a verdade teórica e a verdade ética. Outrem não só desafia os poderes objetivantes da teoria – é possível conhecer objetivamente Outrem? –, como também põe em questão a possibilidade de procurar a verdade num ato solitário. Fabri (2001, p. 262) nos adverte: “O mundo da imanência é sempre ambíguo, sem palavra verdadeira e, por isso mesmo, silencioso. Sem a transcendência trazida pelo rosto, tudo se condena ao caos e ao enfeitiçamento. Toda aparição remete à significação trazida pelo rosto”.

No mundo silencioso da imanência o Mesmo não tem que se justificar, é pura liberdade; sem a relação à alteridade, a existência do eu permanece análoga àquela de Gyges: puramente interior. Na esfera imanente da consciência o verdadeiro e o falso são decididos pelo Mesmo. A “verdade supõe a justiça” significa a relação a Outrem, ao diálogo, à comunicação entre interlocutores. É o que Bernard chama a “dimensão pragmática” da linguagem.

Lévinas não desdenha da teoria, mas a filosofia para ele não é nem saber, nem teoria, nem conhecimento, pelo menos não se constitui como tal. Por outro lado, quando ela é qualificada de ocidental, a filosofia é saber, conhecimento, teoria, tematização, ou ao menos tende nesta direção cuja finalidade consiste em estabelecer bases seguras para o saber; saber este que permite dominar a natureza e vencer a guerra. Trata-se, portanto, de um saber cujo propósito consiste em dominar a exterioridade, em constituí-la e não em considerá-la na sua alteridade – porque o saber se constitui, tradicionalmente, como posse; Lévinas reprova-o, pois, Lévinas entende que “o primado do saber, presente na tradição filosófica ocidental, não está imune a um tipo de petrificação e aprisionamento bem próximos daqueles que fazem parte do mundo mítico” (FABRI, 2001, p. 245); petrificação esta que se expressa no conceito de *logos*. A filosofia de matriz grega tem por fim a sabedoria, ela é devotada à verdade. Tal é

a sua ética: a ciência permite o bem, primado da verdade sobre a justiça: “Ao final, toda ética desemboca em teoria da comunidade considerada como um fragmento do ser” (ROSENZWEIG, 1997, p. 50)¹²⁸. Dizer então que esta sabedoria significa uma recusa de separar a questão da verdade da questão ética não mudaria nada ao primado da verdade. Lévinas recusa a absorção da ética no conhecimento. Contudo, vê na relação interhumana a condição do saber. Mais, a relação entre Eu e o Outro se caracteriza fundamentalmente como ensino e esta relação, mais antiga do que a ontologia, foi esquecida dada a alergia que o pensamento ocidental demonstra a respeito da alteridade¹²⁹. Nesse sentido Lévinas torna-se um grande crítico da tradição ocidental, mas não rejeita as conquistas científicas e o saber produzidos por esta. A crítica de Lévinas é dirigida ao fato de a filosofia ter colocado o saber como a sua tarefa fundamental e de ter reduzido toda alteridade à identidade do Mesmo, até mesmo a justiça: “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser.”¹³⁰

Esta proposição demonstra todo o caráter da filosofia ocidental segundo entendimento de Lévinas e, ao mesmo tempo, a necessidade de tomar em consideração a alteridade enquanto tal e que nosso autor reserva a *ideia de Infinito* o nome para a relação entre o Mesmo e o Outro (LÉVINAS, 1980, p. 13) já que devido a primazia do saber, da ontologia como inteligência do ser na filosofia ocidental Outrem não é tratado enquanto Outrem, mas a partir de um ser em geral, impessoal e abstrato e neste tratamento a sua alteridade desaparece:

Mas teoria significa também inteligência -logos do ser- ou seja, uma maneira tal de abordar o ser conhecido que a sua alteridade em relação ao ser cognoscente se

¹²⁸ “Al final, toda ética desemboca en teoría de la comunidad considerada como un pedazo de ser.”

¹²⁹ “Cette primauté du Même fut la leçon de Socrate. Ne rien recevoir d'Autrui sinon ce qui est en moi, comme si, de toute éternité, je possédais ce qui me vient du dehors. Ne rien recevoir ou être libre. La liberté ne ressemble pas à la capricieuse spontanéité du libre arbitre. Son sens ultime tient à cette permanence dans le Même, qui est Raison. La connaissance est le déploiement de cette identité. Elle est liberté. Que la raison soit en fin de compte la manifestation d'une liberté, neutralisant l'autre et l'englobant, NE peut surprendre, depuis qu'il fut dit que la raison souveraine ne connaît qu'elle-même, que rien d'autre ne La limite. La neutralisation de l'Autre, devenant thème ou objet apparaissant, c'est-à-dire, se plaçant dans la clarté est précisément sa réduction au Même” (LÉVINAS, 1974, p. 13-14). Também Fabri (2001, p. 251) nos ensina a lição de Levinas em que a alteridade se constitui como *mestre* já que “sem a presença de um mestre, daquele que se apresenta significando, tudo estaria condenado a uma anarquia, a um sem-começo, a uma ausência total de atualização. Pela presença de um rosto, o mundo se abre para nós, ele vem à significação. A relação com Outrem é, assim, a obra da linguagem que vem antes da objetivação nas obras da cultura. O mundo da objetivação supõe o frente a frente da linguagem humana, o apresentar-se do Outro como rosto. A expressão é a origem de toda comunicação. Conseqüentemente, a linguagem tem o poder de instaurar um tipo de relação irreduzível à dicotomia sujeito-objeto. Na medida em que é expressão, a linguagem preserva o interlocutor pela interpelação e pela invocação e, assim fazendo, impede a supressão do Outro”.

¹³⁰ “La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontology: une réduction de l'Autre au Même, par l'entremise d'un terme moyen et neutre qui assure l'intelligence de l'être” (LÉVINAS, 1974, p. 13).

desvanece. O processo do conhecimento confunde-se neste estágio com a liberdade do ser cognoscente, nada encontrando que, em relação a ele, possa limitá-lo¹³¹

Enquanto teoria, saber a fenomenologia, para Lévinas, mantém-se comprometida com a ideia da filosofia como conhecimento. A redução fenomenológica acabou por reduzir o irreduzível: a relação social, ou justiça. A relação entre o Eu (Mesmo) e o Outro, que Lévinas chama de ética, não recebe um tratamento diferenciado: o Outro é pensado, sempre, como objeto, tema. Na filosofia de Lévinas, seguindo interpretação de Ricardo Timm de Souza, “O Outro rompe, com seu aparecer, a estrutura de Totalidade na qual meu intelecto costuma auto-entender-se, mesmo quando pretende abordar o real para além de seus prévios esquematismos” (SOUZA, 2004, p. 169).

O Outro enquanto rosto rompe a estrutura da totalidade porque não se trata de um objeto¹³². O Outro é outro sujeito, é uma subjetividade que não pode ser pensada a partir da representação que eu faço dela nem a partir da ideia de totalidade – “rosto do Outro é *Visage*, é significação sem contexto; ele não pode ser enquadrado numa intuição eidética” (FABRI, 2001, p. 251, grifo do autor). Podemos dizer, então, que em Lévinas temos esta tensão no interior mesmo da fenomenologia, entre o Outro e o Mesmo, entre a transcendência e a imanência, entre a teoria e a ética. Por outro lado, esta relação pode ser pacífica na medida em que o Outro seja aceito enquanto Outro:

O Outro enquanto outro é Outrem. Requer-se a relação do discurso para o “deixar ser”; o “desvelamento” puro, onde ele se propõe como um tema, não o respeita suficientemente para isso. *Chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso.* Se a verdade surge na *experiência* absoluta em que o ser brilha com sua própria luz, a verdade só se produz no verdadeiro discurso ou na justiça” (LÉVINAS, 1980, p. 58, grifos do autor)¹³³.

Como vimos na primeira parte, a exterioridade, ou ainda a alteridade enquanto polo da relação que Lévinas chama de ética ou metafísica será caracterizada a partir da *noção de*

¹³¹ “Mais théorie signifie aussi intelligence- logos de l’être- c’est à dire une façon telle d’aborder l’être connu que son altérité par rapport à l’être connaissant s’évanouit. Le processus de la connaissant, ne reconstruit rien qui, autre par rapport à lui, puisse le limiter” (LÉVINAS, 1974, p. 12).

¹³² “Y ahora, contra esta totalidad que abarca el Todo como una unidad, se ha amotinado una unidad que ahí estaba encerrada, y ha porfiado hasta conseguir retirarse como singularidad, como vida singular del hombre individual. Así que el Todo no puede seguir afirmando que es todo. Ha perdido su carácter de único” (ROSENZWEIG, 1997, p. 51). Rosenzweig, cuja obra impressionou Lévinas, se mostra insatisfeito com a filosofia da totalidade e pergunta: “¿Por qué no se entendía el mundo como pluralidad? ¿Por qué precisamente como totalidad?” (1997, p. 52). As indagações de Rosenzweig nos remetem a tradição “desde Jonia hasta Jena”, ou, de Parmênides até Hegel. Lévinas, por seu lado, presenciou a eclosão da “ontologia contemporânea” cujo ápice é a *ontologia fundamental* de Heidegger onde a totalidade não é descrita como totalidade do mundo e da história; ela é reduzida ao ser do ente, ao *Dasein* cujo desvelamento, em sua totalidade, abarca o mundo e a história.

¹³³ “*L’Autre en tant qu’ autre est Autrui.* Il faut la relation du discours pour le «laisser être» ; le «dévoilement» pur, où il se propose comme un thème, ne le respecte pas assez pour cela. *Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours.* Si la vérité surgit dans l’expérience absolue où l’être luit de sa propre lumière, la vérité ne se produit que dans le véritable discours ou dans la justice” (LÉVINAS, 1974, p. 42-43, grifos do autor).

Infinito, o Outro da totalidade. A *ideia de Infinito* desempenhará um papel central na constituição dessa exterioridade juntamente com a noção de separação, que é a modalidade da relação em que o Mesmo e o Outro não constituem unidade ou sistema. Neste sentido o Eu e o Outro não se fundem numa identidade ontológica ou numa essência, mantém-se separados, condição mesma da relação.

A *ideia de Infinito* diz respeito a algo que o pensamento não abarca; a *ideia de Infinito* permanece exterior a qualquer tentativa de totalização, de determinação; ela não é posta pelo pensamento como conteúdo pensado¹³⁴; ela transborda o pensamento. A importância da *ideia de Infinito* se verifica na função que ela desempenha para medir, digamos assim, a desmedida do Outro e o seu caráter de não englobável em uma definição ou conceito. Assim se expressa Lévinas, acerca da *ideia de Infinito*:

O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. [...]. Pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é pois pensar um objeto. Mas pensar o que não tem os traços do objeto é na realidade fazer mais ou melhor do que pensar” (LÉVINAS, 1980, p. 36).¹³⁵

O pensamento pode pôr entre parênteses o que lhe é imanente (por exemplo, as crenças), mas não o que lhe é transcendente, aquilo que o pensamento não pode poder porque não resulta da sua capacidade constituinte, algo que lhe excede e escapa. Trata-se, então, de apresentar uma região, um âmbito da realidade que desafia o poder constituinte – posicional, tético – da consciência e que se mantém exterior a ela. Uma realidade que se impõe à consciência desde sua própria manifestação: o rosto do outro homem. É preciso então conjugar as noções de Outro, Infinito, Separação e Rosto para caracterizar esta exterioridade transcendente e que permite deslocar a investigação filosófica da tradição teórica para a ética. Uma vez conquistado este deslocamento, ou seja, a passagem da concepção da exterioridade como objeto passível de objetividade à exterioridade como infinito abre-se, então, o caminho para propor a relação com a exterioridade como relação ética.

No texto de 1951 – *A ontologia é fundamental?* –, Lévinas se expressa na forma de questionamento e indaga se a compreensão do verbo ser – a ontologia – seria o evento inaugural da filosofia e o acontecimento fundamental do próprio ser o que equivale a indagar se é a compreensão do ser que constitui o principal evento no ser. Para nosso autor a

¹³⁴ A *ideia do Infinito* nos diz Levinas, não parte do pensamento para o pensado: “A ideia do infinito não parte, pois, de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exactamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado, e não do pensador. É o único conhecimento que apresenta esta inversão – conhecimento sem *a priori*” (LÉVINAS, 1980, p. 49). Sem *a priori*, pois, não é constitutivo do eu transcendental.

¹³⁵ “L’infini est le propre d’un être transcendant en tant que transcendant, l’infini est l’absolument autre[...] Penser l’infini, le transcendant, l’Etranger, ce n’est donc pas penser un objet. (...). Mais penser ce qui n’a pas les linéaments de l’objet, c’est en réalité faire plus ou mieux que penser” (LÉVINAS, 1974, p. 20).

indagação acerca do sentido do ser não pode prescindir da relação frente a frente – ou justiça – o que faz retornar, mais uma vez, a defesa da ética como filosofia primeira já que esta diz respeito – e já o dissemos inúmeras vezes – às relações entre os existentes e que pode ser expresso nas seguintes palavras: “O primado da ontologia entre as disciplinas do conhecimento não repousa sobre uma das mais luminosas evidências? Todo conhecimento das relações que unem ou opõem os seres uns aos outros não implica já a compreensão do fato de que estes seres e relações existem?” (LÉVINAS, 2009, p. 21)¹³⁶.

E por que mencionamos esta passagem? Porque fica claro que, para Lévinas, as relações entre os seres – a ética – são anteriores a compreensão mesma destes seres e condição desta compreensão; o fato de os seres estarem em relação (relação social) é o evento inaugural da filosofia. Do ponto de vista de Lévinas, este fato – os seres em relação – não se presta em primeiro lugar a uma compreensão dos seres; trata-se da relação “que une ou separa os seres”. O conhecimento de outrem exige, além da curiosidade, também simpatia ou amor, maneiras de ser “distintas da contemplação”. A relação com outrem, portanto, “não é ontologia”, não é doação de sentido; antes, é recepção de sentido na relação.

Ao conceito de universalidade definido como ideal da filosofia desde sua origem podemos apor-lhe sua sinônima totalidade para já fazer uso de uma noção importante na filosofia de Lévinas¹³⁷. Por outro lado, podemos opor-lhe a noção de alteridade para nos mantermos no contexto da mesma filosofia. De imediato, nos deparamos com duas noções que, por si só, dariam muito que pensar e o que dizer, como vimos tentando dizer até aqui.

A ideia de totalidade – universalidade – está comprometida com o saber, ou, melhor dizendo, o saber enquanto inteligibilidade do inteligível está comprometida com a ideia de universalidade. Isto porque, ao saber, enquanto explicitação do ser, ou daquilo que é, se exige que seja total. O sabido, o conhecido, o objeto, a coisa ou, para utilizar um termo grego, o ente deve ser explicitado no saber em sua totalidade. Caso contrário, não é saber. A questão, para Lévinas, é: podemos conhecer objetivamente – ou universalmente – Outrem? É a partir desse questionamento que podemos entender a relação entre justiça e verdade.

O processo de conhecimento consiste em conduzir o desconhecido ao conhecido. A própria ontologia visa ultrapassar as diferenças para definir a espécie à qual o Outro e Eu

¹³⁶ “Le primat de l’ontologie parmi les disciplines de la connaissance ne repose-t-il pas sur l’une des plus lumineuses évidences? Toute connaissance des rapports qui rattachent ou opposent les êtres les uns aux autres n’implique-t-elle pas déjà la compréhension du fait que ces êtres et ces rapports existent?” (LÉVINAS, 2010, p. 12).

¹³⁷ Lévy (2007, p. 256) interpreta Levinas e entende que este “salva” o universal. Salvar o universal equivaleria a dizer que Levinas salva a linguagem – “que torna o mundo comum” –, significa reconhecer na relação frente a frente, ou justiça, a condição mesma do discurso – é reconhecer a exterioridade radical do Outro, que me fala e empresta sentido ao meu discurso.

pertencemos. O alvo do intelecto é conhecer, é atingir a verdade. Mas, podemos dizer o que é Outrem? Dizer o que “é” é também dizer a verdade. A verdade entendida objetivamente, ou, a verdade do objeto. O que ocorre é que Outrem não é um objeto. E esta proposição já enuncia uma verdade: Outrem não pode ser pensado como adequado ao intelecto. Pelo menos para Lévinas. Isto porque Outrem é rosto e como tal único, singular. Não é objeto de universalidade. Enquanto o objeto do conhecimento está sempre feito, feito e ultrapassado, o interpelado – Outrem – é chamado à palavra; a sua palavra consiste em trazer auxílio à sua palavra – em estar presente.

3.4 Justiça e verdade

Como Lévinas trata da relação ética, isto é, relação Mesmo-Outro (o ente), o Outro se torna o elemento mais importante da relação para ele. Assim, é preciso ter todo o cuidado para não reduzir o Outro ao Mesmo e é nesse sentido que se faz necessária uma concepção de verdade; uma concepção que permita respeitar o Outro acolhendo enquanto Outro já que a verdade está ligada às relações humanas; ela não é uma procura pessoal, mas a escuta do discípulo da palavra do seu mestre.

Poderíamos dizer, também, que o Outro enquanto Outro, conforme já apresentamos, exige uma abordagem que rompe as categorias da teoria (visão): identidade, totalidade, adequação, conceito, necessidade. Para abordar o Outro enquanto Outro, que Lévinas o apresenta como rosto, é preciso acolher o que vem dele e não o que o Mesmo determina, constitui, pois, para Lévinas se trata de relação ética e não teórica; Outrem não é um objeto: “Graças a uma corrente de ideias que se manifestou no *Journal Métaphysique* de Gabriel Marcel e no *Eu-Tu* de Buber, a relação com Outrem como irredutível ao conhecimento objetivo perdeu o seu caráter insólito” (LÉVINAS, 1980, p. 55, grifos do autor).

Pode parecer surpreendente esta afirmação de Lévinas, mas a filosofia sempre se orientou no sentido de buscar o universal, o pensado e que acabou por constituir a filosofia como saber ou teoria. À filosofia teórica Lévinas chama de imanente, incapaz de acolher Outrem que é pura exterioridade – expressão que pode aparecer também como alteridade (LÉVINAS, 1980, p. 270). A relação ética é uma relação com o transcendente, o rosto do Outro homem. E o que diz Lévinas acerca do rosto? Para ele o rosto trás um mandamento: “não matarás” que significa: eu não sou uma coisa, eu não te pertence, sobre mim tu não tens nenhum poder; não subtraia do Outro o que lhe é mais próprio: a unicidade, a singularidade que rompe a relação objetiva- teórica; ao mesmo tempo a injunção do rosto “é o que nos

proíbe de matar”, ou seja, significa “... tu farás tudo para que o outro viva” (LÉVINAS, 1996, p. 41), tu deves amar o Outro.

A noção de verdade que Lévinas defende, também chamada “verdade ética” – ou metafísica, já que Lévinas retoma esse termo – é toda diferente: é a inadequação, a diferença, a alteridade. A *ideia do Infinito*, “a inadequação por excelência” (LÉVINAS, 1980, p. 14), é a expressão máxima, junto com a noção de rosto – “A experiência do rosto está ligada à ideia de infinito. Ela não é uma experiência de visão, mas de palavra. É por esta experiência que começa a razão, a significação e a objetividade”¹³⁸ (HERNÁNDEZ, 2009, p. 291) – da concepção de verdade em Lévinas segundo nossa hipótese. Nesse sentido, dizer que a verdade supõe a justiça é dizer que a verdade objetiva supõe a verdade ética, pois, a identidade supõe a verdade da diferença, a adequação¹³⁹ supõe a verdade da inadequação, a totalidade supõe a verdade do infinito, o desvelamento¹⁴⁰ supõe a verdade do velamento e o rosto, *o infinito em nós*, é a expressão desse excesso¹⁴¹ que escapa à objetividade. Lévinas, portanto, não pensa o Outro a partir de uma noção de verdade pré-determinada; pelo contrário, ele pensa a noção de verdade a partir do Outro; são os traços característicos do Outro – rosto, Infinito –, que irão levar Lévinas a uma concepção de verdade que lhe permita acolher o Outro como absolutamente Outro e não como relativamente ao Mesmo (*alter-ego*). Nesse sentido, a noção de verdade para o nosso filósofo não é uma modalidade do Mesmo, mas do Outro. A verdade é exterior e me vem de Outrem. Ela é chamada verdade ética porque é “acolhimento de frente no discurso”¹⁴², é justiça. Lévinas quer-nos advertir que a espontaneidade do Mesmo, não sendo posta em causa (questionada) acaba por assassinar o Outro; ele quer mostrar que a

¹³⁸ “L’expérience du visage est liée à l’idée de l’infini. Elle n’est pas une expérience de vision mais de parole. C’est par cette expérience que commencent la raison, la signification et l’objectivité”.

¹³⁹ Adequação, conforme Husserl propõe, se dá na relação entre pensamento e pensado, *ideia* e *ideatum*. Trata-se, portanto, de atividade imanente, do pensante.

¹⁴⁰ Desvelamento, conforme Heidegger propõe, se dá no discurso apofântico onde o *Dasein* faz e deixa ver a verdade (ser) do ente, o que ele (ente) é. Trata-se, portanto, de um modo de ser do *Dasein*.

¹⁴¹ “Il n’exclut pas la rencontre physique, corporelle et sensible avec autrui, ce qu’il appelle **le face-à-face**, au contraire, elle devient la ‘condition nécessaire’ de la rencontre, parce qu’en effet, c’est seulement quand je suis face à autrui, et que mon regard croise le sien, qu’autrui réveille en moi mon désir de l’infini, de la transcendance et de l’Absolut. C’est alors que je me rends compte que le visage d’autrui n’est pas la physionomie particulière de l’autre, mais que tout son être devient visage. Autrui devient pour moi une fenêtre ouverte à un Absolu que je ne peux pas posséder, mesurer ou maîtriser. D’une certaine manière, c’est l’expérience de Moïse ‘face à Dieu’ dans le Sinaï” (HERNÁNDEZ, 2009, p. 196, grifos do autor).

¹⁴² “No discurso”, vale dizer, discurso do rosto, pois, este “fala”. Neste sentido a experiência do rosto não é visão, mas escuta; não é teoria, é ética. “O rosto é significação, e significação sem contexto. Quero dizer que outrem, na retidão do seu rosto, não é uma personagem num contexto. Normalmente, somos ‘personagens’: é-se professor na Sorbona, vice-presidente do Conselho de Estado, filho de fulano, tudo o que está no passaporte, a maneira de se vestir, de se apresentar. E toda a significação, no sentido habitual do termo, é relativo a um contexto: o sentido de alguma coisa está na sua relação com outra coisa. Aqui, pelo contrário, o rosto é sentido só para ele. Tu és tu. Neste sentido, pode dizer-se que o rosto não é ‘visto’. Ele é o que não se pode transformar num conteúdo que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além. Eis por que o significado do rosto o leva a sair do ser enquanto correlativo de um saber. [...]. Mas a relação com o rosto é, num primeiro momento, ética; [...] a exigência ética não é uma necessidade ontológica” (LEVINAS, p.78-79).

espontaneidade do mesmo, que não acolhe Outrem, não pode atingir a verdade. Com esta maneira de existir, em que o mesmo não acolhe Outrem, o ser se considera como só no mundo, como uma espontaneidade solitária, uma liberdade incontestada e impune. Assim o ser não tem necessidade do Outro para encontrar a verdade porque ele está seguro de si mesmo. Entretanto, a verdade segundo Lévinas, deve ser correlativa de uma liberdade que está aquém da justiça; esta é a liberdade de um ser que vive em um mundo onde há outros seres que têm também liberdade. Para Lévinas o Eu (o Mesmo) vive em um mundo onde Outrem fala; ele insiste na necessidade da comunicação mostrando que “um mundo absolutamente silencioso que não nos chegasse a partir da palavra, ainda que mentirosa, seria an-árquico, sem princípio, sem começo” (LÉVINAS, 1980, p. 77)¹⁴³.

A nossa hipótese de trabalho, que chama a atenção para o fato de Outrem transbordar a ideia que dele podemos ter, questiona a possibilidade de conhecê-lo objetivamente. O processo do conhecimento consiste em conduzir o desconhecido ao conhecido – a neutralização do Outro, que se torna tema ou objeto – “é precisamente a sua redução ao Mesmo” (LÉVINAS, 1980, p. 31) e a ontologia, também ela, visa ultrapassar as diferenças para definir a espécie à qual o Outro e Eu pertencemos. A intenção de Lévinas é clara quanto a esta questão. Ele mesmo afirma:

O sentido de todo o nosso propósito consiste em contestar a inextirpável convicção de toda a filosofia de que o conhecimento objetivo é a última relação da transcendência, de que Outrem - mesmo que diferente das coisas — deve ser objetivamente conhecido, ainda que a sua liberdade devesse decepcionar a nostalgia do conhecimento” (LÉVINAS, 1980, p. 76)¹⁴⁴.

A questão do conhecimento, então, está presente na argumentação de Lévinas, porém advertindo que este não é a relação mais importante com Outrem e que o próprio conhecimento, o saber pressupõe a alteridade do Mestre e que assim sendo supõe a justiça, o frente a frente¹⁴⁵ que funciona como condição do saber¹⁴⁵.

¹⁴³“Mais un monde absolument silencieux qui ne nous viendrait pas à partir de la parole, fût-elle mensongère, serait an-archique, sans principe, sans commencement” (LÉVINAS, 1974, p. 63).

¹⁴⁴“ Car le sens de tout notre propos consiste à contester l'indéracinable conviction de toute philosophie que la connaissance objective est l'ultime relation de la transcendance, qu'Autrui et fût-il différent des choses doit être objectivement connu, même si sa liberté devait décevoir cette nostalgie de la connaissance. (LÉVINAS, 1974, p. 62).

¹⁴⁵ “No que se refere ao conhecimento, ele é, por essência, uma relação com aquilo que se pode igualar e englobar, com aquilo cuja alteridade é suspensa, com o que se torna imanente, por se mostrar à minha medida e à minha escala. (...) O conhecimento é sempre uma adequação entre o pensamento e aquilo que ele pensa. Há no conhecimento, em última análise, uma impossibilidade de sair de si; então, a sociedade não pode ter a mesma estrutura que o conhecimento” (LÉVINAS, 1997, p. 27); da mesma forma Outrem não tem a mesma estrutura do objeto e a relação frente a frente não pode ser pensada como tendo a estrutura do conhecimento. É nesse sentido que entendemos que Lévinas não aceita que a filosofia seja conhecimento, pois, o conhecimento “não nos coloca em comunhão com o verdadeiramente outro; não substitui a sociabilidade; ele é ainda e sempre sólido. (...)”

Afirmar que a verdade supõe a justiça e ao definir a justiça como acolhimentos de frente no discurso supõem que Lévinas quer se referir às relações sociais, também chamadas por ele de “intersubjetivas e não simétrica” (LÉVINAS, 1997, p. 33), ou ainda metafísica, pois, para Lévinas a metafísica tem lugar nas relações entre os homens. Portanto, quer-nos parecer razoável que por acolhimento de frente no discurso Lévinas queira se referir ao fato de estarmos sempre em relação seja de aprendizado, seja de ensino e que sem estas nenhum discurso, ainda menos filosófico, poderia algum dia ter começado. Além do quê, para nosso autor trata-se de sair da imanência do pensamento, que é um sistema que nega a alteridade, e se introduzir na transcendência da linguagem, única capaz de permitir a relações sem que os interlocutores se fundam num só, como ao que parece é uma exigência da razão, pois, “a razão que fala na primeira pessoa não se dirige ao Outro, mantém um monólogo” (LÉVINAS, 1980, p. 59). Nesse sentido, o discurso silencioso da razão consigo mesma é rompido, segundo Lévinas, pela palavra do Outro, que me trás o mundo na proposição, no discurso:

Em um mundo sem Outrem, um mundo sem interlocutores, isto é um mundo silencioso onde nenhum timbre de voz resoa em minhas orelhas, como o mundo me aparece? Como um sujeito isolado dos outros percebe e constitui o mundo? Lévinas retoma a hipótese do gênio maligno cartesiano para nos dizer que um mundo sem palavra é um mundo de aparências, de suposições e de equívocos¹⁴⁶ (HERÁNDEZ, 2009, p. 76).

Embora possa parecer muito simples o que Lévinas defende nos parece importante porque se não considerarmos as relações entre interlocutores em que um e outro trazem o mundo na sua palavra não haveria a possibilidade da verdade e da falsidade; o discurso é a via de revelação da verdade, porém num face a face, na justiça: “A condição da verdade e do erro teórico é a palavra do Outro – a sua expressão – que qualquer mensagem já supõe” (LÉVINAS, 1980, p. 38)¹⁴⁷. Daí, também, a crítica de Lévinas à pedagogia socrática cujo ideal é nada receber de fora, nada receber de Outrem ou permanecer em si o que caracteriza o solipsismo ou *egologia* e que manifesta uma alergia ao Outro, à alteridade.

Estamos habituados a uma filosofia em que o espírito equivale a saber, isto é, ao olhar que abarca as coisas, à mão que as toma e as possui, à dominação dos seres, na qual a confirmação de si é o princípio da subjetividade” (LÉVINAS, 1997, p. 33).

¹⁴⁶ Dans un monde sans Autrui, un monde sans interlocuteur, c’est-à-dire un monde silencieux où aucun timbre de voix ne résonne dans mes oreilles, comment le monde m’apparaît-il? Comment un sujet isole des autres perçoit-il et constitue-t-il le monde? Lévinas reprend l’hypothèse du malin génie cartésien pour nous dire qu’un monde sans parole est un monde des apparences, du soupçon et de l’équivoque”.

¹⁴⁷“ La condition de la vérité et de l’erreur théorique, est la parole de l’Autre son expression que tout mensonge suppose déjà” (LÉVINAS, 1974, p.22).

CONCLUSÃO

Nossa hipótese de trabalho não foge do que nos parece o mais importante, isto é, a noção de justiça, o frente a frente que se encontra na sua base. Consideramos que ela está de acordo com outra proposição de Lévinas segundo a qual a procura da verdade não é tarefa isolada do pensador, do filósofo. Procurar e encontrar a verdade é obra da comunicação, do diálogo entre falantes. Nesse sentido nosso autor declara que a relação social é o lugar da verdade – “A verdade liga-se assim à relação social, que é justiça” (LÉVINAS, 1980, p. 59)¹⁴⁸; não tem sentido falar em verdade sem que essa noção encontre o seu significado no contexto das relações entre os humanos, na relação Eu/Outro, encontro ético. Para Lévinas ainda que o espanto, a admiração provocada pelo ser, o fato de existir algo em vez do nada, tenha jogado um papel relevante na procura pela verdade mais relevante ainda é o fato de Outrem me falar, me pôr em questão. A relação com Outrem “comanda a compreensão do ser” (LÉVINAS, 1980, p. 35). Segundo o filósofo lituano Outrem me questiona, põe em causa minha liberdade de definir o ser e a verdade. É no contexto desse questionamento e também o fato de Outrem me trazer ensinamento, o Mestre, que a noção de verdade adquire sentido. Não só a noção de verdade; a própria significação da linguagem depende da relação ética.

Quer-nos parecer que a ideia de verdade que anima o pensamento filosófico pode ser ilustrada pela visão¹⁴⁹. Pelo termo visão gostaríamos apenas de indicar certo modo de se posicionar frente a realidade; a visão, sentido privilegiado no contexto da filosofia, nos permite o olhar panorâmico. Com a visão conseguimos estender nosso olhar num horizonte e captar esse horizonte mesmo. Nesse sentido, a imagem sugerida da verdade segue o mesmo modelo. O ideal da verdade filosófica diz respeito a pretensão de abranger todo o campo do visível e defini-lo naquilo que ele é, na sua totalidade. Assim, a ideia de verdade se relaciona com a de totalidade, pois a verdade só merece esse nome na medida em que capta o real todo naquilo que ele é e fixado no discurso (Dito), no *lógos*:

O ser do mundo (...) é o logos, o ser de validade universal e necessária, a ordem cosmológica, a lei, o que sempre e em todo lugar rege. E como a lei é fundamentalmente um modelo que não admite que o revogue, tal essência do mundo deve pensar-se como o que é infinitamente aplicável. Não um caso de algo, mas justamente aquilo do qual qualquer fenômeno no mundo é de alguma maneira um

¹⁴⁸“ La vérité se rattache ainsi au rapport social qui est justice. La justice consiste à reconnaître en autrui mon maître” (LÉVINAS, 1974, p. 44).

¹⁴⁹ Para Lévinas a visão de uma coisa é assimilada pela consciência em uma espécie de imediatidade, de adequação entre a consciência e a coisa.

caso (...) A essência do mundo metalógico era a espécie, a lei, a necessidade que busca seus casos de aplicação, seus particulares” (BARÓ, 1997, p. 25-29)¹⁵⁰.

O que podemos depreender da lição de Baró é que a verdade diz respeito, também, ao ser, pois ela traduz aquilo que é. Ser e verdade se encontram em uma harmonia e essa é já uma lição de Heidegger: “De há muito, a filosofia correlacionou verdade e ser” (HEIDEGGER, 1999, p. 280)¹⁵¹. Esse ideal de ordem, e que Lévinas traduz pelo termo *repouso* (*repôs*) (LÉVINAS, 2010, p. 149) é também o ideal da verdade. A ideia de repouso trás em si a de *imobilidade* (*immobilité*). O uso do verbo ser no infinitivo, “Ser”, não chega a mostrar a sua força quando o declinamos no presente do indicativo e, em especial, na terceira pessoa “é”. O “é” tem um vigor tal que beira a violência: “A verdade, nos diz Levinas, não é verdade senão quando ela é o todo do ser”¹⁵². O grande desafio que o conceito de verdade impôs ao pensamento filosófico foi o de como conciliar realidades tão distintas como as coisas (o objeto/ *res*) e o sujeito (consciência/ *intellectus*). Aparentemente a solução encontrada, e em especial pela fenomenologia, foi a de eliminar essa dualidade através da ideia de que toda a realidade exterior ao sujeito é constituída pelo próprio sujeito; desse modo, é superado o dualismo sujeito-objeto e a verdade vai se dar no nexos entre o pensamento e o pensado posto pelo pensante:

Na tradição ocidental, o pensamento sensato é tético. Ele pensa o que se põe (pensar, é pôr), e ele pensa o repouso do que é posto. Esse repouso, fundamental – fundamental pois suporte de todo movimento e de toda interrupção de movimento-, se exprime pelo verbo ser (LÉVINAS, 2010, p. 149)¹⁵³.

Essa parece ser a solução da filosofia entendida como teoria.

¹⁵⁰ “El ser del mundo (...) es el logos, el ser de validez universal y necesaria, el orden cosmológica, la ley, lo que siempre y en todo lugar rige. Y como la ley es fundamentalmente un modelo que no admite que se lo derogue, tal esencia del mundo debe pensarse como lo que es infinitamente aplicable. No un caso de algo, sino justamente aquello do lo cual es de alguna manera un caso. (...) La esencia del mundo metalógico era la especie, la ley, la necesidad que busca sus casos de aplicación, sus particulares” (BARÓ, 1997).

¹⁵¹ “Se apenas a consciência decide quando o ser começa a ser ou é verdadeiramente, então todo o enunciado sobre a verdade do ser é verdade da verdade, uma vez que ser e ser verdadeiro coincidem. Porém, a identidade entre verdade e ser, ou entre o pensamento e o real, não é um princípio no sentido forte do termo, mas uma decisão, um corte arbitrário na regressão infinita entre fundamento e fundado” (BECKERT, 2010, p. 200). Este círculo entre inteligibilidade e ser mostra bem como no fundamento do ser está já pressuposta a sua clarificação para a consciência. “Só que a integralidade da compreensão se consegue, justamente, mediante a exclusão daquilo que não entra nos quadros da inteligibilidade teórica, ou seja, do outro refratário à totalização” (BECKERT, 2010, p. 200).

¹⁵² LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et totalisation*. Encyclopaedia Universalis.

¹⁵³ “Dans la tradition occidentale, la pensée sensée est thétique. Elle pense ce qui se pose (penser, c’est poser), et elle pense le repos de ce qui se pose. Ce repos, fondamental – fondamental car support de tout mouvement et de tout arrêt de mouvement-, s’exprime par le verbe être” (LEVINAS, 2010, p. 149). A ideia de repouso tem sua origem nas cosmologias da antiguidade. Trata-se de uma das constatações de Levinas, pois a ontologia encontra-se associada as cosmologias enquanto a ética de nosso autor encontra-se vinculada às relações entre os homens (frente a frente) ou à justiça.

No contexto da filosofia fenomenológica, contexto sob o qual Lévinas ingressou na filosofia e constituiu sua filosofia, especialmente a partir de Husserl, a tese predominante é a de que a consciência, em seu caráter intencional, constitui a objetividade do objeto. Mediante um procedimento metodológico, conhecido como ἐποχή (epoché, suspensão, pôr entre parênteses), o “Eu” cognoscente põe fora de circuito a crença na existência do mundo, seja ele natural ou cultural (e, conseqüentemente, as proposições acerca deste mundo), de tal modo que o que resulta é a consciência em sua pureza, como existência absoluta¹⁵⁴. O mundo, então, passa a ser constituído, pela consciência intencional, enquanto sentido, significado. Neste sentido, toda exterioridade exterior à consciência passa a ser tema, ou objeto desta consciência mesma¹⁵⁵. O mundo, na esfera da consciência, é um mundo de essências, idealidades universais e fixas. O mundo, então, deixa de ser um existente para se tornar essência, fenômeno (correlato da consciência, noema de uma noese) posto na e pela esfera imanente da consciência. O mundo então é o mundo das vivências da consciência no seu fluxo (temporal) de vividos. É o mundo silencioso do espetáculo do qual nos fala Lévinas. Na esfera imanente da consciência intencional o pensamento pensa sempre à sua medida como obra sua mesma; pensamento preciso em que o pensado em nada lhe escapa e que, portanto pode ser dito pensamento científico, lógico, ou verdade:

Neste modelo de filosofia, o pensamento não transcende a correlação noético-noemática, não visa mais do que aquilo que de facto pensa, não se evadi da prisão de si mesmo, que fizera do mundo o correlato da consciência intencional operante e constituinte” (PEREIRA, 1997, p. 7).

O ideal, a idealidade é também o idêntico, o invariável; é a possibilidade da universalidade- totalidade. Auto-suficiência de uma inteligência capaz de constituir o mundo

¹⁵⁴ “O ser imanente é, portanto, indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio, nulla “re” indiget ad existendum”*. “Por outro lado, o mundo da “res” transcendente é inteiramente dependente da consciência, não da consciência pensada logicamente, mas da consciência atual” (HUSSERL, 2006, p. 115, grifos do autor). Trata-se do §49 de *Ideias I* de Edmund Husserl. *(Não carece de coisa alguma para existir”).

Fernanda Bernardo, na Nota de Apresentação da tradução portuguesa da obra *Deus, a morte e o tempo* de Emmanuel Levinas (Lisboa: Edições 70, 2012, p. 15) fala em “arquioriginariedade do ego puro”, isto é, o ego transcendental enquanto “a origem absoluta do mundo”.

¹⁵⁵ “O pensamento tem poder de **modalizar**, de conformar o mundo a si, de fazê-lo como que produto da consciência, poder de **redução**. E assim **todo outro tomba sob o poder do eu no pensamento**, nada entra sem a minha vigilância (,,,)... todo dado exterior é momento da doação de sentido, que vai para um encontro com a realidade mas se põe como **condição** da realidade, medida e modo de todas as coisas. (...) Pela intencionalidade, modalizando e ajustando o que está fora da consciência ao que está dentro, se constiui o mundo como uma posse à distância.

Desta forma o pensamento pensa rigorosamente à sua medida e nada o surpreende. (...). O mundo exterior é um mundo da própria consciência, seu próprio exterior. Em resumo, as coisas são elas mesmas, mas no âmbito do sentido que dou a elas: **ser é ter um sentido**” (SUSIN, 1984, p. 80-81, grifos do autor).

enquanto saber do mundo¹⁵⁶. Inteligência soberana que tem a sua soberania questionada pela outra inteligência, pelo Outro, pelo rosto. O Outro que não está compreendido no pensamento como pensado. Na esfera imanente da consciência toda exterioridade, toda alteridade, é constituída, é abarcada pela consciência constituinte; toda exterioridade é tomada como objeto englobável, identificável: o múltiplo se torna uno enquanto essência invariável. Portanto, este é o ponto de tensão, não só entre a consciência constituinte (intencional) e a consciência não-intencional (passiva, pré-reflexiva)¹⁵⁷, mas também entre um projeto filosófico baseado na *totalidade* e outro baseado na *ideia do Infinito*; entre um projeto fundado na ontologia, que reduz o Outro ao Mesmo e um projeto fundado na ética, que respeita a alteridade: “A ideia de totalidade e a ideia de infinito diferem precisamente por isso: a primeira é puramente teórica, a outra é moral” (LÉVINAS, 1980, p. 70)¹⁵⁸.

A filosofia de Lévinas, fundada na ética como relação frente a frente nos coloca diante de toda uma terminologia, ou melhor, linguagem que por si só desestabiliza quem se aproxima dela. Assim, noções como *transcendência*, *Infinito*, *metafísica* constituem verdadeiros desafios a serem superados e que, muitas vezes, permanecem apenas pensados. Embora tal dificuldade, é preciso considerar que Lévinas realmente pretende situar a linguagem em outro registro, o registro ético. Indagado acerca de como pretendia dizer justamente aquilo que aparentemente não poderia ser dito, Lévinas responde: “Eu falei em algum lugar do dizer filosófico como um dizer que está na necessidade de sempre se desdizer. Eu tenho feito desse desdito um modo próprio de filosofar” (LÉVINAS, 2012, p. 103-104). Assim, Sebbah, corroborando com as palavras de Lévinas, nos adverte de que uma leitura fiel de Lévinas é “antes de tudo, *aprender* que não existe ‘até o fim’: ao ter acesso já, de novo, a qualquer posição no ser, o Infinito – revelado no rosto de Outrem- livra-nos do definitivo”

¹⁵⁶ “Embora a auto-suficiência de um ser que se pensa exclusivamente a si próprio seja, para Aristóteles, apanágio de ente divino, o homem pode, através da actividade contemplativa, imitá-lo. Na verdade, se a contemplação pressupõe uma diferença entre a inteligência e o inteligível, entre o que contempla e aquilo que é contemplado, existe, contudo, uma semelhança entre ambos, de tal modo que, ao contemplar o inteligível, o sábio está a contemplar-se a si mesmo. Tal coincidência representa o repouso em si daquele que contempla, a igualdade de alma de onde é retirado todo o movimento, a autonomia de um pensar que se tem a si mesmo por objeto, à imagem e semelhança do próprio divino. Ora, esta vocação contemplativa do homem aristotélico ou esta capacidade de pensar a alteridade sem sair de si mesmo e da solidão que tal liberdade alberga constitui, para Levinas, ‘o sopro do espírito ocidental’ que não mais teria abandonado a perspectiva do saber” (BECKERT, 2010, p. 201). O texto de Beckert além de nos indicar de forma clara e distinta o próprio conceito de filosofia nos mostra este desde a sua origem enquanto autonomia ou liberdade, ou verdade: a *sincronização* de toda alteridade aos domínios do Mesmo.

¹⁵⁷ Pré-reflexivo ou não-intencional são as vivências – Husserl – ou opiniões – Descartes – ou a vida cotidiana – Heidegger – anteriores à reflexão filosófica e que constituem o objeto mesmo da reflexão. Levinas está especialmente interessado nelas enquanto vivências que constituem a subjetividade não no seu aspecto intencional ou como compreensão, mas como vivências em que a consciência intencional – sempre em atraso em relação às exigências pré-reflexivas, como a fome, por exemplo, expressa no rosto do outro homem – perde a primazia.

¹⁵⁸ “L’idée de totalité et l’idée de l’infini, différent précisément par cela: la première est purement théorique, l’autre est morale” (LÉVINAS, 1974, p. 55).

(2009, p. 95, grifo do autor.). Portanto, esperamos que nos seja concedido, ou melhor, reconhecido as dificuldades inerentes a leitura da obra desse autor tão necessária nos nossos dias. Como nos diz o professor Ricardo Timm de Souza (2008, p. 389), citando Horkheimer e Adorno, “Só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça”; assim, dizemos no final o que dizíamos no começo: a filosofia de Lévinas é uma filosofia da paz: paz com o Outro. Sabemos que a filosofia se caracteriza por um discurso universalizante e que passa por cima das “contingências”, ora chamadas de “opinião”, ora chamadas de “atitude natural”, ora chamadas de “inautenticidade” como fuga frente a angústia, frente a uma compreensão autêntica de si, pois, a existência autêntica consiste em existir “em vistas de si mesmo” – é o que Lévinas chama de *conatus essendi* – “autopreservação do Mesmo, perseverança do ser em si mesmo” (SOUZA, 2008, p. 392) –, termo presente em Espinoza. Porém, Lévinas se caracteriza como um filósofo interessado nas contingências, nas situações concretas em que se vive. Por isso, concordamos com as palavras de Souza (2009) quando nos diz: “A filosofia que não sabe reconhecer-se e ousadamente postar-se na crista da emergência dos acontecimentos – emergência tanto no sentido de ‘emergir’ como de ‘urgência’ –, não passa de ingenuidade ou de ideologia”, pois, a filosofia não pode deixar de lado as questões atuais para se prender às possibilidades, ainda que estas também mereçam sua atenção. Também não podemos falar de “filosofia” sem considerar seu sujeito, o “filósofo” e suas circunstâncias – ou contingências.

A noção de verdade oriunda da tradição filosófica ocidental se confunde com a própria filosofia [ocidental] enquanto questão “gnosiológica” ou “epistemológica” distantes das questões éticas. Assim, a questão da verdade se resolve em “adequação” ou “desvelamento”, respectivamente como “verdade lógica” ou “verdade ontológica”¹⁵⁹ em que assistimos a *um* sujeito – o filósofo – decidindo acerca do seu sentido. Lévinas quebra esta tendência ao

¹⁵⁹ Lévinas lembra a influência da obra *Ser e tempo*, de Heidegger – “que permanece o próprio modelo da ontologia” (LÉVINAS, 1997, p. 18) – na sua formação destacando a intencionalidade “que anima o próprio existir”. Apesar do caráter *formal* dos *existenciais* é inegável a importância de conceitos vindos da *ontologia fundamental* e de modo muito especial o de *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*) e o conceito de *ser-com* (*Mitsein*), *ser-para-a-morte* (*Sein zum Tode*) e *finitude*, pois, com estes conceitos ficou aberta a possibilidade de trazer para a filosofia as questões éticas já que a relação social – defendida por Levinas como justiça – deixou de ser menos importante, pois, não estamos sozinhos no mundo e nem o mundo é algo que existe como posição do *ego* ou como o conjunto de remissões que conduzem ao *Dasein*. Para Levinas a nossa primeira relação com o mundo é como alimento, fruição, sensibilidade e nossa relação com Outrem não é *posição* e sim *exposição* – ênfase da posição, passividade, superação da fenomenologia ou *meta-fenomenologia*. Lembramos, mais uma vez, a expressão utilizada por Levinas na segunda frase da Seção I de *Totalidade e infinito*: “Estamos no mundo” e também o primeiro parágrafo de *A ontologia é fundamental?* que situa “as relações entre os *seres*” como anterior a compreensão do ser, ou seja as relações entendidas como *ética* ou *frente a frente* anteriores à compreensão do ser ou ontologia. Nesse sentido, a estrutura *ser-no-mundo* perde o caráter eminentemente formal para adquirir sentido concreto, pois, segundo Levinas, a análise intencional “é a procura do concreto” (LÉVINAS, 1980, p. 16) e encaminha as análises do nosso filósofo a uma *desformalização* o que equivale a dizer que envia suas análises da *existência* ao *existente* única maneira de se fazer justiça ao Outro não o reduzindo ao saber.

introduzir a questão da verdade como questão ética, inclusive defendendo a sua *anterioridade* – dada a sua antiguidade – já que é nas relações interhumanas que esta se constitui concretamente – “assim dá-se a necessidade de que se entenda o significado da *questão da verdade* como negação da injustiça” (SOUZA, 2008, p.390 – grifo nosso). Não devemos esquecer o modo como Lévinas concebe a noção de justiça – “acolhimento de frente no discurso” – e que foi amplamente utilizada aqui nesta dissertação. Com essas palavras pretendemos aqui encaminhar o que consideramos o fechamento dessa dissertação. Porém, é necessário sempre lembrar que não existe “até o fim” em se tratando de um pensador como Lévinas que encarna na sua obra a “emergência dos acontecimentos”, ou seja, um pensamento engajado. E não poderia ser diferente; afinal, Lévinas conheceu desde a sua adolescência a “guerra” e de modo muito traumático a II Guerra Mundial.

Gaëlle Bernard (2006, p.160 e seg.) nos lembra do fato de Lévinas ter familiaridade com o idioma russo¹⁶⁰ e sugere uma aproximação nas suas análises recorrendo a dois termos russos que são utilizados para designar a noção de verdade: de um lado o termo *pravda* e de outro o termo *istina*. O termo *pravda* se aproximaria mais da intenção levinasiana porque indica uma aproximação entre verdade e justiça em termos de equivalentes já que pode significar justiça, equidade, retidão, integridade (*Temimut* – LÉVINAS, 2003, p. 87.), ou seja, a verdade seria a própria justiça, o acolhimento de outrem frente a frente, seria escutar o seu discurso, o discurso do seu rosto e não o desvelar a partir de mim, dos meus poderes objetivantes no qual “meu intelecto costuma auto-entender-se, mesmo quando pretende abordar o real para além de seus prévios esquematismos” (SOUZA, 2004, p. 169); o termo *pravda* estaria prenhe de um sentido ético. Por outro lado o termo *istina* é o termo mais frequente para dizer verdade e possui em primeiro lugar um sentido ontológico: o que é, o que existe verdadeiramente; ele significa igualmente a verdade lógica ou científica e se aproxima da concepção da verdade como adequação ou mesmo desvelamento e portanto não carrega em si um sentido ético.

A noção de verdade no sentido de *pravda*, como já indicamos, se aproxima do que nos parece ser a intenção de Lévinas: trazer para a filosofia o rosto do Outro homem que apela por justiça, acolhimento. “É na obsessão pela justiça que a verdade pode ser encontrada, e em nenhum outro lugar” (SOUZA, 2008, p. 399), e a verdade, para além de mero conceito, indica

¹⁶⁰ Lévy (2007, p. 266) nos lembra de uma situação, narrada por Jacques Rolland, em que Levinas vivera uma grande emoção ao receber um visitante, provavelmente vindo de Kovno, e vê na biblioteca de Levinas as obras completas de Pouchkine. O visitante vê isso e lhe diz: “Ah! Voilà bien un bon Russe!” E Levinas, emocionado, responde: “un bon Russe, c’est-à-dire un bon Européen”. Apesar das possibilidades que a frase de Levinas abre para interpretações – por exemplo quando ele diz que a Europa é a Bíblia e os Gregos – o que queremos aqui é apenas ressaltar a familiaridade de Levinas com a língua russa. Aliás, Levinas (1982) mesmo nos indica sua leitura dos clássicos russos no seu diálogo intitulado *Ética e infinito*.

a fraqueza, a vulnerabilidade do outro homem que exige justiça; que exige ter a sua palavra – que é a do seu rosto – acolhida e não desvelada ou adequada em um sistema – seja linguístico, seja ontológico ou apistemológico – que acaba por desviar do rosto, deste rosto, singular. É preciso, então, encontrar este Outro na sua concretude, pois, “o mergulho na realidade viva da estrutura fundante da *responsabilidade ética* desobstrui-nos a visão de falsos problemas e falsas questões, através da questão *propriamente dita* da realidade” (SOUZA, 2008, p. 398, grifos do autor); a “questão propriamente dita da realidade» é a fome do outro homem expressa no seu rosto e que traduz a sua verdade – e que não se traduz em *noese* correlativa de um *noema*. Apelo por justiça. Justiça é não deixar Outrem passar fome: justiça é bondade – “encontrada somente indo de um homem a outro homem” (LÉVINAS, p. 157 apud SOUZA, 2008, p. 396) – e a verdade é “o pensamento que nega a injustiça” (ADORNO; 1985, p. 204 apud SOUZA, 2008, p. 389). Negar a injustiça significa acolher – no encontro – o outro homem na sua singularidade, única capaz de resistir à exclusão teórica que, universalizando a realidade, vale dizer, formalizando a realidade, perde de vista o singular e assim, nos diz Costa (2008, p. 189): “Precisamos de uma outra filosofia – ‘ou filosofia do Outro, diríamos nós’ –. Esta terá como ponto de partida o particular, o rosto do outro, a exterioridade. O rosto do outro só pode ser captado numa atitude ética”. “Atitude ética”, vale dizer, acolhendo Outrem sem reduzi-lo a um conceito, a um universal abstrato que não o deixa ser precisamente Outrem e que sua exterioridade vem contestar. Esta nova filosofia, que por ser filosofia trás uma concepção de verdade, não está orientada ao ser, à racionalidade orientada pelo ser – ou saber do ser – e sim pelo Outro – racionalidade ética em que Outrem vem contestar esta apropriação do real pela inteligência entendida como saber ou ontologia.

Esta contestação é a expressão do rosto do outro homem. O rosto ou o Outro acorda a razão teórica, a consciência constituinte exigindo uma outra atitude: não mais de posse e sim de acolhimento; não mais de desvelamento e sim justiça; não mais doação de sentido e sim recepção de sentido, sentido ético vindo do Outro homem e que depõe a consciência constituinte dos seus poderes posicionais (téticos) frente ao infinito do Outro. Portanto, como diz Lévinas, “não sou eu que me recuso ao sistema (...), é o Outro” (LÉVINAS, 1980, p. 28)¹⁶¹, isto é, não é por uma deficiência do Eu que o Outro escapa aos poderes objetivantes do Mesmo e sim pelo infinito do Outro. A relação entre o Mesmo e o Outro – onde intervém, mais uma vez a *ideia do Infinito* –, dada a distância infinita que os separa, só pode ser pensada como relação ética, pois, Outrem jamais se deixa abarcar no sistema do Mesmo, ou, na mesmidade do Mesmo, na sincronização. Assim, é a verdade do Outro enquanto passagem,

¹⁶¹ “Ce n’est pas moi qui me refuse au système, comme le pensait Kierkegaard, c’est l’Autre” (LÉVINAS, 1974, p. 10)

passado, vestígio expresso no seu rosto e que exige acolhimento e não se deixa abarcar que se constitui na verdade ética, verdade do rosto e que nos esforçamos para mostrar aqui nesta dissertação. Verdade ética que permite paz com o Outro; verdade ética que tem por escopo interromper a absorção da alteridade na identidade do Mesmo, interromper a guerra, a totalidade, a totalização. Nesse sentido, pensamos que a relação que Bernard faz entre *pravda* e a noção de verdade em nosso autor, isto é, a verdade como acolhimento de Outrem expressa o que nos pareceu indicar Souza quando cita Horkheimer e Adorno: só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça; vale dizer, um pensamento que não nega a fome, a miséria, a vulnerabilidade como verdade do Outro; verdade esta que a analítica da existência enquanto desvelamento não permite reconhecer, pois, nivela o Outro e o Mesmo onde o Outro e o Mesmo são o Mesmo, formam totalidade, formam unidade, sistema e a unicidade do único se desvanece.

Será que a estratégia de escrever na primeira pessoa consegue universalizar o Eu – e seus derivados *meu, minha* –, isto é, será que o Nós é apenas o plural do Eu? Será que o Tu é apenas outro Eu? Haverá uma relação reversível – ou simétrica – entre Eu e Tu? Será que o Eu chega ao Tu através do Nós? Eu e Tu somos o Mesmo?

A essas questões, todas elas, Lévinas responderia pela negativa e foi o que tentamos defender aqui nesta dissertação. E pela simples razão de que o Outro não é um reflexo do Eu; eu não chego ao Outro pela reflexão: não sou eu quem constitui a alteridade, o Outro me vem desde uma altura que expressa a assimetria entre Eu e o Outro. A noção que orienta o pensamento de Lévinas – que é acerca da relação entre o Eu e o Outro e onde o Outro [o Tu] excede as determinações do Mesmo – é a *ideia de Infinito* cuja expressão é o rosto do outro homem¹⁶² e que a ontologia entendida como compreensão do ser do ente é incapaz de reconhecer já que é orientada pela ideia de totalidade, alérgica à alteridade e ao fato de que o Outro escapa da totalidade, é exterior a ela. Somente a ética é capaz de reconhecer a alteridade e a exterioridade radical do Outro, condição da verdade; não mais desvelamento, não mais adequação, mas verdade ética: acolhimento do Outro frente a frente – condição do discurso e da verdade objetiva. A defesa da alteridade como condição da verdade e verdade primeira traz para o discurso filosófico o conceito de assimetria, ou a impossibilidade de falar de mim e do outro no mesmo sentido o que significa que o movimento do Eu em direção ao Outro não é o mesmo do Outro em direção ao Eu; o que equivale a dizer que o Outro é absolutamente Outro, não se deixa integrar e esta resistência à compreensão é já expressão da sua verdade, verdade ética. O intervalo que *separa* o Mesmo e o Outro é a própria infinição

¹⁶²“A ideia do infinito – que se revela no rosto – *não exige*, pois, apenas um ser separado. A luz do rosto é necessária à separação” (LÉVINAS, 1980, p. 134, grifo do autor).

do infinito. A ética é a expressão dessa relação entendida como frente a frente ou justiça. Porém, a relação entre um e outro é um evento tardio na constituição do Mesmo – ou subjetividade – se comparado com outros eventos constitutivos do sujeito já que o sujeito levinasiano se constitui a partir de uma integração com a alteridade do mundo – quando só há ser [e não há verdade]: trata-se da *nutrição* (*nourriture*). Nesse sentido o *eu sou* como *consciência de si* é pronunciado bem depois do *eu sinto* – que Lévinas chama de *viver de...* (*fruição*), como nutrição – que, inclusive, não precisa ser enunciado, pois, vive-se. Toda enunciação já se encontra em atraso com relação à vida, ao viver-se bem como toda consciência de si se encontra em atraso com relação à relação com Outrem que arranca o Eu do anonimato do ser lhe emprestando singularidade na resposta, na responsabilidade para com o Outro, na justiça [momento da verdade] quando podemos falar e escutar.

Certamente Lévinas reconhece o *problema de ser*, da *perseverança no ser* – o *conatus essendi* –, porém, esta é uma questão ontológica e a questão mais importante para nosso filósofo é o encontro com Outrem, é a relação que o ser estabelece *com* o Outro que o remete para a relação ética – ou *intriga ética* – onde o ser se descobre como ser-para-o-outro, ou bondade; o ser-para-si, ou ser-si-mesmo, o Mesmo, só se descobre como Mesmo, ou como *ego* no encontro com o Outro. É a relação ética que permite a ontologia porque é a ética – ou relação frente a frente – que arranca o sujeito do anonimato do ser. Sem esta ruptura – separação – com o ser – a totalidade –, sem esta abertura para o Outro – singular – não teria havido o Eu – singular. É o que Lévinas chama “ruptura” – ou “separação” – da totalidade, condição da verdade, pois, condição do discurso. Se assim não fosse o mundo seria um silêncio, como no mito de Gíges que tudo “vê”, mas não é visto. A visão, aqui, é só uma metáfora porque o modo como Outrem se apresenta ao Eu é pela palavra, pelo discurso do seu rosto que é expressão; expressão de vulnerabilidade e de injunção: não matarás. A linguagem do rosto tem esta ambiguidade: de uma só vez pobreza e mandamento. Lévinas nos diz que a ética é mais ontológica do que a ontologia – “uma ênfase da ontologia” (LÉVINAS, 2008, p. 128) – isto porque, a nosso ver, a ética deixa ser o Outro como Outro e o reconhece como condição do ser, pois, é somente na separação entre o Mesmo e o Outro que o Eu se constitui e se constitui como sujeito ético, como responsabilidade, como resposta dada à injunção vinda do Outro exigindo justiça, acolhimento do seu discurso que é discurso do rosto – discurso antes da palavra, expressão; e uma nova verdade: não mais desvelamento, não mais adequação. Trata-se da verdade ética ou verdade do rosto que se constitui como enigma e resistência; resistência ética que põe em questão os poderes objetivantes e desveladores. Não se trata de uma verdade posta pelo ser descobridor; não se trata mais de atividade constituinte

ou descobridora: o rosto me vem e me passa e não pode ser recuperado pela consciência. A verdade do rosto é a verdade da alteridade e da exterioridade do Outro em que o sujeito cognoscente encontra um mandamento: *não matarás*. Não matarás significa: não retire a singularidade deste rosto, não o reduza a uma totalidade retirando-lhe o que lhe é mais próprio, ou a sua unicidade. A relação ética entendida como frente a frente – e não lado a lado, e não intermediada por algum interesse –, é paz *com* o Outro, pois, é acolhimento, hospitalidade.

Assim, voltamos ao ponto de onde partimos: a sobrevivência do homem e o fim do genocídio devido ao reinado da violência – redução do Outro ao Mesmo – onde o *cada um* se converte em *um*, inteligência do único; saber do único que, incapaz de conviver com a multiplicidade, faz-lhe violência ao não reconhecer sua unicidade. A filosofia ocidental que converte a realidade em saber desta realidade perde de vista a unicidade do único, perde de vista a diversidade de rostos, perde de vista o ensinamento que cada um trás na sua expressão. Além de egológica a filosofia ocidental se converte em monológica, pois, o Outro é absorvido no discurso do Mesmo – o Outro não fala, empresta seus lábios ao Mesmo. É o que Lévinas chama de violência, guerra, alergia ao Outro. Porém, o Outro me chama e o seu chamado é já injunção – impossibilidade de desviar –, apelo por acolhimento; traumatismo que arranca o Eu do seu ser si, do seu gozo do mundo convertendo-o em responsável pelo Outro. Responsabilidade esta que, no limite, faz do Eu responsável pela responsabilidade do Outro – sou mais responsável do que todos. É esta filosofia que defende a alteridade, que ousa trazer o Outro para o discurso filosófico despertando a consciência de si, tornando possível tal consciência que esperamos tê-la apresentado a partir da defesa do Outro como verdade ética.

REFERÊNCIAS

Obras de Emmanuel Lévinas

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. **Totalité et infini**: essai sur l'extériorité. Martinus Nijhoff: La Haye, 1974.

_____. **Entre nós**. Ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Pivatto et al. (Coord.). 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Entre nous**. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset, 1991.

_____. **El tiempo y el otro**. Tradução: J.L.Pardo. Paidós: Madrid, 1993.

_____. **Dieu, la mort et le temps**. Paris: Grasset, 2010.

_____. **Deus, a morte e o tempo**. Tradução: Fernanda Brandão. Lisboa: Edições 70, 2012.

_____. **Hors sujet**. Fata Morgana: Livre de Poche, 1987.

_____. **De Deus que vem à ideia**. Pergentino Stefano Pivatto (Coord. e revisor). Tradução: Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli, Evaldo Antônio Kuiava. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **La teoria fenomenológica de la intuición**. Tradução: Tania Checchi. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.

_____. **Éthique et infini**. Dialogues avec Philippe Nemo. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2012.

_____. Entrevista com Emmanuel Levinas. **Cadernos de Subjetividade**. São Paulo, v. 5, n. 1, p. 9-38, 1997. Responsáveis pela edição: Ines Loureiro e Martha Gambini; Supervisão: Prof. Luís Cláudio Figueiredo. Tradução: Célia Gambini. Revisão da tradução: Martha Gambini.

_____. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

_____. **Quatro leituras Talmúdic**. Tradução: Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. **Ética e infinito**. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 77.

_____.; RICŒUR, Paul. **Giustizia, amore e responsabilità**: Um dialogo tra Emmanuel Levinas e Paul Ricœur. In: *Emmanuel Levinas philosophe et pédagogue*. Édition Du Nadir de l'Alliance Israélite Universell, Paris, 1998, p.13-28.

Outros autores

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2001.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

HUSSERL, Edmond. **Méditations cartésiennes**. Introduction a la phénoménologie. Traduit de l'allemand par M^{lle} Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

ROSENZWEIG, Franz. **La estrella de la redención**. Tradujo: Miguel García-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

Comentadores

ALVAREZ, Olmedo Gaviria. L'idée de creation chez Levinas: une archéologie du sens. In.: **Revue Philosophique de Louvain**, tome 72, n. 15, p.509-538, 1974.

BENSUSSAN, Gérard. Levinas et la question politique. **Noesis**, mars 2000. URL: <<http://noesis.revues.org/9>>. Consulté le 6 déc. 2014.

BERNARD, Gaëlle. La vérité suppose la justice. L'exercice éthique de la philosophie de Levinas. In.: **Studia Phaenomenologica** – Emmanuel Lévinas 100 – Special issue, 2007; Proceedings of the Centenary Conference, Bucharest, September 2006.: Cristian Ciocan (Ed.).

CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. **Le vocabulaire de Lévinas**. Paris: Ellipses Éditions, 2005.

CAREAU, Francis. La question des valeurs dans Totalité et infini de Lévinas. **Horizons philosophiques**, v. 12, n. 2, 2002, p.33-44. URL: <<http://id.erudit.org/iderudit/801206ar>>.

CASTRO, Fabio Caprio de. **O Outro e a justiça**: do eudaimonismo à ética da alteridade. Texto cedido pelo Professor Ricardo Timm de Souza e ainda não publicado.

CEREZER, Cristiano. Da separação à infinição: Lévinas e a subjetividade capaz da "Ideia do Infinito". **Poros**, Uberlândia, v. 2, n. 3, p. 97-114.

_____. **Da carne sensível à singularidade ética**: a sensibilidade como condição-gênese da individuação na fenomenologia levinasiana. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia)– Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2011.

_____. **Levinas**: la utopia de lo humano. Traducción de Miguel García-Baró. Barcelona: Riopiedras Ediciones, s/d.

COSTA, José André da. **Ética e política em Levinas**: um estudo sobre alteridade, responsabilidade e justiça no contexto geopolítico contemporâneo. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

_____. Direitos humanos como reconhecimento da alteridade no pensamento de E. Levinas. In.: **Alteridade e Ética** – Obra comemorativa dos 100 anos de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

DELAVY, Fernando Américo Teixeira. **Cuidado e temporalidade em Ser e Tempo**. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 1999.

DERRIDA, Jacques. Metafísica e violência. In.: **A escritura e a diferença**. Tradução: Maria Beatriz e Maria Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FABRI, Marcelo. Linguagem e desmistificação em Levinas. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p. 245-266, 2001.

FERON, Etienne. **De l'idée de transcendance à la question du langage**: l'itinéraire philosophique de Lévinas. Grenoble: J. Millon, 1992.

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

_____. Levinas e Kant: um estudo a partir da autonomia e heteronomia. **Revista de Filosofia**, Aurora, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 545-556, 2010.

_____. Anterioridade ética e alteridade em Emmanuel Levinas. **Dissertatio**, v. 38, p. 201-215, 2013.

HANOKA, Vanessa. Emmanuel Lévinas. Philosophie de l'Autre ou philosophie du Moi? **Cahiers d'Etudes Lévinassiennes**, n. 6, p. 367-375, 2007.

HERNÁNDEZ, Francisco Xavier Sanches. **Vérité et justice dans la philosophie de Emmanuel Lévinas**. Paris: L'Harmattan, 2009.

KOVAC, Edvard. **L'intrigue éthique**. In.: *Emmanuel Lévinas: L'éthique comme philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle; 23 août- 2 septembre 1986. Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, pp. 177-192.

LÉVY, Bernard-Henri. De Rosenzweig à Lévinas. L'universel comme question. **Cahiers d'Etudes Lévinassiennes**, n. 6, p. 247-275, 2007.

MIRANDA, José Valdinei Albuquerque. Sensibilidade ética em Emmanuel Levinas. **Kínesis**, v. III, n. 6, p. 170-183, dez. 2011.

PETITDEMANGE, Guy. **Emmanuel Lévinas et la politique**. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle; 23 août- 2 septembre 1986. Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, p.327-354.

PETROSINO, Silvano. **L'idée de vérité dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas**. In.: Emmanuel Lévinas: *L'éthique comme philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle; 23 août- 2 septembre 1986. Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, p.103-130.

PEREIRA, Miguel Baptista. Fenomenologia e transcendência a propósito de Emmanuel Lévinas (1906-1995). **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 6, n. 5, out. 1997.

PHILIPPE, David. Très difficile Levinas. **Methodos**, sept. 2009. URL: <<http://methodos.revues.org/2125>>. Consulté le: 4 déc. 2014.

PIVATTO, Pergentino Stefano. Responsabilidade e justiça em Levinas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 46, n. 2; jun. 2001.

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

SOUZA, Ricardo Timm de. **Razões plurais**. Itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

_____. **Sujeito, ética e história**. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

_____. Só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça – Levinas e Adorno. In.: **Alteridade e Ética** – Obra comemorativa dos 100 anos de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

SOUZA, José Tadeu Batista de. **Ética como metafísica da alteridade em Levinas**. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

STRASSER, Stephan. Le concept de “phénomène” chez Levinas et son importance pour la philosophie religieuse. **Revue Philosophique de Louvain**; tome 76, p.328-342, 1978.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

VASEY, Craig R. Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de Emmanuel Levinas. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 85, p.224-239, avr./juin 1980.