



O rosto do outro como fundamento ético em Emmanuel Lévinas

The face of the other as ethical foundment at Emmanuel Lévinas

Marcelo SALES

Mestre em Filosofia pela PUC-Campinas

Resumo

O pensamento de Lévinas se encontra no confronto das idéias da fenomenologia e da filosofia existencial. Ele questiona os fundamentos da ontologia quando apresenta o humanismo como “a ética” da transcendência. É notável que Lévinas articule os conceitos do seu pensamento a partir de certo acontecimento histórico fundador, que é o contexto histórico da segunda guerra mundial, de onde elabora uma ética da responsabilidade. A acolhida da palavra do outro – acolhida da epifania do rosto – consiste em colocar-se como responsável, ou se preferir, a serviço do outro. A partir de sua experiência da guerra nos campos de concentração, Lévinas desmonta a filosofia do Ser e propõe uma filosofia do Outro. Sua ética – surge como crítica à ontologia que resume o Outro ao Mesmo – que ao seu ver questiona a espontaneidade do Mesmo quando este está na presença do Outro. Outro, visto como estrangeiro, pobre, o homem de corpo nu e marcado pelas violências. Agora, a nudez vista como sofrimento dos outros não é mais conhecimento e sim sinônimo de responsabilidade; que é a outra forma de acolher como primeiro discurso a nudez do rosto.

Palavras-chave: Ética, Alteridade, Rosto, Subjetividade, Lévinas.

Abstract

The thought of Lévinas is placed between the phenomenology and existential philosophy. It questions the bases of ontology when present the humanism like “the ethics” of the transcendence. It seems that Lévinas articulates the concepts of his thought beginning from this “historical event founder” that is the historical context of the second World war to work out an ethics of the responsibility. The reception of the word of the other - reception of the epiphany of the face - consists in being posed like person in charge, i.e. with the service of others. From its experiment of the war and camps of concentration, Lévinas “dismounts” the philosophy of being and proposes a philosophy of the other. Its ethics - critical concern of the ontology which brings back the Other to Same - is a setting in question of the spontaneousness of Same by the presence of Others. Others, it is the foreigner, the poor one, the man with the naked skin and the body marked by violences. When it is about nudity and of the suffering of the others it cannot be a question any more of “knowledge” if not of “responsibility”; another way of dropping the mask to accomodate the first speech of the nudity of the face.

Keywords: Ethics, Others, Face, Subjectivity, Lévinas.

Introdução

Para Lévinas, a “Ética é o campo que designa o paradoxo de um Infinito em relação ao finito sem negar-se nessa relação”¹. É a explosão da unidade originária e absoluta do eu, a abertura ao além da experiência, o lugar do testemunho - e não da tematização - do Infinito a partir da responsabilidade para com os outros de um sujeito que suporta tudo, que está submetido a tudo, que sofre por todos e é responsável por tudo.

Esta ética se apresenta como o ideal profético-filosófico de Emmanuel Lévinas, como o “humanismo do outro homem” que lhe dá a garantia da anterioridade ética fundamentada no rosto daquele que olha e questiona. A reflexão metafísica, aos poucos é ultrapassada pela reflexão ética, graças à responsabilidade que o eu tem pelo outro, rompendo a totalidade ilusória do mundo e aceitando tornar-se refém do outro.

O totalitarismo, o desrespeito, a violência e a falta de humanismo, vividos por Lévinas nos campos de Concentração, marcam a sua subjetividade com um grau profundo de historicidade. Por isso, não se pode conhecer o itinerário filosófico do pensamento de Lévinas sem ter como referência a sua biografia.

Pelo fato do rosto exprimir uma linguagem-discurso, nela e por ela se comunica significando, abrindo uma anterioridade e um sentido ético no dizer. No significado do rosto nos vem à idéia o desejo do infinito, que não é uma complacência sentimental do amor, mas o rigor da experiência moral que se configura na responsabilidade das categorias bíblicas do órfão, do pobre, da viúva e do estrangeiro.

A filosofia de Lévinas instaura, assim, um novo humanismo dentro da perspectiva da antropologia filosófica e, principalmente no campo da ética

apontando o rosto como fundamento, indo além da subjetividade, do psiquismo e da ego-onto-logia² da modernidade.

1. Emmanuel Lévinas e a sua filosofia social

Analisando o pensamento de Emmanuel Lévinas (1906 – 1995) que postula a anterioridade da ética como filosofia primeira, conhecemos filosoficamente a interpelação ética a partir do “outro”, da sua subjetividade e intersubjetividade, cuja manifestação ou expressão por excelência, é o “rosto”. É neste “face a face” que se anterioriza um fundamento para a ética.

Vivendo situações limites num campo de concentração, como a morte dos colegas, a privação, e a violência, Lévinas se torna um defensor do outro, e busca nos relacionamentos humanos um novo sentido ético, que a partir do rosto³ do outro vai alcançar o infinito. Para isso, resgata a idéia do Bem, analisa o fenômeno sem reduzi-lo ao seu ser-aí, supera a questão dialógica Eu–Tu e ressalta a importância da responsabilidade pelo outro, buscando o “humanismo do outro homem”.

A sua filosofia da alteridade se desenvolve em meio ao conflito da guerra e à perseguição racista do Nacional Socialismo. A humilhação e a miséria, o grito e o silêncio de Auschwitz, a dor e o suplício, o aniquilamento e o sofrimento de milhões de rostos, os absurdos do totalitarismo conduzem Lévinas a fortalecer a sua convicção de um estatuto ético fundado no interdito de não matar. O sofrimento e o medo do aniquilamento o leva a reler o interdito como uma culpabilidade de que toda pessoa é portadora: todos somos culpados.

⁽¹⁾ Cf. CALIN, Rodolphe e SEBBAH, François-David. Le Vocabulaire de Lévinas, p–28. Para Lévinas, Ética com “E” Maiúsculo não se trata de moral ou da história da Ética na filosofia, mas, refere-se à noção de ipseidade perpassada pela alteridade, um ‘Si mesmo como Outro’ que aponta para um sentido ético de raiz.

⁽²⁾ Ego-onto-logia entendida aqui como o que se refere à característica da Filosofia centrada na ênfase do ego e do ser, contidas na filosofia de Husserl e de Heidegger.

Percebemos, assim, que na arquitetura do pensamento levinasiano a ética surge progressivamente como tema central, até ser definitivamente estabelecida como filosofia primeira; e que o conteúdo ético proposto em suas obras é proveniente do “ethos” cultural judeu. Mas, o seu pensamento se desenvolve a partir de um diálogo estabelecido entre o modo de pensar de um judeu nômade e a filosofia ocidental. Lévinas percebe que o ocidente foi marcado demasiadamente pelo “*il y a*”⁴ (pelo há, pelo existe) e por isso, tenta superá-lo.

Lévinas não buscava construir um sistema filosófico, mas a sua intenção era antes de tudo, desconstruir pela via ética, todo tipo de sistema filosófico que não passa de uma pretensão para atingir a totalidade ontognosiológica⁵. Ele é contrário ao absolutismo dogmático do conceito, e o seu humanismo tem raízes profundas no humanismo bíblico-talmúdico. Seu pensamento se caracteriza pela anterioridade metafísica, pelo pensar como relação ética.

O primeiro momento do desenvolvimento do pensamento de Lévinas (1928-1930) é caracterizado por um diálogo com Husserl e Heidegger, onde Lévinas também assume a redução fenomenológica transcendental, mas assinala que a *epoché*, mais que pôr a descoberto a consciência de... e o objeto de..., revela a anterioridade de um nível ontológico não suspeitado por Husserl. Tal nível desvela a separação da consciência e a distância do objeto. Argumenta, contra o ontologismo de Heidegger, que a ontologia reduz à existência tudo o que é relação e reduz à temporalidade sincrônica tudo o que é tempo e tudo o que poderia ser supratemporal.

Por existência, em sentido ontológico, Lévinas entende a inevitabilidade de lidar com o fato do ser, com o fato de que há seres. Com o fato de que há ... (o que quer que seja). Trata este tema sob a categoria “há”, no original “*il y a*”⁶. Para ele, existir é lidar com o fato nu e cru do ser. Sendo assim, conclui-se que por um lado, não é possível reduzir tudo à existência e, por outro, que é possível estabelecer relações no fora da existência.

Uma segunda etapa no pensamento levinasiano (1932-1960) é caracterizada por intenso e distanciador diálogo com a ontologia fundamental de Heidegger. O problema de fundo é o ser, sua obra de ser, a saída do ser e o esforço para não deixar-se apanhar pelo não-ser.

O ser de que fala Lévinas no diálogo com Heidegger é compreendido em duas perspectivas. Por um lado o ser é o ser do ente, a quididade do ente, o que o ente é. Por outro lado, o ser é o já sempre pré-compreendido em toda compreensão: o ente cognoscente compreende, interage e representa a quididade do ente cognoscível à luz do pré-compreendido, já previamente compreendido, ou pré-compreendido (COSTA, 2000, p. 22).

Assim, Lévinas delinea os limites da ontologia e descreve um âmbito pré-temático em que o ente humano possa existir fora da existência e em que a consciência de alguma coisa encontre um refúgio no sentido do existir.

O tema da Ética com o conteúdo proposto por Lévinas, não procede de Husserl nem de

(3) Rosto é o conceito – chave da filosofia de Lévinas e desta dissertação, principalmente desde a sua obra TI. Não se refere em primeiro lugar à figura da face, sua imagem, mas ao fato mesmo de que outrem apresenta-se sempre com um sentido (humano) que ultrapassa qualquer imagem, conceito, compreensão, que o eu pode ter; e que por isso surpreende, ensina e compromete o eu à responsabilidade.

(4) Para Lévinas o “há” é o fenômeno do ser impessoal: “il” (il y a) tratado na obra: “De L’existence à L’existant”. Esta expressão significa aí a alegria do que existe, a abundância, um pouco como o ‘es gibt’ heideggeriano. Para aprofundar consultar CALIN, Rodolphe e SEBBAH, François-David. “Le Vocabulaire de Lévinas” Ellipses Édition, 2002, p. 35-37.

(5) Entendido aqui como estudo do ser, como Ser, da essência dos entes. Este termo representa a própria metafísica ou pensamento filosófico original do Ocidente grego e o seu cerne. Assim, refere-se a um patamar de compreensão universalizante, um grande viés de percepção e produção da realidade. Já o termo ‘fundamental’ é de Heidegger e remete as condições de possibilidade da própria ontologia, aquilo que lhe é prévio (o Ser diferente dos entes, ser no mundo, temporalizado, Nada, etc.) e a construção de Heidegger em Ser e Tempo através do Dasein contraposto à História da Metafísica e que será adaptado por Lévinas na sua filosofia.

(6) Este tema é trabalhado na obra “Da existência ao Existente”.

Heidegger. Este tema aparece pela primeira vez em *De l'évasion*, escrito em 1935, e depois é aprofundado em *De l'existence à l'existant*, que começou a ser escrito em 1940, e vai se consolidar como pensamento ético na obra *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* escrita em 1961, obra que vai delimitar toda a nossa argumentação dissertativa. Em 1946 Lévinas conhece Buber pessoalmente e não podemos deixar de notar no seu pensamento a questão da relação dialógica (que mais tarde será superada) e da semente lançada por Buber onde o lugar dos outros é indispensável para a nossa realização existencial. Visto que para Buber, e também para Lévinas o conteúdo vivido da experiência humana, em todas as suas manifestações, vale mais que qualquer sistematização conceitual.⁷

Lévinas anuncia uma ordem que situa a ética num nível anterior ao da ontologia.

○ primeiro argumento em favor da ética é aquele que identifica ontologia com dogmatismo e demonstra a anterioridade da crítica em relação a este último. A ética é crítica e por isso antecede a ontologia, que é dogmática. ○ dogmatismo é uma atitude epistemológica gestada no interior da ontologia pela afirmação da liberdade cognoscente do sujeito frente à exterioridade do objeto cognoscível. (COSTA, 2000, p. 25).

○ face-a-face é a experiência ética por excelência no pensamento de Lévinas e funda no aparecer do rosto do outro a possibilidade de universalização da razão. Pela via da constituição pré-originária da subjetividade como sensibilidade e da intersubjetividade como recebimento, a ética ou a racionalidade ética pré-originária pode pretender universalidade. Visto que no face – a – face, na manifestação do rosto do outro supera o pensar racional como pensamento do igual, e não se deixa aprisionar como conteúdo. ○ rosto está presente na sua recusa de ser, conteúdo. Neste sentido, não poderá

ser compreendido, isto é, englobado. ○ rosto não se resume a conteúdo compreensível, ele ultrapassa, pretendendo universalidade e transcendência.

A ética para Lévinas é primeira e anterior a ontologia fundamental existencialista e à fenomenologia transcendental porque é relação entre entes humanos concretos e não relação entre um ente-inteligente e o ser de um outro ente-inteligível.

a) Para além do bem segundo platão

Podemos encontrar um suposto ponto de partida em Platão (428 a.C.) cuja filosofia vasta e riquíssima pode-se dar preferência a aspectos diferentes, como o metafísico, o ético, o epistemológico, o estético. No nosso caso, nos limitaremos ao aspecto ético, não nos preocupando em aprofundar este tema que é só uma passagem até o pensamento de Lévinas.

Segundo Platão, o Bem que é o aspecto funcional do Um, está acima da substância ou essência, transcendendo-a. Já para Lévinas, o Outro é o aspecto funcional da relação ética, fazendo-a transcender. Segundo ele, o princípio da saída do ser para a existência, passagem do ser ao seu estado bruto, ou seja, da solidão do "il y a", para a consciência do ser existente, domina fortemente a compreensão levinasiana de transcendência. É necessário sair do eu sou, abandonando a segurança da totalidade do Uno conceitualizado.

Ainda que o movimento da saída do ser possa ser percebido em diversos momentos, três fatores parecem se cruzar constantemente, numa única instância, no uno que é para-o-outro. No primeiro, a manifestação do ser é excedência da hipóstase (supera o eu); no segundo o uno se põe na situação que não é de indefinição nem de identificação, mas pôr-se entre a totalidade e a exterioridade do outro (sem

⁷⁾ Tema tratado por Buber em seu livro "Ich und Du" publicado em 1923 e por Lévinas na maioria de sua obras, principalmente em "Humanismo do outro Homem" de 1972.

conceituação); no terceiro, o sujeito se percebe como sujeito transcendente sendo para-o-outro (anterioridade ética).

Lévinas faz um regresso ousado ao platonismo, ao qual também Husserl regressou, identificando a inteligibilidade com o existir absolutamente real que tem sua manifestação concreta na relação ética. Somente nessa relação se pode perceber as leis morais livres dos condicionamentos históricos e culturais.

Distinguir na significação uma situação que precede a cultura, perceber a linguagem a partir da revelação do outro- que é ao mesmo tempo o nascimento da moral – no olhar do homem visando a um homem precisamente como homem abstrato, sem conotação cultural alguma, na nudez de seu rosto – é retornar de uma maneira nova ao platonismo. É também a possibilidade de julgar as civilizações a partir da Ética. (LÉVINAS, 1978, p. 60)

Para Platão, o que controla a relação das três almas chama-se justiça. Segundo Lévinas, o que controla a relação do eu-outro-outrem é a justiça como superação do Bem, é a justiça do terceiro. Da minha relação com os outros decorre, para Lévinas, a compreensão de justiça. Essa não é legalidade, não se reduz a simples prática de deveres ou ao que julga e rege as relações de maneira igualitária. A sabedoria da justiça é mesma sabedoria do amor: nasce na desigualdade mantida por mim em relação aos outros, e que exige total responsabilidade.

A chegada do terceiro, coincide com o nascimento da justiça, que reforça a não-reciprocidade da relação. Platão e Lévinas se entendem quando afirmam que Virtude é como o Bem, como a Verdade e como a Justiça. Só que para Lévinas, Virtude, é a virtude ética, o Bem, é a passividade do sujeito diante do outro, a Verdade, é a relação assimétrica e a Justiça, é o des-inter-esse da relação, onde todos são culpados por todos, e que se apresenta como *Visage*.

b) Para além da redução fenomenológica de Husserl (1859 - 1938) (1859-1938)

O próprio Lévinas afirma: “*sim, como quase sempre, começo com Husserl, mas o que digo já não está em Husserl*”. Husserl desenvolveu a sua filosofia inicialmente como uma reação contrária ao psicologismo e ao naturalismo vigentes na Alemanha. Retoma o conceito aristotélico de intencionalidade, entendido como a direção da consciência ao objeto, ao real, e que define a própria consciência. O seu pensamento atinge um idealismo transcendental, numa tentativa de descrever fenomenologicamente a subjetividade, alcançando a transcendência.

Husserl procura eliminar a atitude acrítica, o dogmatismo inato em relação às coisas. Para ele, todas as construções teóricas que dizem respeito à realidade e que implicam a “tese existencial” ingênua objetivista, deve ser suspensa em benefício da atenção dada aos fenômenos, àquilo que aparece na vida consciente das pessoas.

Lévinas percebe que Husserl, ao dar prioridade à consciência, subordina tudo ao eu como sujeito de conhecimento e à alteridade como objeto, reduzindo assim a relação intersubjetiva, eu-outro, numa relação cognoscente, portanto, neutralizante, egológica e dominante. Lévinas se propõe além de Husserl, mesmo reconhecendo a atividade do eu, ao distinguir a subjetividade a partir da ética e não a partir do conhecimento.

Em Husserl a consciência é sempre consciência de alguma coisa. Ela tem sempre uma relação objetiva e intencional. O eu é sempre sujeito de conhecimento e exerce sua atividade cognoscitiva, objetivando o outro. Para Lévinas, essa redução fenomenológica do outro, a fórmula de o eu sair de si e objetivar outrem, precisa ser posta em questão. Para Lévinas, o outro sempre escapa à idéia que faço dele, é preciso justificar o exercício livre do ato cognoscitivo e ao mesmo tempo torna-lo justo, lembrando aqui a noção do Bem platônico. Para Lévinas, o eu só é sujeito na

medida em que se torna responsável pelo outro. Esta responsabilidade é anterior à resposta do outro.

Diante da concepção do eu, evento primordial, sem o qual não se pode interpretar os movimentos mais profundos da alma humana (supe-ração Platônica), Husserl propõe a presença intencional do objeto na consciência. Husserl parece seguir o princípio da correlação, traçando uma semelhança entre o plano objetivo e o plano subjetivo, como se a analogia e a semelhança não supusessem um plano objetivo constituído.

A descoberta de Lévinas propõe o fim da correlação, estabelecendo uma relação diversa: entre o objeto e o conteúdo vivido, a relação é a de um objeto e sua sombra; a coisa é o modo ou sob o modo do esboço. A sensibilidade é a consciência originária do tempo. Lévinas interpreta a sensibilidade como a *proto-impressão (urimpression)*, absolutamente não modificável, a impressão de toda consciência e de todo o ser. A consciência não é nada sem as sensações.

Lévinas, como fenomenólogo, utiliza-se e depende do método, do potencial e das descobertas husserlianas; mas o faz em vista de um contraposto com a sua filosofia do Rosto, da prioridade do Outro sobre o Mesmo. Lévinas precisa deste horizonte, da adequação intencional do vivido, da visão do aparecer e da presença à consciência, para apresentar o outro como Rosto, ao modo de um “superar-conservando”, como aquele que tem significação própria, que vai além da manifestação, da percepção e da idéia que dele posso inferir.

Lévinas descreve o lugar no qual o intencional faz-se ética: no Rosto do Outro, fazendo a ruptura

dos horizontes adequados em vista do momento da visitação do outro. Todo sentido, segundo ele, é determinado pelo modo de aparecer, pelo acesso aberto, pela consciência intencional, pela estrutura a priori que são as leis do ego constituinte.

Para Lévinas, a presença do Rosto consiste em desnudar-se da forma que contudo o manifesta; o Rosto vem detrás de sua aparência; é uma abertura na “abertura” do intencional.

c) Para além do dialógico de Martin Buber

A questão da alteridade está presente de uma maneira especial nas obras e no pensamento de Martin Buber⁸ (1878-1965), visto que o fato primordial de seu pensamento é a relação, o diálogo na atitude existencial do face-a-face, que decorre do sentido que Buber deu ao comprometimento da reflexão com a existência concreta, ao vínculo da práxis e do logos.

Esquemáticamente a obra buberiana tenta resumir três facetas numa mesma questão filosófica: o judaísmo, a ontologia e a antropologia. O ser com os outros é indispensável para a nossa realização existencial. Esse fato é preponderante nas duas filosofias, mas a alteridade fundamenta-se no princípio da relação eu-tu, em Martin Buber, e na relação de justiça enquanto responsabilidade-face-a-face, em Emmanuel Lévinas.

Para Lévinas a relação com outrem é entendida como movimento em direção ao Bem. Lévinas se pauta na formulação platônica:

A fórmula platônica colocando o Bem além do ser é a indicação mais geral e mais vazia

⁽⁸⁾ O filósofo Martin Buber representa um marco decisivo para a ética e a antropologia filosófica contemporânea. Nasceu no dia 08 de fevereiro de 1878 na cidade de Viena, na Áustria, onde foi aluno de Dilthey e de George Simmel. Em Leipzig, também na Alemanha, dedicou-se ao estudo da psiquiatria e da sociologia. Em 1904, recebeu o título de doutor em Filosofia. Durante as suas atividades intelectuais, dedicou-se à reformulação do movimento místico hebraico do Hassidismo. O movimento do Hassidismo teve uma grande influência em sua filosofia. Sua obra principal é *Ich und Du*, que é um extraordinário tratado de uma antropologia filosófica por excelência em vista de colocar nessa obra o pensamento que norteou a sua *Lebensphilosophie*; nessa obra se coloca a cosmovisão do ser humano como ser universal e singular, que está inserido concretamente no mundo em relação à alteridade do outro. Daí a nossa escolha em fazer este paralelo de superação entre ele e Lévinas, visto que os dois sofreram influência do Hassidismo. À obra *Ich und Du* seguem-se vários tratados de filosofia, de antropologia filosófica e sociologia e tratados de ordem política; estas obras visam dar um esclarecimento do esquema central de *Ich und du*. Podemos citar, entre outros: O problema do homem, Contribuições para uma antropologia filosófica, Tratados sobre educação, Caminhos da utopia, bem como vários tratados de teologia e escritos sobre o Hassidismo.



que os guia. Ela significa que o movimento que conduz um existente em direção ao Bem não é uma transcendência pela qual o existente eleva-se a uma existência superior, mas uma saída do ser e das categorias que o descrevem, uma ex-cendência. Mas a ex-cendência e a Felicidade têm necessariamente raízes no ser e, por isso, ser vale mais do que não ser.⁹ (LÉVINAS, 1992, p. 67)

Trata-se pois, de um pensamento crítico que não tem necessariamente sua origem no ser, mas que se refere a ele como sensibilidade, conceito originário da ética-filosofia-primeira, origem da responsabilidade para com o outro anterior a toda ordem social. A ética levinasiana vai opor-se à metafísica do ser. Para anular este reino do ser, Lévinas constata que o ser é mal, utilizando-se de suas raízes na tradição hebraica bíblica, tendo como paradigma a história de Caim, que matou seu irmão Abel.

Mas isso não significa que a investigação de Lévinas deixa de ser filosófica, pelo contrário, ele utiliza-se da própria filosofia para criticá-la e, assim, propor outras alternativas, as quais giram em torno da ética da alteridade.

Lévinas afirma que a ontologia reduz à existência tudo o que é relação. Por existência, em sentido ontológico, ele entende a inevitabilidade de lidar com o fato do ser, com o fato de que há seres. Com o fato de que há... (o que quer que seja). Vai tratar este tema sob a categoria do *há*, no original *il y a*, onde existir se caracteriza como lidar com o fato nu e cru do ser. Em última instância, não há relações, só há seres com os quais é preciso se defrontar.¹⁰

Esta afirmação esbarra no pensamento buberiano onde o dialógico é a forma explicativa do fenômeno do inter-humano:

Inter-humano implica a presença ao evento de encontro mútuo. Presença significa presentificar e ser presentificado. Reciprocidade é a marca definitiva da atualização do fenômeno da relação. O “entre” é assim considerado como a categoria ontológica onde é possível a aceitação e a confirmação ontológica dos dois pólos envolvidos no evento da relação. [...] O Tu ou a relação são originários. O Tu se apresenta ao Eu como sua condição de existência, já que não há Eu em si, independente; em outros termos o si-mesmo não é substância mas relação. O Eu se torna Eu em virtude do Tu. Isto não significa que devo a ele o meu lugar. Eu lhe devo a minha relação a ele. Ele é meu Tu somente na relação, pois fora dela, ele não existe, assim como o Eu não existe a não ser na relação. É falso dizer que o encontro é reversível [...] (BUBER, 1988, p. 47).

Lévinas faz uma distinção entre aquilo que existe e a própria existência, percebendo a dificuldade de separar ser e ente. Lévinas descarta a possibilidade de reciprocidade e se pauta na questão da assimetria da relação, onde o Eu é sempre Eu em relação ao Outro, e não somente quando dialoga com ele. O Outro existe, para Lévinas, além da relação.

A relação entre “ente” e “ser” não liga dois termos independentes. O “ente” fez contrato com o ser; não se pode isolá-lo. Ele é. Ele já exerce sobre o ser o próprio domínio que o sujeito exerce sobre o atributo.” (LÉVINAS, 1978, p. 16)

Lévinas busca aproximar a idéia do ser em geral, em sua impessoalidade, para em seguida analisar a noção do presente e da posição em que, no ser impessoal, surge um ser, um sujeito, um existente. A

⁽⁹⁾ EE., p. 8 “La formule platonicienne plaçant le Bien au delà de l’être est l’indication la plus générale et la plus vide qui les guide. Elle signifie que le mouvement qui conduit un existant vers le Bien n’est pas une transcendance par laquelle l’existant s’élève à une existence supérieure, mais une sortie de l’être et des catégories qui le décrivent: une ex-cendence. Mais l’ex-cendence et le Bonheur ont nécessairement pied dans l’être et c’est pourquoi, être vaut mieux que ne pas être”

⁽¹⁰⁾ Cf. Márcio Luis COSTA. Lévinas: uma introdução. p. 20-21

preocupação com essa relação entre o eu e sua existência, longe de se dar de forma tautológica, constitui um evento cuja realidade e cujo caráter se anuncia.

Assim, a ontologia torna-se relevante na medida em que permite descobrir a existência como experiência nua do ser, onde é melhor ser do que não-ser. É este apoio ontológico que vai nos levar alcançar o horizonte do ético.

Para Lévinas, ser significa que “se é” e que “há” e não uma mera referência aos entes, às coisas, às pessoas ou às relações. O seu ponto de partida é a ontologia, onde a existência é inicialmente concebida como anterioridade em relação a tudo o que se pode designar por mundo e em relação a tudo o que se pode chamar de relação com o mundo. A existência não coincide com o mundo, ela é anterior a ele e à relação, e esta é uma das maiores superações ao pensamento buberiano:

[...] a impossibilidade para o eu de encontrar o tu.[...] A relação com um mundo não é sinônimo de existência. Esta é anterior ao mundo. Na situação do fim do mundo, põe-se a relação primeira que nos liga ao ser. A relação com o ser só tem uma semelhança muito distante com isso. Ela é relação por analogia, pois o ser ao qual o desaparecimento do mundo nos torna atentos não é uma pessoa, nem uma coisa, nem a totalidade das pessoas e das coisas. É o fato de que se é, o fato de que há. É precisamente em já existindo que ele assume essa existência. A dualidade da existência e do existente é certamente paradoxal, uma vez que o que existe não pode conquistar nada se ele não existe previamente. A questão do ser é a própria experiência do ser em sua estranheza. Ela é, portanto, uma maneira de assumi-lo. Por isso, a questão do ser — o que o ser é? Nunca comportou resposta. O ser é sem resposta. O que pode haver a mais do

que a questão do ser não é uma verdade, mas o bem. (LÉVINAS, 1978, pp. 21 - 23).

A relação com Outrem é entendida como direção ao Bem, retornando à concepção platônica e não como referência à verdade. E o Bem para Lévinas é sair de si mesmo para ir ao outro. Ir ao encontro do rosto de outrem. É a ontologia buberiana, que antes era colocada como ponto de partida para a Ética, no sentido de que o homem é essencialmente um ser-para-o-outro no mundo; pode ser superada pelo modo de aproximação do ser com o outro ser, que se dá no *// y a*. O fato de ser relação e de existir não limita a ontologia, mas ao contrário, abre uma porta para uma anterioridade ética. Visto que este mundo ético, para ambos os filósofos, é compreendido e constituído pela solidariedade entre os seres, instaurando assim, a autêntica dimensão da consciência e da ação humana.

O arquétipo subjetivo levinasiano é paradoxal, é uma relação entre sujeitos diferentes, incomparavelmente separados, assimétricos, contrário à afirmação buberiana de reciprocidade e igualdade. No modo de ser do sujeito levinasiano existe, pois, um resíduo de individualismo que se torna, evidentemente, uma forma de recusa da totalidade concebida pela filosofia ocidental. O paradoxo se torna mais acentuado e relevante, quando Lévinas põe a socialidade na base da relação que constitui o estatuto ético: a dialogicidade de Buber, não se constitui numa relação que se encerra no eu-tu, mas pela injunção do outro no mesmo, perturbando definitivamente a totalidade do eu, impedindo-o e fazendo-o abandonar o seu egoísmo, implicando-o como um — para-o-outro, elegendo-o como responsável.

A relação eu-outro, para Lévinas, é uma relação sem mediações, é uma relação direta fundada na não simetria, pois o eu pode ser outro de mim mesmo. E isto exige de mim, uma responsabilidade pela humanidade da qual faço parte. Porém, sou responsável pela humanidade, mesmo que esteja, ‘em certo sentido’, à parte dela, ou seja longe da ética que é seu fundamento.



A reciprocidade é uma estrutura fundada sobre uma desigualdade original. Para que a igualdade possa entrar no mundo, é necessário que os seres exijam mais de si do que ao outro, que eles sintam responsáveis pelo destino da humanidade e se ponham, num certo sentido, à parte da humanidade. (LÉVINAS, 1963, p. 69).

Com isso, vemos uma superação essencial à antropologia-ética de Buber, que serão problemáticas tratadas como intersubjetividade nas principais obras de Lévinas; fazendo a superação da totalização, da relação do ser-com-o-outro e do eu-tu. O seio da relação eu-outro e não mais eu-tu, tem em Lévinas uma surpresa com a chegada do Terceiro, que representa o rompimento da dialogicidade governada pelo Eu.

d) Uma nova concepção de Da-Sein

O ponto de partida de Lévinas para uma possível anterioridade da ética como filosofia primeira, ainda continua sendo a ontologia. Especialmente a de Martin Heidegger que surge no cenário da filosofia contemporânea e que vai influenciar diretamente o pensamento levinasiano.

Partindo do pressuposto que é melhor ser do que não-ser, e que este ser nos induz para o Bem, e se ser significa que “se é” e que “há” algo, sem tornar-se uma coisa, uma pessoa ou nem a totalidade das coisas e das pessoas, podemos vislumbrar o fato nu e cru na existência do existente. Assim, o campo ético se apresenta como um encontro do ethos e da práxis, formando a vida ética.

Afirmando ainda que a existência não coincide com o mundo e é anterior a ele e à relação, podemos definir a existência como fática e ôntica, e o mundo como ontológico. Tal anterioridade fática nos sugere que o ser está aí, é *da-sein*.

Heidegger em sua obra “Ser e Tempo” afirma que:

A morte é uma possibilidade ontológica que a própria pre-sença sempre tem de assumir. Com a morte, a própria pré-sença é independente em seu poder ser mais próprio. Nessa possibilidade, o que está em jogo para a pré-sença é pura e simplesmente seu ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade de poder não mais estar presente.(...) Enquanto poder-ser, a presença não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta da presença. Desse modo, a morte desentranha-se como possibilidade mais própria, irremissível e insuperável. Essa possibilidade existencial funda-se no fato de a pré-sença estar, essencialmente, aberta para si mesma e isso no modo de preceder-a-si-mesma. O ser-para-o-fim se torna, fenomenologicamente, mais claro como ser-para essa possibilidade privilegiada da presença. (HEIDEGGER, 2002, vol. 2, p. 32).

Para Heidegger a postura de relação com o mundo se caracteriza com o modo de ser do *dasein*, que é um ser para a morte, ou seja, o *dasein* como poder ser é sempre limitado e se cumpre quando ao seu modo de ser acrescenta-se o estar morto. Em Lévinas há uma preocupação a demonstrar: que a existência fática de um existente humano talvez não corresponda necessariamente às linhas estruturais estabelecidas pela ontologia de Heidegger, principalmente quando este se refere à morte e na forma da descrição fenomenológica existencial do ente que tem o *Dasein* como forma de ser.

O *Dasein* é o existente que está sujeito à existência anônima que Lévinas designa com a peculiar categoria do *il y a*: “há”. Desta análise levinasiana se deduzirão outras categorias tais como a noção de “posição”, “consciência” e “eu” a partir das quais se demonstrará como o existente pode suspender sua existência, livrar-se dela e dominá-la em vista da justiça, do ser-para-o-outro. O *Dasein* em Lévinas, sofre as

penúrias da contingência existencial, mas é capaz de inclinar-se para a alteridade. Mais do que ser para a morte, somos anteriormente, para o outro.

Lévinas propõe no *// y a* a superação da visão heideggeriana do nada e da morte. Para ele, o medo do nada somente mede nosso engajamento no ser. É por ele mesmo, e não em vista de sua finitude, que a existência engendra uma tragédia que a morte não pode resolver. A experiência existencial do “há” é trágica e horrorosa, pois existir é confronto com o fato do ser. Não é simplesmente angústia diante da morte, é horror diante do que sobrevive à morte e diante de uma existência que é universal até em seu desaparecimento. Não há saída para o existente, só há a trágica fatalidade do ser e do confronto com ele.

Lévinas elabora a sua compreensão do ser como existente. Mas um existente concreto, o ser puro, anterioridade e significação insubstantivável. Que se dá livremente no movimento do Mesmo ao Outro e que jamais retorna ao Mesmo; ou seja, não exige reciprocidade. Para Lévinas, a compreensão do ser é um modo de ser do existente.

○ ser-no-mundo, enquanto existência do Dasein, é a fonte da noção do mundo. E o ser no mundo, como já dissemos, é a articulação da compreensão do ser que sintetiza a existência do Dasein (LÉVINAS, 1978, p. 12)

○ fato de o Dasein tornar-se o referencial que configura a noção do mundo, e dos objetos, revela-nos a existência dentro de um processo de relação ôntica, que se totaliza no conhecimento do ser. Para Lévinas, isso seria o mesmo que o Dasein desse uma volta ao mundo, contemplando nele todas as coisas e retornando a si-mesmo. Pois, para Lévinas:

Ser para um tempo que seria sem mim, para um tempo depois do meu tempo, para além do famoso “ser-para-a-morte” - não é um pensamento banal que extrapola minha própria duração, mas a passagem ao tempo do Outro. E o que torna possível tal passagem será preciso chamá-lo eternidade.

Mas, pelo menos, a possibilidade do sacrifício, que vai até o extremo desta passagem, descobre o caráter não inofensivo desta extrapolação: ser para a morte a fim de ser para o que vem depois de mim (LÉVINAS, 1983, p. 48).

○ que leva Lévinas a opor-se a Heidegger não é o simples fato deste fazer da ontologia a filosofia primeira, mas a sua compreensão do homem na distinção entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível. Lévinas reconhece a originalidade da ontologia heideggeriana, mas põe em questão o seu desfecho final: o ser termina suspenso numa realidade existencial vaga e complexa, onde o existente humano se sabe antes de qualquer reflexão introspectiva e torna possível aquela última.

○ existente que dá sentido aos entes no mundo estaria numa impessoalidade, árida, neutra, que somente poderia ser superada no ser-para-o-outro, como momento ético de respeito à alteridade. Assim, Lévinas abandona a inspiração do Dasein para abraçar a figura abraâmica do arameu errante. A errância de um ser impessoal ganha uma pessoalidade: é o movimento daquele que, ouvindo a voz do Outro, se põe a caminho, sabendo que a estrada é incerta e que o destino apontado não é para ser possuído ou dominado. A relação estabelecida na excedência do existente nômade é uma relação sem relação, é uma relação ética. Para Lévinas, isso se dá na relação face-a-face, na qual o ente é invocação, é apelo e significação de um rosto. Essa relação mantém um caráter próprio de uma relação assimétrica.

2. A alteridade como subjetividade sensível, responsável e próxima, chegando a substituição

Antes de apontarmos o outro como Rosto, é preciso acompanhar a reconstrução da subjetividade pelo princípio ético da criação, passando pelas noções de sensibilidade, proximidade e substituição na busca de erigir um sujeito que não se dilua em



relação alguma, mas que se mantenha como ponto de partida para uma verdadeira relação ética.

A relação subjetiva e a relação intersubjetiva realizam-se no âmbito da abertura do homem ao mundo. A subjetividade, segundo Lévinas, estabelece-se além da egologia, da autonomia absoluta do eu, da experiência e da ipseidade¹¹ ou do em-si e do para-si. A condição da subjetividade humana é possibilitada através da relação do eu com o outro, na qual está implicada a relação que se estabelece já anteriormente a qualquer *arché*, ou seja, a subjetividade existe já anteriormente à *arché*, ela é an-árquica. Mesmo antes da minha existência, já sob o prisma da subjetividade, o meu eu é infinitamente responsável pelo outro.

Lévinas expressa o mistério e o enigma da subjetividade a partir da idéia da relação infinita inter-humana e com o infinito. A subjetividade expressa-se através da condição de ser refém do outro, o que implica uma ruptura da totalidade e a instauração da experiência do outro como uma experiência da transcendência. Assim, a minha subjetividade realiza-se concretamente na história através da relação com o outro, que se manifesta no rosto, cujo olhar é uma constante interpelação de justiça: “não matarás”. A subjetividade acontece na existência humana através da relação intersubjetiva e na exigência infinita de justiça para com o outro.

Lévinas compreende a subjetividade como Vivência da interioridade, ou seja, ela é essencialmente uma experiência e a consciência do gozo interior, e se caracteriza pela unicidade. Contudo, viver a subjetividade significa experimentar a separação, a sensibilidade, a responsabilidade, a proximidade e a substituição.

A subjetividade como sensibilidade precisa ser aquela que entende, representa e objetiva com sentido e significado na totalidade simbólica do mundo em que se move. É aquela que se encontra e se compreende nesta tarefa ontológica de encontrar-se, compreender-se, compreender, estabelecer referências com sentido e significar. É a subjetividade

consciente de sua consciência e de sua intencionalidade.

Contudo, Lévinas insiste em afirmar que a significação não é gnoseológica nem ontológica, é anterior, pré-originária. A sensibilidade é entendida como exposição a outro e como vulnerabilidade diante dele. Exposição constitutiva e anterior à decisão de sair ou não da guarida para expor-se. Vulnerabilidade constitutiva e anterior a toda integridade, golpe, ofensa e vingança. A sensibilidade é a exposição ao outro.

Não são, porém, os sentidos que constituem e representam pré-originariamente a sensibilidade da subjetividade humana, tampouco o gozo e o desfrute das sensações, e sim o que está no fundo das sensações e do prazer, a sensibilidade de um-para-o-outro, que permite a relação sensível de um receber o outro.

É a sensibilidade subjetiva que acolhe o outro na nudez do seu rosto e na sua total alteridade quando este se apresenta como enfermo, pobre, órfão, viúva, estrangeiro. Lévinas interpreta a sensibilidade como a proto-impressão, absolutamente não modificável, é a impressão de toda consciência e de todo o ser. O fio condutor dessa concepção infere na negação de uma consciência geral ou na subordinação da sensação à ordem lógica. A consciência não é nada sem as sensações.

A sensibilidade segundo esse ponto de vista, é a fruição, consumo do elemento e não pertence à ordem do conhecimento, e sim à dos sentidos; e nesta ordem, do sentimento e da afetividade, o elemento frui.¹² A sensibilidade não é conhecimento teórico, ela não se situa no plano da representação, contenta-se, apenas, com o dado ofertado, na sua imediação; ela é a sua própria gnose. Lévinas insiste em afirmar que a sensibilidade não deve ser confundida com a experiência e, ainda, que ela não deve ser confundida com a consciência intencional.

A sensibilidade consiste na simples singularidade do ser para o outro. A singularidade só pode ser Dizer e vulnerabilidade ou exposição ao outro porque é fruição. A experiência do sensível é

transformada numa intriga da condição na qual o sujeito vive uma obsessão pelo outro. O sujeito é possuído pelo próximo, é feito refém, como se estivesse dominado por uma obsessão: o outro.

O tema da proximidade poderia ser facilmente confundido com o que normalmente se entende por relação, reunião, união ou coisa parecida. Mas, estas só são possíveis porque há uma pré-originalidade da subjetividade constituída como proximidade, isto é, como um-para-o-outro, como sensibilidade receptiva, como inteligibilidade sentida anteriormente à luz do ser, receber antes de compreender.

A proximidade que seria a significação do sensível, não pertence ao movimento cognoscitivo, à operação dentro da qual há a idéia de que a palavra substitui a imagem do ente, expande o horizonte do aparecer re-absorvendo a sombra, cuja consistência de base projeta a opacidade na transparência da intuição (LÉVINAS, 1986, p. 103)¹³

A subjetividade emerge no evento da proximidade, da inquietude que invade o sujeito e que o converte em ser-para-o-outro. A proximidade é o sentido mais profundo da vida humana e é anterior à consciência como caminho de retorno a si. Não se dá numa relação pensada, calculada e meditada, tampouco uma reunião separada com uma agenda temática prévia e comum. Se o ser humano é capaz de relação e união é porque originariamente é proximidade, subjetividade sensível e razão “sentinte”.

Não é o eu que atrai e dá sentido ao que possivelmente apreende. O outro é o que atrai, num

ato espontâneo e que não tem um fim a ser alcançado. O eu sente-se atraído pelo outro, sente esta atração e é feito um-para-o-outro. Nada é visado intencionalmente, mas ambos vivem a imediação daquele momento, e sujeito e outro são considerados imediatamente próximos, numa relação totalmente assimétrica.

A proximidade não é nem contato físico, nem conceito, ela é “anárquica” (anterior ao arché) como afirma Lévinas. Ou seja, a subjetividade do sujeito que se aproxima de um outro, é anterior à consciência, e deixa de lado a reciprocidade, como se o evento relação-proximidade se tratasse de um amor que não espera correspondência. Proximidade é aproximação numa relação que é não-relação, que é transcendência.

A proximidade não se resolve na consciência que um ser adquire de outro ser a quem consideraria próximo enquanto estiver á vista ou ao seu alcance e enquanto lhe for possível capta-lo, tê-lo ou entreter-se com ele na reciprocidade do aperto de mãos, da carícia, da luta, da colaboração, do comércio ou da conversação. Neste caso, a consciência, enquanto consciência de um possível, enquanto poder e liberdade, já teria perdido a proximidade propriamente dita, subtraída e tematizada, do mesmo modo que já teria reprimido em si mesma uma subjetividade mais antiga que o saber ou o poder. (LÉVINAS, 1986, p. 132)¹⁴

Lévinas chama de ética como filosofia primeira ou razão pré-originária esta vida apresentada pela

⁽¹¹⁾ É a característica de ser o mesmo. O cerne e essência do eu, o si mesmo. No caso de Lévinas, esta é a referência à alteridade, ao outro, não é um centro de identidade, mas um acontecimento no tempo e na vida de um sujeito.

⁽¹²⁾ Cf., AE, p. 120 Em nota de rodapé de página, Lévinas afirma: “Dans Totalité et Infini l’être sensible a été interprété dans le sens de la consommation et de la jouissance”

⁽¹³⁾ “La proximité, qui serait la signification du sensible, n’appartient pas au mouvement de la connaissance, à l’opération où l’idée que le mot substitue à l’image de l’étant, ‘élargit l’horizon’ de l’apparaître résorbant l’ombre dont la consistance du donné projette l’opacité dans la transparence de l’intuition.”

⁽¹⁴⁾ “La proximité ne se résout pas en la conscience qu’un être prendrait d’un autre être qu’il estimerait proche en tant que celui-ci se trouverait sous ses yeux ou à sa portée et en tant qu’il lui serait possible de se saisir de cet être, de le tenir ou de s’entre-tenir avec lui, dans la réciprocité du serrement de mains, de la caresse, de la lutte, de la collaboration, du commerce, de la conversation. La conscience – conscience d’un possible, pouvoir, liberté – aura déjà perdu ainsi la proximité proprement dite, survolée et thématisée, comme elle aura déjà refoulé en elle-même une subjectivité plus ancienne que le savoir ou le pouvoir.”



proximidade humana trazida como sensibilidade "sentinte" e como critério e exigência de permanência e reprodução dessa mesma vida. Onde a consciência não resolveria a proximidade, visto que esta se dá anteriormente. Mas, o tema pré-originário da subjetividade ainda precisa ser tratado sob a categoria de substituição.

Na proximidade, antes da substituição, há a necessidade de distinguirmos bem os termos em relação. Na proximidade se escuta um mandamento que ultrapassa o tempo, mas que se pauta na liberdade e que afirma que o modo próprio da proximidade é o rosto do outro. O rosto do próximo significa para o eu uma responsabilidade irrecusável que antecede todo consentimento livre.

Segundo Lévinas, a significação não é anterior à subjetividade, visto que a subjetividade é encarnada, ou seja, não se concebe fora da relação de proximidade, mas no contato imediato, no qual aquele que toca e o que é tocado são separados como se não tivessem nada em comum.

Não é suficiente, pois, expressar a proximidade como relação entre dois termos e dar como assegurada a simultaneidade, enquanto relação, desses termos. É preciso insistir na ruptura de tal sincronia, de tal conjunto, por meio da diferença do Mesmo e do Outro, na não-diferença da obsessão exercida pelo Outro sobre o Mesmo. (LÉVINAS, 1986, p. 148).

Quanto mais o sujeito responde ao imperativo do outro, mais responsável se faz em relação a ele. Assim, o vestígio do rosto do outro continua irrepresentável. Quanto mais próximo o sujeito está do rosto, mais longe estará de transformar o seu vestígio em sinal. Lévinas apresenta a impossibilidade da tematização do Outro.

A subjetividade é constituída, como dissemos anteriormente, pela sensibilidade e pela proximidade de um em relação ao outro, e pela responsabilidade pela alteridade. A substituição surge no contexto pré-originário da subjetividade como um-em-lugar-do-outro, como um substituto do outro, de forma a ser um refém do outro.

Esta substituição se dá anterior à empiria, ao mundo, à liberdade, à decisão, ao altruísmo e ao eu empírico como princípio de toda ação. Neste contexto, a dialética não culmina num retorno do sujeito a si mesmo, como se "A" retornasse ao "A", numa coincidência absoluta do Si consigo mesmo. Mas, ao contrário, o para-si é convertido em ser-para-o-outro ou em ser-pelo-outro. O si mesmo, concebido na sua passividade radical, à margem de toda coincidência substancial.

Nesta substituição, o mesmo não é portador do outro, mas é o seu refém. O si mesmo padece do outro, mas não é o outro. Continua a ser si mesmo, na sua independência originária. Assim, Lévinas põe em cheque a concepção filosófica que pensa a subjetividade como a assunção do outro. Para ele, a substituição consiste num tríplice movimento da interioridade do psiquismo: o padecimento do outro, que implica a paciência ou a suportabilidade que desemboca na atitude originária da responsabilidade radical pelo outro.

Na relação com os seres que se chama consciência nós os identificamos através das silhuetas em que eles aparecem. Na consciência de si, nós nos identificamos através da multiplicidade de fases temporais; como se a vida subjetiva, sob as espécies da consciência, consistisse para o próprio ser em perder-se e encontrar-se para possuir-se ao mostrar-se, ao propor-se como tema, ao expor-se na verdade. (LÉVINAS, 1986, p. 156)¹⁵

⁽¹⁵⁾ "Dans la relation avec les êtres, que l'on appelle conscience, nous identifions ces êtres à travers la dispersion de silhouettes où ils apparaissent; dans la conscience de soi, nous nous identifions à travers la multiplicité des phases temporelles: come si la vie subjective, sous les espèces de la conscience, consistait pour l'être lui-même à se perdre et à se retrouver pour se posséder en se montrant, en se proposant comme thème, en s'exposant dans la vérité."

A pretensão de Lévinas é romper com a visão transcendental Kantiana da subjetividade humana, partindo da sensibilidade, da singularidade e da proximidade, buscando descrever a subjetividade humana como irreduzível à consciência, à representação e à tematização.

○ objetivo é chegar a uma subjetividade constituída como um-para-o-outro, responsabilidade para com o outro, ser para o outro, em lugar do outro e um refém do outro, antes de ser ente, sujeito, objeto, imagem, representação, idéia e tema. Atingindo a anterioridade anterior a toda anterioridade: anterior à consciência, anterior ao tema: uma subjetividade 'sentinte'. A subjetividade pré-originária é não tematizante, constituída como sensibilidade para ser fora e antes do tema; classificada como subjetividade aberta, vulnerável, passiva, sentinte, para que se dê sempre antes de ser pensada.

A substituição não é ato, é uma passividade que não pode converter-se em ato, um pouco aquém da alternativa de ato-passividade, é a exceção que não pode dobrar-se às categorias gramaticais como substantivo ou verbo, se não estiver no Dito que as conceitua. Trata-se da recorrência, que não pode ser expressa senão como sendo em si o revés do ser, como diferentemente de ser. Ser si mesmo, diferentemente de ser, desinteressar-se é carregar a miséria do outro e o julgamento que pesa sobre ele, inclusive com a responsabilidade que o outro possa ter em relação a mim. Ser si próprio – condição de refém – é ter sempre um grau de responsabilidade superior a responsabilidade em relação à

responsabilidade do outro. (...) pois bem, na pré-história do eu voltado para si fala uma responsabilidade. ○ si próprio em sua plena profundidade, muito antes de ser Eu, antes do princípio, é refém. Para o si próprio em seu ser não se trata de ser. Para além do egoísmo e do altruísmo está a religiosidade do si próprio. É a condição de refém que possibilita haver no mundo piedade, compaixão, perdão e proximidade, mesmo o pouco disso que ainda haja, e até mesmo o simples 'depois de você, meu caro'. A incondicionalidade de ser refém não é o ponto limite da solidariedade, é isto sim, a condição de toda possível solidariedade (LÉVINAS, 1986, p. 185-186)¹⁶

Lévinas elabora uma distinção entre a modalidade do Mesmo e do Outro, que tem por intuito nos apresentar o nascimento da consciência ética na relação entre eles, isto é o surgimento de uma relação ética onde o mesmo e o outro se relacionam respeitando a alteridade de cada um.

○ Eu, é idêntico, mesmo nas suas alterações e se faz em relação ao Outro, sensibilidade, onde o sentir é anterior ao pensar; se faz proximidade ao totalmente outro e se faz substituição, colocando-se no lugar do outro, dando assim origem a uma nova concepção humanística. Onde o Outro é um existente independente que se manifesta no seu próprio rosto, não sendo fruto de uma consciência constituinte de sentido de um outro, e por isso mesmo é que o Outro é transcendência e inaugura o "humanismo do outro homem".

Lévinas consegue fundamentar a alteridade através de uma construção da subjetividade e da

⁽¹⁶⁾ " La substitution n'est pas un acte, elle est une passivité inconvertible en acte, l'en deçà de l'alternative acte-passivité, l'exception qui ne peut se plier aux catégories grammaticales comme Nom ou Verbe, si ce n'est dans le Dit qui les thématise. La récurrence qui ne peut se dire que comme en soi ou comme l'envers de l'être ou comme autrement qu'être. Entre-soi, autrement qu'être, se des-intéresser c'est porter la misere et la faillite de l'autre et même la responsabilité que l'autre peut avoir de moi; être soi – condition d'otage – c'est toujours avoir un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre. (...) Or, dans la 'préhistoire' du Moi pose por soi, parle une responsabilité. Le soi est de fond en comble otage, plus anciennement que Ego, avant les principes. Il ne s'agit pas pour le Soi, dans son éter, d'être. Au delà de l'égoïsme et de l'altruisme, c'est la religiosité de soi. C'est de par la condition d'otage qu'il peut y avoir dans le monde pitié, compasión, pardon et proximité. Même le peu qu'on en trouve, même le simple 'après-vous-Monsieur'. L'incondition d'otage n'est pas le cas limite de la solidarité, mais la condition de toute solidarité.

intersubjetividade, fora dos matizes da reciprocidade, e para além da nadificação, dando possibilidade a uma inteligibilidade ética. Temos, conjuntamente com o primeiro capítulo, a chave fundamental e central para entendermos a metafenomenologia ética de Lévinas, cujo humanismo se dá no rosto do outro homem que questiona a minha própria humanidade. Onde ser humano é escapar ao caráter servil da responsabilidade e ultrapassar a escolha da obediência anterior à apresentação ou à representação do mandamento que obriga à responsabilidade. É a partir de uma passividade radical da subjetividade que foi alcançada, neste capítulo, a noção de uma responsabilidade que ultrapassa a liberdade. Mas, que se abre ao infinito do Rosto.

3. O rosto e a ética como filosofia primeira

A ética levinasiana se caracteriza formalmente como ética da alteridade ou como ética da responsabilidade. Ela se fundamenta na desconstrução ontológica do eu para a possibilidade ética centrada num outro modo de ser, no Outro. Ela será assumida como filosofia primeira não para exercer um papel semelhante à metafísica clássica, que se opõe ao fundamento da prática da lei. Lévinas deseja demonstrar a anterioridade ética no nível relacionamento-subjetivo, antes de qualquer fundamento ou de qualquer conceito ou noção.

Descrevo a ética, é o humano, enquanto humano. Penso que a ética não é uma invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro. Não creio que haja uma humanidade que possa recusar este ideal, mesmo que se deva declará-lo ideal de santidade. Não digo que o homem é um santo, digo que é aquele que compreendeu que a santidade era

incontestável. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível. (LÉVINAS, 1986, p. 149-150)

Lévinas, aventura-se a dar um passo novo deixando a ontologia para libertar o humanismo do outro homem, e construí-lo a partir da ética como filosofia primeira, valorizando a relação absoluta da alteridade. Nesta relação com o outro o eu quer compreender o outro, mas a relação excede a compreensão, porque o outrem não pode se fazer primeiramente objeto e depois interlocutor, ele se apresenta ao mesmo tempo objeto e interlocutor, atingindo um nível de subjetividade que necessita da linguagem, da palavra ética.

A modernidade reduziu o outro, massificando-o, tornando-o simplesmente objeto da experiência relacional, que só será superada pela alteridade; pois a massificação desfigura o rosto que nos é acessível, fazendo com que as pessoas não expressem o que de fato são: alteridade, questionamento. O outro é significação, mas significação sem contexto nem horizonte nem fundo cultural. É da alteridade que irrompe um apelo heterônomo que o ser e o saber não podem circunscrever, apelo que incessantemente transgride os parâmetros ontológicos pelo questionamento que introduz e pela exigência que exprime. O eu percebe-se criticado e investido pela alteridade irreduzível.

A relação ética, para Lévinas, é caracterizada como uma relação sem fundamento, isto é uma relação que não possui nada antes dela para justificar, para conceituar; a relação entre o Eu e o Outro ou o Outrem, que é o outro homem, é o início, o surgimento do sujeito da razão, da filosofia primeira. E tal relação é antes de tudo ética. Uma relação sem relação, seria aquela relação que escapa aos moldes do sujeito-objeto; podendo assim, até ser chamada de uma ética sem *ethos*, no sentido de encontrar o bom senso entre o caráter e o costume, entre o social e o particular.

A anterioridade ética é pura relação, experiência por excelência do outro, socialidade,

exterioridade, transcendência; anterioridade que escapa a toda tentativa de objetivação absoluta. Essa anterioridade é a vida mesma do sujeito, em que todo discurso é já desinteresse, significação, sinceridade e profetismo.

A tentação da negação total, medindo o infinito desta tentativa e sua impossibilidade, é a presença do rosto. Estar em relação com outrem face a face, é não poder matar. É também a situação do discurso. (...) O rosto significa outramente. Nele, a infinita resistência do ente ao nosso poder se afirma precisamente contra a vontade assassina que ela desafia, porque totalmente nua – e a nudez do rosto não é uma figura de estilo, ela significa por si mesma. Nem se pode dizer que o rosto seja uma abertura; isto seria torna-lo relativo a uma plenitude circundante. (LÉVINAS, 1986, p. 32).

Percebemos assim, que o núcleo da ética levinasiana e a afirmação do estatuto da alteridade se encontra na relação metafísica, na relação com a exterioridade do rosto, que funda pela liberdade das partes uma sociedade.

Esta relação do indivíduo com a totalidade, que é o pensamento, em que o eu considera o que não é ele e, contudo, nisto se dissolve, supõe que a totalidade se manifesta, não como ambiência que roca de algum modo a epiderme do vivente, como elemento no qual ele mergulha, mas como um rosto no qual o ser está em face de mim. 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. (...) Pensar uma liberdade exterior à minha é o primeiro pensamento. Ele marca a minha própria presença no mundo. O mundo da

percepção manifesta um rosto. (LÉVINAS, 1986, pp. 38-39).

É nesse rosto manifestado que há a possibilidade de uma anterioridade ética, pois a condição do pensamento é sempre, nesse rosto a rosto, uma consciência moral. O evento do rosto como resistência e interdição é o núcleo gerador do estatuto ético da alteridade.

A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial; a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um ato de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar (LÉVINAS, 1986, p. 78).

A definição do estatuto ético da alteridade, como se afirmou até aqui, se dá na nudez do rosto e na inversão do poder do sujeito pela potência-impotência diante do outro: a interdição de não matar; a responsabilidade pelo outro; e a relação face a face não permitem uma farsa egológica. Este estatuto não é uma mediação, mas uma modalidade da relação que faz do sujeito alguém que padece pelo outro, sem méritos e sem reciprocidade, mas que carrega o desejo do Bem.

Enquanto face a face, a ética é também a verdadeira religião; onde a essência do discurso é oração. A alteridade do outro não se confunde, segundo Lévinas, com Deus, pois esse é nominável somente porque é um modo do Dizer, é linguagem, é significação. A alteridade, antes de ser um estatuto teórico, está inscrita na relação corpo-a-corpo, na concretude existencial de cada sujeito e entre os sujeitos.

Pode-se dizer que a maior contribuição filosófica de Lévinas está na análise que faz da relação interpessoal, caracterizada pela manifestação do rosto. O rosto tem uma existencialidade e uma significação:



é em relação ao outro, e o outro é em relação ao rosto. O rosto é revelação, é epifania do Outro que se dá na concretude histórica e que possui uma abstração que não é integrada ao horizonte mundano; encontrando, assim, sua anterioridade metafísica.

Diz Lévinas em *Ética e Infinito*:

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. (...) A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele. (LÉVINAS, 1986, p. 77).

O rosto é privilegiado pelo fato de concentrar em si os sentidos superiores, fatores principais da comunicação e das relações interpessoais: a visão, a voz, a escuta, o paladar e a expressão do ser, se revelam como epifania do rosto. O rosto não é um fenômeno, ele o transcende. O rosto não é só aquele que fala, o seu silêncio também questiona e interroga o eu da relação. O rosto é a visibilidade concreta e indescritível, não é um canal de relações, ele é a pura relação; fazendo a relação ultrapassar a dimensão perceptiva.

A atitude anterior à relação está em não fazer uma representação do rosto nas 'personas' que ele possa encarnar, mas mostrando a sua nudez, aquilo que se chama de epifania, manifestando-se tal como é, ou ainda, aparecendo, como numa revelação. Assim, a nudez do rosto pertence à ordem metafísica, pois ultrapassa a ordem do sensível e a ordem da percepção.

O modo da aparição do rosto se dá de forma diferente de como as coisas aparecem. As coisas não podem aparecer nuas, desprovidas de qualquer ornamento, visto que para elas a nudez se apresenta como exceção à finalidade do ser, é o seu absurdo e a sua inutilidade. Não há uma fantasia (roupa) sem o seu devido ornamento; tanto é que elas surgem como maneira de esconder o rosto, mas este quando na relação, precisa ser revelado. A nudez das coisas pode ser projetada, atribuída pela forma.

Entretanto, a nudez do rosto, possui um mistério a ser desvelado, pois o rosto é por si mesmo, não necessita de um sistema referencial.

Os objetos não têm luz própria, recebem uma luz de empréstimo. A beleza introduz, pois, uma finalidade nova – uma finalidade interna – no mundo nu. Desvelar pela ciência e pela arte é essencialmente revestir os elementos de uma significação, ultrapassar a percepção. Desvelar uma coisa é ilumina-la pela forma: encontrar-lhe um lugar no topo, captando a sua função ou a sua beleza. (...) A nudez do rosto não é o que se oferece a mim porque eu o desvelo – e que, por tal fato, se ofereceria a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, às minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim – e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema. (LÉVINAS, 1986, p. 61).¹⁷

Mesmo tendo luz própria, não necessitando de luz exterior, o rosto mostra a sua nudez de forma ambígua: é uma manifestação de uma novidade que se torna velha ao se mostrar; é juventude e velhice.

⁽¹⁷⁾ "Les objets n'ont pas de lumière propre, ils reçoivent une lumière empruntée.

La beauté introduit dès lors une finalité nouvelle – une finalité interne – dans ce monde nu. Dévoiler par la science et par l'art, c'est essentiellement revêtir les éléments d'une signification, dépasser la perception. Dévoiler une chose, c'est l'éclairer par la forme: lui trouver une place dans le tout en apercevant sa fonction ou sa beauté.

(...) La nudité du visage n'est pas ce qui s'offre à moi parce que je le dévoile – et qui, de ce fait, se trouverait offert à moi, à mes pouvoirs, à mes yeux, à mes perceptions dans une lumière extérieure à lui.

Le visage s'est tourné vers moi – et c'est cela sa nudité même. Il est par lui-même et non point par référence à un système."

Isso quer dizer, que a nudez do rosto tem a sua própria significação e que não se identifica com o identificável, mas que a sua significação transcende: ela é a infinidade ou a glória do infinito. A nudez do rosto aponta a sua própria ausência: exterioridade do eu, numa abertura ética.

Há assim, uma nudez de rostos em relação. Na relação interpessoal há a nudez do rosto do outro, que é estrangeiro, e a nudez do meu rosto. Tal relação ultrapassa o limite simples da retórica, e dá abertura à presença e à nudez de um terceiro. A nudez do rosto é a própria encarnação do sujeito levinasiano, como também é a visibilidade do Próximo que se revela ao Mesmo. Na relação ética, a nudez do rosto denuncia toda forma de redução totalizadora refletida nas estruturas político-sociais.

3.1 O rosto como linguagem

O evento da alteridade equivale ao evento da alteridade na entidade do rosto que fala. Onde falar é ser interpelado pela palavra, ou ter a possibilidade de falar, gerando um ensinamento, no qual a linguagem não é inata mas é algo que se dá no imediatismo do face a face.

O rosto exprime e possibilita a resposta pela palavra que é recebida ou ofertada. E isto se dá na relação eu-outro como um momento de transcendência, onde ambos não se reduzem ao conceito, mas se tornam responsáveis um pelo outro.

A linguagem, em sua função de expressão, é endereçada a outrem e o invoca. Certamente, ela não consiste em invocá-lo como representado e pensado, mas é precisamente porque a distância entre o mesmo e o outro, onde a linguagem se verifica, não se reduz a uma relação entre

conceitos, um limitando o outro, mas descreve a transcendência em que o outro não pesa sobre o mesmo, apenas o obriga, torna-o responsável, isto é, falante. (LÉVINAS, 1986, p. 58)

Na linguagem o outro é sempre considerado como pessoa, tanto que a sua particularidade como ser falante, longe de representar sua animalidade, representa e constitui um grande elemento da humanização total do Outro. A visão do rosto não se separa deste oferecimento que é a linguagem. Ver o rosto é falar do mundo como um primeiro gesto ético, como doação.

O rosto é uma presença viva, é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso. Aquele que se manifesta traz ajuda a si próprio, segundo a expressão de Platão. Desfaz a cada instante a forma que oferece. A maneira de desfazer a forma adequada ao Mesmo para se apresentar como Outro é significar ou ter um sentido. Apresentar-se, significando, é falar. (LÉVINAS, 1986, p. 61)¹⁸

A manifestação do rosto do outro só ganha sentido quando este é discurso, quando o rosto não se aprisiona no conceito, não permitindo assim, que o outro esgote o sentido e a significância do rosto. Mas na linguagem-discurso que o rosto manifesta há que coincidir o revelador e o revelado que se dá a nós.

Lévinas afirma que a linguagem só pode constituir-se na relação irreduzível à relação sujeito-objeto apresentando um sistema de signos. Onde a relação supõe a transcendência, a separação radical, a assimetria dos interlocutores e a revelação do Outro

⁽¹⁸⁾ Le visage est une présence vivante, il est expression.

La vie de l'expression consiste à défaire la forme où l'entant, s'exposant comme thème, se dissimule par là même.

Le visage parle. La manifestation du visage est déjà discours. Celui qui se manifeste porte, selon le mot de Platon, secours à lui-Même. Il défait à tout instant la forme qu'il offre. Cette façon de défaire la forme adéquate au Même pour se présenter comme Autre, c'est signifier ou avoir un sens. Se présenter en signifiant, c'est parler.



a mim. O discurso torna-se assim experiência de alguma coisa de absolutamente estranho, conhecimento ou experiência.

Reconhecer outrem é, pois, atingi-lo através do mundo das coisas possuídas, mas instaurar simultaneamente, pelo dom, a comunidade e a universalidade. A linguagem é universal porque é a própria passagem do individual ao geral, porque oferece coisas minhas a outrem. Falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns. A linguagem não se refere à generalidade dos conceitos, mas lança as bases de uma posse em comum. Abole a propriedade inalienável da fruição. O mundo no discurso já não é o que é na separação – o em minha casa em que tudo me é dado –, é aquilo que eu dou, o comunicável, o pensado, o universal (LÉVINAS, 1986, p. 74)¹⁹

A linguagem é, antes de mais nada, uma expressão: nela e por ela o ser se comunica significando. Nela não há a mediação do signo, da palavra dita. A linguagem é epifania do ser que se mostra, é abertura ao rosto do outro, que é um constante dizer. O rosto, caracteriza-se assim, como o primeiro discurso, o discurso que obriga a entrar no discurso.

Para Lévinas, o dizer é matriz original, que irrompe interpelando o Mesmo, obrigando-o a sair do seu silêncio vazio. A relação ética é a senhora da razão. A linguagem e o sentido se encontram e desenvolvem-se como relação ética; o fundamento da comunicação encontra-se numa relação a três, e nessa, o fundamento não se encontra no já Dito, mas no Dizer, no Dizer originário, apelo e verdade que se visibiliza no rosto do outro.

Sempre distingi, com efeito, no discurso, o **dizer** e o **dito**. Que o dizer deve implicar um dito é uma necessidade da mesma ordem que a que impõe uma sociedade, com leis, instituições e relações sociais. Mas o dizer é o fato de, diante do rosto, eu não ficar simplesmente a contempla-lo, respondo-lhe. O dizer é uma maneira de saudar outrem, mas saudar outrem é já responder por ele. (LÉVINAS, 1998, p. 80)

O rosto dá a abertura ao discurso, que fala exigindo do interlocutor uma resposta-responsabilidade, ultrapassando o monólogo ontológico, recusando o homicídio e acolhendo o vestígio do Infinito, que se expressa no semblante do outro. O dizer originário é apelo do outro ao mesmo. O dizer se constitui em nós, como irrupção da linguagem sem sinal, saída do silêncio do ser, proximidade do outro, transcendência. O dizer é o Infinito do totalmente Outro que se mostra sem aparecer.

Antes da palavra como signo objetivador, Lévinas afirma que existe uma expressão; antes de ser meio de comunicação, a linguagem é expressão. É a expressão que garante o testemunho, começo da inteligibilidade. Mas, a significação da linguagem não está somente na expressão, ela vai além. Além da objetivação do dito, está o dizer e o seu lugar é o seio do infinito.

Inversamente, a idéia do Infinito implica um pensamento do Desigual. Parto da idéia cartesiana do Infinito, onde o ideatum desta idéia, isto é, o que esta idéia visa, é infinitamente maior que o próprio ato pelo qual eu o penso. Há desproporção entre o ato e aquilo a que o ato dá acesso.

⁽¹⁹⁾ Reconnaître autrui, c'est donc l'atteindre à travers le monde des choses possédées, mais, simultanément, instaurer, par le don, la communauté et l'universalité.

Le langage est universel parce qu'il est le passage même de l'individuel au general, parce qu'il offre des choses miennes à autrui.

Parler c'est rendre le monde commun, créer des lieux communs.

Le langage ne se referee pas à la généralité des concepts, mais jette les bases d'une possession en commun.

Il abolit la propriété inaliénable de la jouissance. Le monde dans le discours, n'est plus ce qu'il est dans la separation – le chez moi où tout m'est donné – il est ce que je donne – le communicable, le pensé, l'universel."

[...] Penso, na minha opinião, que a relação com o Infinito não é um saber, mas um Desejo. Tentei descrever a diferença entre o Desejo e a necessidade, pelo fato de o Desejo não poder ser satisfeito[...] LÉVINAS, 1998, p. 83)²⁰

O rosto é muito mais do que aquilo que se vê nele representado, não podendo assim, ser esgotado num conceito. Na relação com o rosto há a desproporção do ato e daquilo a que o ato dá acesso. Podemos dizer que o ato seria a simples relação, mas que a relação ética à qual o ato dá acesso, seria uma abertura ao Desigual, ao Infinito.

Não é suficiente estabelecer a proximidade entre a idéia e o ideatum, o que nos importa é a presença do Infinito manifestado no rosto, num modo que não se configure uma contemplação. A idéia de infinito não é uma recordação, ela é experiência, é relação com a exterioridade do outro.

O Infinito vem-me à idéia na significância do rosto. O rosto significa o Infinito. Este nunca aparece como tema, mas na própria significância ética: isto é, no fato de que quanto mais justo eu for mais responsável sou; nunca nos livramos de outrem. LÉVINAS, 1998, p. 97)

A responsabilidade que vem do Rosto, é retidão extrema do rosto do próximo que rasga as formas plásticas do fenômeno e não se deixa reduzir a nada. Retidão de uma exposição à morte, sem defesa; e, antes de toda a linguagem e de toda mímica, uma súplica a mim dirigida do fundo de uma solidão absoluta; súplica dirigida ou ordem significada, questionando a minha presença e a minha responsabilidade.

É na relação pessoal, do eu ao outro, que o acontecimento ético dado nessa relação, nos abre à categoria de infinito. A relação com o rosto é, assim, a medida do entendimento do ser livre. Nessa tese, encontramos uma recusa do discurso ético idealista,

que submete o ato de escolha do sujeito à vontade e à consciência de si. A liberdade se abre à razão na acolhida do rosto; é na acolhida do outro que a vontade se torna racional. Isso, faz da responsabilidade o coração do estatuto ético da alteridade. Lévinas busca o fundamento mais primitivo e mais radical para explicar a gênese do sentido ético: o Rosto do Outro é a norma fundamental.

O modo de ser do humanismo, que daí resulta, é o humanismo do Rosto do Outro, o humanismo do vestígio da eleidade, da responsabilidade pelo outro, da impossibilidade de matar, do assumir a condição ou a não-condição de refém; o humanismo do outro é um projeto de resgate da transcendência e de libertação do homem pelo homem.

Conclusão

A temática da Ética, tendo como fundamento o rosto do Outro, nos fez enxergar o sentido de proximidade do Outro em relação ao Mesmo, no contexto da filosofia da alteridade. Na qual se destaca a separação entre conteúdo vivido e expressão do que se vive, entre a lógica dos relacionamentos e a manifestação relacional através da linguagem. Tudo isso, para alcançar pelo vestígio do Rosto, um "humanismo do Outro homem".

A alteridade alcança assim, um estatuto próprio, mas que não tem fundamento em si mesmo. Isso significa que a consciência do sujeito, o Mesmo, só encontra a sua razão de ser, fora de si, no *alter ego*, também chamada de lei do im-possível. Uma im-possibilidade que é traduzida como interdito – não matar- e que expressa no movimento relacional uma nova subjetividade. Diante da im-possibilidade do Mesmo ser fundamento, encontramos no Rosto do Outro esta possibilidade; outro que é uma espécie de Mesmo que convoca o Mesmo, exigindo desse que não o assimile na sua mesmice. Esta relação supõe a separação infinita, mas ao mesmo tempo abre espaço

⁽²⁰⁾ Descartes usa este argumento como uma das provas da existência de Deus, chamando a realidade objetiva e a realidade formal da idéia de Deus. "No acesso ao rosto, há certamente também um acesso à idéia de Deus".

para a sensibilidade, a proximidade e a substituição, onde um se faz refém do outro.

A filosofia de Lévinas anuncia um *au delà*, algo que é exterior à totalidade que excede à história, um além de. Esse além da história, essa visão escatológica, rompe a totalidade das guerras e dos impérios comprometidos com a totalidade e propõe a abertura ao ser em relação ao infinito, onde não há senão uma significação sem contexto (TI, p.11). É na idéia de Rosto como presença imediata e vivente, como epifania da alteridade, que a temporalidade escapa à armadilha do presente e se lança para o infinito.

O Rosto é uma realidade imediata demais, pura exterioridade e significação. A idéia do rosto vai além dele mesmo, da sensibilidade pura e alcança a alteridade da transcendência, isto é, ela revela para uma realidade que transcende e que aponta para uma significação inapreensível, uma significação que já é linguagem. Por esse motivo, a sua presença é súplica e ordem: não me mate... não me reduza à frieza da representação, pois sou mais que isso. Sou pobre, órfão, viúva, estrangeiro...

A fundamentação levinasiana nos faz ir além: "o rosto é precisamente a única abertura onde a significância do transcendente não anula a transcendência para fazê-la entrar numa ordem imanente, mas onde, ao contrário, a transcendência se recusa à imanência precisamente enquanto transcendência sempre passada do transcendente." (HH p. 73)

Bibliografia

De Emmanuel Lévinas

LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l' intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: J. Vrin, 1970

_____. *De l'existence à l'existant*. Paris: J. Vrin, 1978

_____. *Da Existência ao Existente*. Campinas: Papirus, 1998

_____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: J. Vrin, 1988.

_____. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. *Le Temps et l'autre*. Montpellier: Fata Morgana, 1979.

_____. *Difficile liberté: essai sur le Judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963.

_____. *Totalité et Infini. Essais sur l'exteriorité*. Paris: Martinus Nijhoff, 1971.

_____. *Totalidade e Infinito. Ensaios sobre a exterioridade*. Lisboa: edições 70, 1988.

_____. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: editions de Minuit, 1968.

_____. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1978.

_____. *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

_____. *Noms propres: Agnon, Buber, Celan, Delhomme, Derrida, Jabès, Kirkegaard, Lacroix, Laporte, Picard, Proust, Van Breda, Wahl ("Essais")*. Z. Montpellier: Fata Morgana, 1975.

_____. *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Éditions de Minuit, 1977.

_____. *Do Sagrado ao Santo. Cinco novas interpretações Talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *De Dieu qui vient a l'Idée*. Paris: J. Vrin, 1986.

_____. *De Deus que vem a Idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Éthique et Infini*. Paris: Fayard, 1982.

_____. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. *Trancendance et Inteligibilité. Suivi d'un entretien*. Genebra: Labor et Fides, 1984.

_____. *Transcendência e Inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *Hors Sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987.

_____. *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'Autre*. Paris: Bernard Grasset, 1991.

_____. *Entre Nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

Sobre Lévinas

COSTA, Márcio L. *Lévinas: Uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.

CHALIER, C. *A Utopia do Humanismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

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

LOPES, Nunes E. *O Outro e o Rosto: Problemas da Alteridade em Emmanuel Lévinas*. Braga: Faculdade de Filosofia da Universidade Católica, 1993.

MANCE, Euclides André. Emmanuel Lévinas e a Alteridade. *Revista Filosofia* 7 (8): 23-30 abr 94. Curitiba, PUC-PR.

MELO, Nélio Vieira. *A Ética da Alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: Uma introdução ao Pensamento de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *Éticas em Diálogo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

PELLIZZOLI, M. *A Relação ao Outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994

WAGNER, P. Luiz. Dados Bibliográficos de Emmanuel Lévinas. *Veritas – Porto Alegre – V.37, n.147*, Setembro, 1992, p.441-453

Geral

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1977.

_____. *Ich und Du*. 8 ed. Lambert Schneider, Heidelberg, 1974

_____. *Do Diálogo e do Dialógico*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1977

DELUMEAU, Jean. *As grandes religiões do mundo*. Lisboa: Presença, 1997

FORTE, Bruno. *À Escuta do Outro: filosofia e revelação*. São Paulo: paulinas, 2003

GILES, Thomas Ramon. *História do Existencialismo e da Fenomenologia Existencial*. Vol.II. São Paulo: EPU e EDUSP, 1937

HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage*. Von S. Straser, 1963, 2 Auflp. 55

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2002. Vol I e II

PLATÃO, *Fedro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

SIDEKUM, Antonio. *Ética e Alteridade: A subjetividade Ferida*. São Leopoldo, Ed. UNISINOS, 2002.

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