



UNIVERSIDADE
ESTADUAL de LONDRINA

THAÍS APARECIDA FERREIRA DOS SANTOS

OUTRO E EU:

A constituição da subjetividade ética em Emmanuel Levinas

OUTRO E EU:

A constituição da subjetividade ética em Emmanuel Levinas

Tese apresentada à Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli

Londrina
2026

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

S237 Santos, Thais Aparecida Ferreira dos Santos.

OUTRO E EU: A constituição da subjetividade ética em Emmanuel Levinas / Thais Aparecida Ferreira dos Santos Santos. - Londrina, 2026.
115 f.

Orientador: Marcos Alexandre Gomes Nalli Nalli.

Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2026.

Inclui bibliografia.

1. Alteridade - Tese. 2. Fenomenologia - Tese. 3. Subjetividade - Tese. 4. Levinas - Tese. I. Nalli, Marcos Alexandre Gomes Nalli. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

OUTRO E EU:

A constituição da subjetividade ética em Emmanuel Levinas

Tese apresentada à Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Prof. Orientador Dr. Marcos Alexandre Gomes
Nalli
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Eder Soares Santos
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. José Fernandes Weber
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Profa. Dra. Gabriela Lafetá Borges
Universidade Federal São João Del Rei – UFSJ

Profa. Dra. Cristina Amaro Viana
Universidade Federal de Alagoas - UFAL

Londrina, 11 de maio de 2026.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, professor doutor Marcos Alexandre Gomes Nalli, por aceitar conduzir o meu trabalho de pesquisa. Obrigada pela paciência e pelos ensinamentos, suas orientações permitiram-me repensar e construir ideias que se aprofundaram continuamente, ganhando maior rigor teórico. À doutora Anna Luiza Coli que me ensinou o “temível” Husserl e por ser uma grande inspiração para mim.

Aos professores da qualificação, a doutora Gabriela Lafetá Borges e o doutor José Fernandes Weber, obrigada pelas sugestões e críticas, à professora doutora Cristina Amaro Viana e ao professor doutor Eder Soares Santos que aceitaram o convite para compor a banca de defesa. Agradeço as aulas da professora doutora Lorena de Paula Balbino que ajudaram a repensar o rumo deste trabalho, muito obrigada pelo apoio.

Aos meus pais e à minha família que estiveram ao meu lado me apoiando ao longo de toda a minha trajetória.

À minha amiga Pamela Pereira Prestupa que me inspira na atuação na pesquisa filosófica e por alegrar meus dias com sua companhia e conhecimento. Deixo registrada minha gratidão à minha amiga de longa data Ingrid Francielle Amantino por me motivar quando precisei. Agradeço à Michelle Munhoz dos Santos Biacio por seu diálogo, cuidado e sua amizade que tornam minha existência mais feliz. À minha professora Irene Surek de Souza que ouviu, ajudou e apoiou meus estudos: seu acolhimento, cuidado e carinho foram fundamentais para mim. À Francelise Ide Alves Ferreira, sou feliz e grata pelo tempo compartilhado e enriquecimento intelectual que me proporciona. Sou grata à Hellen Carolina de Oliveira, que gentilmente explicou conceitos importantes presentes neste trabalho e cuja presença e escuta ajudaram-me a continuar este percurso. Muito obrigada a todos!

O presente trabalho foi realizado com apoio e financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

O Eu é a identificação por excelência, a origem do próprio fenômeno da identidade (DEHH, 1997, p. 227).

O rosto é precisamente a única abertura onde o significado do Transcendente não anula a transcendência para a fazer entrar numa *ordem* imanente, mas onde, pelo contrário, a transcendência se mantém como transcendência sempre volvida do transcendente (DEHH, 1997, p. 240).

RESUMO

Santos, Thaís A. F. *Outro e Eu: A constituição da subjetividade ética em Emmanuel Levinas*. 2026. 115 folhas. Tese em Filosofia – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2026.

Este trabalho busca responder à pergunta sobre como se constitui a subjetividade para o filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas. O pensamento de Levinas se ambienta num momento em que a subjetividade ou humanidade do Eu se encontrava subjacente às reflexões de filósofos importantes, como Edmund Husserl e Martin Heidegger. A subjetividade desenvolvida por Levinas não se regulariza por atos de apreensão ou compreensão, tal como concebidas pelos filósofos da fenomenologia. A análise feita por Levinas de uma subjetividade e intersubjetividade husserliana que aspira a uma objetividade e cientificidade da consciência intencional do ego absoluto e apodítico, desconsidera uma relação ética com o Outro. Verifica-se que a ontologia heideggeriana da compreensão se configura como uma forma de apreender o Outro, promovendo uma violência contra a alteridade ao reduzi-lo à *mesmidade*. A partir disso, argumenta-se que Levinas identifica em Husserl e Heidegger a manutenção das tendências egológicas da tradição filosófica helênica ou ocidental. Em oposição a essa tradição, ele propõe que a filosofia primeira não seja a ontologia, mas a ética. Na tentativa de superar a filosofia ontológica, este trabalho esboça os fundamentos de uma filosofia da alteridade, marcada pela noção de uma subjetividade enraizada na responsabilidade para com o Outro. Para compreender o tipo de subjetividade proposta por Levinas, adota-se o paradigma de subjetividade elaborada por Étienne Balibar, segundo o qual a formação da subjetividade pode ser pensada como constituída ou constituinte. Com base nesse paradigma, avalia-se como Levinas foge da violência do Eu e mantém resguardada a alteridade do Outro. Nesse contexto, a condição humana é caracterizada por uma passividade mais passiva que toda passividade, o que coloca a ética no próprio cerne da constituição da subjetividade do Eu. E, por fim, analisa-se como a presença ou a ausência do Outro na subjetividade repercute sobre a existência dos seres humanos no contexto contemporâneo.

Palavras-chave: subjetividade; ser; Outro; Levinas; ética.

ABSTRACT

Santos, Thaís A. F. *The Other and the Self: The Constitution of Ethical Subjectivity in Emmanuel Levinas*. 2026. 115 pages. Doctoral Thesis in Philosophy – Center for Letters and Human Sciences, State University of Londrina, Londrina, 2026.

This work seeks to address the question of how subjectivity is constituted in the philosophy of the Franco-Lithuanian thinker Emmanuel Levinas. Levinas's thought emerges in a context in which subjectivity—or the humanity of the Self—was already implicit in the reflections of important philosophers such as Edmund Husserl and Martin Heidegger. The subjectivity developed by Levinas is not regulated by acts of apprehension or comprehension, as conceived by phenomenological philosophers. Levinas's analysis of Husserlian subjectivity and intersubjectivity, which aspires to the objectivity and scientificity of the intentional consciousness of the absolute and apodictic ego, disregards an ethical relation with the Other. It is further observed that Heideggerian ontology of understanding is configured as a way of apprehending the Other, thereby promoting a form of violence against alterity by reducing it to sameness. From this perspective, it is argued that Levinas identifies, in both Husserl and Heidegger, the persistence of the egological tendencies of the Hellenic or Western philosophical tradition. In opposition to this tradition, he proposes that first philosophy should not be ontology, but ethics. In an attempt to overcome ontological philosophy, this dissertation outlines the foundations of a philosophy of alterity, characterized by a subjectivity rooted in responsibility toward the Other. To understand the type of subjectivity proposed by Levinas, this study adopts the paradigm of subjectivity elaborated by Étienne Balibar, according to which the formation of subjectivity can be conceived as constituted or constituting. On the basis of this paradigm, it is assessed how Levinas escapes the violence of the Self and preserves the alterity of the Other. In this context, the human condition is characterized by a passivity that is more passive than all passivity, which places ethics at the very core of the Self's subjectivity. Finally, the dissertation analyzes how the presence or absence of the Other in subjectivity reverberates in human existence within the contemporary context.

Keywords: subjectivity; being; Other; Levinas; ethics.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

TI	Totalidade e Infinito
DOMQS	De Outro modo que Ser ou para lá da essência
DE	Da Evasão
DEHH	Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger
EE	Da existência ao existente
EN	Entre nós: ensaios sobre a alteridade
OE	<i>On Escape</i>
QLT	Quatro Leituras Talmúdicas
BTV	<i>Beyond the verse</i>
NIT	Novas Interpretações Talmúdicas
DEH	<i>Discovering existence with Husserl</i>

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 SUBJETIVIDADES TOTALIZANTES.....	14
2.1 SUJEITO: CONSTITUÍDO OU CONSTITUINTE?	14
2.2 A FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA PARA LEVINAS.....	15
2.3 A ONTOLOGIA HEIDEGGERIANA PARA LEVINAS	33
2.4 FENOMENOLOGIA DO APELO DO ROSTO	42
2.5 INFLUÊNCIAS DO PENSAMENTO JUDAICO	49
2.6 A EVASÃO DO SER.....	52
3 SUBJETIVIDADE DO EU EM LEVINAS	63
3.1 SEPARAÇÃO: O MESMO E O OUTRO	63
3.2 AS RELAÇÕES ECONÔMICAS NA INTERIORIDADE DO EU.....	69
3.3 ALICERCES PARA A CONSTITUIÇÃO DO EU	72
3.3.1 Trabalho, Morada e Feminino.....	72
3.4 ASSIMETRIA: EU E OUTRO	74
3.4.1 Infinito.....	75
3.5 ROSTO	77
3.5.1 O Apelo Ético do Rosto	79
3.6 SUBJETIVIDADE: SUBSTITUIÇÃO, HOSPITALIDADE, ELEITO.....	81
3.7 QUEM É O OUTRO?.....	83
3.8 SUBJETIVIDADE LEVINASIANA: CONSTITUINTE OU CONSTITUÍDA?	85
4 QUEM SOMOS NÓS? SUBJETIVIDADE E RESPONSABILIDADE NA FILOSOFIA DE EMMANUEL LEVINAS NO CONTEXTO CONTEMPORÂNEO	89
4.1 ONDE ESTÁ A ALTERIDADE NA FILOSOFIA?	89
4.2 A AUSÊNCIA DO OUTRO	91
4.3 A QUESTÃO JUDAICA E A QUESTÃO PALESTINA	93
4.4 ALTERIDADE E INFINITO QUE O OUTRO MANIFESTA.....	94
4.5 O OUTRO DO OUTRO: O TERCEIRO.....	97
4.6 DIREITOS HUMANOS	98
4.7 GUERRA E ÉTICA	100
4.8 ESCATOLOGIA DA PAZ	102
5 CONCLUSÃO.....	106
REFERÊNCIAS	109

1 INTRODUÇÃO

“Quem somos nós?”, “Quem sou eu?”, “Por que eu sou assim?”, “Como se formou a minha subjetividade?”. Questões como essas estão presentes no curso da história da humanidade, sendo refletidas e problematizadas tanto pela filosofia quanto pela literatura.

O “conhece-te a ti mesmo”, expressão conhecida de Sócrates, tornou-se um preceito para a filosofia grega como um todo. No pensamento ocidental, esse princípio apresentou centralidade apenas no homem, como o sujeito que busca por autoconhecimento. Dessa orientação, resultaram os estudos da Ontologia, entendida como um estudo do Ser em sua liberdade, autoafirmando-se e neutralizando ou ignorando a alteridade do Outro.

Na filosofia tradicional ocidental, o ser é autossuficiente, ele se concebe de acordo com a realidade das coisas, com sua impenetrável consciência absoluta e apodítica, inclusive, impenetrável a qualquer alteridade. O homem, nesse modo de pensar, não necessita do Outro para se constituir, pois ele se afirma no embate com o não-Eu ou com o próprio ser. Esse homem deixa de ter contato com outro homem e, nesse afastamento, compromete o próprio processo de humanização.

Tendo por base essa história de construção de subjetividade concentrada no estudo do Eu ou do Ser, nesta tese, pretende-se entender como ocorre a constituição da subjetividade para o filósofo Emmanuel Levinas.

Para uma melhor compreensão das noções de subjetividade presente no processo histórico-filosófico, será utilizada a noção de sujeito constituinte e sujeito constituído apresentado por Étienne Balibar no artigo *Le structuralisme: une destitution du sujet?* (2005). Essas noções serão postas como paradigmas para o estudo da subjetividade.

Levinas recebe influências e dialoga com dois grandes filósofos Edmund Husserl e Martin Heidegger. Para os fenomenólogos em questão, a subjetividade está centralizada na intencionalidade da consciência ou na compreensão do sentido de ser. Em Husserl, a compreensão de ser ocorre via a noção de intencionalidade; e em Heidegger, pela compreensão do *Dasein*.

Edmund Husserl (1859 – 1938) tinha como meta aplicar um rigor lógico e científico à filosofia. Com o método fenomenológico, isto é, a ciência dos fenômenos, Husserl parte da análise do objeto tal como ele nos aparece à consciência (fenômeno)

e de seus modos de aparecimento, a fim de articular a estrutura da compreensão.

Na obra *Meditações Cartesianas* (1931), baseada em uma série de conferências que Husserl proferiu na Universidade de Sorbonne, em Paris (1929), o filósofo apresenta suas ideias em cinco meditações, buscando superar tanto o idealismo cartesiano quanto o psicologismo. Nesse contexto, ele desenvolve a noção de intersubjetividade, a qual, segundo a leitura de Levinas, mostra-se como sua constituição que se dirige a uma redução do Outro ao Mesmo, ou melhor, um possível outro-Eu no *ego cogito* transcendental.

Com base nesse método de redução fenomenológica, Levinas aponta que existe periculosidade de assimilação do Outro ao Mesmo presente na filosofia husserliana. O Outro não é propriamente o Outro, o Outro é de certo modo, absolutamente o Mesmo, manifestando-se de forma diferente e estranha. Esse Outro é capturado por uma série de analogias ao Mesmo até se tornar um outro-(não)-eu, um estranho dentro do Mesmo, mas ainda assim, permanecendo o Mesmo. A partir dessas breves indicações, observa-se que a crítica levinasiana acontece devido à supremacia do Mesmo em relação ao Outro, pois até a tentativa de compreender o Outro, parte-se do Mesmo.

Com Heidegger e sua questão pelo sentido de ser em geral, Levinas depara-se com o estudo da ontologia enquanto uma investigação entre o ser e suas relações. A principal obra utilizada é *Ser e Tempo* (1927), cujo principal objetivo consiste em recolocar a questão do sentido do ser, pois Heidegger acreditava que desde a antiguidade, o Ser (*Sein*) foi negligenciado em favor do estudo dos entes particulares (*Seiendes*).

Na filosofia heideggeriana, tudo o que o homem faz na sua vida científica, afetiva, social, trabalho e morte se articulam com a compreensão de ser e da verdade. Ainda que Heidegger afirme haver um esquecimento do ser, nossa civilização apenas se encaminhou porque tem uma referência de ser, seja pela sua compreensão ou seu próprio esquecimento.

A leitura proposta por Levinas mostra que a obra heideggeriana apresenta lacunas e omissões, o que desperta em Levinas um impulso de investigar novos caminhos. A compreensão do ser desenvolvida por Heidegger é, na verdade, uma captura do ser, em outras palavras, um ato de violência, pois esse *capturar* o *outro* se configura numa redução, a uma *mesmidade*. Sob a ótica levinasiana, o ente está subsumido ao Ser e, por conseguinte, o Ser se *com-preende* (se prende) dentro de

um horizonte temporal.

Uma das consequências desse ser aprisionado em si mesmo pode ser verificado no texto *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo* (1934). Aqui, Levinas aplica o método fenomenológico para expor a filosofia hitlerista em suas intencionalidades fundamentais, sua compreensão da existência e a relação do ser no horizonte de sentidos. A partir dessa análise fenomenológica, conclui-se que o mal do ser consiste em se autoafirmar e impor seus interesses, sendo indiferente e insensível às alteridades.

Levinas identifica que nessas concepções de subjetividade não comportam a presença do Outro, isto é, de uma alteridade irreduzível. O resultado disso, leva ao colapso do ser: manifestado em guerras, genocídios e holocaustos. Não apenas em atos de extrema violência, mas também em negar a ajuda aos pobres, às viúvas, aos órfãos e aos estrangeiros.

Ressalta-se que não existe a pretensão de averiguar a veracidade das críticas levantadas por Levinas para com os filósofos que representariam a tradição ocidental. A intenção, aqui, é mostrar como esses filósofos serviram de pano de fundo para rearticular um modo de pensar em que o Mesmo não seja a categoria em destaque para a construção de uma filosofia.

E mais recentemente, de acordo com o filósofo coreano Byung-Chul Han, negar o Outro conduz à autodestruição, tal como refletia Levinas sobre a desconsideração do Outro ou a alteridade do Outro. A doença dos tempos atuais, a depressão, se configura numa pressão de si mesmo com traços agressivos, sem a responsabilidade e o sentido de que o Outro pode nos interromper. Levinas, ao refletir sobre a subjetividade, propõe noções e ideias que nos tornem mais humanos, pois o Outro nos obriga a sermos éticos.

O texto se estrutura na apresentação dos paradigmas da subjetividade; na crítica de Levinas à tradição filosófica ocidental (helênica) que pensa a subjetividade centralizada no ser e, por fim, na concepção levinasiana sobre o tema.

Esta pesquisa será apresentada em três capítulos. No primeiro capítulo, será discutida a noção de subjetividade vista como um paradigma conforme a proposta de Étienne Balibar, a reconstrução da fenomenologia e a ontologia fundamental, nas quais levam a uma subjetividade que tem a primazia no ser e suas consequências, e finalmente, a evasão do ser.

Utiliza-se a própria divisão estabelecida no interior da tradição ocidental, para

enquadrar a subjetividade levinasiana nesses parâmetros, Balibar propõe as noções de subjetividade constituinte e subjetividade constituída, as quais não dão conta da especificidade da subjetividade levinasiana.

No segundo capítulo, será interpretado a subjetividade do ser humano em Levinas, a relação do Mesmo para com o Outro, a metafísica do rosto, o infinito, a vulnerabilidade e o chamado à responsabilidade pelo Outro.

E no terceiro capítulo, será feita uma análise mais atual da negação do Outro. Byung Chul-Han apresenta doenças psíquicas que nos acometem pela falta de reconhecimento da alteridade irreduzível em nossa subjetividade. E Levinas reforça que sem o Outro, o Eu deixa de ter sua humanidade, ele expande a si mesmo e busca, de modo narcisista por seu reflexo, matando, eliminando e ignorando a alteridade do Outro. Ainda que Levinas tenha uma postura cautelosa sobre a questão palestina, investiga-se se o atual conflito é novamente uma deficiência no reconhecimento da alteridade do Outro, vinda, justamente, de um Estado que teve historicamente sua Alteridade anulada.

E, por fim, responde-se à questão, na qual, a subjetividade mais passiva que toda passividade, forma-se para além e aquém do paradigma de Balibar, porque o Eu só pode existir plenamente se, em seu cerne, respeitar a Alteridade do Outro para constituir a sua própria subjetividade.

2 SUBJETIVIDADES TOTALIZANTES

Esse capítulo trata das concepções de sujeito constituído e sujeito constituinte enquanto paradigmas para trabalhar noções conceituais compreendidas por Levinas acerca do pensamento de Husserl e Heidegger. A partir dessas noções conceituais, se dará destaque às críticas expostas por Levinas para a construção de uma subjetividade que insira a alteridade.

2.1 Sujeito: constituído ou constituinte?

O termo “subjetividade” etimologicamente vem de *subjectum*, que significa “aquilo que é a base de algo, sujeito à alguma coisa”. O autor Étienne Balibar, no artigo *Le structuralisme: une destitution du sujet?*¹ (2005), aponta que a tradição filosófica entendeu a estrutura da subjetividade por dois tipos: sujeito constituinte e sujeito efeito ou constituído. A investigação, proposta por Balibar, parte da noção de estruturalismo que como o próprio autor destaca não é uma escola, mas um movimento divergente presente na segunda metade do século XX na França. Esse movimento reformulou a questão do sujeito e a subjetividade, de que muitos filósofos e psicanalistas fizeram parte de forma consciente ou inconsciente, tratando de temas que pertenciam a essa problemática. Balibar menciona que o estruturalismo ultrapassa essas disciplinas e a sua própria nacionalidade, tornando-se relevante para as questões atuais dada a sua capacidade de transformação.

O contexto histórico-filosófico é marcado pela presença de dois tipos de subjetividade: uma subjetividade ativa (constituente) e outra subjetividade passiva (constituída). A subjetividade ativa (constituente) denota um sujeito que conhece, constitui e constrói a si mesmo e ao mundo. Esse sujeito tentou, por meio de seu conhecimento, exercer controle sobre a natureza, sobre si mesmo e sobre o outro homem. Por outro lado, a subjetividade passiva (constituída) é aquela visada pela percepção interior do sujeito, isto é, sua consciência enquanto um modo de dominação e compreensão determinadas pelo aparelho psíquico.

Balibar apresenta que o sujeito constituinte é aquele que interage com a dinâmica da linguagem, desejo e cultura. Nesse sentido, a ação e a interação do sujeito sejam com a linguagem ou com o desejo constituem e desempenham um papel

¹ Usa-se a tradução: *Structuralism: A Destitution of the Subject?* Por James Swenson.

ativo do sujeito para consigo mesmo. O sujeito, aqui, é causa e princípio de sua própria constituição. Por outro lado, o sujeito como efeito ou sujeito constituído é um sujeito que se constitui a partir dos sistemas sociais, linguísticos e culturais, sendo, em grande medida, um resultado de maneira percebida pelo sujeito consciente ou inconsciente. O próprio autor fez uma tentativa de classificação de autores, como: Émile Benveniste, Lacan, Lévi-Strauss, Althusser a partir dessas duas modalidades de subjetividade. Ao final da análise, Balibar conclui que a subjetividade do sujeito se constitui nas dimensões constituintes e constituídas.

No entanto, Levinas não se enquadra plenamente nessas categorias. O elemento fundamental de seu pensamento é o fato de que a alteridade está presente antes mesmo de qualquer ontologia. A alteridade não se constitui como uma outra forma de ontologia, ela é irreduzível e anterior à própria ontologia. Pode-se perceber a alteridade na presença do Rosto do Outro que interpela ao “Não matarás”, sendo assim, uma convocação dessa subjetividade a uma postura ética.

Ao trazer essas duas noções de subjetividade, trabalha-se com esses tipos enquanto paradigmas², no sentido mais vulgar da palavra, para compreender por que Levinas não se encaixa na subjetividade proposta por Étienne Balibar. Esses paradigmas evidenciam um limite na concepção de subjetividade pensada por Balibar, limite esse que se estende na tradição Ocidental. Desse modo, Levinas escapa ao limite dessa tradição e inaugura uma nova forma de pensar a constituição da subjetividade do Eu.

2.2 A fenomenologia husserliana para Levinas

A filosofia de Levinas³ se contrapõe às filosofias de Husserl e Heidegger. A

² Paradigma é um conceito apresentado por Thomas Kuhn na introdução do livro *A Estrutura das Revoluções Científicas* (2022). Thomas Kuhn lança a hipótese de que a ciência não se desenvolve somente por descobertas e invenções individuais, a ciência se desenvolve de acordo com as concepções científicas concebidas pelo grupo. Compreende-se o paradigma como um conjunto de práticas e crenças compartilhadas por uma comunidade científica, que define problemas e os métodos válidos para resolvê-los.

³ Nascido em 12 de janeiro de 1906, em Kovno, na Lituânia, Levinas emigrou com sua família para a Rússia. Filho de pai livreiro ele teve acesso a escritores como Púschkin, Gógol, Dostoiévski, Tolstói e das leituras talmúdicas de Gaon de Vilna. Posteriormente, mudou-se para a França, onde se naturalizou francês. Em Friburgo, foi aluno de Husserl e Heidegger. No ano de 1940, foi detido em um campo de prisioneiro para soldados durante o regime nazista. Trabalhou como professor em Poitiers, Nanterre e Sorbonne. Faleceu no dia de 25 de dezembro de 1995. Esse filósofo nômade, judeu e intelectual contribuiu para as ideias de formação de uma subjetividade que vai de encontro com a subjetividade apresentada pela tradição filosófica ocidental, pois Levinas incluiu a irreduzibilidade da alteridade do Outro.

fenomenologia de Husserl descreve e analisa como os fenômenos se apresentam à consciência a fim de encontrar uma base sólida para a ciência, por meio da noção de intencionalidade. A análise da fenomenologia de Husserl é de suma importância, devido ao fato das outras fenomenologias se apoiarem ou distanciarem desta. Assim, a explicação que se segue procura se deter aos detalhes que permitem pensar uma subjetividade.

A fenomenologia husserliana não pretende investigar o ser em si, nem a mera representação ou aparência do ser, mas sim o ser tal como se apresenta no fenômeno. Isto é, busca compreender o ser enquanto um objeto do qual podemos ter consciência. Essa investigação não é um mero fenomenismo, quer dizer, não se limita a um estudo do ser apenas no fenômeno da consciência, mas a partir da consciência, busca-se examinar os diferentes sentidos e significados do ser por ela visado.

Na leitura levinasiana, “a fenomenologia constitui para o homem uma *maneira de existir*” (DEHH, 1997, p. 13). Além de fundar as ciências da natureza, ela serve de fundamento para a moralidade, pois o espírito toma consciência de si e assume responsabilidade de si mesmo (DEHH, 1997, p. 13).

A temática da intersubjetividade assume um papel proeminente no *livro Meditações Cartesianas*, publicado em francês na tradução de Pfeiffer e Levinas em 1931, especialmente na *Quinta Meditação*. É amplamente reconhecido que a pedra angular do pensamento de Husserl reside na volta ao ego cogito, ao eu puro, concebido como um ego transcendental que serve de base e fundamento para a ciência e para a filosofia universal.

Diante dessa pretensão de uma fundação para as ciências em geral, surge a fenomenologia. A fenomenologia não é um sistema filosófico, porque um sistema se posiciona em um todo fechado. Tampouco é uma escola, pois não dispõe de um corpo de doutrinas ou categorias fixas. E muito menos, se presta a ser considerada uma corrente ou tendência, pois na fenomenologia reina a heterogeneidade. De acordo com Souza (1999):

A Fenomenologia pretende ser uma *radicalização* das críticas kantiana e cartesiana, na medida em se propõe superar os pontos fracos destas: da cartesiana, na medida em que o Eu transcendental *não* desemboca em um juízo de realidade cogitante, mas permanece em sua transcendentalidade – o postulado do Eu transcendental não é identificado com a realidade do Eu que indica a existência do *cogito*; e da kantiana, na medida em que o reino da transcendentalidade intelectual não é abandonado em favor de uma moralidade

transcendental (Souza, 1999, p. 49).

A fenomenologia radicaliza as filosofias kantiana e cartesiana, pois ela separa o eu transcendental da existência real (Descartes) e da investigação de uma razão prática, o campo da moralidade transcendental (Kant). Para Levinas, a fenomenologia seria uma ciência genuína, um conhecimento compreensivo que não rejeita a ciência natural, mas a integra, reconhecendo suas propriedades e os limites de seus horizontes (DEH, 1998, p. 14). A fenomenologia é um esclarecimento e, neste sentido, uma atividade crítico-reflexiva, uma vez que supera a naturalidade ingênua das ciências.

Mesmo quando se apoia, enquanto teoria empírica, na Psicologia usual, ela quer ser não uma simples psicologia do conhecimento, mas antes esclarecer, a partir de princípios, a própria possibilidade do conhecimento. O problema surge-lhe na atitude natural e é, subsequentemente, também nela tratado. Eu encontro-me de antemão no mundo enquanto homem e, em simultâneo, enquanto alguém que faz experiência do mundo e que conhece cientificamente o mundo, incluindo eu próprio. Agora, eu digo a mim mesmo: tudo o que é para mim é-o graças à minha consciência cognoscente, é para mim o experienciado do meu experienciar, o pensado do meu pensar, o teorizado do meu teorizar, o intelectualmente visto do meu ver intelectual. Se, seguindo *F. Brentano*, reconhecermos a intencionalidade, diremos então: intencionalidade, como traço peculiar de fundo da minha vida psíquica, designa uma peculiaridade real que me pertence enquanto homem, bem como a qualquer outro homem, a respeito da sua interioridade puramente psíquica, e já *Brentano* a havia colocado no ponto central da Psicologia empírica do homem (Husserl, 2013, p. 120).

A proposta da fenomenologia de Husserl é esclarecer as bases do conhecimento a partir de princípios fundamentais, antes mesmo da investigação empírica, ou seja, entender as condições de possibilidade do próprio conhecimento. A teoria empírica do conhecimento mencionada acima é a psicologia empírica que atua na atitude natural. Husserl afirma que na consciência existe a realidade imanente e a realidade transcendente e por meio da subjetividade transcendental se constitui todo o sentido e ser.

Para entender o método fenomenológico, deve-se recorrer ao texto *Ideia da fenomenologia*, escrito em 1913. Nele, Husserl apresenta, em cinco lições, o método crítico do conhecimento que caracteriza o método fenomenológico. A partir desse texto, compreende-se como ocorre o processo de cognição da consciência em relação aos objetos do mundo, então *noema* a uma *noesis* que, oferece uma nova perspectiva

sobre a experiência, a percepção e a realidade.

Em linhas gerais, Husserl explora o mundo exterior pelo viés da experiência subjetiva introduzida pelo método fenomenológico. Dessa forma, Husserl acredita ter encontrado uma base sólida para todas as ciências, pois a concebe como uma “ciência rigorosa”. Posteriormente, filósofos como Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty e Levinas desenvolveram suas próprias versões da fenomenologia.

A fenomenologia é, antes de tudo, uma questão de atitude, um modo de se posicionar, de se colocar, de se impor num relacionamento com tudo que nos cerca. Segundo Husserl, há dois modos de se relacionar com as coisas: a atitude natural e a atitude filosófica. Na atitude natural (*natürliche Einstellung*), considera-se o mundo existente com seus objetos dispostos e os julgamentos que o sujeito faz sobre eles.

Nesse sentido, ao considerar essa “tese geral” sobre a disposição das coisas no mundo, os sujeitos operam de modo ingênuo com as experiências no interior dessa realidade, pois essa atitude não é crítica, ela pertence ao domínio da intuição. “Na atitude espiritual natural viramo-nos, intuitiva e intelectualmente para *as coisas*” (Husserl, 2008, p. 39, § 17).

Assim, pode-se considerar que as atitudes religiosas ou místicas frequentemente buscam responder as questões existenciais e, como consequência, adotam certos tipos de práticas de convencimento dentro dessa linha esotérica para compreender o funcionamento da natureza (Drummond, 2007, p. 141). Um sujeito ingênuo e despreocupado com o rigor científico, tenta compreender a realidade – isto é, pelo jeito habitual de viver que carrega consigo o senso comum – procurando resolver por meio dessas concepções ingênuas seus problemas de forma imediata, a partir da sua cultura, crenças e histórias.

A atitude natural está na origem dos equívocos e das crises onde o próprio sentido das operações que o sábio executa com certeza, enquanto técnico da teoria, lhe escapa. [...] Encontramos aqui a primeira inspiração da fenomenologia que consiste em libertar a noção da existência da estreiteza do objeto natural e em relacionar essa noção com o sentido do pensamento que pensa o objeto na evidência (DEHH, 1997, p. 47).

Husserl não intenta trabalhar com o empirismo ou racionalismo do homem em sua atitude natural; o filósofo busca encontrar uma atitude crítica para fundamentar uma ciência rigorosa que se concretiza por meio da descrição fenomenológica. Para tanto, faz-se necessário a saída da atitude natural para uma atitude filosófica.

De acordo com Zahavi (2019, p. 24), a *epoché* consiste na suspensão ou parentetização do mundo natural na tentativa de neutralizar os posicionamentos e as relações dogmáticas que se tem com o mundo, a fim de apreender os dados que aparecem diretamente à consciência. Sendo, portanto, esse o primeiro passo para a saída de uma posição metafísica ingênua para a entrada na filosofia.

Por meio da *epoché*, o homem deixa a atitude natural que se encontra desinteressada pela filosofia, se livra da sua relação ingênua e se volta para a atitude filosófica. Nessa atitude, o sujeito se dispõe a uma reflexão transcendental, libertando-se do dogmatismo natural, trazendo à consciência uma parte cognitiva e doadora de sentido. “A *epoché* é a designação para a nossa suspensão do posicionamento metafísico ingênuo e pode ser considerada, com isso, como a porta de entrada para a filosofia” (Zahavi, 2019, p. 25).

Cabe ressaltar que a filosofia husserliana, paradoxalmente, produz uma espécie de “antimetáfísica”, pois a *epoché* opera no dismantelamento das certezas estabelecidas enquanto uma suspensão metodológica das teses metafísicas. No entanto, esse movimento de eliminar esses alicerces metafísicos se dá apenas no início do método fenomenológico, já que o fundamento de uma consciência transcendental retorna para estabelecer as bases do conhecimento, apresentando uma metafísica rigorosa, fundada fenomenologicamente.

A fórmula “colocação entre parênteses” trata novamente o vivido da atitude natural como uma proposição ou um texto. Ela tem até mesmo uma ressonância ainda mais teórica, se isso é possível; faz-nos pensar na função lógico-matemática do parêntese, que é a de proteger da circunvizinhança – calculatória ou declarativa – toda uma parte ou uma fase do cálculo ou da asserção, de forma que apenas em um segundo tempo aquilo que está entre parênteses intervirá como ingrediente, será lançado nessa circunvizinhança, posto em relação com ela (Salanskis, 2006, p. 44-45).

Na *epoché*, suspende-se o mundo, perdendo o modo habitual de se relacionar com ele, caracterizado pela atitude natural. Em outras palavras, suspende a *tese geral da atitude natural* (ou seja, a crença na efetividade do mundo), justamente para alcançar um outro patamar, uma outra reflexão universal, a atitude filosófica.

No entanto, será que esse outro patamar realmente se isenta das dificuldades que Husserl desejava combater? Sabe-se que a *epoché* lida com um grau de evidência e de intuição daquilo que aparece ao cogito, ou seja, no fluxo da consciência. Ainda assim, de acordo com Husserl, os dados obtidos a partir da *epoché*

não são fenômenos puros, mas fenômenos psicológicos, isto é, fenômenos da vivência individual.

Nesse grau de consideração, a *epoché* é efetivamente, aquilo que se apresenta na imanência genuína de uma consciência individual. Isso não significa uma exclusão do que está para além da *cogitatio*, mas uma pergunta pela possibilidade desse *cogitatio*, "... quero compreender a possibilidade deste aprender, [...] ter diante dos olhos a essência da possibilidade desse apreender, quero transformá-lo intuitivamente em dado" (Husserl, 2008, p. 25, §6 a).

Na *epoché*, nossas percepções permanecem no interior do campo da psicologia, isto é, em um solo de vivências do homem mundano, cuja demonstração se configura a partir da visão do homem. Husserl pretende alcançar um dado absoluto, um fenômeno puro que é um fenômeno reduzido, abandonando a psicologia descritiva. De acordo com Levinas, a suspensão da atitude natural é uma violência ao homem, mas a fenomenologia de Husserl permite que a consciência atribua significado às coisas.

Nessa suspensão, retiram-se a objetividade do mundo, as crenças ingênuas, os valores e os costumes. Segundo Levinas, é a exclusão do modo comum de viver que se apresenta enquanto uma redução de toda as sutilezas da vida para se enquadrar na esfera da consciência. Husserl considera que na *epoché* se inaugura uma postura de desvinculação do mundo exterior em relação à consciência para se focar somente na consciência e suas experiências. Isso significa que suspender a atitude natural proporciona o surgimento da consciência e por meio da *epoché*, essa consciência ganha liberdade.

O resultado disso implica, segundo Levinas, na retirada da responsabilidade diante do rosto do Outro⁴, eliminando o próprio fundamento moral e a possibilidade do homem de se tornar verdadeiramente humano, pois a subjetividade do Eu se constitui em interação com a subjetividade de outro Eu.

No segundo grau de consideração, na redução fenomenológica, investiga-se sobre o fenômeno puro, e esse perguntar necessariamente implica numa redução da imanência genuína. Dessa forma, aquilo que se apresenta na imanência genuína serve como base para asserções universalmente válidas. Todavia, a imanência genuína (evidência absoluta da *cogitatio*) é apenas um caso especial de um conceito mais amplo de imanência em geral.

Essas asserções universalmente válidas, conhecidas como transcendente

universal, não coincidem com o imanente genuíno, mas com o imanente em geral, pois são absolutamente dadas⁴. “A investigação deve manter-se no *puro ver* (*im reinen Schauen*), mas nem por isso tem que fixar-se no imanente genuíno; é investigação na esfera da evidência pura e, claro, investigação de essências (*Wesensforschung*). Dissemos também que o seu campo é o *a priori dentro do absolutamente dado em si mesmo*” (Husserl, 2008, p. 29, § 9). Esse campo do transcendente imanente corresponde ao campo de conhecimentos absolutos.

Novamente, Husserl destaca a importância da redução fenomenológica como método para superar as limitações do empirismo e do psicologismo, procurando um conhecimento puro e essencial dos fenômenos. O filósofo propõe uma fenomenologia que se baseia na intuição e na evidência. A intuição é o modo direto e imediato pelo qual os fenômenos chegam à consciência, podendo abranger um objeto físico, ideia ou emoção. Já a evidência é a certeza e a clareza que acompanham a intuição, sendo um dado indubitável. Juntas, os dados fenomenológicos permitem chegar a uma descrição rigorosa da experiência consciente.

E por fim, o terceiro grau da consideração fenomenológica, a correlação e constituição. Aquilo que está absolutamente dado na *cogitationes* não busca apenas fazer relações entre si para fundar uma essência; as coisas dadas são constituídas assim. “*A toda vivência psíquica corresponde, pois, por via da redução fenomenológica, um fenômeno puro, que exhibe a sua essência imanente (singularmente tomada) como dado absoluto*” (Husserl, 2008, p. 71, § 45, *itálico do autor*). Para Husserl, há uma possibilidade de converter a vivência psíquica em fenômeno puro pela redução fenomenológica, dessa forma, fica suspenso tudo o que se encontra fora do campo da imanência e a partir desse momento, não se trata mais de uma investigação da psicologia, mas do fenômeno puro, isto é, uma fenomenologia. “[...] A fenomenologia enquanto autêntica forma do espírito cumprir o seu destino de espírito junta-se à aspiração a uma ciência universal e absoluta, que sempre obcecou Husserl” (DEHH, 1997, p. 50-51). Esse trecho de Levinas contribui para se pensar na concepção desenvolvida por ele posteriormente. Nessa sentença: a fenomenologia enquanto “autêntica forma do espírito” mostra a origem de sua primazia pela ética conduzindo a ontologia a uma outra posição. Existe uma ética a

⁴ Utiliza-se o Outro levinasiano com a letra inicial maiúscula para designar a alteridade absoluta que convoca eticamente.

ser considerada na subjetividade, mas que, ao se associar a ciência universal e absoluta, levou Husserl a uma concepção de fenomenologia que totaliza a subjetividade.

A fenomenologia ocupa-se dos fenômenos tal como aparecem à consciência, buscando apreender seus sentidos de modo evidente, isto é, a partir de sua imanência. E com isso, suspende-se a consideração dos fatos mundanos e do eu empírico, conduzindo a análise a um dado indubitável: o Eu puro, que se apresenta como o princípio ordenador do fluxo das vivências da consciência, conforme a fenomenologia de Edmund Husserl.

Isso não quer dizer que o mundo deixe de existir, mas não deve ser ele o ponto de partida para a edificação de uma nova filosofia rigorosa, apodítica e reformadora. A radicalidade da filosofia pensada por Husserl só acontecerá se a consciência que medita tomar como ponto de partida o *ego cogito* (Sanchez, 2014, p. 21).

Após as reduções fenomenológica, eidética e transcendental – que significam respectivamente:

- a) A redução fenomenológica suspende as crenças e julgamentos sobre a existência do mundo exterior para se focar na análise da consciência. Inspirada por Descartes e indo além de sua filosofia;
- b) A redução eidética permite a consciência identificar e descrever as essências ou *eidos* dos fenômenos, ou seja, as características constantes que definem a natureza dos fenômenos;
- c) A redução transcendental revela a estrutura transcendental da consciência, isto é, as condições fundamentais que garantem a possibilidade da experiência e do conhecimento.

Dessas reduções, Husserl alcança um ser puro. Um eu apodítico, evidente em si mesmo e por si mesmo, que dá significação a todas as correlações, estados vividos e experiências que acontecem. Devido à suspensão da facticidade do mundo e dos *outros-eus*, o eu puro é solitário e se vê compelido a refletir sobre as significações que emergem em sua vivência.

No texto *Meditações Cartesianas* (Husserl, 2013), escrito 18 anos após o livro *A Ideia da fenomenologia* (Husserl, 2008), encontra-se o método fenomenológico orientado para as questões da subjetividade e intersubjetividade. Publicadas pela primeira vez em 1931, essas meditações foram originalmente apresentadas como

uma série de conferências na Sorbonne, em Paris, em 1929. O filósofo conduz uma apresentação do projeto de uma filosofia primeira; a constituição de uma subjetividade; a constituição do outro eu como transcendental e algumas tarefas fenomenológicas pendentes.

Husserl, em suas *Meditações Cartesianas* (2013), faz uma referência direta ao filósofo francês René Descartes (1596 - 1650) já no título da obra. O conhecimento seguro e indubitável proposto por Descartes entra em crise na contemporaneidade, o que motiva Husserl a formular um novo projeto para a Fenomenologia Transcendental. O problema identificado por Husserl diz respeito à autenticidade da ciência, que, para Descartes é idealizada, exemplificada pelo uso da geometria como modelo de certeza. Husserl, entretanto, propõe um modelo provisório para a ciência, centrado na "vivência" do fenômeno, alcançando assim, uma evidência direta. Nessa evidência, o sujeito em sua forma indubitável estabelece uma relação com o imanente. Segundo Costa (2000): "Uma tal pretensão conduz necessariamente ao tema da evidência e da exigência de sua apoditicidade. O fundamento radical e autêntico da ciência universal deve ser evidente e apodíctico" (Costa, 2000, p. 163, tradução minha).

Para alcançar uma autêntica ciência universal, não basta apenas que o critério seja evidente para que receba a validação do fundamento último universal, a evidência precisa ser apodíctica, isto é, sua negação deve ser impensável e inconcebível (Costa, 2000, p. 164). Husserl retoma a *res cogitans* cartesiana com a finalidade de encontrar uma apoditicidade singular e que evidencie a validade universal do *cogito* enquanto *cogito*, o *a priori* elementar.

A essa ideia de evidência deve-se acrescentar a de apoditicidade, que não é exatamente a de evidência adequada, isto é, completamente cheia. Como se verá, o cogito não tem evidência adequada a não ser em seu momento presente, não em seus horizontes indefinidos de recentidade e de iminência (Ricoeur, 2009, p. 179-180).

Dessa forma, Husserl desubstancializa a noção de consciência como uma entidade ou substância para uma transitividade do pensamento que caracteriza o ato de ser.

Na história filosófica ocidental, a consciência era tida como uma substância ou uma entidade separada, como uma coisa em si mesma, mas Husserl rejeita essa ideia e propõe uma consciência como fluxo ou atividade em direção a alguma coisa, sendo, portanto, o ser uma atividade dinâmica, pois a consciência é em direção a algo no

mundo.

No início das *Meditações* (2013), Husserl conclui que o ego pode fazer dois movimentos regressivos: um direcionado à filosofia e o outro movimento está direcionado ao regresso ao ego das *cogitationes* puras. O ego filosofante realiza o regresso através de um meio conhecido, o da dúvida. “O ego assim reduzido realiza, agora, um tipo solipsista de filosofar. Ele procura caminhos apoditicamente certos através dos quais, da sua interioridade pura, possa abrir uma exterioridade objetiva” (Husserl, 2013, p. 41).

Por outro lado, o *ego cogito* torna-se o constituidor da subjetividade transcendental “ele é o fundamento e o terreno onde se desenrola o conhecimento objetivo no seu todo” (Husserl, 2013, § 12, p. 65). O mundo, os outros, os animais e os seres humanos são elevados a uma esfera transcendental, na qual o ego transcendental, após a redução fenomenológica, capta os entes pela cognição e apreende o mundo em sua objetividade.

A princípio, o ego elabora o que se constitui como uma ciência que se encontra no interior de um solipsismo transcendental, uma vez que toda constituição de sentido ocorre na esfera da consciência. Isso porque a consciência é sempre “*consciência de...*” fora dessa relação não existe consciência.

Nesse contexto, a separação de *noesis* e *noema* serve apenas como um recurso didático. O que acontece é que a *noesis* permanece como sendo aberta e infinita enquanto ato intencional e o seu correlato *noemático* que é o visado, apresenta-se puramente como tal. Assim, a *noesis* mantém-se na estrutura do ego concreto como uma descrição universal das coisas e, nessa concretude, obtêm-se os objetos visados, pois os correlatos intencionais estão incluídos na própria estrutura da consciência.

A natureza da consciência é ser intencional; ela se refere a alguma outra coisa que não o próprio ato da consciência, ou seja, ser “*consciência de...*”. Esse objeto visado é correlativo a um sistema de intencionalidades que foi pensado ou imaginado pelo ego transcendental (Pelizzoli, 1994, p. 22). Se essa consciência é uma “*consciência de...*”, ou seja, uma consciência que se relaciona com alguma coisa, não dá para dissociar a consciência de seu objeto.

Para Levinas, a intencionalidade não constitui como um ato idêntico em todas as situações, pois depende de cada esfera à qual a consciência intenciona. Desse modo, o mundo e seus objetos são dados que chegam ao sujeito como sua

constituição de mundo marcado pelas reações e experiências pessoais, enfatizando, portanto, um modo ontológico de compreender o mundo. No entanto, Husserl entende que os objetos de intenção pertencem à esfera objetiva, independentemente das particularidades existenciais do sujeito.

A intencionalidade é a atribuição de significado, na qual a aparente exterioridade do objeto é consequência da exterioridade do que pensamos em relação ao pensamento que o pensa ou o intenciona. O objeto, para Husserl, funciona como um polo de identidade, determinado pela própria estrutura do pensamento e sem o qual o fenômeno do significado seria impossível. A identificação de uma unidade (o objeto) através da multiplicidade é o que Husserl entende por pensamento. Levinas sustenta que o ato objetivante é uma "síntese de identificação" e que essa síntese de identificação não se opõe à representação, uma vez que compreendamos que, como tal, a representação é ativa. É verdade que a intencionalidade não pertence exclusivamente ao pensamento representativo. Estados afetivos não são sobrepostos aos objetos de contemplação; em seu dinamismo interno, eles também abrigam intenções. De fato, essa é, segundo Levinas, uma das ideias mais fecundas derivadas da fenomenologia husserliana (Wyschogrod, 1974, p. 36, tradução minha).

A estrutura da intencionalidade visa a algo exterior, numa relação *noético-noemática*. Segundo a citação acima, o objeto nunca é apreendido por completo, mas sempre por múltiplas perspectivas, e a cada visada, reconhece-se que diferentes aspectos pertencem ao *mesmo* objeto, tratando-se de um processo de identificação que organiza as vivências. Em Husserl, essa síntese de identificação é necessária para a construção do conhecimento, contudo, Levinas aponta que ela pode se tornar problemática quando dirigida a outro ser humano. A identificação reduz e sintetiza o Outro na organização da estrutura de quem visa, o que resulta na violência total do ser visado.

Constata-se que a preocupação com as questões filosóficas do método em Husserl não se separa das questões da ontologia. "Levinas vê a intencionalidade como o modo pelo qual a consciência está no mundo. É a própria subjetividade do sujeito" (Wyschogrod, 1947, p. 34, tradução minha). E Levinas acrescenta que nada fica de fora dessa consciência, o que resulta na redução da totalidade das coisas, do mundo e de outros à totalidade do ser. Segundo Levinas, a violência husserliana começa na *époché*: o Mesmo é deslocado e retirado das coisas às quais ele atribui sentido e significado, suspende-se o que é diverso e aquilo que constitui o próprio Mesmo.

Na obra *Totalidade e Infinito* (1980), Levinas apresenta uma concepção de

violência em analogia à guerra, à totalização e à mesmidade, o que compromete a alteridade e o próprio Eu. Trata-se de uma violência anterior às ações concretas, pois funda o pensamento para a aniquilação do Outro, vinculada a uma lógica de totalização extrema.

Levinas apresenta dois tipos de violência: a *époque* e a do rosto. Na segunda, a violência é inevitável, pois, de certo modo, ao se partir do Outro não se pode negar o chamado que rompe violentamente com a totalidade da consciência egoica transcendental. Trata-se de uma violência que move à saída do egoísmo e à abertura para a alteridade do Outro. Essa violência não aniquila e não destrói o Eu; tampouco transforma o Outro em objeto ou o totaliza. Ao contrário, ela aparece como uma ruptura da soberania da consciência, uma violência no sentido de interromper a ontologia, dirigida contra um ego que se pretende absoluto.

Mas a violência não consiste tanto em ferir e em aniquilar como em interromper a continuidade das pessoas, em fazê-las trair, não apenas compromissos, mas a sua própria substância, em levá-las a cometer actos que vão destruir toda a possibilidade de acto (TI, 1980, p. 9).

A violência mais radical não mata o corpo, estremece a constituição e continuidade do sujeito. Assim, o rosto violenta para a possibilidade ética: desestabiliza e acusa o Eu por uma responsabilidade ética.

A *époque*, por sua vez, é uma violência subjetivista que exige e aprisiona na subjetividade do Eu apenas o imanente visado, excluindo o transcendente, bem como o mistério da vida que atravessa a própria subjetividade.

Tanto Husserl quanto Levinas não tratam o Outro como um fenômeno no sentido de objetos do mundo; contudo, a alteridade do Outro acaba sendo reinscrita nas estruturas do ego transcendental, o que caracteriza para Levinas uma forma de violência pela totalização. Em contrapartida, na filosofia levinasiana, a relação com o Outro consiste em tornar-se responsável por essa alteridade enquanto alteridade radicalmente separada do Eu.

A censura de Levinas pela intencionalidade mostra seu descontentamento com a privação do alheio e do diverso para a manutenção de algo que seja idêntico à categoria do Mesmo, ou seja, uma forma do Eu de totalizar as coisas ao seu redor dentro da esfera de conhecimento numa tentativa de identificação.

Essa totalização ontológica é possibilitada, porque concorrem no processo de conhecer intensas forças *sintetizantes* – podem também

ser chamadas sincronizantes – que tendem a neutralizar a *des-ordem*, a possibilidade da *diacronia*, causada pela simples “presença” do externo, do Outro (*também* pela presença do outro do pensamento, do outro da racionalidade formal) (Souza, 1999, p. 57).

A intencionalidade husserliana consiste em mostrar a correlação entre sujeito e objeto, sendo este último compreendido como um *a priori* universal. Contudo, o filósofo lituano entende que se deveria fazer justamente o contrário: mostrar o que é diferente entre os entes e, sobretudo, entender que o ato de representação que está dentro de uma esfera *a priori* significa um projetar enquanto dominação.

Dessa forma, parece haver, na filosofia husserliana, especificamente na intencionalidade, uma assimilação do Outro no Mesmo para uma busca da verdade. Sob essa perspectiva, a verdade é entendida enquanto uma adequação entre o que se intenciona significar e o significado. A intencionalidade é um movimento da consciência em direção ao ser enquanto fenômeno à consciência, atribuindo um caráter de objetividade, movimento que suprime qualquer alteridade do Outro.

Segundo Levinas, o Outro não é e não pode ser refletido na consciência, ele a resiste a qualquer visada da intencionalidade e não se torna um conteúdo da consciência, pois essa visada é uma forma de dominação. O ato de conhecer significa totalizar, identificar e reconhecer no interior de um fluxo totalizante o significado do objeto.

Na consciência intencional – *consciência de* – há uma estrutura de proximidade e distância que regula a relação do sujeito com os objetos do mundo. Em Husserl, a intencionalidade alcança o objeto, visando-o diretamente. No entanto, com relação ao alter ego, a visada é indireta e aporética, distinto do processo de objetivação. Em Levinas, a distância é infinita em relação ao Outro. O Outro é imensurável, não cabe nas categorias do conhecimento, e sua “altura” excede os limites da consciência intencional.

O Outro é inalcançável e resiste a qualquer tentativa de apreensão e investidura, porque sua extensão é incalculável e obscura a quaisquer mecanismos dos atos intencionais que se queira compreender. O encontro com o Outro não é limitado à dimensão espaço-temporal; ele é marcado por uma relação assimétrica e transcendente. A “altura” do outro não é física, mas corresponde a um “alto” de alguém que se coloca na posição de superior e que demanda por uma resposta ética que, frequentemente, não se enquadram em categorias normativas da razão do sujeito ético.

A resposta ética levinasiana deve alcançar essa “altura” que é infinita, que desafia as normas morais conhecidas, até porque o Outro tem peculiaridades específicas que necessitam serem supridas. Essa “altura” desconcerta quem ouviu o chamado, por ser uma demanda infinita e incondicional e por estar em relação de superioridade, trazendo desconforto, possivelmente de uma desestabilização dos valores e percepções, pois aquele que clama exige a resposta da sua necessidade alinhada com seus próprios valores e percepções.

Na relação *noético-noemática*, encontra-se um ego autodoador de sentido que necessita de um mundo, mas não enquanto uma estrutura prévia e autônoma frente ao sujeito, ela, a estrutura do mundo, coexiste com o sujeito como alicerce do horizonte de possibilidade de sentidos doados, um campo para o aparecer dos fenômenos, a fim de que o sentido ocorra. Há, assim, uma retroalimentação do ego para a doação de sentido constituído.

Portanto, a fenomenologia passa a descrever além dos correlatos *noéticos-noemáticos* (isto é, *noesis* e *noema* – ato do conhecimento e conteúdo do conhecimento), mas também aborda como o sujeito torna-se doador de sentido para a constituição, sua relação com o outro e com o mundo aparece. Nesse contexto, a fenomenologia alcança o nível de ontologia.

Dessa forma, compreende-se que Husserl estabelece que o sujeito deve estar inserido no mundo para que sua rede de relações com os objetos se torne parte integrante de sua consciência. Assim, o *ego cogito* sempre visa ao *cogitatum* (objeto intencionado).

A partir dessa estrutura intencional, Husserl introduz a noção de evidência como um protofenômeno, ou seja, um fenômeno fundamental e primeiro da vida intencional da consciência. A evidência é basilar para as demais formas de consciência intencional, pois se caracteriza por ser universal e seu enraizar à experiência, isto é, se dá imediatamente ao próprio sujeito.

O ego se constitui por meio de suas vivências, por meio delas ele se apresenta como uma entidade unificada. O ego se apresenta para si como uma evidência contínua, mantendo uma autoconsciência constante de si enquanto uma coisa que é presente para si. Husserl ainda comenta que o ego é uma consciência em fluxo, que se movimenta em diferentes atos de consciência (*cogitationes*).

Embora, o ego esteja em movimento, Husserl menciona: “O ego não se capta apenas como vida fluente, mas, sim, como eu, como o eu que vive isto e aquilo, que

vive através deste e daquele cogito como o mesmo” (Husserl, 2013, p. 104). Nessa passagem, Husserl explica que o fluxo de vivências está em constante movimento e transformação, mas o ego permanece o mesmo, ele não se esfacela, ele é permanente com sua identidade constituída.

Husserl explora a existência de duas sínteses fundamentais: uma que se refere ao objeto: como os diferentes atos de consciência se dirigem a um mesmo objeto, torna-se necessário fazer uma síntese do que constitui o objeto. A segunda síntese diz respeito ao ego: todas as experiências conscientes são unificadas pelo ego seja de um ato consciente ativo ou afetado.

Agora depara-se-nos uma segunda polarização, um segundo tipo de síntese, que abarca no seu conjunto as multiplicidades particulares de *cogitationes* e que o faz de um modo peculiar, a saber, enquanto *cogitationes* do eu idêntico, que vive em todas as vivências, enquanto consciência ativa ou enquanto afetado, e que, através e ao longo das vivências, está referido a todos os polos-objeto (Husserl, 2013, p. 104).

Essa síntese de unidade da coisa (objeto) é uma síntese de identificação que, de certo modo, para apreender faz-se necessário “encapsular” o objeto em nossa estrutura, permitindo reconhecer o objeto em harmonia com a nossa vivência. Husserl afirma que a autoconstituição do ego acontece nessa relação que sintetiza os objetos dentro de um quadro conhecido das vivências.

Dito com mais precisão: se em mim, o ego transcendental, são transcendentalmente constituídos não só outros ego, como de fato acontece, mas também um mundo objetivo a todos comum, como constituído, por seu lado, pela intersubjetividade transcendental que surge, com isso, constitutivamente a partir de mim, então tudo o que foi dito há pouco não é válido simplesmente para o meu ego fático e para esta intersubjetividade e este mundo fáticos, que ganham sentido e validade de ser em mim (Husserl, 2013, p. 123).

No ego transcendental, são constituídos outros egos e um mundo objetivo comum a todos. Dentro dessa esfera, abre-se espaço para a saída do solipsismo, em que a própria consciência apresenta em seu interior a manifestação do outro e uma realidade compartilhada com outras consciências – um mundo intersubjetivo. Husserl confirma que outros egos são reconhecidos como seres independentes, enquanto outros egos transcendentais.

Contudo, o filósofo precisa enfrentar uma aporia. O ego transcendental é a condição de possibilidade dos fenômenos, e, portanto, não está sob o rol dos fenômenos. Como é possível reconhecer outros egos transcendentais se não são

apreendidos pela consciência, por não serem fenômenos, mas condição do aparecimento dos fenômenos? Husserl arruma essa contradição em seu pensamento pela empatia.

Por meio da empatia (*Einfühlung*), o ego transcendental doador de sentido consegue ser empático com as vivências e experiências que são do outro, integrando-as à sua própria compreensão. A empatia, no entanto, não é um mero sentimento ou emoção, ela constitui a base da intersubjetividade e é uma maneira de reconhecermos a existência de outras consciências. Dentro da autoconsciência, há algo como uma “consciência estrangeira” que também faz parte da própria consciência (*Mir-eigene*), incluindo a experiência que é a do outro, via as experiências da empatia. Esse outro ego é apreendido na vivência intencional como um vínculo transcendental (*Verbindungsweise*), sem a necessidade de o outro estar presente.

O ego monádico de Husserl é algo voltado e fechado em si mesmo, excluindo o que está no exterior, contudo, mesmo nesse ego fechado em si, é um ego que constitui um outro, dado a constituição como uma consciência análoga, um alter ego. O outro, assim, é uma versão da própria consciência, um reflexo não idêntico do ego. O problema central para Husserl não é se existe esse outro para o ego, mas como ele existe, ou seja, qual o sentido desse outro para o ego. Husserl não considera a alteridade desse outro, pois sua constituição se dá por um processo de identificação do eu. “Por conseguinte, o alheio em si primeiro (o primeiro não eu) é o outro eu” (Husserl, 2013, p. 145).

Em contraposição e refazendo sua própria fenomenologia, Levinas destaca que “a fenomenologia é a intencionalidade” (DEHH, 1997, p. 153). Entre os comentadores, como Timm de Souza (1999), discute-se a interpretação realizada por Levinas sobre a fenomenologia husserliana e se, de fato, ele faz a sua fenomenologia aos moldes de seu mestre (Souza, 1999, p. 61). Levinas transgride a fenomenologia ao deslocá-la para o âmbito das condições concretas da existência humana.

Diferentemente de Husserl, o filósofo não faz uma *epoché* para alcançar um campo transcendental, mas reestuda um homem com um corpo inserido em sua realidade e exposto à alteridade. À medida que o ego se fecha em si mesmo, ou melhor, se torna uma mônada, um ser puramente em si e para si próprio, compreendendo a intencionalidade que se dirige ao alheio (*Fremd*), constitui-se não como um ego “eu-mesmo”, mas como um “eu” que se espalha na própria mônada, aderindo por analogia a questão do outro. O outro nessa fenomenologia

transcendental é um alter ego, um eu-mesmo que se alastra na mônada por analogia, não rompendo com a identidade do mesmo.

Reduzir o homem à consciência de si e a consciência de si ao conceito, ou seja à História, deduzir do Conceito e da História a subjectividade e o “eu”, para assim encontrar um sentido para a própria singularidade “de um tal” em função do conceito, negligenciando, como contingente, aquilo que esta redução pode deixar de irredutível e, esta dedução, de resíduo – é, sob pretexto de se zombar da ineficácia da “boa intenção” e da “bela alma”, e de preferir o “esforço do conceito” às facilidades do naturalismo psicologista, da retórica humanista e do patético existencialista – esquecer aquilo que é melhor que o ser, ou seja, o Bem (DOMQS, 2011, p. 39).

Reduzir o Outro ao Mesmo significa retirar-lhe o próprio caráter do Outro, pois o Outro é um encontro com aquele que é estrangeiro e diferente, “algo” que não é próprio da minha subjetividade, sendo um encontro de revelação, de uma epifania. Será abordado no segundo capítulo quem é esse Outro.

No ego transcendental husserliano, observa-se a clausura das significações, sejam elas, estruturais e existenciais. A consciência pura fecha as leis em si, funcionando como uma mônada. O outro para o ego transcendental é algo que não se caracteriza como próprio ao eu, mas como um outro eu, algo que é dado e que se manifesta diferente das coisas e objetos do mundo, pois o alter ego é também um sujeito do mundo.

Dessa configuração decorre o problema do solipsismo. A solução ao problema que Husserl enfrenta – a saber, a empatia e a intersubjetividade – mostra-se insuficiente para a preservação de uma alteridade plena, pois mantém resquícios de solipsismo. Levinas não busca resolver esse problema, pelo contrário, ele sustenta que a existência desse problema decorre por se pensar numa subjetividade orientada a um ego transcendental intencional. Nesse horizonte, o Outro permanece constituído a partir do ego transcendental, o que limita a radicalidade de sua exterioridade.

Necessariamente, a fenomenologia husserliana desemboca nesse impasse. Levinas, por sua vez, propõe a constituição de uma subjetividade que escapa à intencionalidade. Para ele, a constituição é sempre ética, preservando um Outro puramente Outro. Isso ocorre por meio do rosto desse Outro que violenta, desestabiliza e interrompe o Eu. A presença do Outro no Mesmo não garante uma constituição de sentido, mas uma afecção que inquieta e desestabiliza o Mesmo, sem se reduzir a ele.

Em Husserl, ao contrário, a posição de sentido pode começar do Mesmo sem necessariamente pressupor a presença de “algo em carne e osso”, na medida em que sua investigação visa à objetivação do sentido e à constituição de uma consciência orientada ao ser.

É inevitável que a fenomenologia husserliana conduza a um sujeito solipsista, na medida em que prioriza a apreensão do conhecimento pelo ego transcendental intencional, o que produz para Levinas, uma filosofia totalizante. A solução não seria sustentar sentidos na intencionalidade da consciência, porque acabariam submetidos a esse esquema constitutivo.

De acordo com Levinas, a alternativa seria conceber a constituição da subjetividade por meio de um encontro ético. O sistema de crenças husserliano, voltado para apreensão do conhecimento, terá como consequência uma filosofia totalizante e sem a presença da ética. Ao esboçar que as crenças se dão apenas na intencionalidade da consciência, os demais aspectos da vida, como ética, política, estética também passariam por esse método.

Levinas experimentou as consequências de uma filosofia totalizante e, para ele, totalidade significa capacidade de tornar tudo em esquemas e teorias que explique as coisas, o mundo e as pessoas a uma redução e empobrecimento da própria significação e do sentido da vida.

Ao traçar uma comparação com os paradigmas utilizados, a saber: subjetividade constituinte e constituída, nota-se que Husserl concebe o sujeito como constituinte, um sujeito ativo, sendo que ele é a causa do próprio conhecimento, tanto que, chega a negar a exterioridade e a alteridade do Outro. Nessa perspectiva, toda compreensão passa a ser uma intencionalidade da consciência do sujeito, desconsiderando a exterioridade e a alteridade do Outro. O ser está acorrentado em si mesmo e traz o outro para si, enquadrando-o a um alter ego do próprio ser.

Segundo Brito, Levinas pensa que para Husserl a consciência não é objetivante, mas é o sentir da sensação, desse modo, não seria o sujeito que constrói o objeto, mas a subjetividade que recebe das sensações. Portanto, haveria em Husserl uma passividade, sendo uma das inspirações para se pensar a subjetividade levinasiana. “Ao interpretar a sensação nestes termos, Levinas está já na linha da sensibilidade como passividade essência da subjectividade” (Brito, 2002, p. 166).

Chega-se à conclusão de que a subjetividade em Husserl é uma subjetividade constituída, em que o entorno, ou melhor, aquilo que as sensações são capazes de

captar formam e constituem a subjetividade. A partir dessas considerações, Levinas recompõe em alguma medida uma subjetividade constituída, de forma que a passividade que se encontra presente no Eu se manifeste como uma recepção diante de uma ordem ética do Outro e, não mais uma passividade que recebe os fenômenos que se reelaboram para se tornar algo do próprio Ego.

Levinas retira a violência da identificação, da redução, do critério de conhecimento do Outro Ego pelo próprio Ego. Ele mantém a passividade da subjetividade husserliana como hospitalidade, um acolhimento da interpelação do rosto do Outro. Nota-se que não é uma passividade qualquer, é uma passividade mais passiva que a passividade, pois empurra o Eu para fora da esfera do Ego, sendo totalmente imparcial. Levinas considera que o Eu deva respeitar os desejos e interesses do Outro como Outro.

2.3 A ontologia heideggeriana para Levinas

O presente tópico propõe-se a investigar a compreensão da ontologia fundamental de Martin Heidegger (1889 - 1976) a partir da leitura crítica de Emmanuel Levinas. A análise proposta por Levinas revela que a compreensão do ser desenvolvida por Heidegger configura-se, na verdade, como uma captura do ser, em outras palavras, uma violência, pois esse *capturar* o *Outro* resulta numa redução, a uma *mesmidade*.

Sob a ótica levinasiana, o ente está subsumido ao Ser e, conseqüentemente, o Ser se *com-preende* (se prende) num horizonte temporal. Antes de chegar a essa afirmação e nesse confronto sobre a concepção do pensamento do ser, é necessário reconstruir a compreensão da ontologia fundamental proposta por Heidegger.

De acordo com o pensamento de Heidegger, os filósofos da tradição⁵ responderam mal à pergunta sobre o que é o ser; para o filósofo, eles elaboraram de modo impróprio a própria pergunta fundamental (Heidegger, 2012b, §3, p. 51).

Para fugir do esquecimento da tradição, Heidegger precisa superar as condições que o levaram a isso, como a dicotomia sujeito e objeto, ego e mundo,

⁵ “Na tradição metafísica houve uma sucessão de conceitos centrais não empíricos como *idéa* em Platão, *ousía* em Aristóteles, *esse* em Santo Tomás de Aquino, *cogito ergo sum* em Descartes, sujeito transcendental em Kant, o *logos* em Hegel, a vontade de poder em Nietzsche. O papel deles era garantir algum tipo de fundamento para a inteligibilidade do real. Heidegger criticou esses modos de fundamentação como sendo modos de entificação do ser das diversas épocas da metafísica e os denominou de princípios epocais” (Stein, 2011, p. 38).

sensibilidade e inteligibilidade, verdade e falsidade, objetividade e subjetividade.

Conforme Heidegger, tais dualidades têm lugar na história da metafísica ocidental, porque os filósofos desconheciam a diferença ontológica entre ser e ente e, por isto, definiam ser, semelhantemente, como determinavam ente, isto é, como substância ou objeto. Motivo pelo qual, na Modernidade, a entificação do ser é entendida como objetividade (Ferreira, 2017, p. 116-117).

Conforme exposto acima, as dualidades da metafísica ocidental surgiram porque o ser foi pensado como um ente. Na modernidade, a não compreensão dessa divisão levou ao entendimento do ser como objetividade, algo disponível ao sujeito. A ontologia, para Heidegger, tem como principal objeto de estudo o conhecimento do ser e de suas relações. A crítica heideggeriana à tradição ontológica dirige-se, justamente ao esquecimento do ser que teria caracterizado a história da filosofia ocidental.

Segundo Souza (2022, p. 38), Heidegger concebe que fomos seduzidos pela Ontoteologia, por uma técnica desumanizadora e que a história da humanidade se constitui como uma construção metafísica teleológica que culmina no esquecimento do ser. Sem o ser, o mundo não consegue encontrar seus fundamentos. Tem-se a necessidade de resgatar o Ser para uma renovação do pensamento e sobrevivência da civilização ocidental, por isso, a obra *Ser e Tempo* (2012) tem o objetivo de colocar a questão do ser de forma adequada.

Como seu mestre Husserl, Heidegger se volta “para as coisas mesmas” (Heidegger, 2012b, §7, p. 101). Para ele, o ser é “as coisas mesmas”, o que acarreta na investigação de uma ontologia fenomenológica. Um retorno a facticidade do homem concreto, existente, cuja condição primeira é a compreensão do ser. Desse modo, Heidegger critica a noção de subjetividade até então, desenvolvida pela filosofia de Husserl, pois a compreensão do sentido do ser não pode ser pensada a partir de uma consciência intencional ou do ego transcendental.

Heidegger não elabora a pergunta pelo “o que é o ser” (*quid est* – quididade), pois a resposta a essa questão seria inevitavelmente objetivante e limitante. Ele aponta que o conceito de ser é universal e indefinível (Heidegger, 2012b, §1, p. 33-37). Sendo assim, o filósofo traz um novo discurso (*logos*) adequado para elaborar a questão do ser, concentrando-se não em sua essência, mas em seu significado, ou seja, na pergunta pelo sentido de ser (quodidade). Reestruturada dessa forma, a pergunta pelo sentido de ser conduz a uma resposta que não é mais objetiva, mas

que busca compreender como esse sentido se manifesta, isto é, como se dá esse modo de acontecer do ser.

Nas primeiras páginas de sua obra *Ser e Tempo* (2012), Heidegger indica que já possuímos uma pré-compreensão de ser. Em nosso cotidiano, usamos o termo “é” sem conceituá-lo de maneira precisa. Esse prévio entendimento permite vislumbrar todas as possibilidades de ser em sua originalidade.

Para elucidar o ser em sua origem, a pergunta ontológica se manifesta numa estrutura quadripartite: o perguntante (*Frager*), o perguntável (*Befragtes*), o perguntando (*Gefragtes*) e o perguntado (*Erfragte*). Nessa estrutura, pode-se deparar com um perguntante especial, o *Dasein*, o único capaz de formular a pergunta fundamental.

O *Dasein* não é um ente que só sobrevenha entre outros entes. Ao contrário, ele é onticamente assinalado, pois para esse ente está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo. [...] o *Dasein*, de algum modo e mais ou menos expressamente, entende-se em seu ser. É próprio desse ente, com seu ser e por seu ser, o estar aberto para ele mesmo. O entendimento-do-ser é ele mesmo uma determinidade-do-ser do *Dasein*. O ôntico ser-assinalado do *Dasein* reside em que ele é ontológico (Heidegger, 2012b, §4, p. 59).

O *Dasein* é um ente privilegiado que coloca para si a questão pelo sentido do ser. Um ente que coloca a pergunta e consegue compreender o projeto de sua existência. Trata-se de um ente aberto por ele mesmo para suas possibilidades e determinidades de ser do *Dasein*, isto é, no cerne de sua constituição se caracteriza como um ente que se compreende existencialmente. O *Dasein* se relaciona com o mundo e com os entes em sua cotidianidade.

O que define essencialmente o homem enquanto *Dasein* é a *existência*, isto é, o facto de ser fora de si, de possuir uma estrutura *ekstática*, por oposição ao sujeito moderno fechado sobre si mesmo. É esta *abertura* essencial do ser do homem que Heidegger denomina *cuidado* após uma *análise Existencial* que é apenas preliminar (Dastur, 1997, p. 10).

O homem pode ser considerado um ente especial, um *ser-aí*, *Dasein*, se ele colocar para si a questão sobre o sentido do ser. O “*aí*” do *ser-aí* refere-se à abertura de mundo, quer dizer, é abertura de possibilidade de ser, um ente que põe em jogo seu próprio ser. Assim, o *Dasein* é essa relação do *ser* com o seu *aí*. O *Dasein* não é fechado em si mesmo, pelo contrário, ele traz consigo a abertura de uma pluralidade de modos de ser (Heidegger, 2012b, §28, p. 381) e cada possibilidade de ser abre

caminho para outras possibilidades de ser sobre o fundo de possibilidades anteriores. Trata-se, portanto, de um ser que lida continuamente com diversas formas de possibilidades, que se dão na abertura de sua compreensão. “Eu projeto minha existência, como ser-no-mundo pelas possibilidades que compreendo como meu poder-ser” (Stein, 2011, p. 68). Da visão dessa projeção e instauração de mundo são dadas as possibilidades que se articulam significativamente. A existência – *ek sistere* – torna-se um projetar para o futuro, para frente.

Entretanto, cada abertura que possibilita novas aberturas também é limitada, uma vez que essas se dão a partir das aberturas já previamente abertas, restringindo, assim, um quadro de possibilidades.

Todo o projeto da existência do *Dasein* acontece por meio da compreensão, que se insere na chamada circularidade hermenêutica⁶, na qual o *Dasein* compreende os entes a partir de sua pré-compreensão de ser e, a partir daí, ele aprofunda seu entendimento na relação com os entes. As experiências do *Dasein* no mundo se caracterizam como uma interação de sentido.

Para o filósofo alemão, a compreensão do ser alcança uma variedade de dimensões da vida: intencional, emocional, prática e teórica⁷. Compreender o ser, para Heidegger, é ir além da aquisição intelectual, é estar aberto para o horizonte de ser. Isto é, não é uma substância fixa, ele projeta suas possibilidades na estrutura do porvir, no tempo. A existência do *Dasein* é essencialmente temporal.

É justamente o *Dasein* que determina o modo de pensar humano. “Nesta perspectiva, o projeto de superação da subjetividade, inicialmente, requer a destruição do sujeito e a clarificação do ser do *Dasein* como acesso ontológico ao ser do sujeito” (Ferreira, 2017, p. 118).

Da fenomenologia hermenêutica emerge a analítica existencial, que explicita as estruturas existenciais que caracterizam e desvelam o *Dasein*. O *Dasein* é um *ser-no-mundo*, ou seja, esse existencial refere-se à atribuição de sentido aos entes que o rodeiam. Ele mostra como o *Dasein* é em seu ambiente, em seu espaço constituído,

⁶ Estruturas da circularidade: ter-prévio (*Vorhabe*), ver-prévio (*Vorsicht*) e conceber-prévio (*Vorgriff*) (§ 32 de *Ser e Tempo*). O *Dasein* enquanto ser-no-mundo que pré-compreende o ser, interpreta os entes a partir de um ponto de vista, compreendendo-o a partir de um horizonte já dado.

⁷ Heidegger não assume que a sua filosofia é existencialista, contudo, Levinas aponta que a ontologia heideggeriana em muitos pontos se confunde com uma filosofia existencialista. “A ontologia, dita autêntica, coincide com a facticidade da existência temporal. Compreender o ser enquanto ser é existir” (EN, 1997, p. 22).

no qual os demais entes ganham significação. “O ser-no-mundo não é, pois, a afirmação do facto banal de o homem se encontrar no mundo; é uma nova expressão da fórmula inicial: o *Dasein* existe de tal forma que compreende o ser” (DEHH, 1997, p. 84).

O mundo é, em última instância, um espaço fenomenológico intencional aberto e não apenas uma espacialidade, pois a pedra, a planta e os animais são seres que não são no mundo, apenas o homem que se constitui como tal porque ele dá sentido à sua existência enquanto um *ser-no-mundo*.

Esse *ser-no-mundo* é um *ser-em*, um *ser-junto* e um *ser-com*. O *Ser-em* não designa uma relação espacial, como estar dentro algo, por exemplo: a água dentro do copo, um vaso em cima da mesa, mas um estar familiarizado, “um ente que sou cada vez eu mesmo” (Heidegger, 2012b, §12, p. 173). O *Dasein* enquanto *ser-no-mundo*, funda existencialmente, o *ser-junto* (*Sei bei*), um coexistir com os entes, mesmo na ausência imediata destes. Isso mostra que Heidegger desvincula a noção de consciência autossuficiente e o isolamento do mundo de sua fenomenologia.

Assim, a estrutura ontológica do *ser-no-mundo* encerra uma facticidade existencial finita. De certo modo, a finitude do *Dasein* também marca e delimita os aspectos da compreensão do ser.

Nas possibilidades inscritas no projeto existencial, há uma que é suprema e indisponível: a morte. Diante dessa possibilidade, o *Dasein* assume seu projeto existencial, pois a morte é impossibilidade de *poder-ser*.

Na segunda seção de *Ser e Tempo* (2012), é feita uma análise da temporalidade, isso implica em investigar outro existencial: o *ser-para-a-morte*. A morte é a impossibilidade de qualquer outra possibilidade, quando o projeto existencial acaba, o ser não consegue *poder-ser*. Enquanto a possibilidade da impossibilidade última, o poder de não-ser dá condições, segundo Heidegger, para uma abertura de uma existência autêntica. A morte tem uma característica paradoxal, pois quando ela surge o *Dasein* já não existe, não sendo possível problematizá-la. Portanto, o que ela provoca no *Dasein* é a angústia.

A angústia é uma antecipação da morte, na qual o *Dasein* questiona o seu sentido,

[...] a angústia desperta para a morte, enquanto dado temporal mais significativo da existência, e revela a finitude da existência humana, o fato de que o homem tem um fim, que ele morre e que sua existência

acaba, ou seja, remete a um outro conceito fundamental de Heidegger, que é o *ser-para-a-morte* [*Sein-zum-Tode*] (Werle, 2003, p 110).

Levinas interpreta que, em Heidegger, a morte é um existencial do *Dasein*, e que o reinscreve no horizonte do Mesmo. Levinas lê que a morte não diz o que o ser é, mas aquilo o que o ser não-é. A morte não se deixa apropriar, não é um projeto, e não deve ser uma reapropriação ou neutralização absoluta da alteridade do Outro. Ela é passividade, pois desfaz a soberania do Eu e mostra sua vulnerabilidade. A morte do Outro acusa, responsabiliza e interpela o Eu, nesse caso, como substituição. A substituição é responder por aquilo que não se fez, assumir a culpa e deveres que não são do Eu. Desse modo, a substituição exprime uma responsabilidade infinita, radicalizando a ética.

Inicialmente, Levinas se entusiasma com a obra *Ser e Tempo* (2012), pois Heidegger – diferentemente de seu mestre Husserl – retira a consciência de sua transcendência para situá-la em um fluxo existencial, no qual a compreensão do ser se dá na facticidade.

Contudo, numa leitura mais apurada, Levinas identifica um ser que permanece submetido a um Ser abstrato, mostrando que Heidegger, definitivamente, não rompe inteiramente com a fenomenologia de Husserl. O ser lançado na facticidade está amarrado às estruturas existenciais, jogados às possibilidades que circundam o horizonte do ser em geral. Sob a perspectiva levinasiana, o ser está preso a essa estrutura, ele não consegue fugir da totalidade do ser.

Essa permanência da ontologia enquanto um método fenomenológico trouxe como consequência a sua elevação ao estatuto de filosofia primeira e, neste sentido, a ontologia heideggeriana continua a ser, como o era para Aristóteles, Metafísica. Esse estatuto é fortemente rejeitado por Levinas, pois a ontologia como filosofia primeira submete a ética ao segundo plano.

De acordo com Murphy (2014, p. 24), o problema não reside propriamente com a ontologia em si, mas em sua concepção enquanto filosofia primeira. O imperialismo ontológico acarreta a negação do Outro e a autoridade do Mesmo. O cerne da questão não consiste na disputa de dois campos: ética e ontologia, mas na desestabilização da filosofia primeira e principalmente, em qual tipo de domínio teórico será exercido com aquilo que for considerado como filosofia primeira. O que está efetivamente em jogo, é uma investigação da filosofia enquanto poder de referência para os conhecimentos que traz consequências diferentes para a constituição da subjetividade do Eu.

Em muitas passagens dos escritos de Levinas, encontra-se menções e críticas a Heidegger, sem nenhuma referência direta. Sua crítica à questão do Ser também se apresenta como uma reação à tradição filosófica Ocidental. Tal postura permite pensar a filosofia heideggeriana e husserliana como uma personagem conceitual, ou seja, tanto a filosofia de Heidegger quanto a de Husserl, servem como um contraponto para pensar a filosofia da alteridade.

O ponto mais relevante para a presente leitura não é propriamente descobrir se tais asseverações são justas, mas em que medida o modo de pensar dos filósofos ocidentais influenciam a estruturação de uma filosofia cuja a primazia se dá na relação com o outro, estabelecendo assim, uma filosofia primeira, a ética⁸.

Em Levinas, a ética se apresenta essencialmente como passividade: uma resposta a uma imagem de vulnerabilidade e exposição ao poder. Trata-se de uma violência que inibe o Eu ao clamor, violência equivalente à perseguição, à destituição, à acusação e ao martírio sofrido pelo Outro. Enquanto que na ontologia, a violência dirige-se ao campo da guerra entre o Eu e o Outro, ao confinamento do Outro e à supremacia do Mesmo, conduzindo à tirania e ao totalitarismo.

Segundo Levinas, a compreensão que Heidegger realiza sobre o ser se caracteriza como um apreender aquilo que aparece às aberturas ontológicas do existir, dessa forma, um aprisionamento do ser em conformidade com seu horizonte. O filósofo franco-lituano concebe que o Outro não é passível de *com-preensão*, pois o Outro não é delimitado por aberturas ontológicas que fundamentam a existência. Assim, a ontologia é uma compreensão que violenta a alteridade, ao passo que a ética

⁸ Na literatura filosófica, encontram-se estudos que apontam uma leitura equivocada de Levinas para com o livro *Ser e Tempo*. Um desses estudos é de Marjorie Schliebener Tobar (2026), segundo a qual Levinas teria confundido as considerações ontológicas e ônticas do ser. Para a autora, Heidegger descreve estruturas ontológicas do ser e Levinas espera da filosofia uma resposta ética, portanto, ele centra a filosofia numa responsabilidade infinita, o que não era o propósito de Heidegger. De acordo com Tobar (2026), a crítica não atinge o *Mitsein* (ser-com), uma vez que este integra a estrutura ontológica do Dasein. Assim sendo, Heidegger apresenta uma analítica existencial, mas como reforça Levinas, ela não abrange a ética. Se em Husserl, Levinas mostra as dificuldades da intencionalidade e do ego transcendental; em Heidegger, o filósofo lituano não refuta diretamente a ontologia, porém insiste em afirmar que a ética não está presente nessa ontologia. O estudo de Heidegger se dirige apenas ao sentido do ser, restrito à ontologia. Ainda que se possa mostrar que Levinas fez uma leitura problemática da obra *Ser e Tempo*, o que ele critica e aponta se robustece à medida que se percebe que a filosofia em questão, ignora algo tão importante como a Alteridade. A ausência da ética e da alteridade na ontologia conduz a um tipo de ser que violenta a presença do Outro. O estudo de Heidegger que só pensa no sentido do ser se configura como uma violência da totalidade sobre um singular infinito. A análise de Levinas revela um limite interno da ontologia.

se refere a uma experiência anterior ao conceito, na qual protege a alteridade do Outro.

Dessa forma, Levinas rompe com os grilhões da ontologia para libertar o homem do domínio do ser e propor uma relação para além da compreensão, excedendo-a, configurando-se numa relação de alteridade. A relação levinasiana com a alteridade se configura numa responsabilidade ética, é uma resposta a um chamado, precede a compreensão que funda a dimensão ética. Diferentemente dos fenomenólogos, a relação não se baseia no conhecimento, neste sentido, é um *compreender* o Outro, pois a base epistemológica tende a capturar o que é próprio do Outro reconduzindo a uma aproximação ao Eu, a uma mesmidade.

No quarto capítulo de *Ser e Tempo* (2012), Heidegger relata que o *Dasein* se encontra num mundo no qual o outro já está presente. Com a estrutura do *ser-no-mundo*, revela-se mais um existencial: o *ser-com*.

Só é possível haver esse compartilhar (ou o “com” do “ser-com”) a partir da existência do “aí”, afinal, dos muitos que se descerram sendo um ser junto a outros é que formam o ser-com propriamente dito. O ser-com não é um modo de ser do *Dasein* simplesmente por subsistir de maneira “próxima” ao ente, ele simplesmente não se encontra onticamente colocado em sua justaposição para favorecer essa possibilidade de compartilhamento. Como já enunciado, essa forma de apresentação, esse modo de ser, portanto, é muito mais originário, e envolve o modo de ser próprio de um *Dasein* com o outro, ou seja, ser-um-com-o-outro (Ericksen, 2017, p.54).

O horizonte (*Da= aí*) compartilhado pelos seres é a dimensão da abertura para significação. Nessa abertura os outros já aparecem, o “com” do ser já se encontra inscrito na própria estrutura do existir. Sendo assim, o *ser-com* não é uma estrutura ôntica, isto é, uma estrutura empírica que divide espaço com os seres. A relação de um *ser-um-com-o-outro* é mais originária, não é um acréscimo, situa-se no nível ontológico-existencial.

A ontologia heideggeriana subordina a relação com o Outro à relação com o Neutro que é o Ser e, dessa forma, continua a exaltar a vontade de poder de que só Outrem pode abalar a legitimidade e perturbar a boa consciência (DEHH, 1997, p.207).

Contudo, o outro, em Heidegger, permanece neutro porque esse não é alguém que interpela, que exige uma ação. Para Heidegger a relação com o outro ocorre pela solicitude (*fürsorge*) que pode assumir o modo autêntico (deixar-ser o outro) ou inautêntico (indiferença e dominação) e, essas relações são apresentadas ao domínio

ontológico-existencial, não da ética normativa. Contudo, para Levinas, o Outro é reduzido a uma estrutura ontológica comum, despersonalizado e subordinado.

De certo modo, o outro já é sempre compreendido no horizonte desse mundo. Esse ato de compreender é uma violência contra o Outro, pois esse Outro/*Dasein* é assimilado à própria compreensão de ser, ao invés de desestabilizar, incomodar e responsabilizar o *Dasein*/Eu por sua alteridade.

Segundo Levinas, o problema se coloca de maneira distinta: “como é possível o diálogo se a estrutura ou o ser ou a interioridade tudo contém *a priori*? Haverá ainda possibilidade para a alteridade, em que o outro permanece outro na relação radicalmente?” (EN, 1997, p. 14).

Consoante Levinas, não pode haver uma compreensão desse Outro no horizonte do ser na mesma condição de compreensão de um objeto, para só então, passar à interlocução. Levinas argumenta que, ao falar com o Outro não há a necessidade de trazer a noção de ser em geral para permanecer se comunicando com ele.

Assim, a leitura que Levinas faz da filosofia heideggeriana se apresenta como a constatação de uma impossibilidade de verdadeira aproximação do Outro, pois, antes mesmo que ocorra a fala com o Outro, já se parte de uma estrutura pré-concebida do ser em geral. Compreender, para Levinas, é no fim das contas, um movimento de autocompreensão.

Se for adotada a perspectiva de Levinas, deve-se concordar que Heidegger constrói uma abstração do Ser que envolve o Outro nesse horizonte do ser em geral. A partir disso, pode-se afirmar que a compreensão da facticidade do ser se mostra como uma violência contra a alteridade do Outro. Dessa forma, a ontologia se revela como a filosofia do Mesmo, uma estrutura que totaliza e neutraliza a singularidade do Outro.

No esquema paradigmático aqui adotado, o paradigma de Balibar, o *Dasein* é considerado um ser constituinte, pois, uma vez que ele precisa colocar para si a questão sobre o sentido de ser, o *Dasein* assume, assim, a tarefa de interpretar sua própria existência dentro do mundo. O *Dasein* se apresenta como condição de possibilidade de abertura na qual o mundo aparece, nele se articula o campo de sentido do mundo. Heidegger não empregaria a palavra “constituinte”, pois sua proposta é romper com a linguagem da subjetividade. Ainda assim, é possível aproximar o *Dasein* do processo constituinte de subjetivação descrito por Balibar, na

medida em que o *Dasein*, ontologicamente, abre ou desvela o ser como projeto.

2.4 Fenomenologia do apelo do Rosto

Por meio de Levinas, a cultura filosófica francesa teve acesso à fenomenologia, seja pela tradução da obra de Husserl, *Meditações Cartesianas* (2013), seja por sua tese *Teoria da intuição da fenomenologia de Husserl* (1995). Dessa forma, um conjunto significativo de intelectuais pôde desenvolver novas teorias a partir de Husserl ou em diálogo com Husserl.

Se, em Husserl, a consciência é sempre um visar, um ato de intencionar e, fora disso, nada existe para fundar uma gnosiologia, pode-se considerar que:

[...] o sujeito é absoluto, não porque seja indubitável, mas é indubitável porque responde sempre por si mesmo e a si mesmo. Esta autossuficiência caracteriza o seu absoluto. A fenomenologia explicita esta resposta do sujeito a si mesmo. Ela põe em ação a liberdade em nós (DEHH, 1997, p. 61).

O sujeito é o agente de seu conhecimento e autossuficiente nessa busca. Para se chegar a esse sujeito autossuficiente, a pretensão inicial de Husserl era revisar criticamente as teorias do conhecimento. A gnosiologia de seu tempo trazia o embate entre objetivismo e psicologismo. O objetivismo (naturalismo) se voltava para as ciências modernas, procurando a objetividade do mundo físico, mas desconsiderava a constituição dos objetos na experiência da consciência. Do outro lado, o psicologismo reduzia as leis universais da lógica aos fenômenos psicológicos, eliminando a possibilidade de um conhecimento objetivo.

Na fenomenologia transcendental, estabelece-se que os objetos e as coisas estão sempre em relação com a consciência que visa e compreende. Os atos cognitivos fornecem as condições e os referenciais de sentido para cada visada. Em outras palavras, é por meio de um processo de síntese e conceituação que o objeto pode ser compreendido pelo ato intencional.

Heidegger, no entanto, não apenas propôs uma fenomenologia hermenêutica como resposta a esse impasse, como superou a questão da possibilidade e validade do conhecimento ao redirecionar a questão para o problema do sentido do ser.

Contudo, em Levinas, há algo que escapa a esse horizonte da intencionalidade: algo que não pode ser apreendido e compreendido pela consciência ou pelo ser e que, portanto, não pode ser um fenômeno no sentido husserliano ou heideggeriano.

Trata-se de algo enigmático e irreduzível, a isso se dá o nome de rosto.

De acordo com Levinas, “a filosofia é uma egologia” (TI, 1988, p. 31), ou seja, “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” (TI, 1988, p. 31). Para o filósofo franco-lituano, a tradição filosófica helênica constituiu-se como um estudo imperioso da ontologia. A fenomenologia não chega a reconhecer o Outro e o Infinito⁹ como “fenômenos”; a filosofia se restringiu a um estudo da subjetividade ou do psiquismo que reduz o Outro a uma categoria lógica de identificação do Mesmo, anulando sua alteridade radical.

Assim, a filosofia que faz uso de uma razão totalizante se transforma em um instrumento de poder e apropriação (DEHH, 1997, p. 205). A filosofia trabalha com o discurso e com o ser desse discurso, funcionando, ao mesmo tempo, como um *logos* que traz elementos do passado e futuro para se revelar no presente.

No entanto, esse discurso não se enraíza no próprio presente, ele permanece como um discurso insensato, confundindo até quem o lê. Isso acontece devido ao fato de que, o discurso intencional-transcendental pretende sincronizar todos os demais discursos em sua ordem, o que necessitaria de uma nova possibilidade de significação, na ruptura, na desordem irreduzível.

De acordo com Levinas (1988),

A identificação do Mesmo no Eu não se produz como uma monótona tautologia: “Eu sou Eu”. A originalidade da identificação, irreduzível ao formalismo de A é A, escaparia assim a atenção. Há que fixá-la não refletindo sobre a abstrata representação de si por si: é preciso partir da relação concreta entre um eu e um mundo. Este, estranho e hostil, deveria, em boa lógica, alterar o eu. Ora a verdadeira e original relação entre eles, e onde o eu se revela precisamente como o Mesmo por excelência, produz-se como permanência no mundo (TI, 1988, p. 25).

O Mesmo é uma categoria lógica, na qual o Eu se situa, para se relacionar com as pessoas e os objetos do conhecimento. Trata-se de um modo de proceder que, ao se correlacionar com as coisas, identifica e caracteriza tudo conforme suas próprias noções e construções de mundo. Dessa forma, o *Mesmo* opera como um modo ordenador que favorece as totalizações que reduzem o Outro à medida do Eu.

A própria fenomenologia inicia-se com um problema que foi evidenciado por Eugen Fink e reelaborado por Levinas. Husserl inicia seu método fenomenológico com

⁹ Esse conceito será abordado no segundo capítulo.

a *epoché*, isto é, procede o ato de conhecer a partir de um recorte da realidade do mundo para focar na estrutura dos atos de consciência. No entanto, como observa Fink, Husserl não aborda diretamente o problema da origem do mundo, questão que permanece em aberto¹⁰. Levinas retoma esse ponto ao questionar os limites do pensamento que tenta apreender o mundo sem reconhecer a irrupção do radicalmente Outro que nele se manifesta.

A *epoché* é um trabalho de dessubstanciação, um esforço para se distanciar do mundo. Em Levinas, simplesmente, não há o trabalho de se fazer uma *epoché*, porque esse filósofo não almeja a constituição de uma consciência transcendental, mas sim a um modo de lidar com o mundo, cuja evasão de uma apreensão racional totalizante se faz presente.

Dessa forma, ocorre um deslocamento em direção à fruição e à consciência como afetadas, atravessadas, pela presença do Outro: o *arrostar* do Outro, isto é, o estar face a face com o rosto do Outro. Em vez de uma consciência que constitui o mundo, trata-se de uma subjetividade interpelada, descentrada por uma alteridade que não pode ser reduzida às categorias do Mesmo.

[...] para Husserl, o movimento da consciência em direção ao seu objeto dissimula um outro movimento a que gostaríamos de chamar subjetivo – uma vez que não leva aos objetos -, mas que não podemos denominar assim, pois não se trata de um simples remoinho da ‘massa’ psíquica, mas permanece intencional, diz respeito a essa esfera, *diferente* da consciência do sujeito, onde, para Husserl, se situam finalmente os objetos (DEHH, 1997, p. 166).

A leitura que pode se fazer dessa passagem indica que o movimento da consciência em direção a um objeto é, em certo sentido, enganoso. O que existe são as coisas no interior dos fluxos da atividade psíquica, que não devem ser compreendidos apenas pelo campo psicológico, mas como um ato da consciência que se direciona para um objeto.

De certo modo, tem-se nessa passagem um procedimento ordenador do Mesmo, que orienta a intencionalidade para seu fim: a relação com os objetos. E esse esquematismo é o ponto nevrálgico para começar a entender a fenomenologia proposta por Levinas.

A intencionalidade designa, assim, uma relação com o objeto, mas uma relação tal que contém em si, essencialmente, um sentido

¹⁰ Recomenda-se a leitura do artigo Notas sobre o projeto da fenomenologia meônica de Eugen Fink de Anna Luiza Coli, 2020.

implícito. [...] “Todo o cogito enquanto consciência é, num sentido muito amplo, ‘significação’ da coisa que visa, mas essa ‘significação’ *ultrapassa*, a todo o momento, aquilo que, nesse mesmo momento, é dado como ‘explicitamente visado’ (DEHH, 1997, p. 157).

Levinas reconhece que a intencionalidade não consegue alcançar o que seria o Outro enquanto Outro, nem mesmo na análise epistêmica, pois há algo que ultrapassa o objeto visado. Ignorar ou negligenciar aquilo que chamamos de Alteridade, marca não apenas uma limitação teórica, mas uma visão e uma postura fundamental da filosofia.

Uma fenomenologia contraintencional¹¹ propõe um movimento inverso: sai do Outro em direção a um Eu. O Outro é algo que excede, extrapola os limites da consciência, sendo irreduzível ao Eu. O Outro não se reduz ao conhecimento do Mesmo, portanto, o Outro não é um fenômeno que a consciência possa com suas categorias intencional, porque esse não pode ser *com-preendido*, fechado nas estruturas da consciência. Esse Outro é sempre um apelo, um desejo metafísico do Eu.

Nesse movimento contraintencional, o Outro manifesta-se no rosto que é algo que atinge o Eu, perturba a consciência, algo que não pertence ao Eu e que, justamente por isso, o convoca à responsabilidade. De acordo com Sebbah (2009): “[...] o rosto não é fenômeno, nem não fenômeno ou antifenômeno, mas, segundo a expressão feliz de Jacques Rolland ‘contrafenônemo’” (Sebbah, 2009, p. 124).

Insatisfeito com a relação tradicional de sujeito-objeto, Levinas constitui uma nova concepção de intencionalidade, que não se fundamenta na consciência teórica, e sim, por meio da sensibilidade, da corporeidade, no “*viver de*”, no mundo que habita o sujeito.

Sendo assim, Levinas trabalha com os dados concretos e originais que se dão nos atos da percepção sensível. “O sensível não é, pois, apenas um material amorfo, recebido pelo sujeito, mas é um primeiro significado, uma intencionalidade; há uma doação de sentido também no nível da sensibilidade, uma síntese” (Korelc, 2006, p. 24). Com isso, os atos da intencionalidade sensível fundamentam a compreensão de sentido:

¹¹ Conforme Nascimento (2022) essa fenomenologia pode ser chamada também de não-intencional ou metafenomenologia (p. 27).

A sensibilidade não é, pois, simplesmente um conteúdo amorfo, um facto, no sentido da psicologia empirista. Ela é 'intencionalidade', uma vez que situa todo o conteúdo e se *situa*, não em relação aos objectos, mas em relação *a si*. Ela é o ponto zero da situação, a origem do próprio facto de se situar. As relações pré-predicativas ou vividas cumprem-se como atitudes iniciais tomadas a partir desse ponto zero. O sensível é a modificação da *Urimpression*, a qual é, por excelência, o *aqui* e o *agora* (DEHH, 1997, p. 145).

Essa sensibilidade é anterior à razão, trata-se do reconhecimento do apelo do Outro. O Eu pode até reprovar a atitude do Outro, mas continua sendo e é responsável por ele. Assumir a responsabilidade pelo Outro significa reconhecê-lo como inteiramente Outro, e essa condição de responsabilidade é o que se denomina como Alteridade. Assim sendo, o Outro não é um semelhante ao Eu, mas uma diferença absoluta.

A partir das interpretações realizadas por Levinas, considera-se que ele trabalha com a fenomenologia na intenção de se deparar com um método aberto a novas significações. Para que essa abertura seja possível, o próprio método deve ser reformulado. A proposta metodológica de Levinas é original, pois acrescenta e reajusta alguns elementos presentes na fenomenologia de Husserl, saindo do horizonte da constituição para se direccionar a responsabilidade ética.

Longe de apontar que a leitura de Levinas se sobrepõe à fenomenologia de Husserl. Até porque Levinas parte de Husserl e depois, em determinado momento, não está mais em Husserl. Nesse contexto, Levinas convida a fenomenologia a assumir uma tarefa desafiadora: responder ao chamado da ética como filosofia primeira.

Tanto Husserl quanto Heidegger apresentam uma fenomenologia cuja exigência é a descrição. A *époché* se torna uma interrupção do transcendente no mundo pela consciência. Enquanto a fenomenologia é um voltar-se para as origens daquilo que aparece, Levinas propõe voltar-se para aquilo que não aparece, mas que está presente no que aparece. Se a intencionalidade visa apenas o imanente, Levinas reinscreve o transcendente no imanente por meio do Infinito que se abriga no rosto do Outro.

No texto publicado em 1951, *A ontologia é fundamental?* (2004), Levinas afirma que, no contexto contemporâneo, a leitura feita pela ontologia busca pela compreensão do ser em geral, e esse compreender se insere no domínio da inteligência. O homem torna-se inteiramente ontologia, toda a sua obra, sua vida

afetiva, trabalho, vida social e morte tem uma função determinada pela compreensão ou verdade do ser. A civilização ocidental se organizou a partir dessa compreensão ou até mesmo com o esquecimento do ser. A noção de compreensão para Levinas, carrega um aspecto eminentemente intelectual.

Contudo, em Heidegger essa noção vai além da intelectualidade. Para Heidegger, a compreensão do ser do ente se dá com outros entes e não somente na relação com objetos. Heidegger desloca a questão do conhecimento da esfera puramente racional para o âmbito da existência, apontando que, compreender é um modo de *ser-no-mundo*, e não apenas um ato de inteligência.

Contrapondo-se a Heidegger, Levinas especifica que *compreender* não é “tomar o lugar do Outro” pela estrutura de noções que o Eu extrai de sua relação com os demais entes. Justamente por ultrapassar qualquer tentativa de apreensão conceitual, o *compreender* levinasiano configura-se como um deixar-ser.

Compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito essa existência, tê-la tomado em consideração. “Ter aceito”, “ter considerado”, não corresponde a uma compreensão, a um deixar-ser. A palavra delineia uma relação original. Trata-se de perceber a função da linguagem não como subordinada à *consciência* que se toma da presença de outrem ou de sua vizinhança ou da comunidade com ele, mas como condição desta “tomada de consciência” (EN, 2004, p. 27).

Levinas critica a ideia de que, antes de relacionarmos com as coisas ou pessoas, o ser já teria tomado consciência do que elas são para depois se relacionar. Entretanto, o contato com o Outro não é uma compreensão racional, calculada ou um objeto da minha consciência. O filósofo lituano assevera que, antes de termos uma “compreensão” completa seja do objeto ou do Outro, o ser já está em relação com esse Outro por meio da palavra, do diálogo. Dessa forma, reconhecer o Outro enquanto *Outro*, sem buscar capturá-lo nas categorias do pensamento, é deixar o Outro ser e se encaminhar para uma atitude de respeito, um ato ético.

Numa situação cotidiana, isso se torna evidente da forma como Levinas descreve: imagine que você veja uma pessoa ferida caída na rua. Você não começa a teorizar por quais motivos ela se encontra no chão, “será que passou mal?”, “será que tropeçou?”, “será que é uma armadilha?”, você não fica parado tentando encontrar as causas como um cientista, “parece ser uma pessoa velha que tem dificuldade de equilíbrio, logo tropeçou ou teve uma crise de labirintite”.

No entanto, antes de compreender todos os fatos, age-se: não é necessário

compreender plenamente a situação para reconhecer que a pessoa precisa de auxílio. A linguagem mostra a necessidade e apela para o seu agir ético. É esse apelo que fundamenta a ética em Levinas: o rosto do Outro interpela, convoca, exige uma resposta.

O rosto ordena, o Eu se compromete com aquele que apela antes mesmo de tomar uma decisão. Isso significa que a ética de Levinas se fundamenta em um mandamento do rosto, no qual o Eu não precisa experimentar sentimentos morais, como compaixão ou piedade, nem ser persuadido. Ele já é responsável, impõe uma obrigação anterior às escolhas e às deliberações, ainda que não haja uma resposta empírica ao apelo, o Eu jamais será capaz de fugir da imputação ética.

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

A relação com o Outro não pressupõe uma pré-compreensão, ela se caracteriza como uma invocação, no mesmo sentido que se entende o termo “religião”. Levinas retoma a palavra “religião”, que vem do latim *religare* – ligar de novo. Ligar, ou seja, conectar o homem com a sociedade, com o outro homem, afastando-o da compreensão totalizante e da violência ontológica. “Se o termo religião deve, contudo, anunciar que a relação com homens, irreduzível à compreensão, se afasta por isto mesmo do exercício do poder, mas nos rostos humanos logra alcançar o Infinito – aceitarei esta ressonância ética do termo e todos ecos kantianos” (EN, 2004, p. 29-30).

Levinas afirma que a relação com outro homem é irreduzível à compreensão racional, pois o homem ultrapassa o nosso conhecimento sobre ele mesmo. Dessa forma, o homem não pode ser reduzido a um objeto de domínio ou poder, ou ainda, submeter o Outro às categorias do ser e às projeções da vontade do Eu. A chave para uma filosofia primeira afirmada como ética, se encontra no rosto do Outro em que se manifesta o Infinito, no qual, incontáveis alteridades convocam à responsabilidade.

Tal como Kant, Levinas reforça que o homem deve ser tratado como um fim em si mesmo, nunca como meio. Ele reforça que o Outro deve ser acolhido em sua alteridade, sem ser reduzido às estruturas da mesmidade. Essa relação é chamada

de religião, ligar-se ao Outro, cuja alteridade irreduzível clama por uma responsabilidade ética, ou seja, no acolhimento do Infinito que se revela no rosto. Como afirma Souza (2002):

Religião é nesse contexto, portanto, relação, ligação em sentido forte de dois entes não unidos por algum tipo de lógica ou mística prévia *nem* por algum tipo de estrutura conceitual que, para efeitos práticos, exercesse exatamente este papel de indiferenciação original a partir do qual dois existentes como que passam a “comungar” de realidade – mas é a instauração pura e simples de um *encontro* a que nenhuma “reprodução” pode ser anterior e que caracteriza exatamente o *novo* na face da terra. O encontro é um acontecimento que se dá *no tempo*, e não desde o patamar de uma eternidade indiferenciada que suportasse esse “acidente” no mundo das “essências reais” atemporais. Não se trata de uma questão intelectual, mas de uma questão humana; e nenhuma lógica a substitui, porque todas as lógicas são, também, questões humanas, e, portanto, subsidiárias do que de humano pervade os campos concebíveis do real (Souza, 2022, p. 118).

Por outro lado, o ente em Heidegger também pode se destacar como algo já determinado, como um utensílio ou instrumento, sem que isso se aplique ao *Dasein*. Enquanto que em Levinas, o ente não se reduz a estrutura ontológica, ele é pensado como gozo, não no sentido de prazer momentâneo, mas como fruição do existir que não pode ser subsumida por uma estrutura do ser em geral.

A noção de fenomenologia de Levinas aponta para a ideia de que a visada ou representação ignora aquilo que não se pode conhecer, tendendo a totalizar e se tornando totalitária sobre o que visa, dispensando até mesmo um significado ético. Seria necessário superar a fenomenologia husserliana? É preciso considerar e respeitar o Outro que não entra na equação da objetividade na construção da intersubjetividade? O que, afinal, se deve esperar da Filosofia?

2.5 Influências do pensamento judaico

Uma das possíveis raízes do pensamento levinasiano pode ser encontrada no judaísmo. No século XVIII, o intelectual presente na Lituânia que influenciará Levinas foi o judeu Gaon de Vilna, cujo nome de nascimento é Elijah ben Solomon Zalman. Suas contribuições destacam-se por uma leitura racional e ética dos estudos talmúdicos. Da obra de Rabi Hayyim de Volozhin, Levinas retira a concepção de um homem que assume responsabilidade no estudo e no seguimento da Lei, o que garante a presença divina no mundo por meio das ações corretas.

De acordo com Gibbs (1992), Rosenzweig e Levinas compartilham uma ética que se concretiza na responsabilidade para com o Outro, relacionada à transcendência de Deus. Desse modo, filosofia e judaísmo seriam correlatos que se transformam mutuamente na sua relação, não reduzindo o judaísmo a um sistema ideal, tampouco removendo a racionalidade filosófica das influências judaicas.

Rosenzweig¹² é uma das influências judaicas presente em Levinas. No prefácio de *Totalidade e Infinito* (1988), Levinas declara que: “A oposição à ideia de totalidade impressionou-nos no *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiadas vezes presente neste livro para ser citado. Mas a apresentação e o desenvolvimento das noções utilizadas devem tudo ao método fenomenológico” (TI, 1988, p. 15-16).

Novamente, Levinas parte de uma tradição (judaica) e dialoga com ela, adotando-a e ressignificando para se pensar o impensável, o *in-totalizável*. De acordo com Gibbs (1992), a diferença da Totalidade de Levinas a Rosenzweig, refere-se sobre a separação entre Deus, humanidade e o mundo. No lugar de uma suposta totalidade dessas esferas, surge em Rosenzweig, uma pluralidade que não se organiza como representação para o sujeito cognoscente. Rosenzweig rompe com a totalidade filosófica mantendo Deus, mundo e homem separados, e que não se totalizam num sistema racional, ao passo que, Levinas rompe com a totalidade ontológica, pois afirma a irredutibilidade do Outro enquanto Infinito.

A Totalidade é, para ele [Levinas], a maneira como, ao longo da história do pensamento Ocidental desde Tales, se procurou reduzir a realidade, em si mesma plural e diversa, em um conjunto capaz de acomodar toda a multiplicidade numa unidade sistemática. A busca filosófica pela verdade se identificaria com esse impulso totalizante do

¹² Franz Rosenzweig interpretava que a tradição filosófica reduzia a realidade a uma Totalidade. Nascido em 25 de dezembro de 1886 em Kassel, Alemanha, pertencente a uma família judaico-alemã de comerciantes. Filho único de Georg Rosenzweig e Adele Alsberg-Rosenzweig, viveu num lar liberal e assimilado que possuía afeto pela cultura alemã e pela tradição clássica cristã-ocidental. Iniciou seus estudos em medicina para agradar seu pai, mas mudou de ideia em 1905 para História e em 1907 se dedicou a filosofia. Em 1908 a 1912 estudou em Freiburg, com o filósofo Heinrich Rickert (neokantiano da Escola de Baden) e o historiador Friedrich Meinecke. Sob orientação de Meinecke, publicou a tese de doutoramento intitulada *Hegel e o Estado*. Com a deflagração da Primeira Guerra, Rosenzweig atua como soldado e continua com seus estudos. Em 1920, casa-se com Edith Hahn. Termina em 1922 de escrever *Livrinho do Entendimento Humano Sadio e Doente*, uma primeira parte do que seria da *Estrela da Redenção*. No mesmo ano, apresenta uma esclerose lateral amiotrófica que o levaria a uma paralisia completa. Com a ajuda da esposa, continua seu trabalho intelectual, em 1924 trabalhou com Buber na tradução de escrituras hebraicas e poemas litúrgicos de Judah Halevi que duraria até sua morte em 10 de dezembro de 1929 (Souza, 1999, p. 29-33).

pensamento (DL, 2018, p. 282) (Ribeiro, 2021, p. 122).

A totalidade dentro do campo filosófico se torna uma estrutura fechada de pensamento, um sistema que anula a pluralidade das alteridades e que explica todos os aspectos de um acontecimento. De acordo com Levinas, a morte é algo que os sistemas não conseguem reduzir a um Todo, por ser uma experiência irreduzível, incapaz de englobar e ganhar sentido por um sistema. A experiência da morte é central em sua filosofia, pois por meio dela, abre-se caminho para se pensar o Todo unificado. A morte é um evento singular, no qual, sabendo de sua existência, o sujeito tentaria desviar de seu destino, aceitando a organização e sistematização do Todo. A morte é uma angústia do ser, “o morrer é angústia, porque o ser ao morrer não acaba ao terminar” (TI, 1980, p. 44). Levinas recusa dizer que a morte é algo do ser ou do nada; antes, o homem recusa e resiste à morte, a subjetividade se opõe ao morrer.

Desse modo, Levinas é contrário a Heidegger que afirma que o ser é *ser-para-a-morte*. Levinas concorda que o homem é um ser temporal, mas que resiste à morte. Levinas não nega a finitude, porém o sentido da subjetividade não se encontra na lógica do ser-para-a-morte. Pelo contrário, a morte manifesta-se como passividade mais passiva que toda passividade, ou seja, o sujeito permanece exposto à alteridade. Esse acontecimento, a morte do Outro, é uma abertura para a passividade da subjetividade e o reconhecimento da alteridade.

Diferentemente de Heidegger, Levinas não afirma que a morte seja o acontecimento ímpar que confere sentido à existência. O Eu não conhece a morte, não sabe exatamente em que ela consiste; dela não se pode atribuir sentido. Diante da morte, o Eu apenas se torna passivo, e essa passividade não diz respeito somente a ser afetado pelas necessidades sensoriais do Outro. A passividade diante da morte adquire uma dimensão ética: é o Outro sem vida que incita no Eu indagações acerca da responsabilidade por aquela alteridade. Assim, não é a antecipação da morte que possibilita ao Eu uma vida autêntica, mas a exposição à vida do Outro e à responsabilidade infinita que dela decorre. Para o filósofo lituano, é apenas a vida, enquanto relação ética que, carrega significados capazes de inscrever sentido à existência.

A proximidade da morte é um acontecimento da ordem do mistério, pois ele não pode ser nem antecipado, nem apreendido, nem pode entrar num presente (cf. TA, 65). Assim como a morte, o tempo abre as portas para a alteridade, pois “O que não é de nenhum modo

apreendido é o futuro. [...] O futuro é o outro. O futuro é a relação mesma com o outro. Falar de tempo num sujeito solitário, falar de uma duração puramente pessoal, nos parece impossível” (TA, 64). O tempo é, assim, paradigma da alteridade (Doueik, 2011, p. 144).

A temporalidade não é apenas o arcabouço da finitude do homem, ela é essencialmente relação com o Outro, especialmente a dimensão do futuro, que é algo que escapa à posse e ao controle do homem, expressando a própria alteridade.

Todos os conceitos apresentados por Levinas, apoiam-se no seu entendimento da tradição Ocidental e judaica. Segundo Brito (2002) há mais termos e expressões de origem bíblica e elementos da tradição judaica em *Totalidade e Infinito* (1980). A expressão rosto, que marca a relação do Eu e o Outro, está presente no Antigo Testamento e nos textos da tradição judaica.

No livro do Êxodo, Moisés pede para ver o rosto de Deus, mas adverte que ele morreria se o visse, isso demonstra a distância exorbitante entre o Eu e Outrem. No monte Sinai, há a *epifania* de Deus, palavra usada por Levinas para expressar a manifestação do Outro que excede toda compreensão.

Do mesmo modo, os termos santo e santidade que na origem da Torá significa separado e separação. E a ideia de eleito presente na tradição judaica, que significa uma responsabilidade que não se pode escapar. Essas noções são pontos centrais na obra levinasiana sem deixar de ser uma mística judaica e uma racionalidade filosófica provocando uma tensão entre elas.

Antes, porém, Levinas precisa mostrar como ocorre a ruptura do Ser do ente para pensar numa Alteridade fora da tradição filosófica ocidental, marcada por uma Totalidade que domina o Outro. No artigo *De l'évasion* (1999), Levinas denuncia o aprisionamento do pensamento no Ser e propõe a evasão como gesto inaugural de ruptura com a ontologia.

2.6 A evasão do ser

No artigo Da Evasão¹³ publicado na *Recherches Philosophiques* 5, em 1935, Levinas expressa sua preocupação com o aprisionamento da ontologia.

Além disso, as preocupações expressas mais explicitamente nos ensaios sobre educação judaica são paralelas às preocupações que ele expressou em diversos escritos anteriores à guerra, principalmente no ensaio de 1934, “Reflexões sobre a Filosofia do Hitlerismo”, e no que se seguiu imediatamente, em 1935, publicado em inglês como On

¹³ Fora utilizado as traduções espanhola e inglesa.

Escape. Isto é, seus ensaios sobre educação judaica refletem a mesma suspeita que ele nutre em relação ao homem ocidental ou europeu — inclusive aquele a quem ele chama de filósofo — presente em seus outros escritos, tanto judaicos quanto filosóficos (Katz, 2013, p. 9-10, tradução minha).

Nesse artigo *Da Evasão* (1999), o filósofo lituano adverte que a palavra “fuga”, presente no título, é um termo emprestado da literatura escapista, mas que nada se assemelha com seu conceito.

Nesse texto, o filósofo incita uma fuga do ser que *já é* e ao qual nada podemos acrescentar sentido, pois esse ser, está de antemão *compreendido no horizonte da sua factualidade* (OE, 2003, p. 51). O ser que se encontra condenado a uma ideia abstrata de *Ser* especial, limitado pelo espaço de sua temporalidade, sente a necessidade de escapar desse estilo de existência, da realidade, das convenções burguesas e do tédio.

A filosofia ocidental pressupunha a suficiência do ser e lutava por uma harmonia entre o ser, mundo e existência. O ser simplesmente é, e dessa premissa não há necessidade de acrescentar nada, pois em seu solo, sua existência já está assegurada. Nessa perspectiva, o ser está se referindo apenas a si mesmo, afirmando-se como identidade. Esse modelo de pensamento ocidental marca a brutalidade da suficiência do ser que se impõe de modo absoluto. Por isso, buscou-se uma investigação em nível transcendental, que desconsidera as limitações e condições humanas, em favor da obtenção e apreensão desse ser abstrato.

A evasão vem como uma transgressão e condenação dessa filosofia do ser. Nesse texto, o diálogo realizado fica entre Levinas e Heidegger (embora o nome deste não seja citado), pois Levinas ressalta que a separação entre ser e ente é um traço central presente em Heidegger, cuja filosofia torna o homem refém da existência, de um sentido de ser separado de seu ente (Nascimento, 2018, p. 60).

Heidegger aceita o ser, enquanto Levinas foge do ser, pois “o ser é: esta afirmação se refere apenas a si própria, ela basta a si própria, é autossuficiente” (Douek, 2011, p. 119). Levinas reformula e por vezes denuncia a abordagem heideggeriana e de outros filósofos que pesquisaram e estudaram sobre o ser; ele, no entanto, deseja sair do ser, o que equivale a sair da tautologia do Mesmo.

O evadir, no pensamento levinasiano, não tem sentido de transcender o próprio ser, mas de saída do esgotamento do Mesmo em sua mesmidade. A evasão seria um momento de paz consigo mesmo, um estado de descanso, mas que permanece em

alerta.

O filósofo lituano é contundente em afirmar que essa procura por uma saída de si não acontece devido à nostalgia da morte por ela ser uma abertura ou ainda uma solução. A necessidade da evasão se manifesta no próprio ser em encontrar sua realização dentro de seus limites, saindo de uma solidão, ensimesmamento e enclausura de si.

Levinas aponta quais são os limites desse ser que necessita sair da categoria do Mesmo para acolher o Outro. No entanto, para que isso ocorra, é preciso conhecer o próprio ser e como acontece a saída do ser.

Precisa-se ressaltar que Levinas reconhece a crítica à subjetividade e se afasta da concepção de sujeito, pensado por Descartes, Leibniz, Kant e Hegel. Ele não quer renunciar a ideia de subjetividade, ele quer reposicioná-la. Levinas é um filósofo da subjetividade não ao modo da concepção moderna, pois, para ele, a subjetividade não se fundamenta na consciência, mas numa relação com o Outro, ou seja, na intersubjetividade.

Essa subjetividade se estabelece a partir de uma relação corpórea com o Outro. A relação com o Outro não corresponde ao Eu como uma imagem refletida. Há entre o Eu e o Outro uma irreducibilidade que não permite e não autoriza assimilação, senão sob um ato de violência aniquiladora. Tal assimetria entre Eu e Outro não é destruidora da relação intersubjetiva, ela é instaura a formação da própria subjetividade. Assim como Descartes, que cunhou sua empreitada para um conhecimento seguro a partir da desconstrução das falsas opiniões tidas como verdadeiras, de forma análoga, o filósofo Levinas ressalta haver uma violência para a formação da subjetividade, como na jornada do conhecimento, mas aqui, um conhecimento “seguro” de si.

Na assimetria, o desconfortável e o inatingível é o espaço que se manifesta como fecundo para o autoconhecimento. O “conhece-te a ti mesmo” tem em seu escopo, uma premissa anterior: “no encontro com o Outro” e assim, o conhece-te a ti mesmo se torna possível. Esse conhecer a si mesmo, não é uma fixação de um Eu, uma identidade ou apropriação cognitiva de si, em Levinas, trata-se de uma abertura à evasão, de experienciar a fruição, ou seja, é a própria experiência concreta vivida. O encontro com o Outro impede a rigidez de uma imagem de si, pois diante do Outro que interrompe, o Eu acaba sendo leve, exposto e provisório às alteridades que o cercam.

Nessa impermanência do ser e seu próprio mal-estar, no texto *Da evasão*

(1999), o filósofo apresenta os estados anímicos do ser que se encontra na fuga. Tais estados são prazer, vergonha e náusea. A saída do ser inicia na necessidade (*besoin*). O eu corpóreo possui necessidades naturais que precisa satisfazer. Se não conseguir satisfazer essas necessidades, o ser se vê contido de ser, pois se aprisiona na busca de sua satisfação. Ele não deixa de existir, no sentido de aniquilação do eu, mas num aprisionamento das necessidades impostas pelo existir.

A necessidade torna-se imperiosa quando se converte em sofrimento e esse sofrimento, por sua vez, em mal-estar. Nisso, há a ânsia pela saída da situação insustentável, pois é sabido que o ser que não satisfaz suas necessidades morre. Em contrapartida, aquele que satisfaz as necessidades encontra prazer.

O prazer consiste na concentração, no instante. Um instante de êxtase no qual o ser se perde de si mesmo; o prazer é um processo de sair, não é a saída, mas a atividade de fuga do próprio ser. Ele é também uma modalidade de afetividade que se encontra na tentativa de desfazer o ser.

Levinas aponta que o prazer de sair de si mesmo é enganoso, pois não se concretiza plenamente e se mescla com a dor. Assim como quando temos sede e a saciamos, experimentando simultaneamente dor e prazer. Já a vergonha consiste em não conseguir romper a unidade de si mesmo, de reivindicar autorresponsabilidade.

A vergonha está relacionada com aquilo que queremos esconder, mas que não conseguimos, como, por exemplo, cobrir a nossa nudez física, ou ainda, esconder algo de nós mesmos, como no caso dos judeus que tinham vergonha por terem sobrevivido. “A vergonha que aparece na nudez revela assim ‘a necessidade de se desculpar por sua existência’ (EV, 114). ‘O ser é, em seu fundo, um peso para si próprio’ (EV, 114)” (Douek, 2011, p. 121). Uma pessoa tímida que não sabe como posicionar seus braços e pernas, ela tem vergonha; a pobreza é vergonhosa, pois os trapos não escondem nossa nudez (DE, 1999, p. 100). É uma vontade de se esconder dos outros, uma necessidade de se esconder da nossa própria intimidade, uma necessidade de fugir de si que é frustrada, uma vez que, não existe uma possibilidade radical de fugir de si mesmo, de sua intimidade final. A vergonha significa que desejamos esconder nossa totalidade, nossa existência, com isso, revela o mal-estar de ser.

Um estado de mal-estar em sua pureza é a náusea, ela que precede o vômito e que nos proporcionaria alívio por algo que é provocado por dentro, por nós mesmos. A náusea é uma experimentação de ser si mesmo que impossibilita a saída de si, num

círculo estreito que sufoca. É a existência do próprio ser, não há o que fazer, está lá, está consumado. A náusea é a total presença do ser: ela é tão forte que impõe a vontade de evasão do ser.

Dessa forma, não há uma fuga para “algum lugar” fora do ser. A evasão levinasiana se dirige enquanto um rompimento com o ser, porque ao sentir o peso e o horror do ser, abre-se uma possibilidade de transcendência que não é ontológica, mas ética.

Quando há a impossibilidade de total evasão, a ontologia foi transformada em destino político. No texto *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo* (2022), é apresentado um ser amarrado as suas condições biológicas. Publicado na Revista *Esprit* em 1934 e em *Les imprévus del’histoire*, nesse texto, Levinas realiza uma análise fenomenológica da política nacional-socialista, sem focar em aspectos sociológicos ou históricos, mas como a intencionalidade que essa filosofia leva a condição de ser judeu restrita a aspectos biológicos, hereditários e genéticos. De certo modo, uma redução e assimilação violenta da alteridade do outro e que, neste caso, coincide com o judeu – condição compartilhada pelo próprio Levinas.

O artigo mostra a violência que é ser dominado por uma definição de ser que não foi escolhido por si mesmo, mas por um outro que deseja dominar. Esse ser tira a alteridade, a condição de outro que existe dentro do ser, cuja luta consiste em se libertar das amarras que esse ser impôs.

Levinas quer apontar que a situação de perseguição pelos nazistas, não era uma *loucura contagiosa*, havia uma racionalidade primária, arcaica, elementar que leva toda uma civilização a aprisionar um grupo social a determinações genéticas do ser, colocando em jogo a própria humanidade do homem.

Para analisar a condição do ser judeu, Levinas retoma a concepção de corpo pela tradição helênica. O corpo é como um objeto do mundo exterior que é preciso carregar, sustentar, é um obstáculo que deve ser vencido. O corpo é algo estranho até para o Eu e exige uma relação de identidade, quando o corpo se torna Eu? No modo cotidiano não sentimos tanto a estranheza do corpo conosco mesmo, se está em perigo, se afogando não há tempo para pensar numa identidade do Eu e do corpo. Somos todo corpo, alma, completo que se encontra em agonia. Nessas ocasiões a oposição Eu e corpo desaparece, somos um e próprio.

A tradição filosófica Ocidental desde Sócrates construiu um discurso de que o corpo é bruto, grosseiro e impuro. Em contraposição, Levinas ressalta que não se

pode separar o espírito daquilo que é próprio estar, uma relação/acorrentamento com o corpo. Desse modo, o Eu é uma coisa estranha ao corpo, mas que está acorrentado e faz parte dele e que na maioria das vezes, não pensa na separação Eu e corpo, aceita essa relação.

Dentro dessa interpretação, pode-se fazer uma comparação e considerar que o judaísmo de Levinas é um *outrar*, isto é, mantém um Outro sempre presente. Não é um deslumbramento do outro, mas um respeito, uma dignidade. O corpo tem a marca do Outro, na circuncisão. Torna-se impossível separar o que pertence ao Eu e ao Outro. O livro mais sagrado para os judeus, a Torá veio do Outro e a linguagem também vem do Outro. Ela, a Torá, nos lembra que o estranho, o diferente e o minoritário estão em nós, pois cada Eu carrega algo de estranho em si, muitas vezes, criados por nós mesmos. Ter algo de *estranho* em si é parte de todos.

No entanto, na filosofia hitlerista apresenta-se uma redução do corpo a aspectos exclusivamente biológicos e hereditários. O estranhamento do Eu e corpo é apagado. Nessa filosofia, só existe apenas e unicamente um corpo que reduzido às determinações biológicas, conduz uma civilização a acreditar que guerras, escravidão, subjugação de povos inteiros são legítimas para encontrar o ideal de uma raça supostamente perfeita.

Esse acorrentamento é radical, porque o Eu se identifica com as características apresentadas no discurso das dimensões do corpo. Nessa redução retiramos a dimensão do Outro, o estranho, o incompreensível.

No livro *Da Evasão* (1999) encontramos um ser que busca escapar de si mesmo, desse acorrentamento irremissível. De acordo com Korelc (2006), a saída desse ser ocorre quando:

O que não é considerado na suficiência do ser, é a questão do infinito. Levinas o diz, quando afirma que a necessidade da evasão não diz respeito ou vai além da distinção entre o finito e infinito aplicáveis apenas aos poderes e propriedades do ente e não ao fato do ser; a evasão refere-se apenas à “brutalidade da sua existência que não põe a questão do infinito” (Korelc, 2006, p. 90).

Só conseguimos sair da opressão do ser quando colocamos em nossa existência a questão do infinito. Os filósofos, ao se preocuparem apenas com o ser, lidaram com a característica mais marcante que é a finitude, eles esqueceram do infinito que, por vezes, é representado pelo ser perfeito, Deus. A filosofia precisa trazer a noção de infinitude, pois a finitude sufoca a existência dos seres finitos, necessitando

de uma evasão (Korelc, 2006, p. 90-91).

Levinas não explica diretamente como o ser consegue evadir-se. Uma possibilidade interpretativa seria porque a evasão precisa da presença do Outro, absolutamente Outro, inassimilável que violenta a estrutura da subjetividade. Levinas continua com esse tema em textos posteriores, como *Da existência ao existente* (escrito em 1947) (1998). Essa obra foi escrita enquanto Levinas estava em um campo de prisioneiros de guerra. Aqui, as análises recaem sobre os fenômenos da fadiga (*fatigue*), preguiça (*paresse*) e esforço (*effort*). Esses acontecimentos neutralizam o ente em sua existência, mas ainda não o retiram dos grilhões do ser. Esses modos despersonalizam o ser.

O primeiro fenômeno investigado é a lassidão, que faz com que se queira evadir-se do ser, contudo, por mais que o ente se empenhe, ele não pode evadir-se por meio desse fenômeno. O existente precisa recobrar sua vontade de agir.

A lassidão não se afirma como um julgamento sobre o mal de ser, julgamento colorido de uma tonalidade afetiva, de um 'conteúdo' de lassidão. Antes de todo julgamento, enfadar-se de tudo e de todos é abdicar da existência. A recusa está na lassidão: a lassidão, por todo seu ser, cumpre a recusa de existir; ela não é senão por esta; ela é, se assim se pode dizer, a própria maneira como o fenômeno da recusa de existir pode realizar-se; exatamente como, na ordem da experiência, só a visão é apreensão da luz, só a audição, percepção do som (EE, 1998, 25-26).

A lassidão é uma modalidade de existência do existente, não se caracteriza como um tipo de julgamento, é um momento anterior. A lassidão é uma recusa de existir, não apenas como conceito, ideia ou sentimento, é uma recusa concreta do nosso próprio existir.

Dando continuidade aos modos de existência, Levinas menciona que a preguiça se manifesta como uma dificuldade em começar, uma preguiça em existir. Essa preguiça faz com que fiquemos na cama em nossas manhãs. E não seria isso um encanto? Ficar em nosso ambiente acolhedor do repouso?

A preguiça não é um estado de sonolência, ela pesa e aborrece a existência do existente. Segundo Levinas, a preguiça não é um conteúdo psicológico qualquer ou uma forma de dor, é a recusa de começar, ocupar-se, possuir, levando a uma existência impotente e sem alegria. Esse medo de viver tira o desejo de empreender na existência (EE, 1998, p. 29). Ela implica na existência futura, numa abstenção do futuro, pois existe um cansaço diante dele.

O cansaço, para o psicólogo, pode ser compreendido como um esgotamento, e, para o fisiologista, como um envenenamento muscular. Para o filósofo, o cansaço trata-se de um evento diferente. Pode-se perceber no existente a presença do cansaço, quando houver um esforço e trabalho, e assim, ele já não consegue acompanhar o que fazia, como uma mão que solta uma mala pesada. Nesse modo existencial, o existente se conecta ao trabalho e se engaja com sua existência, pois ele precisa cumprir algumas demandas para continuar existindo.

O esforço e o cansaço são sofrimentos que condenam o existente ao presente. O cansaço, em particular, também é uma condenação ao ser. Consoante Korelc (2006, p. 102), o esforço age como uma forma de sujeição; não como coação ou ainda, a servidão de um escravo, mas de modo que subjuga o homem, condena a um engajamento e a uma tarefa.

Cansar-se, é cansar-se de ser. E isso antes de toda interpretação, pela plenitude concreta do cansaço. Em sua simplicidade e em sua unidade e em sua obscuridade de cansaço, o cansaço é como que um atraso, trazido pelo existente, ao existir. E esse atraso constitui o presente. [...] Com certeza o cansaço não é um desligamento do ser (EE, 1998, p. 37).

O existente cansado não consegue perceber o tempo passar, o tempo se arrasta e pesa em seu presente. Esse fenômeno existencial ainda mantém o existente preso no ser. O cansaço está associado ao esforço e nessa prática, o ser domina o existente mantendo-o no presente. O existente não se projeta para o futuro, ele permanece preso ao presente que se mostra trabalhoso, cansativo e preguiçoso.

No mesmo livro *Da existência ao existente* (1998), na introdução, Levinas reconhece a importância da filosofia de Heidegger, mas rejeita suas posições. Uma dessas discordâncias refere-se à colocação da pergunta sobre o sentido do ser. Para Levinas, o ser é algo sem resposta e sem sentido, e por isso, ele prefere fazer a si a pergunta pelo bem e o mal. O bem é algo que está além do ser e o mal se revela para o ser. Diante dessas questões, a primeira experiência que o ser se depara é sua própria estranheza.

A primeira experiência do ser é a experiência da sua estranheza, o próprio colocar-se da pergunta sobre o ser na reflexão: ora, perguntar-se sobre o ser é assumir o ser; ou, talvez, um revelar-se que o ser já nos aperta e sufoca, nos é estranho, que ele já nos diz respeito, porque é já existindo que assumimos a existência ou nos perguntamos sobre ela (Korelc, 2006, p. 98).

Perguntar pelo sentido do ser já implica que se é e que se vive. Fazer a pergunta pelo sentido é trazer para si as amarras do ser; no entanto, a filosofia não deve ser o carcereiro, ela precisa buscar uma saída para além do ser, já que o mal é a presença forte do ser, um excesso que terroriza.

A filosofia do Ocidente é marcada pela ideia de ser, a começar por Parmênides a Heidegger, os ocidentais se acostumaram a desenvolver uma filosofia que, por meio da noção de ser, seja capaz de alcançar a racionalidade, conhecer e liderar a si e aos outros. Entretanto, Levinas nos alerta que “toda civilização que aceita o ser, com a desesperação trágica que ele comporta e os crimes que justifica, merece o nome de bárbara” (DE, p.116, tradução minha).

Enraizado na tradição hebraica, o filósofo reflete sobre as consequências da Segunda Guerra Mundial que matou cerca de 60 a 70 milhões de civis. Diante dessa tragédia, ele analisa que o ser do Eu se tornou desumanizado. Para que o Eu possa recuperar sua humanidade, ele precisa evadir-se do ser que o aprisiona.

Levinas repensa uma filosofia que consiga acolher a humanidade desse Eu. No livro *Da existência ao existente*, a prisão do ser se transforma no *il y a*¹⁴ correlato do *es gibt* de Heidegger, mas com diferenças. Segundo Wu (2021):

O termo *il y a* distingue-se do *es gibt* heideggeriano, termo este traduzível por *dá-se*, mas também por *há*. Porém, ao passo em que esta última remete à “abundância” (*abondance*) e “generosidade” (*générosité*) (Levinas, 1998, p. 11), características da doação de ser, o *há* levinasiano anuncia o ser anônimo, que não é encontrado na luminosidade do sentido, mas em experiências totalmente distintas desta (Wu, 2021, p. 614).

Para o filósofo alemão, a noção *es gibt* significa doação, uma abundância de algo que está sendo oferecido e não pode ser apreendido. Em Levinas, o *há* (*il y a*) corresponde a uma existência sem existente, neutra, impessoal, ausente e anônima. O *há* (*il y a*) é uma dissolução do sentido de ser. As alusões que pode ser feita desse fenômeno são:

[...] coisa horrível, horror e desvario, caráter desértico, obsedante e horrível do ser, atmosfera densa e sufocante, campo de forças do

¹⁴ “Não sabia que Apollinaire tinha escrito uma obra intitulada *Il y a*. Mas a expressão significa aí a alegria do que existe, a abundância, um pouco como o ‘*es gibt*’ heideggeriano. Pelo contrário, ‘há’, para mim é o fenômeno do ser impessoal: ‘il’ (*il y a*). A minha reflexão sobre este tema parte de lembranças da infância. Dorme-se sozinho, as pessoas adultas continuam a vida; a criança sente o silêncio do seu quarto de dormir como ‘sussurante’” (EI, 1982, p. 33).

existir impessoal, *inumana* neutralidade, impessoalidade, desarrumação, desastre, sem-sentido (*non-sens*), noite, escuridão, insônia, vigilância impessoal, despersonalização, dessubjetivação, experiência enlouquecedora, plenitude do vazio, rumor incessante, murmúrio do fundo do nada, silêncio que ressoa, impossibilidade de parar a música – são estes alguns dos modos de Lévinas se aproximar do *il y a* (Douek, 2011, p. 129).

Esse fenômeno da existência impessoal e anônima é sufocante, não por falta de ser, mas por seu excesso. Levinas detecta, em Heidegger, que o mal seria uma deficiência e limitação do ser manifestada pela queda ou inautenticidade; enquanto que, para ele, o mal é a impossibilidade de fugir do ser. O horror do *il y a* consiste na permanência intransigente do existir que despersonaliza o existente. A partir dessa experiência que se considera a necessidade de uma saída ética do ser para uma construção de relação com o Outro.

O *il y a* é o momento em que, na noite, o silêncio ressoa e o vazio preenche o ambiente. Segundo Chalier (2023), o *il y a* é uma experiência do momento originário do ser, instante que, na Bíblia precede a palavra e a luz. No *il y a*, a subjetividade e as coisas do mundo deixam de existir, caracterizando-se por uma forma impessoal como nas expressões “chove” ou “faz calor”. O ser presencia o horror do *há*:

O espírito não se acha em face de um exterior apreendido. O exterior, se se fizer questão desse termo, permanece sem correlação com um interior. Ele não é mais dado. Ele não é mais mundo. O que se denomina de eu é, ele mesmo, submergido pela noite, invadido, despersonalizado, sufocado por ela (EE, 1998, p.68).

Na noite e na escuridão, o *há* se manifesta como um espaço vazio preenchido pela escuridão como se houvesse um conteúdo, “ele está pleno, mas pleno de nada do tudo” (EE, 1998, p. 69). Trata-se de uma escuridão que observa o ser, sem que haja algo que a torne propriamente observável.

Levinas adverte que o horror não é a angústia da morte. A morte é um fato natural, enquanto no horror do *há*, o sujeito é despojado de sua subjetividade, ele é despersonalizado (EE, 1998, p. 71). A experiência da insônia é uma das formas pelas quais a escuridão e a noite se manifestam.

Nessa vigília “vela-se quando não há mais nada a velar” (EE, 1998, p. 79). Existe a sensação de que há algo ali, mas não há presença alguma, apenas o nada. A consciência participa do impessoal do *há*, ela é parte da vigília e, ao participar dela, a consciência rompe com o *há*.

Para que o ser adquira existência, é necessário que ele saia do *il y a*. Quando

o ser se separa do *há* e se torna um existente na existência, esse processo é chamado de hipóstase. A hipóstase não é apenas uma evasão, mas uma autoafirmação do existente na existência. Esse sujeito, que é corpóreo, não é uma consciência pura: ele tem materialidade e apresenta necessidades que precisam ser supridas. A subjetividade se forma nessa fruição do corpo no mundo, sendo construída pelas vivências e experiências.

Com isso, haverá sempre algo ou alguém que convive conosco. A subjetividade não é formada isoladamente, mas a partir do encontro com o Outro. Dessa forma, a subjetividade é heterônoma, constituída pela presença de um Outro que não se reduz ao Eu.

Portanto, a subjetividade de Levinas é uma passividade mais passiva que toda passividade, pois o Eu se torna refém das necessidades do Outro. A primeira necessidade que o Outro manifesta ocorre por meio do rosto que clama por uma atitude ética do Eu. Esse encontro é extremamente e profundamente traumático, justamente por exigir a resposta absoluta e incondicional à alteridade do Outro evidenciada na fórmula “Não matarás”. Assim, a resposta as necessidades do Outro, fundamenta-se na responsabilidade de deixar o Outro existir.

Desse modo, termina-se esse capítulo categorizando Husserl como um filósofo que tratou a subjetividade como constituída, e Heidegger como subjetividade constituinte. Diante disso, cabe a pergunta: será que Levinas não seria um filósofo que rompe com a tradição Ocidental pelo fato de juntar os dois modelos de subjetividades? Ou ainda, Levinas extrapola a noção paradigmática de Balibar por introduzir no interior dessa mesma tradição Ocidental, um aspecto fundamental e irreduzível, até então, negligenciada ou esquecida, fortemente presente na tradição judaica, a saber: o Outro, a alteridade e a afirmação da Ética como filosofia primeira?

3 SUBJETIVIDADE DO EU EM LEVINAS

Este capítulo trata da concepção de subjetividade do Eu em Levinas, a relação do Mesmo com o Outro, o fenômeno do rosto, o infinito, a vulnerabilidade e o chamado para a responsabilidade.

3.1 Separação: O mesmo e o Outro

As principais obras filosóficas do tempo de Levinas, apresentam em seu título a lógica de explicação do que se trata o livro. Em Heidegger, *Ser e Tempo* (2012) indica que ser é tempo, ou seja, ser é compreendido no tempo; em Sartre, *Ser e o Nada* (2015), o ser é constituído pelo nada. O “e”, nesses títulos, é um recurso da totalização, nesses casos, da conceituação do ser. Levinas, por outro lado, usa o mesmo “e” para romper com a estrutura ontológica e ética. O “e” separa os substantivos: “Totalidade” e “Infinito”. A Totalidade é uma lógica que leva a destruição e o Infinito aponta para uma possibilidade ética. Na primeira seção de *Totalidade e Infinito* (TI, 1998), Levinas revela que a Totalidade é uma lógica filosófica que tudo contempla e que elimina a noção de Infinito.

Levinas consolida que o Outro é Infinito e que a imposição do Ser sobre o Outro ou as coisas totaliza e violenta a existência. O Outro é inigualável e o Eu deseja que tudo se torne a sua mesmidade. No entanto, o Outro não está para o Mesmo, na mesma medida como o pão que se come, como o objeto que se utiliza, como o lugar que se conhece, pois nessas relações o Outro se torna, de algum modo, parte do Eu ou é subjugado por ele. O Outro está para além disso, encontra-se fora do Mesmo, totalmente exterior. Ele é um fato primeiro, já constituído e presente para o Eu, sem que este possa reduzi-lo a uma representação ou absorvê-lo em sua interioridade.

O Outro é algo que atinge o Eu, vindo de fora da consciência, algo que extrapola as estruturas do conhecimento. Não pode ser apreendido ou capturado pela consciência, pois não se fecha em si, visto que é infinito. O Outro é um transcendente que irrompe na imanência do Eu, situando-se para além do campo da mesmidade, uma separação conjugada nessa relação sem correlação. Dessa forma, esse Outro transborda as estruturas do Eu.

Nesse ponto, Levinas distancia-se da teoria husserliana da intencionalidade da consciência. O filósofo franco-lituano acusa a razão e a intencionalidade de redução e anulação a alteridade do Outro.

Em contraposição, o Mesmo é uma categoria importante para a delimitação e reconhecimento do Eu. O Mesmo é uma categoria lógica e existencial, na qual o Eu se situa como um redemoinho que atrai tudo para dentro de si com a finalidade de se conhecer melhor, de fruir, para se relacionar com as pessoas e os objetos do mundo. Sendo assim, o Mesmo é um modo de proceder e de se portar no mundo. Um modo ordenador que favorece também as totalizações.

O Mesmo acaba por retornar a si mesmo, trazendo consigo sua maior conquista o Outro despossuído de sua Alteridade e acoplado indiferenciadamente ao próprio núcleo de sua solidão tautológica em contínuo processo de *autojustificação*. Seu maior instrumento nesta aventura: a intencionalidade, *direção do logos* que se dirige ao noema que se destaca em um horizonte de sentido como representação: uma questão do *conhecer intelectual* (Souza, 2022, p. 136).

O Mesmo retira do Outro a sua alteridade, pois ele cria um sistema de identificação para entender todas as coisas ao seu redor, inclusive esse Outro. Desta forma, o Mesmo sempre se autoafirma, se justifica e retorna a si mesmo. O Mesmo compreende, reduz e explica o Outro dentro de suas próprias categorias, assimilando todas as singularidades a uma referência conhecida e elaborada por ele.

O sujeito, nessa condição, não se abre ao novo nem ao desconhecido, ele sempre volta para si, num círculo vicioso. Isso caracteriza um reforço de sua própria identidade e de sua compreensão de mundo. O Mesmo não se permite abalar pelo diferente.

Levinas relata que a intencionalidade é justamente essa apreensão do Mesmo sobre as coisas, com a finalidade de compreensão intelectual, o que, novamente, se molda ao sistema intelectual constituído pelo Mesmo. O Outro é, aqui, um sujeito destituído para ser um objeto de compreensão e não alguém que escapa à totalidade da apreensão.

Na intencionalidade husserliana, o Outro é compreendido segundo o modelo da objetivação pela consciência, reduzido a uma representação, o que implica na perda da relação ética e da responsabilidade por manter a alteridade em uma existência transcendente.

Assim, o Mesmo inibe o encontro como uma possibilidade de transformação para com o Outro, um encontro que deveria ser de acolhimento e de responsabilidade ética. Essa conduta do Eu reafirma o Mesmo fechado em si próprio. “A personalidade da pessoa, a ipseidade do eu, mais do que a particularidade do átomo e do indivíduo,

é a particularidade da felicidade da fruição” (TI, 1988, p. 101). O Eu vive no mundo, usufrui das coisas, ninguém pode sentir sua fome, seu cansaço ou seu prazer, ele é singular e único, mas ao mesmo tempo, solitário, num mundo povoado de objetos e de fenômenos que só existem em função e por referência a consciência do Eu-Mesmo. E nessa vida sensível, encarnada e feliz, o Eu se torna cada vez mais a *si-mesmo*, ipseidade, sua subjetividade se constitui.

Ser eu é, para além de toda a individualização que se pode ter de um sistema de referências, possuir a identidade como conteúdo. O eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece. É a identidade por excelência, a obra original da identificação (TI, 1988, p. 24).

O Eu, de acordo com Levinas, não é apenas um indivíduo com referências, ou seja, definido pelas categorias externas e papéis sociais como: profissão, nacionalidade, estado civil etc. O Eu possui uma identidade como conteúdo, isto é, como ativa e pessoal que vai além dessas categorias e se vincula aos significados da experiência vivida.

O Eu identifica as coisas ao seu redor e deseja que elas sejam idênticas a si mesmo de modo contínuo, sempre em transformação, num processo dinâmico de resposta entre o mundo e o Outro. O Eu fica o tempo todo se reconhecendo nos Outros e nas coisas, se refaz, ele é ativo na construção de sua subjetividade. O Eu vive e se reconstrói a partir da experiência concreta interna.

A identidade do Eu se realiza no mundo concreto, por meio da vida sensível, o corpo e suas necessidades, o trabalho e o sofrimento. Por isso, Levinas nega a presença da abstração como base para explicar a constituição do Eu. Para ele, a sensibilidade é a base da identidade do Eu.

Para Levinas “A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a *maneira* do Mesmo” (TI, 1988, p. 25). No momento em que o Eu reduz a alteridade para se tornar o Mesmo, instaura-se a Totalização do Outro no Mesmo. Tanto o Eu e o Mesmo têm como característica a identidade.

Contudo, a afirmação da identidade do Mesmo é universal apenas para si, pois se apresenta como solipsista: não há nela um Outro que lhe seja equivalente e, ao mesmo tempo, irreduzível. O Outro é reconduzido à consciência e ao ser-mesmo do Eu, de modo que a alteridade daquele que está diante do Eu é excluída. Desse modo,

o Eu é sempre uma identificação de *si-mesmo*, numa dimensão de mesmidade de dominar o mundo, a natureza, os objetos para gozar, usufruir, trabalhar, comer, viver, promovendo a manutenção da vida material.

Partindo da filosofia ocidental moderna: “A subjectividade entendida em termos de ser é *ontófaga*, ela absorve o outro, eliminando a diferença que os separa, apagando-se assim a transcendência” (Brito, 2002, p. 213).

A identificação do Mesmo no Eu não se produz como uma monótona tautologia: “Eu sou Eu”. A originalidade da identificação, irreduzível ao formalismo de $A \text{ é } A$, escaparia assim à atenção. Há que fixá-la não refletindo sobre a abstrata representação de si por si: é preciso partir da relação concreta entre um eu e um mundo. Este, estranho e hostil, deveria, em boa lógica, alterar o eu. Ora a verdadeira e original relação entre eles, e onde o eu se revela precisamente como o Mesmo por excelência, produz-se como *permanência* no mundo (TI, 1988, p. 25).

A identificação do Eu pouco se assemelha ao que as leituras fenomenológicas de Husserl e Heidegger propõem. Nestes textos, existem uma correlação lógica tautológica de $A=A$, em que o Eu reduz as coisas do mundo a sua própria intencionalidade ou ao Ser em geral. Levinas rejeita toda essa anfibiologia metafísica de natureza ôntico-ontológica. Em certo sentido, o Eu está no mundo, inserido nele, como sua parte, o que provocou a confusão de ente e ser. Em outras leituras, todavia, o Eu é como seu constitutivo fundante, o ponto arquimediano transcendental do mundo, estando ao máximo no limite do mundo.

No entanto, para pensar assim, é preciso assumir ou ao menos pressupor nas fenomenologias essa aporia ou paradoxo do Eu. A partir do momento que se assumiu essas dimensões, o Eu carregado de fidelidade a si mesmo enxerga apenas a sua mesmidade, a sua extensão. Isso culmina, na totalização e na negação da infinitude, que se manifesta historicamente, por exemplo, nos campos de concentração. Para Levinas, o Eu está no mundo na condição de ser afetado por ele e sobretudo, de ser chamado pelo Outro. A anfibiologia tradicional de que Levinas escapa, mas que ainda deixa resquícios no Eu é essa que se concentra na dimensão ontológica e na dimensão ética. A dualidade entre a Metafísica e a Ontologia, o Mesmo e o Outro na subjetividade do Eu.

A identificação do Eu com o mundo, suspende a presença do Outro, seria um tipo de *epoché*. Essa relação com o mundo, possibilita o surgimento de um Eu que se separa de um Outro, formando a base da interioridade do ser.

O Eu precisa estar em boas condições físicas, emocionais e cognitivas para

poder reconhecer o Outro. “A alteridade só é possível a partir de *mim*” (TI, 1988, p.27). O Eu precisa satisfazer suas necessidades: nas suas relações com o mundo e os objetos, o Eu usufrui, trabalha, come, habita, usa os objetos no mundo. No entanto, o Outro não está nessa dimensão da mesmidade, ele extrapola, não pode ser objetificado, escapa à lógica das relações econômicas, pois ele traz consigo o Infinito em sua Alteridade.

O Outro ultrapassa as relações de posse e conceitualizações do Eu. Esse Outro é uma presença concreta, real que me interpela e convoca a uma postura ética. Levinas rompe com a ideia de dialética (tese/antítese) no sentido do Eu e o Outro serem polos opostos ou mesmo, espelhos, um refletir do Mesmo no Outro. Pelo contrário, o Eu e Outro são assimétricos, o Outro transborda qualquer conceitualização que o Eu queira construir.

Desse modo, o Outro é transcendência, ou seja, não é uma transcendência nos modelos tradicionais: metafísica, religiosa ou mística. A transcendência é a impossibilidade do Eu tornar o Outro uma posse ou um pensamento, justamente porque o Outro ultrapassa as estruturas do Mesmo e rompe com a autossuficiência do Eu.

A transcendência e o encontro ético se concretizam a partir do momento em que se tem um Eu separado da alteridade do Outro. Essa separação é positiva, no sentido de uma separação *per se*, metafísica, pois permite que o Eu tenha interioridade, não fazendo apenas parte de um todo da vida comum. A separação extingue a totalidade e abre-se para a possibilidade de a infinitude constituir e interpelar o Eu.

É paradoxal o que Levinas entende por constituição da subjetividade: o Eu precisa da separação para com o Outro, ganhando autonomia, mas é no encontro que ele se constitui eticamente. A separação é um voltar-se para fora de si, salvaguardando a infinitude da totalização.

Para Scoralick (2015): “Na linguagem que será utilizada em 1961, a separação é a circunstância que permite uma relação de não-reciprocidade, que faz por preservar o infinito em sua infinitude” (2015, p. 43). Se em Husserl, o Ego transcendental funda o mundo; em Levinas, o Outro transcendental constitui eticamente o Eu. Sendo assim, a interioridade é a categoria em que o Eu pode começar a se relacionar com o Outro, não como um objeto, mas como um sujeito que é sempre exterior e diferente.

De certo modo, a alteridade do Outro impede que o Eu se totalize na sua identificação com o mundo, isto é, na mesmidade das relações. O Outro interrompe e

desestabiliza o que o Eu entende de si. O encontro leva a uma breve ruptura do Eu para consigo mesmo, pois ele necessariamente responde à violência do Rosto do Outro. Existem duas possibilidades para o Eu se relacionar com a alteridade do Outro. A primeira consiste em desrespeitar, totalizar e possuir a alteridade como quem possui as coisas do mundo, gerando violência, guerra, desumanização. A segunda possibilidade é responsabilizando-se pela alteridade, reconhecendo que o Outro é, propriamente, Outro, e que essa relação deve ser de acolhimento e responsabilidade.

Nesse sentido, O Eu é responsável pelo Outro e absolutamente insubstituível na resposta que lhe cabe. Contudo, e se o próprio Eu estiver na condição de Outro, em situação de vulnerabilidade concreta, a responsabilidade em “nível ôntico” encontra problemas e limites reais. Levinas concordaria que a responsabilidade não depende do sucesso das ações morais, pois a responsabilidade nunca encerra. Independentemente dos obstáculos, o Eu enquanto subjetividade ética (e não meramente ontológico) continua sendo responsável. Com os empecilhos práticos, torna-se necessário a criação de instituições que possam mediar a assimetria, portanto a ética atravessa a justiça e ultrapassa as normativas institucionais.

Sendo assim, a ética de Levinas responde a/por situações-limites: o mal radical e absoluto, os quais podemos representar por holocausto, genocídios e tragédias (terremotos, inundações, desastres naturais etc.). Diante desses cenários, da exposição incondicional e assimétrica do Eu ao Outro, talvez o Eu não seja capaz de responder a essas calamidades de modo eficaz, contudo, o Eu não se exime de sua responsabilidade.

Resumindo, a formação da subjetividade inicia-se na constituição de uma interioridade enquanto morada (psiquismo), na qual a separação e a interioridade são basilares para constituição do habitar o mundo, na vulnerabilidade, na sensibilidade, na fome, no cansaço, no gozo, no trabalho. Nesse ponto, Levinas se distancia de Heidegger, pois o Eu que se lança no mundo, frui, goza e sofre as vivências no mundo, sem a necessidade de uma teorização de um Ser em geral como condição prévia para existir.

Com a separação absoluta do Eu em relação ao Ser, ou seja, uma separação que não participa na totalidade do Ser, o Eu se percebe sozinho na existência: o Eu é ateu. O ateísmo significa, aqui, separação, autonomia do Ser, uma vida interior singular e particular.

Para se alcançar uma separação, faz-se necessário, entender as categorias da

constituição do Eu, tais como: gozo, necessidade, trabalho, casa, posse, economia, felicidade e feminino.

3.2 As relações econômicas na interioridade do Eu

Em Levinas, a origem do agir ético acontece por um despertar que, enquanto tal, vem de um encontro com o Outro que somente pode plenamente se realizar quando as condições e necessidades do Eu estão saciadas.

A primeira relação do Eu com o mundo é um tipo de relação sensível/psíquica, uma intencionalidade da fruição que se dirige para a exterioridade, independente da relação com o Outro. “A intencionalidade que visa o exterior muda de sentido no seu próprio visar, tornando-se interior à exterioridade que constitui, vem de algum modo do ponto para onde vai, reconhecendo-se passada no seu futuro, vive do que pensa” (TI, 1980, p. 114). Se, na fenomenologia husserliana, a intencionalidade é um visar algo fora de si; em Levinas a intencionalidade muda de sentido no seu próprio ato de visar, ou seja, ela retorna ao interior e reconstrói as significações do Eu, desse modo, a exterioridade toma a interioridade. O Outro e o mundo são dimensões anteriores ao Eu e permitem sua sustentação e manutenção, o que precede ao sujeito cognoscente apresentado por Husserl.

A intencionalidade aqui presente, não se aproxima da noção de intencionalidade proposta por Husserl. A intenção não é parte de uma consciência transcendental, mas de um sujeito desejante, que intenciona saciar seu próprio desejo. A relação do corpo do sujeito com o objeto também não se coaduna à concepção heideggeriana de utensílio (*Zeug*), no qual seu ser se determina por sua utilidade. Todavia, “*viver de...*” corresponde a ser independente dessas definições, pois o que se almeja é o encontro com a felicidade.

A primeira relação do Eu com o mundo se dá por meio das necessidades do corpo, isto é, a sensibilidade. Essa sensibilidade considera um Eu no mundo de carne e osso que frui das coisas que o cercam. Levinas aponta na segunda seção de *Totalidade e Infinito* (1980), o que seriam as fruições desse Eu.

Em Levinas, a fruição se concretiza no momento em que as necessidades naturais se encontrem saciadas como, por exemplo: após um longo dia de trabalho no inverno, comer uma boa sopa, dormir, desfrutar de espetáculos, trabalhar, construir ideias; são as coisas e experiências do cotidiano que permitem gozar de uma boa vida. É necessário, todos os dias, saciar essas necessidades e, assim, vive-se a vida.

O *viver de...* indica a dependência do Eu com as coisas no mundo, e viver desses conteúdos é, de fato, viver a própria vida.

Na necessidade e na fruição, percebe-se a separação do Eu em relação ao Outro, um Eu separado que tem desejos próprios. Ninguém pode comer pelo Outro ou saciar a sede pelo Outro. Trata-se de um Eu egoísta que reafirma a si mesmo e preocupa-se apenas com suas próprias necessidades, e esse Eu egoísta e ateu (não tem na sua relação um transcendente, Deus) encontra-se só e feliz, gozando da afirmação de si.

Em Levinas, constata-se uma fruição no simples processo de viver: “Vivemos do nosso trabalho que assegura a nossa subsistência; mas também se vive do trabalho, porque ele preenche (alegra ou entristece a vida)” (TI, 1980, p. 97). A vida se desenvolve no experienciar e vivenciar tudo o que é bom e agradável e também aquilo que é ruim e desagradável. Tudo isso forma o conjunto do viver. Não temos uma garantia de que será uma vida feliz, a felicidade vivenciada pelo sujeito é puro prazer. “A vida é afectividade e sentimento. Viver é fruir da vida” (TI, 1980, p. 100). Com isso, destaca-se que, ao contrário do que propõe Husserl, o transcendente está *na e para* uma relação com o mundo, anterior a qualquer ideia de essência que possa vir a ser totalizante.

A filosofia levinasiana traz um corpo sensível que sente o aconchego de um bom agasalho no frio, de um chá quente, de um abraço demorado, do esconder-se do sol escaldante. “A felicidade não é um acidente do ser, pois o ser arrisca-se pela felicidade” (TI, 1980, p. 98). O ser sempre busca a saciedade de suas necessidades para garantir seus momentos felizes. “A vida é amor da vida, relação com conteúdos que não são o meu ser, mas mais caros que o meu ser: pensar, comer, dormir, ler, trabalhar, aquecer-se ao sol” (TI, 1980, p. 98). O Eu precisa trabalhar para ganhar seu pão, mas isso não responde sobre o sentido da vida, pois a ação de trabalhar e comer são algumas das fruições da vida e elas também dependem de como se percebe essas ocupações lançadas na existência.

A esse momento, Levinas chama de sensibilidade, mas no sentido de sensualidade desse corpo. De certo modo, essa fruição não se dá apenas na passividade e sim, no sentir as coisas agradáveis que lhe acontece, na intenção desse sujeito. Levinas afirma que é por meio da pele, do corpo que nos encaminhamos para uma afetação pelo mundo exterior, para além do Eu mesmo fechado nas suas próprias necessidades.

A suficiência do fruir marca o egoísmo ou a ipseidade do Ego e do Mesmo. A fruição é uma retirada para si, uma involução. Aquilo a que se chama o estado afectivo não tem a morna monotonia de um estado, mas é uma exaltação vibrante em que o si-mesmo se levanta. O eu não é, de facto, o suporte da fruição. A estrutura intencional é aqui inteiramente diferente. O eu é a própria contração do sentimento, o pólo de uma espiral cujo enrolamento e involução a fruição delinea: o centro da curva faz parte da curva. É precisamente como "enrolamento", como movimento para si, que tem lugar a fruição (TI, 1980, p. 104).

A fruição é um movimento em espiral para dentro. O Eu fecha-se em si mesmo para buscar seu prazer; trata-se de uma autarquia caracterizada por seu egoísmo na saciedade dos desejos que são fins em si mesmos. Nesse momento, o Eu se comprime, volta ao seu interior; somente no encontro com o Outro haverá uma expansão e uma real e autêntica tentativa de saída de si.

Levinas afirma que a sensibilidade pode ser uma das condições de possibilidade de abertura para a ética. "A sensibilidade que descrevemos a partir da fruição do elemento não pertence à ordem do pensamento, mas à do sentimento, ou seja, da afetividade em que tremula o egoísmo do eu. As qualidades sensíveis não se conhecem, vivem-se: o verde das folhas, o rubro deste pôr do Sol" (TI, 1980, p. 119). A sensibilidade não é pré-reflexiva ou esquemática; ela é, antes de tudo, o sentir pelos sentidos, pelas emoções, a própria materialidade sentida pelo corpo e pela alma, vivenciando o que ela nos permite experimentar. Novamente, o Eu se concentra em si mesmo, mas isso permite uma autossuficiência possibilitando uma abertura para as ações éticas.

O Eu que encontra a felicidade ao ter todas as suas necessidades saciadas, ainda não é, para Levinas, um Eu ético. Refere-se a um Eu ateu, que se separa de seu ser, sozinho que não se percebe como humano. Ele se encontra separado, não está absorvido pelo ser, desse modo, não é um ateísmo enquanto negação da existência de Deus, mas vive separado de Deus, sem sua referência: o ateísmo é uma condição para o encontro com o Outro.

Esse ser saciado e separado pode abrir para si a possibilidade de desejar aquilo que não pode tomar para si, isto é, aquilo que permanece na exterioridade, propriamente, o Outro. E esse Outro é a total separação em relação ao Eu.

O ser não consegue "saciar-se" do Outro, pois ele é absoluta alteridade. É por meio do acolhimento que o Ser se abre ao estranho, ao estrangeiro, ao Outro que não

possui características idênticas ao Mesmo, pois o Outro não é passível de identificação, não é redutível, é inatingível.

Segundo Levinas: “O elemental convém-me – desfruto dele: a necessidade a que ele corresponde é a própria *maneira* dessa conveniência ou dessa felicidade. Só a indeterminação do futuro traz a insegurança à necessidade, a indigência: o elemental pérfido dá-se, subtraindo-se” (TI, 1980, p. 125). O Eu precisa dos recursos naturais e construídos pelo homem para satisfazer suas necessidades físicas e existenciais. O seu modo de ser é sensível e afetivo, traduzido num egoísmo natural que permite que o Eu desfrute de sua existência. O Eu fica feliz quando as suas carências são saciadas, como por exemplo, se o sujeito tem fome, uma boa comida o deixa feliz. Dessa forma, a felicidade é corporal e concreta.

Contudo, mesmo diante de uma vida aparentemente feliz e satisfeita, Levinas apresenta o futuro como um fator de inquietação, insegurança e incerteza. O Eu não sabe se haverá alimento no dia seguinte, se terá água para consumo; todas as incertezas limitam o egoísmo do Eu e inicia a possibilidade do encontro e da responsabilidade pelo Outro.

Levinas afirma: “O nada do futuro assegura a separação: o elemento de que fruímos desemboca no nada que separa. O elemento em que habito está na fronteira de uma noite” (TI, 1980, p. 125). Na interioridade do Eu, vive-se de um prazer egoísta, separado do mundo, marcado por uma distância que impede a dominação total pelo próprio Eu. O futuro é incerto, incontrolável e inseguro. Nesse passar do tempo surge a consciência.

O Eu inseguro precisa encontrar estabilidade e se engaja no trabalho para garantir o elemental, isto é, as coisas para se manter: cobertas para o frio, comida, água etc. Esse Eu se recolhe em uma morada. A morada é uma tentativa de segurança e, ao mesmo tempo, uma separação do Eu em relação ao mundo: a morada é lugar de abrigo, em que o Eu tem autonomia e condição para consolidar a sua subjetividade.

3.3 Alicerces para a constituição do Eu

3.3.1 Trabalho, Morada e Feminino

A casa é uma das condições necessárias à vida do Eu. A casa abriga o homem nas dificuldades e hostilidades do ambiente, esconde-o dos inimigos e permite que o

Eu tenha um espaço para ser quem é.

O isolamento da casa não suscita magicamente, não provoca “quimicamente” o recolhimento, a subjectividade humana. Há que inverter os termos: o recolhimento, obra de separação, concretiza-se como existência econômica. Porque o eu existe recolhendo-se, refugia-se empiricamente na casa. O edifício só ganha a significação de morada a partir desse recolhimento. Mas a “concretização” não reflecte apenas a possibilidade que ela concretiza para explicitar as suas articulações ocultas (TI, 1980, p. 136-137).

Levinas afirma que não é a morada que faz a subjectividade, mas o recolhimento que atribui sentido ao espaço. O Eu é aquele que se encontra separado e voltado para si e que se reconstrói no interior das paredes de concreto, dando significação a esse espaço. Heidegger, no texto *Construir, Habitar, Pensar* (2012a), de forma semelhante afirma que o ser habita o mundo e porque ele habita, se torna possível construir seu espaço. O habitar não é meramente ocupar um espaço físico, o habitar consiste em permanecer no mundo de modo significativo.

No interior da casa, o Eu guarda as coisas que conquistou por meio do trabalho e da posse, assegurando um futuro menos assustador e incerto. Na casa habita o feminino como condição para o recolhimento da interioridade. Levinas não está se referindo à espécie biológica feminina, mas ao modo feminino de ser e agir. A presença desse Outro feminino é sutil, acolhedor, que espalha doçura.

A alteridade feminina dentro da casa é aconchegante, não ordena, não questiona, cria um mundo familiar. “O sujeito que desfalece não é mais o sujeito heroico da história, vencedor de batalhas, mas um sujeito que se fragiliza e se sensibiliza com e pelo Outro; em outros termos, que se torna feminino” (Menezes, 2008, p. 13). O feminino suporta muitas dificuldades e se sensibiliza nessa interação com o Outro e torna-se rapidamente responsável pelo acolhimento do Outro. É o feminino da hospitalidade, da familiaridade. “Por vezes, o feminino aparece como metáfora da morada, da subjectividade e, em outros momentos, como encarnado na figura da mulher” (Menezes, 2008, p. 31).

Na ocupação consigo mesmo, o Eu mantém-se separado, um egoísta preocupado com suas necessidades serem atendidas. Para se reconhecer como um ser, o Eu precisa se deparar com a exterioridade, ou seja, aquilo que não pertence as demarcações da fruição nem da posse para as necessidades. É uma ruptura que acontece no encontro com o Outro.

3.4 Assimetria: Eu e Outro

Segundo Korelc (2001):

Este termo [Outro] para Levinas significa alteridade absoluta, absolutamente separada do Eu, que não faz nenhuma unidade e totalidade com o Mesmo. Se o Eu é o que tem identidade como o próprio conteúdo – a identidade consigo mesmo nas alterações –, Outro tem como conteúdo, como a maneira de existir, a alteridade, o ser exterior, ser outro (Korelc, 2001, p. 69).

O Outro não é uma espécie variável do Eu, tampouco algo que possa ser colocado no âmbito do conhecimento. O Outro é exterioridade irreduzível e infinito. A violência do Eu manifesta-se na atitude de capturar, possuir, subjugar, dominar o Outro e até matá-lo.

O Eu não está sozinho no mundo, “o Outro chega, chegando”. O Outro vem de outro mundo, completamente diferente, não caminha no ritmo do Eu. Ele é desigual e assimétrico em relação ao Eu. Na condição de ameaçado, o Eu torna-se totalizador, ele se encontra na justificativa de exercer violência. O Outro, porém, é uma resistência ao Eu, um trauma, aquilo que não se pode apropriar. Ele não cabe no domínio do Mesmo, é a manifestação do Infinito.

Tal assimetria indica, em última análise, uma extrema *desproporção* para o sujeito. O Outro não é, em nenhuma hipótese, comparável ao Mesmo: *ele traz consigo seus próprios parâmetros de comparabilidade*. Sua linguagem, seu *outro* discurso, é a expressão dessa incomparabilidade. A estranha presença do Olhar é testemunha de seu próprio tempo em seu próprio espaço (Souza, 1999, p. 118).

A relação do Eu com o Outro não é de igualdade; o peso dessa balança pende mais para o Outro, pois é ele quem convoca o Eu para a ação ética, sem a possibilidade de mensurar essa responsabilidade. Esse Eu não consegue se comparar ao Outro; inclusive a linguagem escapa à identificação do Mesmo, pois o Outro tem sua própria história, espaço, tempo, ele é singular.

“Há pois uma assimetria na relação eu-Outro, porque no ‘rosto Outrem exprime a sua eminência, a dimensão de altura e de divindade de que ele descende’” (Brito, 2002, p. 74). A assimetria não significa que o Outro tenha no Rosto traços divinos ou que ele seja como Deus, mas no seu rosto, Deus se revela através do mandamento “Não matarás”, o dever pelo Outro. Sendo, então, infinitamente assimétrico.

3.4.1 Infinito

Levinas rompe com a tradição filosófica que toma o ato de conhecer enquanto um ponto de partida para as relações do Eu com o mundo. Em seu diálogo com Descartes, Levinas aponta que o Infinito, enquanto ideia, é uma marca em nós que revela a ruptura da arquitetura da assimilação apreendedora do conhecimento que se tem do Outro no interior do Eu.

O Infinito rompe com a totalidade, escapa à condição da mesmidade, das concepções de identidade, representações e intencionalidades. “O *Infinito não se identifica com sua ideia, nem com ideia alguma*. A ideia de Infinito é apenas uma ‘entrada para o abismo do Outro’ (Meinrad Walter), e não o *atingir* do Outro. A redução do Infinito à sua ideia não seria mais do que um passo altissonante na dialética da totalização ontológica” (Souza, 1999, p. 88) O Infinito é um horizonte aberto para os sentidos, sem qualquer correlato para com o Eu; ele evade-se, constitui uma realidade heterônoma, imposta a partir da exterioridade.

De acordo com Levinas, “o infinito é o radicalmente, o absolutamente outro. A transcendência do infinito relativamente, o absolutamente outro. A transcendência do infinito relativamente ao eu que está separado dele e que o pensa constitui a primeira marca da sua infinitude” (DEHH, 1997, p. 209).

Já Descartes (1983), em sua *Terceira Meditação*, alega que “eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita” (Descartes, 1983, p. 107-108). Se a natureza humana é finita e, ainda assim, concebe a ideia de uma substância infinita, é porque somente um ser verdadeiramente infinito poderia ter inscrito essa ideia no ser finito. Em contrapartida, Levinas não assevera o infinito em Deus como causa da ideia, mas no encontro com o Outro, que permanece absolutamente separado e irreduzível ao Eu.

A partir dessa análise, Levinas traz a ideia de que o Infinito é algo que ultrapassa a fenomenologia husserliana, pois ela não dá conta da infinitude. A fenomenologia de Husserl precisa abandonar o transcendente, pois na correlação *noese* e *noema*, o Outro extrapolaria a intencionalidade da *noese* e, portanto, não pertenceria ao domínio do real tal como definido pela fenomenologia. O Infinito se impõe como absolutamente exterior e irreduzível à lógica fenomenológica.

O Eu, satisfeito em suas necessidades no reino do ser, na categoria do Mesmo,

passa a desejar, sem que tenha a necessidade de desejar, esse Outro que se mostra como Infinito. “Levinas considera que o Desejo por Outrem é exatamente uma disposição não condicionada e jamais justificada, que nasce em um ser feliz que não necessita de nada ou, mais exatamente, para além de tudo o que lhe pode faltar ou satisfazer” (Sayão, 2011, p. 157). O Infinito, diante do finito, desperta o desejo, ainda que esse esteja satisfeito com suas necessidades primárias. O Infinito é uma ideia que exige pensar mais do que se pode pensar; é um ente que ultrapassa o próprio pensar.

Refletir sobre o infinito significa trazer a compreensão de que o Outro é um ser transcendente em relação ao Eu. Instaura-se, dessa forma, uma separação radical do Mesmo e do Outro. Essa separação é uma oposição à totalização, pois ambos permanecem apartes de si, sem que se tome o lugar de cada um. Disso resulta um Eu que tem a possibilidade de se abrir para o Desejo: o Eu que deseja luxuriosamente esse Outro, presentificado na aparição do rosto.

Fora a fome que saciamos, a sede que aplacamos e os sentidos que apaziguamos, existe o Outro, absolutamente outro que desejamos para lá dessas satisfações, sem que o corpo conheça qualquer gesto para apaziguar o Desejo, sem que seja possível inventar qualquer nova carícia. Desejo insaciável, não porque responda a uma fome infinita, mas porque não requer alimentos. Desejo sem satisfação que, dessa forma, constata a alteridade de Outrem (DEHH, 1997, p. 212).

O desejo mede a infinitude do Infinito, pois trata-se de um desejo pelo Outro, um retorno a uma falta no Eu a quem nada faltava. O desejo é insaciável, um descentramento de si, um para fora de si. É exterioridade, que não cabe no campo da posse. O Desejo tem complacência com o rigor da exigência moral, é bondade que se manifesta ao ver o rosto do Outro.

O Eu reconhece a Alteridade do Outro como separado de si. Esse desejo é uma relação com o Infinito, ou seja, além do horizonte do Mundo. Esse desejo Infinito rompe com a noção totalizadora do Mesmo, ainda que se inicie de um Eu finito como ponto de partida. Dessa forma, cada Eu permanece sempre separado do Outro, pois o Infinito da Alteridade não preenche e não pode ser contido na categoria do Mesmo. A Alteridade não é “alteridade” porque é outra coisa que não Eu, mas porque não tem nenhuma correspondência com o Eu, nenhuma possibilidade de equiparação. Portanto, a altura desse Outro é assimétrica em relação ao Eu.

Levinas caracteriza esse desejo pelo Outro como insaciável, invisível, um

desejo pela transcendência, pelo Infinito. Ele não pertence ao campo do conhecer, da intencionalidade, da compreensão, pois ultrapassa esses horizontes que são, por sua natureza, delimitadores.

3.5 ROSTO

A palavra francesa “*Visage*” pode ser traduzida como Rosto, oriunda do termo latino *visus* (século XI), que significa “aspecto” ou “aparência”. Em hebraico, rosto é *panim*, uma palavra naturalmente plural e que também significa “interior”. De certa forma, o que mostramos do lado de fora é, filosoficamente, aquilo que carregamos por dentro (ou, pelo menos, deveria ser). “Maimônides sublinha também que o termo hebraico *panim* pode significar ainda o ‘respeito’, o ‘cuidado’ por Outrem; e, enfim, que existe igualmente um uso desse termo como advérbio de tempo para designar a anterioridade” (Sebbah, 2009, p. 156).

Para Levinas, rosto é a significação sem contexto; em outras palavras, é aquilo que está para além dos contextos históricos, para além do tempo, além do mundo e da totalização. Trata-se de algo que carrega em si, a noção de Infinito, estampando o vestígio do enigmático e se distanciando do fenomênico que é visado pela consciência. O rosto não é fenômeno, porque não pode ser conhecido por meio da intencionalidade. O rosto é inapreensível, ele é abstrato, nu e absoluto.

A princípio, Levinas sugere que esse rosto é algo que está totalmente fora do campo do Mesmo, sem qualquer equivalência com essa categoria: “o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de facto, Rosto” (TI, 1988, p. 37). O rosto é expressão, manifestação de um discurso que não se enclausura numa visada, nem se reduz a um conteúdo. Esse rosto permanece enquanto uma pluralidade de interlocutores, não violenta e não reduzida, posta numa relação de alteridade absoluta e assimétrica, portanto o rosto é manifestação, epifania e discurso.

O rosto mantém a dimensão da vulnerabilidade de um Outro exposto a diversas agressões. Um rosto que interpela uma ordem, um mandamento que pede por compaixão. Nessa relação intersubjetiva, há um clamor ético que exige responsabilidade diante do rosto do Outro. Uma experiência com o Infinito que, em Levinas, é a experiência por excelência.

O rosto é empírico, porém adquire a dimensão do abstrato, do que é imensurável, do infinito e do impossível. Assim, o rosto é reconhecido como epifania,

pois ele parte da sensibilidade de um rosto de carne e sangue, levando a uma significação abstrata que carrega o Infinito. “O Rosto, enquanto Infinito, não pode ser conhecido, porque não pode ser representado – não há adequação entre ele e a minha intenção cognoscitiva, o que a representação capta jamais é o sentido do Rosto” (Korelc, 2001, p. 72). O rosto não é um objeto de conhecimento, pois não se pode possuí-lo, visto que isso aniquilaria sua alteridade. Inclusive o aparato cognitivo do Eu não é capaz de apreender o rosto, pois ele não é coisa do mundo. O rosto se mostra como num assalto, numa explosão inesperada e improvável.

O rosto se apresenta ao Eu na experiência e dela, da experiência, reconhece-se o egoísmo do Eu para ouvir a interpelação que ocorre diante do rosto. Dessa forma, o rosto permite conhecer o mundo de uma outra maneira: reconhecendo a existência de um Outro que não se deixa absorver pelo Mesmo. No entanto, o rosto não é conhecido; ele se mostra, mas escapa à compreensão.

Levinas não propõe uma ética normativa, já que sua ética consiste em escutar a necessidade do Outro enquanto Outro, dentro das necessidades e requisitos dele e não esperar qualquer resposta, especialmente, aquelas que o Eu projetaria a partir de seus próprios referenciais sobre como o Outro deveria agir.

O rosto comunica: ele é o dizer e o discurso que apela para a responsabilidade. “A transcendência não é uma óptica mas o primeiro gesto ético, realizado na linguagem” (Brito, 2002, p. 57). A separação e a Alteridade entre o Eu e o Outro são respeitados pela linguagem. A linguagem do Outro se manifesta no rosto, cuja a primeira palavra é obrigação.

De acordo com Brito (2002) “A linguagem é sempre um ‘acto ético’, relação com Outrem em que há ruptura e começo, respeito pela separação e não assimilação do Outro. O discurso é ‘prosa’ e quando ‘oral é a plenitude do discurso’” (Brito, 2002, p. 61). Nessa ordem, ouve-se um chamado que limita e configura o Eu. O Eu não deve exercer poder sobre o Outro; ao contrário, ele deve limitar-se a responder seu chamado. Sendo assim, a linguagem é, ao mesmo tempo, separação e contato. Nela, encontramos o sentido, um espaço para a significação que respeita a assimetria entre o Eu e o Outro. O sentido não é constituído na consciência do Eu e sim, no rosto do Outro no qual se manifesta junto com assombro da altura que os separa. O Infinito presente nesse rosto é a significação da linguagem, o que traz o apelo ao ético.

Levinas inspira-se na ideia de que o conceito de Infinito, expresso pelo rosto, traria um vestígio de Deus, uma noção do para além do ser, para além dos fenômenos,

um enigma. Desse modo, Levinas cessa todas as possibilidades de descrições das percepções que tentam enquadrar esse rosto. O rosto não é um fenômeno; é uma epifania, um aparecer que não o subjuga a condição de objeto, ele traz consigo a interpelação para uma responsabilidade, uma resistência para manter sua alteridade e nisso, ele se torna uma violência contra a vontade do Eu que consistiria na redução ontológica.

Conforme Douek (2011): “Rosenzweig, no final da *Estrela da Redenção*, retoma a expressão bíblica da ‘face de Deus’, face cuja visão só é possível através da aparição da face ou do rosto do homem” (Douek, 2011, p. 158). O rosto é enigmático, é a abertura para a transcendência que caracteriza a relação com o Outro como significação e proximidade. O rosto é ao mesmo tempo próximo e distante do Eu. Nessa relação de rosto nu e incógnito surge a significação do humano.

É nesse contexto que Levinas aproxima a religião da ética, nessa perspectiva de socialidade ao se responsabilizar por esse Outro. Com essas alegações, Levinas instaura um novo humanismo do Eu centralizado na alteridade.

A relação entre Outrem e eu que brilha na sua expressão não desemboca nem no número nem no conceito. Outrem permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas o seu rosto, onde se dá a sua epifania e que apela para mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa *natureza* que desenvolvemos também na nossa existência (TI, 1988, p. 173).

O Eu é convocado a se responsabilizar pelo Outro na sua própria condição de Outro, a qual escapa à compreensão, à intencionalidade e a visada da subjetividade do Eu em seu próprio quadro de referência.

3.5.1 O apelo ético do Rosto

O rosto não vem deste mundo. Pode-se matar a carne do Outro, mas não o seu rosto, não é possível eliminar, assassinar a sua alteridade. À medida que Levinas trata do rosto, o filósofo marca a ordem do “Não matarás”. O rosto se configura como Outrem que enuncia seu mandamento, sendo o imperativo a primeira forma de comunicação a se revelar. O rosto não é uma preocupação qualquer para o Eu, ele é a preocupação mais radical. A consciência moral que se ocupa do cuidado do Outro é a condição para o próprio Eu ter uma consciência e formar sua subjetividade.

A tentação do assassinato é impedida quando esse Outro, revelado como

Infinito, se apresenta como um evento de resistência. Segundo Levinas “a resistência ética é a presença do infinito” (DEHH, 1997, p. 211). A primeira forma de resistência do Outro, na configuração de rosto, diz respeito a permanecer como algo que não pode ser objetificado, recusando-se a ser conceituado. Ele resiste às conceitualizações devido à sua condição de infinito, pois o infinito paralisa as ações de assassinato. No Outro, seu rosto resiste e brilha a própria nudez, a abertura absoluta do transcendente, o vestígio de Deus.

Por isso, o encontro com o rosto do Outro é sempre desconfortante para a subjetividade. É um encontro que choca, incomoda, uma violência entre a captura ontológica do ser e o apelo ético do rosto. O encontro com o rosto, o face a face, incita o Eu a acolher o pedido ou a recusar o apelo ético.

O percurso da subjetividade em Levinas se filia à intersubjetividade especificamente neste ponto, em que o eu encontra o outro face a face. A realização da transcendência efetiva-se na *intersubjetividade*, isto é, no acolhimento da palavra, da significação do infinito evocada no rosto do próximo-estrangeiro, como um dizer “sim” a *quem* está pelo caminho, e que não é simples coisa ou pedra sobre a qual, à primeira vista, medita o poeta (Scoralik, 2015, p. 62).

A constituição da subjetividade não é fechada em si mesma, tal como propunha Descartes e, em certa medida também em Husserl que fecha a subjetividade numa perspectiva egocêntrica e solipsista (mesmo que seja para encontrar seu fundamento transcendental). Ora, se há um fundamento transcendental em Levinas, ele não nos leva em direção a uma ontologia redutiva do ser (para a substância ou reificação do ente), ou para uma consciência cognoscente, mas para uma perspectiva que se faz à primeira vista, ética. Levinas inverte o gesto fenomenológico, o Eu é constituído pelo Outro, pelas constantes desestabilizações, mudanças e postura de ser responsável por alguém.

Em Levinas, a subjetividade ética está no encontro, no face a face com o Outro. O encontro com o rosto interpela o Eu para ação ética, um “não me mates” que protege a Alteridade e resguarda o Infinito. A experiência do Outro assim como a experiência do divino, não é uma experiência constituidora de sentido, pois é um enigma que se faz presente num face a face, como um rosto.

Esse rosto é enigma, porque não se deixa representar, caracterizando-se como uma marca da negatividade de obtenção e poder em relação ao Eu. Ele é presença que se excede à própria presença. É nessa ocasião que se forma a subjetividade do

Eu, que se reconhece, primeiramente, como responsável e hospitaleiro diante do Outro.

A subjetividade passa, então, a ser hospitalidade para com esse Outro. Logo, deve-se acolher o Outro em nosso mundo, preservando sua alteridade e sua singularidade. Se, no encontro com o rosto do Outro, o Mesmo escuta um chamado, a subjetividade que se encontra presente é uma subjetividade acolhedora, hospitaleira que cuida e preserva o Outro e sua Alteridade.

3.6 Subjetividade: Substituição, Hospitalidade, Eleito

A subjetividade constitui-se na interioridade do Eu, no recolhimento da casa, conduzindo a vida econômica para o próprio sustento. Ainda que esse momento seja marcado pelo extremo egoísmo, é nela que o Eu aprende a se reconhecer, mas permanece incompleto enquanto não for interpelado pela exterioridade do Outro. O Eu nasce na interioridade, mas só se torna verdadeiramente *si-mesmo* na exterioridade diante do Outro.

No instante em que ocorre a violência do Eu contra o Outro, o Eu fica consternado com a presença da Infinitude e da impossibilidade de realizar a intencionalidade e possuir o Outro.

Ser eu perante o Outro é substituir o outro, não para exercer a posse do seu lugar, não para ter um lugar ao sol, mas para assumir toda a responsabilidade: a que o eu tem pelo Outro e mesmo a que o Outro possa ter pelo eu. É na substituição pelo Outro que se pode viver a responsabilidade; aliás, o eu é essa responsabilidade e, por isso, substituição (Brito, 2002, p. 322).

Estar com o Outro incita a substituição, mas isso não significa tomar o lugar ou ser o Outro numa transferência empática. A substituição, para Levinas, é trazer a responsabilidade de deixar o Outro ser Outro, suportar o peso de sua alteridade. No entanto, ao se resgatar a condição pessoal de Levinas como um judeu que atravessou o nazismo, percebe-se que a responsabilidade não é mera passividade. A substituição é resistência ao horror e reivindicação de humanidade, permitindo uma existência do Outro de ser aquilo que se é, o que garante a justiça de uma comunidade judaica. Uma atitude ética que inevitavelmente é política.

Nessa subjetividade, a predominância não é do Eu, mas do Outro que constitui, individualiza, substancializa o que o Eu é. Porque o Outro desequilibra, desarranja o Eu. A subjetividade não se encerra, não se fecha num padrão específico. Com isso,

compreende-se que a subjetividade é passiva e ética, porque a atividade ética se inicia no Outro e o Eu carrega ilimitadamente a responsabilidade por esse Outro.

Levinas não inverte simplesmente os polos do Eu e do Outro dentro das concepções de subjetividade da tradição filosófica ocidental. O Outro é anterior em vestígio, isto é, como presença que não se deixa tematizar, apreender, conceituar e intencionalizar.

Sem a figura do Outro, o Eu é vazio de sentido e significado, por isso, ele se volta para a substituição, o responsabilizar-se pelo Outro. Ele é refém do Outro e sua a subjetividade se interrompe nessa relação. Ao contrário do que afirma a história filosófica, o Eu não se constitui fechado em si, como uma mônada, ser um ser humano é encontrar-se na passividade, isto é, estar submetido à vida ética, cuja preocupação central não é consigo mesmo, mas com o Outro: sua dor, sua vulnerabilidade. Isso é substituição. Nela não há uma compreensão ou representação do Outro, mas o responsabilizar-se por suas necessidades.

Desse modo, o Eu é, antes, para o Outro do que para si mesmo. Sua responsabilidade não tem origem racional ou voluntária, ela é anárquica, isto é, uma relação que precede aos ideais, os sistemas, a lógica e as instituições. Desse modo, a comunicação ganha sentido, pois necessita do Outro para a saída do Eu enclausurado em si mesmo.

O eu não é posição, mas de-posição, des-nucleação, porque desde um tempo imemorial substituição, refém, perseguido e expiando a violência dessa mesma perseguição. Porque estamos fora, para lá da ontologia, deparamos com o que se deve chamar des-substancialização, des-reificação do sujeito, estamos perante um eu que é desinteressamento e cuja sujeição constitui a sua própria subjectividade (Brito, 2002, p. 331).

Nessa relação, o Eu se interrompe, pois ele não assume uma posição sobre o Outro, trata-se de um Eu refém da vulnerabilidade do Outro. A concepção desse Eu se dá na relação na qual se encontra a Alteridade, portanto, o Eu é desinteressamento e a sujeição é o que marca a constituição de sua subjetividade.

Dessa forma, a subjetividade se caracteriza como hospitalidade, um Eu que acolhe o estrangeiro, isto é, o Outro. O Eu acolhe o Outro e deixa ele ser quem é; sua Alteridade, com suas infinitas possibilidades, são preservadas pelo Eu, sem que se espere um retorno por essa responsabilidade incondicional. O Eu é hospitaleiro com o estrangeiro, a viúva e o idoso, em outras palavras, com o vivente vulnerável.

O Eu é eleito para se responsabilizar. O estar eleito não é um privilégio, é assumir a responsabilidade, enquanto um excesso de dever. Destaca Douek (2011): “Eis-me’: essa expressão concentra, por assim dizer, a subjetividade tal como a pensa Lévinas. É resposta a um apelo ou chamado de Outrem dirigido a mim, Outrem que assim me elege, eu, o único ser que pode responder a este apelo, resposta que cria minha intimidade, me faz ipseidade” (Douek, 2011, p.187). A subjetividade é justamente este estar em prontidão com radical comprometimento, porém não é uma escolha ou ainda, uma atitude do Eu; nesse momento, o Eu é passivo, o Outro determina a ação do Eu. O Outro elege quem vai se responsabilizar por ele.

Por exemplo: uma pessoa em sofrimento psicológico, que encontra apoio em alguém específico, todas as oscilações e dores que a pessoa estiver sentindo fará com que ela recorra à pessoa que elegeu, pois essa figura tornou-se insubstituível e alguém em quem se pode confiar plenamente.

No encontro, o Eu, que não reconhecia sua própria consciência, passa a ter identidade com o compromisso pelo Outro. A subjetividade não vem da interioridade, mas do compromisso ético.

3.7 Quem é o Outro?

Segundo Levinas, o Outro é o que tira o Eu da zona de conforto, pois se manifesta em um encontro traumático que abala a rede de significação do Eu. De acordo com Sartre, “o inferno são os outros”, pois com o Outro, o homem pode ser objetificado e ter sua existência ameaçada.

Em Levinas, o Eu é responsável pelo Outro devido a incapacidade desse em se apresentar em sua totalidade. O que se tem do Outro são rastros, isto é, pequenas marcas tênues e parciais de sua presença.

Enquanto rasto perdido num rasto, menos que nada no rasto de um excessivo, mas sempre com ambiguidade (rasto de si próprio – possivelmente máscara; num vazio – possivelmente nada ou “forma pura da sensibilidade”), o rosto do próximo obceca-me nesta miséria. “Ele olha-me”, tudo nele me olha, nada me é indiferente. Nada é mais imperativo do que este abandono no vazio do espaço, rasto do infinito que *passa* sem poder entrar – onde se cava o rosto como rasto de uma ausência, como pele enrugada: na duplicidade da beleza, o estranho tropo de uma presença que é a sombra dela própria, de um ser que, anacronicamente, se enrola no seu rasto (DOMQS, 2011, p. 110).

O Outro está imerso em vestígios, rastros de si, que excedem a possibilidade

de apreensão, porque tem natureza Infinita. Às vezes, esses rastros enganam, pois se nivelam aos objetos, como se fossem uma máscara. Levinas, no entanto, afirma que, mesmo que haja ambiguidade, o rosto escapa à compreensão: ele não é redutível à epistemologia. Diante dessa dificuldade de entender ou de desvendar o mistério do rosto, o Eu torna-se obcecado por ele, que interpelado por sua presença, exige uma resposta moral.

O rosto como rasto – rasto dele mesmo, rasto expulso no rasto – não significa um fenômeno indeterminado; a sua ambiguidade não é uma indeterminação de um noema, mas um convite ao belo risco da aproximação enquanto aproximação – à exposição do um ao outro, à exposição desta exposição, à expressão da exposição, ao dizer. Na aproximação do rosto, a carne faz-se verbo, a carícia faz-se – Dizer. A tematização do rosto desfaz o rosto e desfaz a aproximação (DOMQS, 2011, p. 111).

O rasto presente no rosto do Outro não é um fenômeno capturável como na fenomenologia de Husserl. Trata-se de um vestígio cujo sentido é ético e metafísico. A ambiguidade do rosto se caracteriza por invocar ao Eu uma postura ética, mas ele também o desestabiliza, pois lança algo que não pode ser conteúdo intencional da consciência. O Eu encontra-se vulnerável diante do Outro, pois ele sabe que está exposto à Alteridade do Outro que insiste em permanecer irreduzível.

O Outro carrega em si a infinitude. O Eu é invocado a se responsabilizar por alguns modos de ser desse Outro, por meio dos rastros que o Outro deixa. O Outro é infinito dentro de um espectro finito, isto é, na finitude de sua subjetividade constituída por algumas referências ele abriga em si a possibilidade de uma infinitude de ser. A finitude carrega a infinitude.

De acordo com o matemático Benoit Mandelbrot (2019), cada conjunto de objetos geométricos existentes apresentam um número de formas que o constituem e no interior dessas formas constituídas existem outros conjuntos de formas que as constituem e assim, sucessivamente, em uma progressão contínua. Em outras palavras, a partir da estrutura padrão seria criado infinitamente outras estruturas derivadas da estrutura original, isso é conhecida como fractais ou “impressão digital de Deus”.

A partir desse exemplo, pode-se pensar a relação ética do Eu em sua passividade mais passiva que a passividade, pois diante do rosto do Outro, tem-se um finito/determinado conjunto de características que se desdobram ilimitadamente/infinitamente. Embora os fractais sejam regidos por regras formais que

permite o reconhecimento de um padrão; a subjetividade do Outro levinasiano não tem leis rígidas, não segue padrões, trata-se de rastros que não permitem a reconstrução do todo. Nesse sentido, o Outro não pode ser compreendido como um objeto (*Gegenstand*), o filósofo lituano radicaliza a herança husserliana ao romper com a possibilidade de objetivação e, por esse motivo, ele insiste no rosto que instaura um encontro do face-a-face.

3.8 Subjetividade levinasiana: constituinte ou constituída?

Retomando a concepção de Balibar, ele aponta que haveria dois tipos de direção para a formação da subjetividade, a saber, o sujeito constituinte que é aquele que forma a sua subjetividade, ele é o princípio e a causa de sua constituição e, em contraposição, o sujeito constituído, cuja subjetividade é formada a partir dos aparelhos ideológicos, da cultura e da linguagem de modo consciente ou inconsciente.

Ao voltar à noção de subjetividade colocada por Levinas, ela parece nos indicar que se trata de uma subjetividade constituída, pois “o eu é ‘substituição’, passividade anárquica, vazio de si, o outro no eu que, porque responsável por ele, o suporta no sentido etimológico deste verbo” (Brito, 2002, p. 325). Enquanto substituição, eleito e hospitaleiro, a subjetividade passiva mais passiva que a passividade se constitui a partir de um Outro, ou seja, não é uma redução e submissão ontológica do Eu a uma condição de coisa em relação ao Outro, mas é uma receptividade que acolhe, está disponível ao chamado, quase como uma experiência religiosa de algo enigmático e místico. Levinas se opõe à filosofia ocidental representada por Husserl e Heidegger, que abordam com forte convicção de que a subjetividade do sujeito é constituída e constituinte.

No pensamento de Martin Heidegger, o *Dasein*, assim como, em Edmund Husserl, o ego transcendental, pressupõe a ideia de um Outro em sua própria estrutura; contudo, esse Outro acaba por se conformar sob a forma de uma ausência efetiva de alteridade. Ao negar a alteridade radical do Outro, as subjetividades elaboradas pelos fenomenólogos tendem a uma interpretação totalizante do Eu, reduzindo os paradigmas da subjetividade de Balibar a tendências egoicas que foram denunciadas por Levinas.

A princípio, Levinas se enquadra na subjetividade do sujeito constituído. Contudo, salienta-se que esse chamado ético também envolve uma ação. Ainda que essa ação coloque o Eu na condição de submisso às necessidades e vulnerabilidades

do Outro, respeitando sua alteridade, o Eu que na sua constituição se reconhece como Eu, age responsabilizando-se pelo Outro. Desse modo, tem-se um Eu que usufrui do mundo e que se encontra satisfeito em suas necessidades.

Levinas mostra uma passividade receptiva radical, um paradoxo necessário. A ética de Levinas não apenas protege o Outro como protege o próprio Eu de colapsar na destruição ontológica. De outro modo, o Eu acolhe o Outro sem reduzi-lo e ele se preserva como receptivo e se realiza como ser ético.

Deve-se lembrar de que o comer, o dormir, o beber, o gozar do mundo referem-se ao Eu encarnado e dizem respeito à dinâmica da fruição, ou seja, marcado pelo jogo de satisfação e necessidade, o que estava satisfeito irá se tornar insatisfeito, algo lhe faltará, e o Eu desejará novamente se satisfazer para que ele possa habitar no mundo e recolher-se em si. Existe, portanto, uma passividade-ação, ou seja, nessa ação, o Eu reconhece o seu limite, ele precisa estar satisfeito; o seu desejo sensível necessita estar amenizado para conseguir, por fim, se responsabilizar pelo Outro e desejá-lo metafisicamente.

Para cuidar do Outro, o Eu também precisa cuidar de si. É nesse ponto que se encontra a possibilidade de o Eu desejar que o Outro seja o Mesmo, pois na falta, o Eu busca aquilo que o satisfaz e o Outro é um evento traumático diante de um Eu insatisfeito. A interpelação obriga o Eu a ouvir que o Infinito, manifestado no rosto do Outro, deve permanecer Infinito e jamais ser restringido pelo Mesmo. E, nessa passividade, há um processo ativo, um forte ajustamento das emoções, autocontrole, conhecimento de si, pois se o Eu conseguir novamente suprimir suas necessidades, o Outro que o interpela o colocará em situações nas quais o acolhimento se torna uma tarefa árdua.

Mas a procura da verdade é um acontecimento mais fundamental que a teoria, embora a pesquisa teórica seja um modo privilegiado da relação com a exterioridade, que se chama verdade. Porque a separação do ser separado não foi relativa, não foi um movimento de afastamento em relação ao Outro, mas se produziu como psiquismo, a relação com o Outro não consiste em refazer num sentido oposto o movimento de afastamento, mas em caminhar para ele através do desejo, ao qual a própria teoria vai buscar a exterioridade do seu termo (TI, 1988, p.49).

Ainda que essa passagem esteja falando sobre a verdade e o conhecer, pode-se pensar também na formação da subjetividade. A verdade não é uma adequação entre pensamento e objeto, mas o sair de si mesmo, abrir-se ao Outro, resistindo a

uma assimilação e a um encarceramento pelo Eu. Uma forma de se relacionar com a exterioridade ocorreu pelo privilégio do conhecimento, mas Levinas recusa dizer que esse é um modo absoluto ou primeiro.

A relação com a exterioridade depende de um Eu separado, fechado em sua subjetividade, o que poderíamos chamar de sujeito constituído, mas que deseja, um desejo que não pode ser possuído e que não se esgota, caminhando para o infinito representado no rosto do Outro. Nessa ação de ir ao encontro, de entregar-se ao Outro, considera-se que há uma subjetividade constituinte. No entanto, esse caminhar transcende, ele é anterior à própria verdade: é ético.

A partir dessas considerações, pode-se afirmar que Levinas não se enquadra no esquema dual de Balibar. Primeiramente, ele supera esses paradigmas justamente por trazer a Ética como filosofia primeira. O encontro ético não é apenas passivo ou ainda, ativo, é aquém e além dessas categorias, pois sua transcendência (além) o coloca numa posição não de anterioridade cronológica, mas escatológica. Trata-se de um anterior, por trazer o Outro primeiro a qualquer escolha do Eu. Essa primazia não é lógico-fundamental (ontologia), é uma primazia do encontro, da relação ética.

Até o momento, os filósofos jogaram o transcendente fora do mundo e Levinas o retorna. A formação dessa subjetividade é anterior às noções de constituinte e constituída, pois a estrutura que molda a subjetividade é convocada a assumir uma responsabilidade diante do rosto do Outro. Sendo assim, o paradigma de Balibar não sustenta as percepções levinasianas sobre a constituição da subjetividade, já que, em Levinas, o Eu é eleito para responder à assimetria do rosto do Outro.

Se Balibar avaliou uma tradição filosófica Ocidental em dois tipos de subjetividades e Levinas não se enquadra em nenhum desses paradigmas, torna-se possível conjugar uma nova leitura dessa tradição. Levinas traz para a cena, o debate da tradição hebraica que em tensão com a tradição ocidental, conduz o homem à reflexão de que ele já se encontra obrigado a responder ao chamado ético do Outro (agindo ou não). No tempo escatológico, a responsabilidade vem antes mesmo das decisões do Eu.

Esse aspecto tão inovador na subjetividade permite pensar que as divisões propostas por Balibar não trouxeram a Ética como filosofia primeira e, sim, evidenciou o que o filósofo lituano acusou: a primazia da ontologia na concepção da subjetividade. Levinas, por meio da sua tradição judaica, reinsere o Outro no centro das questões filosóficas ou, apresenta os problemas que a ausência desse Outro trouxe a tradição

ocidental.

A filosofia ocidental coincide com revelação do Outro onde o Outro, ao manifestar-se como ser, perde a sua alteridade. A filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por uma alergia insuperável. É por isso que ela é essencialmente uma filosofia do ser, que a compreensão do ser é sua última palavra e a estrutura fundamental do homem (DEHH, 1997, p 229).

Ficam as inquietações de Levinas sobre a tradição ocidental: onde está esse Outro que foi esquecido? Quem é o Outro?

4 QUEM SOMOS NÓS? SUBJETIVIDADE E RESPONSABILIDADE NA FILOSOFIA DE EMMANUEL LEVINAS NO CONTEXTO CONTEMPORÂNEO

Este capítulo trata a relação do Mesmo com o Outro, o fenômeno do rosto, o infinito, a vulnerabilidade e o chamado para a responsabilidade no contexto Israel e Palestina.

4.1 Onde está a Alteridade na Filosofia?

De acordo com Chalier (2023), nosso século é marcado pelo ódio, pelo desprezo e pelo desrespeito ao ser humano. Nos noticiários, raramente se encontra uma história de inspiração, caridade ou ajuda ao próximo. O homem parece ter “falido” a si mesmo.

Levinas, que vivenciou a Shoah, repensou esse homem “falido” a partir da estrutura que o alicerça e o confirma: na tradição grega. Levinas convoca o homem, por meio de sua filosofia, a vivenciar uma tradição hebraica com a tradição grega. O filósofo mantém a tensão entre essas duas tradições, provocando um desconforto necessário, a fim de que o ser totalizante se encaminhe em direção ao Outro.

No esforço de sair do ser, mas ainda fraco e desejoso de estar envolvido somente com seu próprio ser, o homem se torna indiferente, negligente e esquece das dores e dificuldades do Outro. Assiste-se e sente-se a ruína de diversos valores relacionados à Alteridade. Um Outro que pode ser chamado de minorias: judeus, palestinos, ucranianos, russos, povos originários, pobres, viúvas, imigrantes, refugiados que clamam por uma responsabilidade do Eu. Torna-se, assim, necessária uma reavaliação da condição de ser humano e de como acolher o Infinito para fazer parte do mundo.

A própria filosofia, muitas vezes, tenta reduzir tudo o que se opõe a ela, ao Mesmo. O Eu narra e reconstrói sua história a partir dos acontecimentos: ela, a filosofia, quer apenas se autorrefletir. Esse conhecimento, centrado no Mesmo, apreende o Outro em sua generalidade, desconsiderando sua singularidade. Tão logo, a razão passa a ser instrumento de apropriação e poder.

A mitologia grega adverte sobre o desejo de controlar e impor padrões em diferentes campos do conhecimento. O mito de Procusto, por exemplo, narra a história de um bandido que possuía duas camas de ferro e convidava os transeuntes a se deitarem nelas. Na cama menor, colocava pessoas de maior estatura, deixando seus membros para fora para então mutilá-los; na cama maior, colocava pessoas menores,

esticando-as violentamente até que se ajustassem ao leito.

O padrão, nesse sentido, é uma forma de tortura. O Eu – ou a filosofia que adota um esquema de subjetividade que anula a alteridade do Outro – violenta tanto o Outro quanto a si mesmo. Ao forçar o enquadramento, uma parte do próprio Eu deixa de existir.

A violência ontológica destrói; enquanto a epistemológica domina a alteridade do Outro. O Rosto também violenta o Eu, mas essa violência não elimina sua condição, ela refaz ou desestabiliza aquilo que o Eu entende por si mesmo. De um certo modo, trata-se de um obstáculo que obriga ao Eu a ser ético. Procusto ilude epistemologicamente e destrói ontologicamente o Outro para moldá-lo a um ideal. O Rosto, ao exercer violência por meio de sua resistência à moldura imposta, revela ao Eu que a alteridade não pode ser eliminada: ela permanece.

Cabe lembrar que a filosofia é, antes de tudo, amor à sabedoria. E, como amor ao saber, ela deve ser, em seu próprio cerne, um olhar capaz de acolher todos os saberes possíveis; caso contrário, se tornará apenas um instrumento de dominação e não mais a filosofia como se conhece.

Como afirma Levinas: “A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro” (TI, 1980, p. 30). “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” (TI, 1980, p. 31). O ideal da verdade socrática assenta-se, portanto, na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação como ipseidade, no seu egoísmo. “A filosofia é uma egologia” (TI, 1980, p. 31).

Diante das mazelas sociais e da insensibilidade do ser humano em relação ao mundo e com o Outro, restam-nos uma pergunta que ecoa no âmago da existência: E agora? O que faremos? O que é possível pensar sobre a ética depois dos acontecimentos em Auschwitz? Será que ainda podemos fazer poesia ou filosofia depois de exterminar milhares de Outros em campos de concentração? Como Levinas consegue falar de responsabilidade com o próximo, após ficar preso e ver sua família ser assassinada? Como lidar, no presente, com o genocídio¹⁵ promovido por Israel

¹⁵ O termo “genocídio” origina-se etimologicamente da palavra grega “genos” raça ou tribo com a palavra em latim “cide” matar. A palavra foi criada em 1943 pelo advogado judeu-polonês Raphael Lemkin. Sua primeira aplicação histórica, não foi aos judeus, mas aos armênios sob o jugo turco-otomano. BARRUCHO, Luis. *O que é genocídio, e quem está usando o termo relacionado à guerra em Gaza?*. BBC News Brasil. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cre5925rgryo>.

em relação à Palestina? Como “atualizar” o projeto levinasiano diante desses desafios?

A solução estaria na proposta de Levinas: retomar a tradição judaica e considerar o chamado do Outro como fundante? Seria possível afirmar, no interior da própria filosofia, que a Ética é a filosofia primeira? E, afinal, como a subjetividade do Eu contemporâneo lida com as exigências éticas que lhe são impostas?

4.2 A ausência do Outro

O encontro com o Outro, o apelo do rosto é o que move o Eu ético. O móbil ético não está no Eu ético, em contraposição, ao filósofo alemão Immanuel Kant que assinalava que era a própria razão do sujeito o impulso para as ações morais. Aqui, Levinas separa, expande o móbil para além do sujeito: a ética não é uma motivação solipsista, ela se manifesta nas relações interpessoais.

Se pensarmos no contexto histórico, por exemplo, o período do nazismo, a vítima quase se obriga a dizer que “o Outro, somos nós”. A vítima, que se encontra numa condição de Outro que clama, não se apresenta primariamente como sujeito ético responsável, mas como rosto que interpela e acusa o EU. Sua vulnerabilidade não instaura, por si mesma, uma responsabilidade ética; contudo, ao preservar seus valores e tradições, a vítima se encaminha também para a condição de Eu como apelo à responsabilidade e possibilita que as futuras gerações conheçam suas origens.

Muitos judeus preservaram ainda que escondidos suas crenças dentro dos campos, para que não perdessem sua tradição. O Outro que ainda estava para nascer estava sendo cuidado pelas gerações anteriores, não como exercício de uma subjetividade ética própria, mas como traço que convoca a ética no Eu. A responsabilidade ética permanece no Eu que recebe os vestígios do Outro. O sul-coreano Byung-Chul Han¹⁶ em seu pequeno livro *A expulsão do outro* Sociedade, percepção e comunicação hoje (2022), retrata que:

A negatividade do outro é responsável pela infecção que penetra no mesmo e leva à formação de anticorpos. O infarto, em contrapartida, vem do excesso do igual, da obesidade do sistema. Ele não é infeccioso, mas adiposo. Não se formam anticorpos contra a gordura.

Acessado em 11 de janeiro de 2026.

¹⁶ Além do Mesmo, Han desenvolve uma violência do Igual. O mesmo não é igual. O mesmo tem como referência um outro. O igual não tem forma. A violência do igual se apresenta como crescimento: produção que deixa de ser produtiva, mas destrutiva; informação que é deformadora; comunicação que não é comunicação, mas cumulativa (Han, 2022, p. 8-9).

Nenhuma defesa imunológica pode impedir a proliferação do igual (Han, 2022, p. 9).

A negação do Outro aparece como uma doença no ser e que por faltar algo, cresce em excesso algo nocivo, difícil de eliminar. Sem o Outro, toda a transcendência, a subjetividade mais passiva que toda passividade colapsa. O humano do Eu não germina em seu ser. Pode-se encontrar a falha dessa subjetividade que não assume a ética no atual conflito Israel-Palestina.

Pappe (2025) argumenta que, no contexto do século XXI, mantiveram-se as ações que contribuem a manutenção das desavenças entre Israel e Palestina. A começar pelas decisões do primeiro-ministro de Israel Benjamin Netanyahu mudando a capital do país de Tel Aviv para Jerusalém, o reconhecimento das Colinas de Golã como parte do Estado judeu e a expansão das colônias judaicas na Cisjordânia. Tais ações foram endossadas pelos Estados Unidos.

Em 2018, foi criada uma lei nacional israelense que reconhece apenas os judeus como o grupo detentor do direito à autodeterminação em Israel. No documento, não menciona as fronteiras desse Estado-nação. Com essas ações, não se reconhece plenamente os cidadãos palestinos em Israel e a política de apartheid e colonização se mostra mais firme nesse contexto. Acrescentando o apoio dos Estados Unidos, Israel transformou a Faixa de Gaza em uma prisão de segurança máxima e a Cisjordânia numa prisão aberta.

Em maio de 2021, ocorreram novos confrontos. O inimigo acusado pelo ataque à Israel, foi um grupo conhecido como Hamas, tido como uma organização terrorista; ao passo que, para outros, é um grupo de resistência. O Hamas para impedir a limpeza étnica lançou um foguete em Jerusalém, dando início à chamada “Intifada unificada” (Pappe, 2025, p. 9-14). Em 7 de outubro de 2023, o Hamas invadiu, matou e sequestrou civis israelenses em *kibutzim* (colônias agrícolas), em um festival de música e em postos militares.

Após esse acontecimento, houve uma retaliação por parte de Israel matando os responsáveis pelos ataques e também milhares de civis palestinos. O Estado de Israel se aproveitou do discurso de retaliação para intensificar a limpeza étnica e o genocídio¹⁷ do povo palestino.

Já a guerra de desumanização da população palestina foi apresentada nos

¹⁷ Vide: GRITTEN, David. *Israel cometeu genocídio em Gaza, diz comissão de inquérito da ONU*. BBC News Brasil. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/crrj7kyp12vo>. Acessado em 11 de

noticiários ocidentais. A tática da propaganda contra o povo palestino consiste na negação do Outro, pois ele é o inimigo; um rosto invisível, um ser que não tem história, não tem dignidade, não tem humanidade. O Outro palestino é uma ameaça à existência do povo judeu e, portanto, sua morte seria justificável.

Após o início da retaliação por parte de Israel, quase todo o Ocidente aceitou a justificativa de que eram atos para a defesa e uma tentativa de impedir o avanço do Hamas. A incessante mensagem era de que Israel estava *eticamente* se defendendo do terror e do ataque que o Hamas provocou em seu povo – este que é conhecido por cuidar dos seus. Diante desse discurso surgiram dois grandes grupos: pró-Palestina e pró-Israel (ou sionismo).

4.3 A Questão Judaica e a Questão Palestina

O que é ser judeu? Quem é o judeu? A identidade desse grupo foi aos poucos retirada e banida pelos nazistas. A definição de “judeu” passou a ser estabelecida a partir de critérios biológicos ou, ainda, aqueles que os nazistas interpretavam como judeu. A identidade julga e se configura no encontro com o Outro, contudo, nesse processo histórico, esse Eu queria Totalizar o Outro.

Como Alain Finkielkraut resume em sua entrevista com Levinas após os massacres de Sabra e Shatila de 1982: “E Levinas, você é o filósofo do 'outro'. A história e a política não são justamente o local do encontro com o 'outro' e para o israelense, o 'outro' não são sobretudo os palestinos?” No entanto a resposta de Levinas é reveladora: “Minha definição do outro é completamente diferente. O outro é o vizinho, que não é necessariamente parente, mas pode ser. E nesse sentido, se você está pelo outro, você está pelo vizinho. Mas se o seu vizinho ataca outro vizinho ou o trata injustamente, o que você pode fazer? Então a alteridade assume outro caráter. Na alteridade, podemos encontrar um inimigo, ou pelo menos então enfrentamos o problema de saber quem é justo e quem é injusto. Existem pessoas que estão erradas” (Wolosky, 2014, p. 79, tradução minha).

Os argumentos de Wolosky apontarem a insustentabilidade de se pensar o sionismo e de manter a ética da alteridade como filosofia primeira, na medida em que o sionismo pode funcionar como uma identidade totalitária, promovendo o imperialismo e o colonialismo. Considerar as desigualdades, sofrimento e contexto histórico do Outro é uma possível solução para esse problema, sempre respeitando a

janeiro de 2026.

4.4 Alteridade e Infinito que o Outro manifesta.

A resposta de Levinas é ambígua, o vizinho pode ser tanto o judeu quanto o palestino. A transformação do vizinho em inimigo acontece por meio de processos históricos e políticos, seguindo a lógica colonial o que deixa marcas e divisões na sociedade que, frequentemente beneficia interesses externos. A ética de Levinas permite pensar na construção dessa inimizade e na sua destruição, ao postular a incessável responsabilidade pelo Outro. Ainda, na resposta, Levinas indica que a partir de uma questão ética, surge uma questão jurídica, “quem é justo ou injusto?”, o ato de julgar caracteriza a abertura para o domínio da política.

O mesmo acaba por retornar a si mesmo trazendo consigo sua maior conquista: o Outro despossuído de sua Alteridade e acoplado indiferenciadamente ao próprio núcleo de sua solidão tautológica em contínuo processo de *autojustificação*. Seu maior instrumento nesta aventura: a intencionalidade, *direção do logos* que se dirige ao noema que se destaca em um horizonte de sentido como representação: uma questão do *conhecer intelectual* (Souza, 2022, p. 136).

O Eu força o Infinito do Outro para dentro de seu quadro de referências. O Mesmo nega o Outro enquanto Outro. “A violência do igual é, por causa de sua positividade, invisível” (Han, 2022, p. 8). A violência do Mesmo começa de forma sutil, com coisas “inocentes” do dia a dia. Os algoritmos das redes sociais, por exemplo, buscam aquilo que o Mesmo prefere ou tem interesse. O Eu se relaciona com grupos que tendem a igual afinidade. Assim o Outro, nessa configuração social, é progressivamente reconhecido como estranho e diferente, a tal ponto de a linguagem do *Dito* reforçar uma visão de que o Outro deve ser colocado na posição de inimigo.

Segundo Levinas a linguagem deteria duas instâncias fundamentais: o *Dizer* e o *Dito*.

O Dizer não é um jogo. Anterior aos signos verbais que ele conjuga, anterior aos sistemas linguísticos e às cambiantes semânticas – preâmbulo das línguas –, ele é proximidade do um ao outro, compromisso da aproximação, um para o outro, a própria significância da significação (DOMQS, 2011, p. 27).

Na exposição do Eu ao Outro o *dizer* expõe e responsabiliza. Ele é a condição de possibilidade da linguagem, pois é a relação com o Outro que permite o surgimento da linguagem. Contudo, o *dizer* não se reduz à linguística, à semântica ou à análise do discurso. O *dizer* é a linguagem do Outro, vem antes das palavras e se caracteriza por: ser relação, exposição, proximidade, responsabilidade o que leva ao

compromisso, entrega e vulnerabilidade. O *dito* “instaura em sua originariedade, um campo comum, no qual se podem ancorar as referências da experiência humana” (Souza, 1999, p. 130). O *dito* estabelece uma linguagem estável, com ordem e estrutura para ser compartilhada no mundo. Uma linguagem pública e ontológica que se apresenta institucionalizada na vida social, política e histórica.

O Dizer escancara a alteridade e possibilita, em Levinas, a fala sobre o ser, isto é, a linguagem propriamente. O Dizer se dá na proximidade do próximo, em um para além da apreensão do Mesmo, porque lhe é anterior, está antes da tomada de consciência, antes do Dito (Nascimento, 2018, p 101).

Nessa dinâmica, o Outro tem sua alteridade dominada pela estrutura cognoscente do Eu. Como em Husserl, trata-se de uma relação *noético-noemática*, ou seja, a ação de conhecer e o conteúdo conhecido, que reduz o Outro às estruturas cognitivas do Eu.

E aqui não existe absolutamente nenhuma possibilidade de que o Outro chegue; o Outro é mantido a distância segura do aparato ideológico da razão vulgar, que expressa o sentido da razão ardilosa: *imunizar-se contra o singular, ou seja, contra o diferente*. Todo sistema político totalitário tem em sua base um pensamento totalitário – o pensamento Mesmo, a *Totalidade foi feita pensamento* (Souza, 2022, p. 71).

O pensamento totalitário começa na redutibilidade do povo palestino. Na negação do reconhecimento de seu Estado, bem como na recusa em admitir de que aquelas terras já tinham habitantes. Trata-se de um processo de extinguir a existência do Outro no plano político, simbólico e existencial.

Dentro do contexto histórico, a formação da nação de Israel foi considerada importante diante dos acontecimentos da Segunda Guerra Mundial. Desse modo, cria-se um Estado como resposta à responsabilidade de um Outro que sobreviveu aos campos de concentração. Contudo, com o nascimento do Estado moderno de Israel como ocorre com qualquer outro Estado, instaura-se também a consciência do Eu-Mesmo de caráter nacional e violenta, afirmando a si mesmo, mas que ainda assim apresenta uma particularidade, na concepção levinasiana, justamente por existir uma filosofia hebraica. Caygill (2002) comenta que a política em Emmanuel Lévinas emerge da tensão entre guerra e paz, enquanto a preocupação do Estado é atravessada pela cultura do Talmude e pelo cuidado com os vulneráveis.

Em Israel, coexistem diversos tipos de judeus, múltiplas alteridades que

interpelam por uma resposta de responsabilidade. No entanto, a aquisição das terras em si, não fundam uma nação, pois essa se estrutura nas relações históricas, sociais e econômicas e, quando o território se constitui como nação, toma-se a posição do Eu-Mesmo. Não se escapa, portanto, das posições Eu e Outro, o que também acontece com a Palestina, embora, neste caso, a Palestina não tenha obtido reconhecimento internacional como um Estado-nação.

A política moderna se enraíza nos ideais revolucionários franceses: liberdade, igualdade e fraternidade. A filosofia liberal destacou o ideal da liberdade e igualdade, frequentemente compreendidas como igualdade ao Mesmo, a uma nação, a uma classe. Levinas, por sua vez, destaca a Fraternidade como possibilidade de agir politicamente orientando a uma hospitalidade ética. O dever do Estado de Israel conjuga-se à necessidade de permitir que o povo palestino possa existir.

É conhecido que os judeus cuidam dos seus, “poder-se-ia arriscar a dizer: o mundo greco-romano devia e queria pertencer somente a si mesmo. Ele se esgota e se perde em si mesmo. Ele precisava de um outro pertencimento – mas um que, apesar de tudo, lhe restituísse de alguma maneira sua autossuficiência” (Nancy, 2025, p. 50). Os judeus não são tão diferentes do mundo greco-romano, ao cuidarem e pertencerem tanto a si mesmos enquanto comunidade. Os judeus expandiram-se territorialmente e passaram a colonizar. Quando a identidade se torna fechamento, o Mesmo doente por si mesmo – reduz o Outro a um mero objeto, culminando na criação de um plano genocida contra uma etnia.

Para Levinas, o Estado moderno de Israel não é um ideal, mas sim uma realidade por completo, sem dúvida violenta (porque sua função política é garantir a sobrevivência) e ao mesmo tempo destinada a realizar a justiça social. Em outras palavras, as preocupações éticas não podem ser realizadas sem o apoio da violência política, o que coloca em risco essas mesmas preocupações éticas. Portanto, não há dois “Israéis”, um ideal e um fenomenológico, como poderia haver de uma perspectiva platônica. Há apenas um Estado de Israel, que é real e contraditório, ou, mais precisamente, que existe graças a ser uma contradição entre justiça e sobrevivência (Herzog, 2015, p. 11, tradução minha).

O Estado de Israel tem responsabilidade para com os povos que o circundam. Não é fácil afirmar-se como Estado-Nação e, ao mesmo tempo, lidar com as possibilidades de ataques internos e externos. A formação do Estado de Israel e seus desdobramentos geopolíticos não será objeto deste estudo, o propósito é evidenciar o que a negação do Outro implica na subjetividade do Eu.

Ainda que Levinas tenha mantido certa reserva ao tratar diretamente da questão Israel-Palestina, seus textos trazem alguns indícios de sua perspectiva sobre o tema. “O pobre, o estrangeiro, apresenta-se como igual. A sua igualdade na pobreza essencial consiste em referir-se ao terceiro, assim presente no encontro e que, dentro da sua miséria, Outrem já serve. Junta-se a mim. Mas junta-me a ele para servir, ordena-me como um Mestre” (TI, 1988, p. 191).

A relação ética está entre o Eu e o Outro, mas diante da presença de um Outro do Outro, um terceiro, emerge a justiça social. Nesse ponto, a justiça introduz ações institucionais derivadas da esfera política e estatal. Embora nasça da exigência ética, ela se afasta para assumir a tarefa de se responsabilizar pelo Outro do Outro, transferindo essa incumbência à ordem do Estado. Tal movimento não constitui uma ruptura com a ética; ao contrário, a ética permanece como instância crítica que inquieta a ordem justa.

4.5 O Outro do Outro: O Terceiro

Em *Totalidade e Infinito* (1988), Levinas desenvolve a relação na dualidade Eu – Outro, a ética e política estão entrelaçadas, o espaço de justiça está entre esses dois sujeitos. No contexto social, faz-se necessário a ordem da justiça em sociedade.

A metafísica ou relação com o Outro realiza-se como serviço e como hospitalidade. Na medida em que o rosto de Outrem nos põe em relação com o terceiro, a relação metafísica de Mim a Outrem vaza-se na forma do Nós, aspira a um Estado, às instituições, às leis, que são a fonte da universalidade. Mas a política deixada a si própria traz em si uma tirania (TI, 1980, p. 280).

Na compreensão levinasiana, Metafísica significa relação ética com o Outro que se coloca a serviço e acolhe sem condições, uma hospitalidade do Eu. O Outro que invoca a hospitalidade, traz em seu rosto, a humanidade inteira. O rosto do Outro já inclui um Terceiro. Sendo assim, a política deriva da ética. Há muitos Outros e a responsabilidade demanda de instituições mais fortes como o Estado, as leis e instituições. Portanto, a política, o Estado, as leis e instituições são atravessadas pela ética, não são a própria ética.

Já em *De outro modo que ser ou para lá da essência* (2011), a justiça é uma instância exigida pela própria responsabilidade ética. Segundo Levinas: “O terceiro é outro além do próximo, mas também um outro próximo, também um próximo do Outro, e não simplesmente o seu semelhante. [...] O outro e o terceiro, os meus próximos,

contemporâneos um do outro, afastam-me do outro e do terceiro” (DOMQS, 2011, p. 171). O terceiro também é próximo ao Eu, pois ele interpela enquanto um rosto. Na relação ética entre o Eu e o Outro, há entre eles mais rostos a serem respondidos.

Entretanto, quando alguém pratica o mal a um terceiro e por causa disso, o Eu resiste a praticar o bem, faz necessário dar origem a justiça. A justiça, portanto, teria origem no terceiro. A justiça tem relação simétrica, mas ela procede de uma relação assimétrica que não é recíproca, sem medida, sem contrato, sem comparação entre sujeitos. Ela assegura que aquele que praticou o mal receba um tratamento de forma ética.

Desse modo, a relação tem suma importância, pois com ela se apresenta a alteridade, cujo lugar originário é o rosto. O rosto entrega sua vulnerabilidade, a perseguição, o aniquilamento, a violência sofrida. A ética de Levinas se responsabiliza pelo Outro que interpela no rosto o chamado de “Não matarás”. Como a ética de Levinas, os direitos humanos também foram elaborados a partir da condição de vulnerabilidade e ao chamado da dignidade humana.

4.6 Direitos humanos

François Poirié entrevistou Levinas, em 1986, a respeito do Estado de Israel, mas ele se recusou a responder diretamente e permaneceu em silêncio. Um silêncio tão intenso quanto qualquer outra palavra que tivesse sido proferida. No entanto, em muitos momentos ele quebrou o silêncio e se manifestou sobre as questões israelense. Segundo Caygill (2002),

O Estado de Israel herda de modo singular o legado de Israel tanto pela história universal quanto pela história religiosa: enquanto Estado moderno, ele reconhece a declaração de direitos herdada pelo Estado moderno da tradição judaica; ao mesmo tempo, por meio dele, “o povo judeu alcança, portanto, um Estado cujo prestígio, ainda assim, provém da religião que a vida política moderna suplanta” (DF, 217). Na visão de Levinas, a dupla herança do Estado de Israel, expressa em sua Declaração de Independência, confere-lhe um estatuto e uma responsabilidade peculiares entre os Estados-nação modernos (Caygill, 2002, p. 161, tradução minha).

O Estado de Israel nasce, assim, atravessado pela ética e pela tradição judaica, ainda que ele necessite se tornar um Estado soberano nos moldes da modernidade política. Nesse cenário, os direitos humanos podem servir aqui como um instrumento dessa ética instalada no Estado de Israel e também, como um recurso da ética

levinasiana, pois a Declaração garante uma vida digna para o Outro. Entretanto, a ética de Levinas é mais ampla, ultrapassa a mera garantia de direitos e condições materiais, pois ela funda uma responsabilidade infinita que antecede a norma jurídica. Pode-se constatar que no conflito Israel – Palestina, os direitos humanos enquanto um reflexo da ética levinasiana, foram transgredidos por ambos os lados.

Os direitos humanos são diretrizes que protegem a dignidade humana e regulam a relação dos Estados com essas normas. Os governos devem cumprir e limitar suas ações de acordo com a declaração. Esses direitos são universais e inalienáveis, todas as pessoas do mundo têm direito e não podem renunciar ou ser retirados. Uma outra característica é a indivisibilidade, ou seja, o direito que se refere a dignidade humana, não é menor do que outros direitos. Além disso, os direitos humanos são interdependentes e apresentam inter-relação, isto é, o direito à educação depende do direito à informação ou ainda o direito da saúde depende também da educação e da informação.

Os direitos humanos consideram que todos os indivíduos são iguais e que não podem ser discriminados em razão de suas particularidades: sexo, idade, etnia, idioma, raça, cor, religião e posicionamento político. Todos os povos têm o direito à participação e à inclusão, cabendo aos Estados a responsabilidade pela garantia desses direitos. Em caso de violação, deve haver uma reparação e julgamento num tribunal competente¹⁸.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (resolução 217 A III) em 10 de dezembro de 1948, considera em seu preâmbulo o reconhecimento da dignidade humana e que seu descumprimento resulta em atos bárbaros, vis e contra a consciência da humanidade. Os países-membros em cooperação com as Nações Unidas prestam observância a esses direitos enunciados em seus trinta artigos¹⁹.

Na tradição da Torá (2017), nos livros de Êxodo 22 (22-24) e Deuteronômio 10 (18-19); 24 (17-21); 27 (19) recomenda-se cuidar da viúva, do órfão e do estrangeiro, isso expressa o significado que eles devem se responsabilizar pelos mais vulneráveis.

¹⁸ *O que são direitos humanos?* Os direitos humanos pertencem a todos e todas e a cada um de nós igualmente. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/o-que-sao-direitos-humanos>. Acessado: 11 de janeiro de 2026.

¹⁹ *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acessado: 11 de janeiro de 2026.

A Declaração tenta justamente conferir dignidade para todos, inclusive aqueles que a sociedade historicamente excluiu. Levinas enfatiza a Fraternidade proveniente do lema da Revolução Francesa: Liberdade, Igualdade e Fraternidade, conferindo-lhe uma densidade ética singular.

Levinas se apoia na Fraternidade para elaborar sua concepção de Alteridade. Trata-se de respeitar, responder e responsabilizar fraternalmente pela vulnerabilidade do Outro. O Rosto do Outro provoca uma violência forte que faz o Eu perder as suas próprias referências. Ainda que essa violência desestabilize o Eu, o rosto do Outro exige que se aprenda a viver fraternalmente. A Fraternidade não pode ser dirigida apenas aos cidadãos de uma nacionalidade ou um grupo ideológico (nazismo) ou qualquer outra caracterização que delimite a escuta ao chamado do Outro.

Ainda que o encontro com o Outro desestruture o próprio conhecimento do Eu de si; o Desejo metafísico, desejo de apreender, conhecer, talvez até de “guiar”, não pode totalizar o Infinito. O Infinito resiste a toda apreensão e exige cuidado e responsabilidade. O próprio Eu necessita da presença do Outro para que a abertura de sua responsabilidade ética se abra e se efetive.

4.7 Guerra e Ética

Um dos problemas levantados por Levinas é a assimilação do Estado de Israel à forma moderna de Estado-nação, perdendo seu propósito messiânico. Nessa assimilação, Israel tende a se configurar quase como um Estado total, isto é, como uma totalidade fechada em si. A totalidade quando sai em direção a exterioridade, tenta identificá-la violentamente consigo, o que resulta na guerra. Ela precisa que a exterioridade se torne presente a si, ou seja, que deixe de ser exterior. No entanto, o movimento da exterioridade para a totalidade, rompe essa estrutura fechada e a totalidade se dispersa em um pluralismo ou numa anarquia (Caygill, 2002, p. 95).

Consoante Caygill (2002, p. 96), no livro *Totalidade e Infinito* (1980), o conceito de político em Levinas fica entre o movimento da totalidade ontológica e a exigência do infinito ético. O político é o intermédio da ética na ontologia que faz com que seus resultados oscilem entre guerra e paz.

A paz depende da obediência ao comando ético do Outro. A disputa entre guerra / totalidade / mesmo e paz / infinito / alteridade provoca o caos, o genocídio. O Eu voltado para si mesmo, buscando a mesmidade e identificação com as coisas e pessoas no mundo, na constituição de sua totalidade inicia uma guerra contra o Outro,

excluindo sua alteridade. Dá-se início à guerra, à destruição, ao genocídio que hoje está refletido no povo palestino. Como afirma Levinas: “O estado de guerra suspende a moral; despoja as instituições e as obrigações eternas da sua eternidade e, por conseguinte, anula, no provisório, os imperativos incondicionais” (TI, 1980, p. 9).

Na guerra até o Eu sofre e perde algo. Ele perde o Outro, a Alteridade e com isso a possibilidade para ações éticas. A guerra impede a subjetividade ética de se constituir, em outras palavras, o Eu perde a si mesmo. De acordo com Levinas: “Nada, pois, é exterior. A guerra não manifesta a exterioridade e o outro como outro; destrói a identidade do Mesmo” (TI, 1980, p. 10).

Se a definição de Eu é a própria identificação, então, como afirma Levinas “a guerra produz-se como a experiência pura do ser puro, no próprio instante da sua fulgurância em que ardem as roupagens da ilusão” (TI, 1980, p. 9). A guerra é a experiência na qual o Eu, em sua pretensão de totalidade, ignora as instituições morais estabelecidas, bem como a ordenação jurídica e política para expandir e conservar a sua própria identidade.

Nesse mesmo sentido, pode-se compreender o governo de Netanyahu, cujo discurso se apoia no direito à autodefesa e à segurança. Esse discurso se apresenta como *Dito*: são enunciados políticos racionalizados que funcionam como legitimação das ações do Estado. O *Dito* fixa categorias, organiza o sentido da linguagem que nesse caso, instaura uma lógica da totalidade que justifica a guerra como necessária. Uma ameaça ao *Dizer* ético. Afirma Brito (2002) “o Dizer é a significância da significação do Dito porque Ihe é mais original e estabelece uma ‘intriga de responsabilidade’ anterior e ‘mais grave’ que a ontologia” (Brito, 2002, p. 255).

A violência pretende ser total, mas dela surge um paradoxo. Ela faz do Outro um inimigo e precisa do Outro para se legitimar, para combater, invadir e ocupar terras. Ela necessariamente precisa do inimigo para justificar suas próprias ações. A guerra almeja ser total, porém ao violentar a alteridade do Outro, não consegue eliminá-la. Conforme Levinas (1980):

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo (TI, 1980, p. 26).

O Outro não é um objeto de conhecimento para o Mesmo, nem sua alteridade é uma oposição conceitual ou lógica, isto é, ele não é pensado a partir do Eu. O Outro é exterior e anterior à liberdade do Eu. Segundo Levinas: “A sua alteridade manifesta-se num domínio que não conquista, mas ensina. O ensino não é uma espécie de um gênero chamado dominação, uma hegemonia que se joga no seio de uma totalidade, mas a presença do infinito que faz saltar o círculo fechado da totalidade” (TI, 1980, p. 153).

A alteridade não se estabelece enquanto uma relação de poder, mas como uma relação de ensino. O ensino consiste no reconhecimento de que o Outro precede o Eu; ele traz algo que não é do Eu e exige o acolhimento de um sentido que não necessariamente precisa ser compartilhado. Assim, o Outro instrui sem dominar, rompe a autossuficiência do Eu e o convoca à responsabilidade. O Outro não se lança em estruturas, pelo contrário, ele interrompe. Por conseguinte, o Outro ensina o Eu a sair de si.

A guerra, segundo Levinas, começa na filosofia Ocidental: marcada pela primazia da intencionalidade e da compreensão que molda todo um pensamento totalitário e totalizante. Ainda que haja um acolhimento do Outro pelo Eu na filosofia Ocidental, a possibilidade da guerra não é excluída. “A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental” (TI, 1980, p. 10). Entretanto, a guerra não fica nas letras ou no plano conceitual, ela ultrapassa as teorias e os livros e chega na existência das vidas humanas.

4.8 Escatologia da paz

A paz não é fruto de um equilíbrio entre guerra e tranquilidade. A paz está para além da história, do tempo, da ontologia e antes mesmo, da guerra. A escatologia enquanto exterioridade radical se manifesta como paz. Uma paz que não resulta do equilíbrio de forças, mas da responsabilidade pelo Outro. Nesse sentido, a paz é anterior às instituições que organizam a sociedade, inclusive à política. Trata-se de uma paz que nasce da relação ética com o Outro.

Desse modo, a paz escatológica é infinita. Dela deve-se a renúncia para matar e assumir a responsabilidade infinita pelo Outro. A paz não totaliza, não captura o Outro e preserva a alteridade.

No prefácio de *Beyond the verse* (1994), Levinas se pergunta se podemos compreender os sofrimentos dos outros. A dor física ou emocional não são

quantificáveis nem seguem hierarquias. Não existe um sofrimento que valha mais do que outro. É precisamente o sofrimento do Outro que interpela eticamente.

O Estado lida com esse sofrimento de modo jurídico. Ele constitui a condição mínima da justiça histórica: onde assassinatos de judeus – e deve-se acrescentar todos os demais – não seja um acontecimento sem punição.

Hoje, já não direi mais refugiados judeus, mas palestinos. O sionismo, apesar disso, não chegou ao fim. Ele não está encerrado se judeus e israelenses reconhecem que, para que o Estado de Israel exista, necessita-se do reconhecimento do mundo árabe e, para Israel, de uma entrada na intimidade desse mundo (BTV, 1994, p. 15-16, tradução minha).

Levinas claramente condena ações injustas que o povo judeu sofreu ao longo da história, mas isso não justifica cometer ações que provocam o sofrimento no Outro, porque, se isso ocorrer, o Estado perde sua razão de ser. Reconhecer o povo palestino, no atual contexto, é um passo que mostra a responsabilidade pela Alteridade do Outro. Não se trata aqui de julgar o conflito em si, mas de perguntar se a lógica da negação da alteridade reaparece na constituição da subjetividade do Eu. Como pergunta Levinas (2002):

Há relação de homem para homem que não faça o eu sair de si, que não rompa a identidade do idêntico pela qual os vivos se agarram a seu ser? Há relação de homem para homem que não seja ética? A ética não é uma região ou um ornamento real, mas é, por si mesma, o próprio desinteresse, o qual não é possível a não ser sob o traumatismo ou a presença, em sua igualdade impenitente de presença; está perturbada pelo Outro. Perturbada ou despertada. Provar a autenticidade e o valor desse traumatismo é, mais uma vez, voltar a esse próprio traumatismo, a essa transcendência ou a esse despertar em que todas essas “noções” pela primeira vez têm significado para nós (NIT, 2002, p. 33-34).

Os homens tendem a se fecharem em si, mas na presença arrebatadora do Outro, a desestabilização do Eu acontece e, portanto, há a apropriação da ética. A ética não é uma escolha, ela se manifesta numa ação violenta. Nesse choque, a transcendência elabora o sentido para o Eu.

A ética em Levinas configura-se como uma violência da presença, um trauma que interrompe a fruição do Eu, convocando-o ao exílio do ser. Essa violência trata-se de uma abertura heterontológica. Não é uma violência deliberada, do assassinio. Refere-se a uma violência unicamente de uma presença, da epifania do Rosto. O judeu, por exemplo, nada fez contra um oficial nazista; ele simplesmente existia,

estava presente. A simples presença do Outro impõe uma violência que, na concepção de um nazista deveria ser eliminada. O Rosto em Levinas não é de um Outro violento, mas quando identificado como tal, pode suscitar como reação um ataque violento. É possível que haja essa interpretação do Outro como inimigo, justamente por não haver nada do Mesmo e sim a radicalidade absoluta do Outro.

No Livro *Quatro Leituras Talmúdicas* (2003), Levinas reúne quatro lições talmúdicas que são conferências apresentadas de 1963 a 1966. Na Terceira Lição intitulada *Sota: Terra prometida e Terra permitida*, Levinas argumenta que a Terra prometida ao povo judeu não é um direito incondicional para eles. A Terra é prometida conforme as Escrituras, desde que, seja permitido que o Outro que já lá habita, exista. Há uma condicional para ser assegurada a legitimidade da Terra pelos judeus: a infinita responsabilidade ética para com o Outro. Quando um Estado levanta muros ao redor de um país, necessariamente prova que existe um Outro. Ele levanta o muro para o Outro, para se proteger do inimigo ou intempéries naturais, no caso da região de Israel, havia ali uma numerosa população palestina. Assim sendo, os judeus que se direcionaram para o que seria o Estado de Israel, tem como responsabilidade acomodar a população que ali vivia, pois, afinal, “Terra prometida não é Terra permitida” (QLT, 2003, p. 127).

Quando se desrespeita a permissão e o direito de viver e, a responsabilidade com o Outro é negada, o Estado se torna apenas uma mera conquista, perde-se até o sentido do argumento de uma Terra prometida. Nesse contexto, Levinas afirma: “pode-se ler, no entanto, esse texto de outra maneira e os exploradores mostrar-se-ão ainda mais puros do que nós pensávamos: ele é mais forte do que Ele, o direito vital dos indígenas é mais forte do que o direito moral de um Deus universal” (QLT, 2003, p. 132).

O argumento da Terra prometida diz que sob os cuidados de um Deus abstrato e universal não são válidos se os indígenas (Outros) não tiverem suas vidas asseguradas. A Terra deixa de ser prometida quando se é justificada por atos de violência em nome de Deus. Os atos que invalidam a promessa estão presentes na história como: ganância, necessidades, exploração de recursos naturais, e nesse ambiente até mesmo a concepção de Deus torna-se “fraca” diante de uma vida ameaçada.

A permissão não se reduz ao reconhecimento internacional da Palestina por outros países como um Estado de Direito. A permissão implica em não considerar o

Outro como inimigo, um obstáculo, um invasor, nem apagar sua história, renegados do outro lado do muro para que apenas a existência dos seus seja assegurada.

Se a ética é anterior a política, a responsabilidade do Eu que se conjuga no deixar o Outro viver é infinita. Assim sendo, a constituição do Estado de Israel deveria conter, de modo intrínseco, o cuidado com o estrangeiro, com o vulnerável, a hospitalidade, o deixar o Outro ser Outro e por fim, elaborar uma justiça que realmente seja atravessada pela ética.

Consoante Levinas: “Uma morte é menos dura que outra. Qual delas?” (QLT, 2003, p. 136), a violência sofrida por um povo não justifica ou legitima o uso de força destrutiva contra outros povos. Não existe uma equivalência entre os sofrimentos, o que existe é uma ética da responsabilidade assimétrica. Para Levinas, nem mesmo a Shoah pode servir como justificativa para uso da violência. Como aqueles que foram desumanizados sentem-se no direito de reproduzir a desumanização? Quem foi exilado, desumanizado, teve a morte de seu rosto não deve negar a hospitalidade, humanização e a vida plena ao Outro.

A responsabilidade, quando se apresenta no rosto da criança, abala todas as estruturas políticas, administrativas, militares.

Pode-se também pensar – e logo a seguir isso ficará claro – que a dúvida tomou conta dos exploradores confrontados com os habitantes da Palestina – a dúvida que foi expressa ontem por Vigée e da qual tantos outros, ao se referirem às crianças israelenses. É possível que os exploradores tenham vislumbrado os sabras (QLT, 2003, p. 120).

Perante a inocência visível do Outro, os “exploradores” ficam em choque, desestabilizados. Ainda que, atualmente, muitos “exploradores” do mundo invadam terras de outros povos para conquistar, existe um breve momento em que o Rosto da criança instaura a dúvida sobre a continuidade de suas ações militares. Essa dúvida é ética. A totalidade do Estado é interrompida, a estratégia do Estado vacila e nenhum argumento é suficiente para justificar a continuidade das ações violentas do Estado, porque se depararam com vidas existentes, rostos vulneráveis, uma ética da qual não se escapa.

5 CONCLUSÃO

Outro. Difícil de nomear, difícil de entender, difícil de conviver. O outro desestabiliza o Eu, interrompe sua autocompreensão, como um sujeito apaixonado que perde o controle formal de si, desconfigura e desorienta a imagem formada de si que o constituía.

No primeiro capítulo, abordou-se a tradição helênica, que totalizou esse Outro na mesmidade do Eu. Husserl e Heidegger apreenderam, intencionaram e compreenderam o Outro a partir da estrutura do próprio Eu. Em Husserl, a estrutura da intencionalidade é a “consciência *de...*”, isto é, remete sempre a um objeto visado; em Heidegger, o *Dasein* configura-se como uma *abertura*, abertura a alguma coisa. A própria estrutura constitutiva do Ego transcendental ou do *Dasein* tem ou pressupõe a ideia de um Outro, ou seja, mesmo na total ausência do Outro, ela se faz implicitamente enquanto estrutura. Assim sendo, ao conceber a ontologia como a filosofia primeira, a tradição ocidental instaurou uma forma de poder do Eu que subtrai o aparecimento do Outro, enquanto alteridade irreduzível, porém não consegue negar totalmente a presença do Outro, já que subjaz na estrutura dessas filosofias egológicas.

Levinas revisa a tradição ocidental e acusa a violência do Eu contra o Outro. Um Eu que em excesso dele mesmo reduz a alteridade do Outro à mesmidade. Em Husserl, o ego transcendental reconhece o Outro a partir dele mesmo, em analogia ou empatia no interior da estrutura *noético-noemática*. O Outro, portanto, é constituído pelo próprio ego. Em Heidegger, o *ser-com* integra à analítica existencial, permanecendo subordinado a compreensão do *Dasein* (*ser-aí*), o que configura, para Levinas, uma prisão ontológica.

Balibar, por sua vez, representa a tradição ocidental no seu estudo em classificar a subjetividade. Há o discurso da constituição da subjetividade em duas dimensões: sujeito constituído e sujeito constituinte. O sujeito constituinte transforma a alteridade em produto de sua própria atividade, enquanto o sujeito constituído abdica de sua convocação à responsabilidade para com o Outro, delegando-a às estruturas sociais. Dimensões essas que “escancaram” justamente a totalização do Outro.

A tradição helênica não percebe que o mito de Narciso representa as consequências de se pensar e viver centrado exclusivamente no Eu, negando qualquer existência do Outro. Narciso olha para o lago e se apaixona, identifica a si

mesmo e envolvido com sua própria imagem ele cai na água. A queda do ser humano, simboliza a insanidade de fechar-se em si. A intolerância diante daquilo que não sou, o medo do Outro leva ao colapso da subjetividade ética.

No segundo capítulo, evidencia-se que Levinas não se encontra na categorização dual de Balibar sobre a constituição da subjetividade. Ele dialoga com essa tradição, mas traz consigo a tradição judaica e, nela, a Alteridade é elemento fundamental.

Levinas que está dentro da tradição grega e ao mesmo tempo não está mantém uma tensão fecunda entre essas heranças, evitando que o Eu caia no lago obscuro da totalização.

Evitar essa queda significa inscrever no Eu uma “abertura” ou “consciência de” ser responsivo ao Outro como Outro, antes mesmo de sua própria liberdade. Ouvir o chamado do Outro e atender o seu clamor implica uma violência ao Eu, mas uma violência que se aprende a conviver. A violência é a diferença, a desestabilização que o Outro provoca no Eu. Violência que não destrói, mas que possibilita nossa resposta enquanto responsabilidade ética.

O Outro desestabiliza o Eu, a relação entre eles é assimétrica, e no Rosto se manifesta o infinito. Nesse encontro traumático, o Eu é invocado a substituição e hospitalidade. A violência que existe nessa relação, é um componente que se deve aprender a conviver. O incomodar, o desestabilizar obriga o Eu a responder de forma que a hospitalidade seja a solução para acolher o Outro e o próprio Eu, sem a necessidade do Eu destruir o Outro e a si mesmo.

No terceiro capítulo, tratou-se do contexto contemporâneo. A doença mental que mais aflige as pessoas, a depressão, reflete a predominância do excesso de si: de sua própria dor, de sua tristeza. Nesse contexto, a ameaça já não é externa, mas interna; trata-se de uma pressão que leva ao vazio existencial, ao cansaço, a falta de sentido e a depressão. Assim, com a expulsão do Outro, a experiência humana fica empobrecida. Uma tragédia desse empobrecimento que podemos citar é o conflito entre Israel e Palestina. Nele, o chamado ético do Outro interpela para ambos os lados. A guerra não produz heróis nem vilões, a guerra produz mortes, vidas inocentes são ceifadas, há violência e horror.

A história permite dizer que os judeus foram o Outro e continuam a sê-lo e que clamam por uma responsabilização infinita. Assim como os palestinos que também são o Outro que tiveram seus rostos apagados e excluídos até mesmo dentro do campo

do direito internacional. Eles, judeus e palestinos, juntos, convocam a uma responsabilidade ética infinita. Cabe ao Eu, ou a Nós, responder de modo a salvaguardar a Alteridade desse Outro, ainda que custe a dificuldade de estabilização do Eu, mas que permite mostrar nossa subjetividade ética revelando aquilo que há de mais humano em nós.

REFERÊNCIAS

- BALIBAR, Étienne. Le structuralisme: une destitution du sujet? *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v. 1, n. 45, p. 5-22, 2005. DOI: 10.3917/rmm.051.0005.
- BALIBAR, Étienne. Structuralism: a destitution of the subject? *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, v. 14, n. 1, p. 1–21, 2003. Trad. James Swenson. DOI: 10.1215/10407391-14-1-1.
- BARRUCHO, Luis. O que é genocídio, e quem está usando o termo relacionado à guerra em Gaza?. *BBC News Brasil*, 2026. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cre5925rgryo>. Acesso em: 11 jan. 2026.
- BBC News Brasil*. O que é genocídio, e quem está usando o termo relacionado à guerra em Gaza?. 16 set. 2025 Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cre5925rgryo>. Acessado em 11 de janeiro de 2026.
- BISOL, Benedetta. Racismo, corpo e liberdade: a filosofia do hitlerismo no Brasil hoje. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 76, p. 126-141, ago. 2020. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v1i76p126-141.
- BRITO, José Henrique Silveira. *De Atenas a Jerusalém: A subjectividade passiva em Lévinas*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.
- CAYGILL, Howard. *Levinas and the political*. Londres; Nova York: Routledge, 2002.
- COSTA, Márcio Luis. *La razón ética pre-originiaria y la constitución de la subjetividad en Emmanuel Lévinas: Lévinas filósofo del origen de la subjetividade Una reconstrucción temática*. 2000. Tese (Doutorado em filosofia). Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.14330/TES01000283402>. Acesso em: 11 jan. 2026.
- DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3ª ed.
- DICIONÁRIO *etimológico da mitologia grega*. Direção de Ezio Pellizer. Tradução para o português de diversos colaboradores. Disponível em: <http://www.demgol.units.i>. Acesso em: 22 mar. 2026.
- DOUEK, Salma S. *Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: um elegante desacordo*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- DRUMMOND, John J. *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*. Lanham, MD: Scarecrow Press, 2007.
- ERICKSEN, Lauro. Verdade, desvelamento e ser-com: o entendimento compartilhado do Dasein. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa, Bahia, v.15, n.1, p.44-59, jun. 2017.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Heidegger e o projeto de superação da subjetividade. *Princípios Revista de filosofia*. Natal, v. 24, n. 43, p. 107-130, jan./abr. 2017. DOI: 10.21680/1983-2109.2017v24n43ID11374.

GRITTEN, David. Israel cometeu genocídio em Gaza, diz comissão de inquérito da ONU. *BBC News Brasil*, 2026. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/crrj7kypl2vo>. Acesso em: 11 jan. 2026.

HAN, Byung-Chul. *A expulsão do outro: Sociedade, percepção e comunicação hoje*. Petrópolis: Vozes, 2022. Tradução Lucas Machado.

HEIDEGGER, Martin. Construir, pensar, habitar. *In: Ensaios e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Campinas: Editora Vozes, Unicamp, Petrópolis, 2012b. Trad. Fausto Castilho.

HERZOG, Annabel. *Levinas's Ethics, Politics, and Zionism*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense, 2013. Trad. Pedro M. S. Alves.

HUSSERL, Edmund. *A Ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2008. Trad. Artur Morão.

KATZ, Claire Elise. *Levinas and the crisis of humanism*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2013.

KORELC, Martina. *Constituição da consciência em Levinas*. 2001. 139 f. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2001.

KORELC, Martina. *O problema do ser na obra de E. Levinas*. 2006. 371 f. Tese (Doutorado em filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 12 ed.

LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas: Papyrus, 1998. . Trad. Paul Albert Simon e Lúcia Maria de Castro Simon.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988. Trad. José Pinto Ribeiro.

LEVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Editora

Vozes, 2004. Trad. Pergentino Stefano Pivatto, Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner, Marcelo Luiz Pelizolli.

LEVINAS, Emmanuel. *Quatro Leituras Talmúdicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. Tradução Fabio Landa, Eva Landa.

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Martinus Nijhoff Publishers, Springer, 2011. Tradução José Pérez e Lavínia Leal Pereira.

LEVINAS, Emmanuel. *Novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. Tradução Marcos de Castro.

LEVINAS, Emmanuel. *Beyond the verse: talmudic readings and lectures*. Bloomington; Indiana: Indiana University Press, 1994.

LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*. Bloomington; Indiana: Indiana University Press, 1996.

LEVINAS, Emmanuel. *On Escape*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003. Trad. Bettina Bergo. <http://users.clas.ufl.edu/burt/DisappearingMan/levinasescapeannotations.pdf>, Acesso em: 12 out. 2021.

LEVINAS, Emmanuel. *De la evasión*. Madrid: Arena Libros, 1999. Trad. Isidro Herrera.

LEVINAS, Emmanuel. Martin Heidegger and Ontology. *Diacritics*, Baltimore, v. 26, n.1, p.11-32, 1996.

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. Trad. José Luiz Pérez, Lavínia Leal Pereira.

LEVINAS, Emmanuel. *The theory of intuition in Husserl's phenomenology*. Illinois: Northwestern University, 1995. Trad. André Orianne. 2 ed.

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

LEVINAS, Emmanuel. Quelques Réflexions sur la Philosophie de L'Hitlérisme. *Esprit*, Paris, 1934. Disponível em: <https://esprit.presse.fr/article/emmanuel-levinas/quelques-reflexions-sur-la-philosophie-de-l-hitlerisme-32136>. Acesso em: 18 abr. 2022.

LEVINAS, Emmanuel. *Discovering existence with Husserl*. Illinois: Northwestern University Press, 1998. Trad. Richard A. Cohen, Michael B. Smith.

MENEZES, Magali Mendes. O pensamento de Emmanuel Lévinas: uma filosofia aberta ao feminino. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n.1, p. 13-33, jan./abr.,2008. DOI: 10.1590/S0104-026X2008000100002.

MURPHY, Ann. Critique, Power, and Ontological Violence: The Problem of "First"

Philosophy. In: NELSON, Eric S. DRABINSKI, John E. (org.). *Between Levinas and Heidegger*. Nova York. State University of New York, 2014.

NANCY, Jean-Luc. *Exclua o judeu em nós*. São Paulo: Perspectiva, IBI, 2025. 112 p. Trad. Breno Isaac Benedytk. 1 ed.

NASCIMENTO, Abimael Francisco do. *Ética da alteridade: da saída do ser à ética como substituição no pensamento de Emmanuel Levinas*. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2018. Disponível em: <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/34931>. Acesso em: 11 jan. 2026.

OSTERMANN, Fernanda. A epistemologia de Kuhn. *Caderno Catarinense de Ensino de Física*, v. 13, n. 3, p. 184-196, dez 1996. DOI: 10.5007/2175-7941.1996v13n3p184.

PAPPE, Ilan. *A maior prisão do mundo: uma história dos territórios ocupados por Israel na Palestina*. São Paulo: Elefante, 2025. 392 p. Trad. Alexandre Barbosa de Souza.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1994. 116 p.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007. Trad. J. Guinsburg, Marcio Honorio de Godoy e Thiago Blumenthal.

RIBEIRO, Romulo. *Filosofia e Judaísmo em Levinas*. 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos. 2021. Disponível em: <https://hdl.handle.net/11600/62495>. Acesso em: 11 jan. 2026.

RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009. Trad. Ephraim Ferreira Alves.

RODRIGUES, Tiegüe Vieira. *A categoria da alteridade: uma análise da obra Totalidade e Infinito de Emmanuel Levinas*. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica. Rio Grande do Sul. 2007. Disponível em: <https://hdl.handle.net/10923/3442>. Acesso em: 11 jan. 2026.

SANCHEZ, Devair Gonçalves. *A noção de intersubjetividade nas Meditações Cartesianas de Edmund Husserl*. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Toledo. 2014. Disponível em: <https://tede.unioeste.br/handle/tede/2061>. Acesso em: 11 jan. 2026.

SAYÃO, Sandro Cozza. Levinas e o argumento do infinito: um diálogo com Descartes. Princípios: *Revista de Filosofia*, Natal, v. 18, n. 30, p. 143-162, jul./dez. 2011.

SALANSKIS, Jean-Michel. *Husserl*. São Paulo: Estação Liberdade, 2006. 128p. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura.

SCORALICK, Klinger. *O percurso da subjetividade em E. Levinas*. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faje Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte. 2015. Disponível em: <https://faculdadejesuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/06/O-PERCURSO-DA-SUBJETIVIDADE-EM-E.-LEVINAS.pdf>.

Acesso em: 11 jan. 2026.

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

SCHLIEBENER-TOBAR, Marjorie. Levinas y el co-estar heideggeriano: reflexiones desde la diferencia ontológica. *Estudios de Filosofía*, n. 73, p. 160-180, 2026. DOI: 10.17533/udea.ef.360807.

SOUZA, Ricardo Timm. *O pensamento e o outro, o outro do pensamento: a questão da Alteridade em configurações contemporâneas*. Porto Alegre: Zouk, 2022.

SOUZA, Ricardo Timm. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

STEIN, Ernildo. *Pensar e Errar: um ajuste com Heidegger*. Itjuí: Ed. Unijuí, 2011. 280 p.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011. 208 p.

TORÁ, A lei de Moisés. São Paulo: Editora Sêfer Ltda, 2017. Trad. Meir Matzliah Melamed.

UNICEF. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 11 jan. 2026.

UNICEF. *O que são direitos humanos? Os direitos humanos pertencem a todos e todas e a cada um de nós igualmente*. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/o-que-sao-direitos-humanos>. Acesso em: 11 jan. 2026.

VENTURA, Dalia. O que são os fractais, padrões matemáticos infinitos apelidados de 'impressão digital de Deus'. *BBC News Mundo*, 4 dez. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-50656301>. Acesso: 03 nov. 2025.

WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 97-113, 2003.

WOLOSKY, Shira. Cosmopolitanism versus Normative Difference: from Habermas to Levinas – Is Israel an Exception? In: Oz-SALZBERGER, Fania. STERN, Yedidia Z. *The Israeli Nation-State Political, Constitutional, and Cultural Challenges*. Boston: Academic Studies Press, 2014. p. 78-105.

WU, Roberto. O murmúrio da existência: apontamentos sobre o il y a em Levinas. *Revista Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 33, n. 59, p. 613-630, maio/ago. 2021. DOI: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.33.059.AO06>.

WYSCHOGROD, Edith. *Emmanuel Levinas: The problem of ethical metaphysics*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

ZAHAVI, Dan. *Fenomenologia para iniciantes*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019, 139 p.
Trad. Marco Antonio Casanova.