

Águeda Vieira Martinelli



& Separação  
Rosto

*Um caminho de  
ruptura da totalidade e a  
possibilidade da relação ética.*

 editora fi

“É preciso ler Levinas” – é a afirmação com que fecha seu livro sobre Levinas o escritor S. Malka. E por dois motivos: primeiro, para não se abusar de um pensamento não fácil, reduzindo-o a expressões provocativas e vulgarizadas, mas não compreendidas; segundo, é preciso ler Levinas, porque nesta afirmação transparece uma urgência, e carrega um imperativo profético. Sua obra não é de fácil compreensão, seu pensamento tem impregnação profética, e sua mensagem provocadora revela urgência inadiável. Ele mesmo previne que sua proposta ética não é “para filhos de papai”. A urgência é sempre índice de uma situação de emergência. Na emergência, o curso normal dos acontecimentos é interrompido, o seu fluir tranquilo é questionado nos seus pressupostos implícitos, os seus pontos de apoio são contestados, para tentar uma mudança, uma conversão que descortina novos horizontes.

O encontro com a obra e o pensamento de Levinas é uma espécie de aventura intelectual e espiritual. Pode-se repetir para ele o que ele dizia de Husserl, um de seus mestres: “Encontrar um homem significa ser mantidos vigilantes por um enigma”. Creio que a aproximação ao seu escrever e ao seu dizer seja uma das mais incisivas experiências de desenraizamento, de desestruturação, talvez aquela modulada com maior insistência e com registros diversos, com riqueza de análises e com proposições inauditas, no âmbito da filosofia contemporânea. É incessante em Levinas a busca para “ir além”, “ir aquém”, um “além que é um primeiro”, um futuro que é articulação de um “passado imemorial”. Em vez da “união”, procura e propõe a “separação”, em vez da “identidade” advoga a “alteridade”. Ao afirmar a “separação” não se filia à corrente do solipsismo e do subjetivismo da modernidade recente, mas defende sem equívocos uma “filosofia da socialidade”, do “encontro na separação”. Encontro na separação não será uma relação impossível? Será preciso nada menos do que repensar o infinito, o desejo e a alteridade, questionando teses clássicas da ontologia, da unidade e da linguagem. A pesquisa da Águeda Martinelli tem o mérito de mostrar esses aspectos, iniciando o leitor ao pensamento e à temática central do filósofo Levinas.

*Pergentino Stefano Pivatto*

## **Separação e Rosto:**

*Um caminho de ruptura da  
totalidade e a possibilidade  
da relação ética.*



Águeda Vieira Martinelli

**Separação e Rosto:**  
*Um caminho de ruptura da  
totalidade e a possibilidade  
da relação ética.*

Porto Alegre | 2015 |  editora fi

Direção editorial, diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni  
Revisão do autor  
Copyright © Autor  
Imagem de capa: An Elderly Man as Saint Paul - probably 1659,  
Rembrandt



Todos os livros publicados pela  
Editora Fi estão sob os direitos da  
Creative Commons 3.0  
<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/br/>

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

MARTINELLI, Águeda Vieira.

Separação e rosto: um caminho de ruptura da totalidade e a  
possibilidade da relação ética. [recurso eletrônico] / Águeda Vieira  
Martinelli -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.  
88 p.

ISBN - 978-85-66923-82-7

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Levinas. 2. Metafísica. 3. Desejo. 4. Transcendência. 5. Ideia  
do Infinito. 6. Face à face. 7. Interioridade. 8. Separação.  
9. Fruição. 10. Rosto. 11. Justiça. 12. Pluralismo. 13. Bondade.  
I. Título.

---

CDD-110

Índices para catálogo sistemático:

1. Metafísica 110

*“A sociedade é o milagre da saída de si.”*

*Emmanuel Levinas*





# Agradecimentos

Ao professor *Pergentino Stefano Pivatto*, pela tranquilidade e sabedoria com que me ajudou a esclarecer e aprofundar as ideias aqui tratadas. Pela amabilidade incomparável.

Ao professor *Sérgio Sardi*, por sua presença constante e amiga nos melhores e piores momentos da elaboração deste trabalho.

À *Sônia* e *Antônio Eduardo* pelo suporte e compreensão.

À *Cecília* e *Veronica*, irmãs queridas.

À *Patrícia*, por me ensinar a enfrentar a beleza e as dores da vida.

Aos amigos, em especial *Olga*, *Jean* e *Guido* que estiveram presentes em todos “aqueles bons cafés”, que escutaram, que falaram e que discutiram tantas ideias sobre a vida, a filosofia e o universo. *A todos esses que trago, junto a mim sempre vão, mais que na memória, pois, são vivos em cada presente em mim.*

Com carinho, agradeço.

*Águeda Vieira Martinelli*



# Sumário

1 Introdução	11
2 Ruptura da totalidade e metafísica	16
3 Da interioridade à Subjetividade	38
4. A relação Ética como Bondade e Pluralidade	55
5 Conclusão	84
Referências	87



# 1. Introdução

A obra *Totalidade e Infinito* constitui obra densa em que os conceitos levinasianos se relacionam, formando um texto vivo e proporcionando uma leitura arrebatadora e transbordante. É necessário sentir a pulsação nas linhas. É necessário quase ouvir a batida discreta do coração do autor quando, em cada momento em que o próprio leitor ergue a cabeça, fecha os olhos e respira profundo, ele sente o sentir do autor – sente em si aquela batida – e compreende além das palavras em expressões que nos extasiam, a cada passo mais refinadas, mas que poderiam confundir o leitor incauto em leituras apressadas. É preciso ouvir suas palavras, e além: ver as imagens sentido-as. Fechar os olhos junto com o autor e ver o que ele vê em cada imagem. É preciso sentir sua dor e sua decepção, mas também sua fé e esperança. Nada nessa obra é ingênuo e desesperançado, o que significa que exige. Mas a exigência não é sinônimo de impossibilidade, é antes convite ao trabalho e à educação. É antes um convite a ouvir e se permitir ouvir a... Convite a acolher Outrem.

Todo o esforço a que nos propomos é inicialmente o de compreender. Um esforço de colocar-se na posição do autor, de ver com seus olhos ou esforçar-se por ver. A ética se torna, em Levinas, primordial e perde seu caráter atual burocrático e relativista. Se cada termo da relação

---

interpessoal permanece como absoluto, se não há reciprocidade e igualdade em Levinas, não podemos interpretar isso como injustiça. A epifania do rosto é o infinito de Outrem em sua expressão, o rosto é a expressão, mas o rosto mostra “os rostos”, carrega a humanidade inteira naqueles olhos que me<sup>1</sup> fitam. O acolhimento do rosto é justiça. Minha responsabilidade é por este rosto a minha frente. O rosto, enquanto rosto, não se esquece, não se anula e não se toma. O assassinio é a possibilidade de matar aquele que não se entrega como posse. Porém, o rosto compromete, responsabiliza. Ele ordena que não o mate.

Este trabalho foi possível a partir da perplexidade diante de fatos que a mente tenta compreender, como a injustiça e a violência. Desse modo, o pensamento de Emmanuel Levinas mostrou-se determinante à elaboração deste trabalho. Certamente, não esvaziou as motivações iniciais, as quais permanecem como desejo de aprofundamento na obra. A incompreensão diante da violência e, além, a suspeita de que não há razões – ainda que fossem esculpidas na eternidade – que justifiquem a violência, permanece. Talvez, e parece ser este o caminho, as formas de violência sejam a cercania de um núcleo fundamental: o mal. De onde provém esse mal? Ou, diríamos mais adequadamente, como surge no ser o mal? Ainda, o ser está impregnado do mal? No entanto, devido à realidade de um tempo que insiste em prosseguir demasiado rápido, e diante da constatação de que esse mesmo tempo é necessário à compreensão e à sabedoria, não coube ao presente texto tratar tais questões.

---

<sup>1</sup> No decorrer da leitura da obra *Totalidade e Infinito*, encontramos em diversos momentos a utilização da primeira pessoa, visando à melhor compreensão. Adotamos, no presente trabalho, o mesmo recurso, quando necessário, visando o mesmo fim. Poderíamos dizer que a primeira pessoa, nesse contexto, é uma forma de terceira pessoa.

Permaneço, no entanto, unida a mais sincera motivação para um trabalho que não deve parar, o que eleva o valor e o significado de iniciação e abertura às possibilidades que surjam como desafios.

Para além da perplexidade inicial, há na obra de Levinas uma possibilidade: a ruptura da totalidade e abertura ao acolhimento do rosto e da humanidade. Abordamos as três primeiras secções de *Totalidade e Infinito*, recorrendo a outras obras do autor para melhor compreensão da tese central dessa obra. Buscamos compreender e expor de maneira clara seu pensamento no presente estudo. O método utilizado pelo autor é o da fenomenologia<sup>2</sup>, mostrando-se obra bela e árdua.

No segundo capítulo desse trabalho expomos o choque do *face a face*. É trazida a ideia de uma metafísica que não está perdida num mundo fora deste, mas que é filosofia primeira e se dá entre termos que são absolutos. A partir do *Eu* ou *Mesmo*, que *Deseja* algo que não pode saciar, e da alteridade que põe em questão a liberdade do Mesmo e se

---

<sup>2</sup> Uma explicação simples: “Por que se chama *Fenomenologia*? Esta palavra é formada de duas partes, ambas originadas de palavras gregas, como sabemos. “Fenômeno” significa *aquilo que se mostra*; não somente aquilo que *aparece* ou *parece*. Na linguagem religiosa, utilizamos também o termo *epifania* para falar de algo que se manifesta, que se mostra.” [...] “Num primeiro momento, podemos pensar que aquilo que se mostra esteja ligado ao mundo físico diante de nós, mais do que dizer ‘as coisas se mostram’, precisamos dizer que ‘percebemos, estamos voltadas para elas’, principalmente para aquilo que aparece no mundo físico.” [...] “Todas as coisas que se mostram a nós, tratamos como fenômenos, que conseguimos compreender o sentido. Entretanto, o fato de se mostrarem não nos interessa tanto, mas, sim, compreender o que são, isto é, o seu sentido. O grande problema da filosofia é buscar o sentido das coisas, tanto de ordem física quanto de caráter cultural, religioso, etc, que se mostram a nós. Então, para compreender o sentido, nós devemos fazer uma série de operação, pois nem sempre compreendemos tudo imediatamente, que consiste em identificar o sentido, os fenômenos, de tudo aquilo que se manifesta a nós” (ALES BELLO, 2006, p.17-19)

produz no Mesmo como ideia do Infinito que transborda seu pensamento, é possível o acolhimento do rosto por ele e a relação ética.

A *interioridade* e a *fruição* são tratadas no terceiro capítulo, no qual abordamos a intencionalidade da fruição, que é encarnada como oposição do corpo ao mundo. Ainda na sua dependência do mundo, o mesmo se opõe ao mundo, mas ele é feliz no seu egoísmo. O ser que frui o mundo está mergulhado no elemento que não possui formas e que vem de nenhures. Mergulhado no elemento, o Eu se fixa como habitação, porém permanece em sua interioridade. O elemental sobrevém incessantemente sobre o Eu e como não é possível saber de onde vêm, é insegurança de um futuro em que nada está garantido. Será preciso que o Eu aceite o não-eu do mundo, pois seu consentimento o mantém em sua casa através do trabalho. Percebemos que a *separação* ocorre sobre si mesmo por intermedio da fruição e felicidade, como um *ensimesmamento*. Na interioridade do ser que frui o mundo deverá produzir-se uma *heteronomia*, possibilitando a relação com a exterioridade em algum momento. Encontra-se na habitação (além de ser o local onde é guardado tudo o que se busca no elemento) uma figura que acolhe silenciosamente, que não oferece os riscos do *bá*, tal figura é a *Mulher* ou o *feminino*. Além da separação, portanto, é necessário a irradiação e o acolhimento feminino – que não é rosto ainda – à produção, adiante, da ideia do Infinito e do acolhimento do rosto.

Por fim, no quarto capítulo, tratamos da possibilidade do acolhimento da alteridade absoluta que se mostra na epifania do rosto. *Outro* é absolutamente outro, não se deixa tomar como um objeto, mas, no face a face, sua presença se produz como ideia do Infinito no *Mesmo*, transbordando seu pensamento, pois é impossível apreender o Outro. O *rosto* nu de formas resiste ao meu poder; contudo, na sua nudez é possível o assassinio. O



---

assassinato falha, porque no instante em que mato, a alteridade do Outro se esvai. Outro vem de uma altura e ensina como um mestre: “não matarás” e põe em questão o fruir egoísta do Eu, chamando-o à sua responsabilidade. Outro traz a *linguagem* que é a ponte entre os termos em que é possível a relação, de maneira que os termos se mantêm absolutos. Levinas chama *pluralismo* à relação em que os termos não são reduzidos um ao outro e à história. Se o Mesmo acolhe o rosto e toma sua responsabilidade em mãos, colocando de lado seu si, então é possível a *bondade*, ainda que isso ocorra raras vezes.

Diante de tais ideias, consideramos a importância e atualidade da obra *Totalidade e Infinito* para o pensamento filosófico. Percebemos o quanto é difícil efetivá-las, mas estamos certos de que o autor estremeceu e continua a estremecer o lugar comum que se tornou o campo da ética no conhecimento e na ação humana.

## 2. Ruptura da Totalidade e Metafísica

### 2.1. A VIDA AQUI OU A VIDA LÁ

A vida não é uma vida que está por vir. Não é uma vida ausente, perdida num *ensimesmamento* sem referência a nada além de si próprio, porque vivemos e existimos em um mundo. Entretanto, há uma forma de desejar que é *desejo* do desconhecido. Mas, como isso? Não podemos pensar aqui o desejo como algo que alguém possa satisfazer porque lhe falta algo. É desejo não saciável:

O desejo (*désir*)<sup>3</sup> metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro*. A análise habitual do desejo não pode triunfar da sua singular pretensão. Na base do desejo comumente interpretado encontrar-se-ia a necessidade (*besoin*); o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza. Coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria especialmente nostalgia e saudade. Mas desse modo

---

<sup>3</sup> *Besoin* refere-se a um estado de insatisfação, sentimento de falta que compele a fazer algo que é indispensável à vida de alguma maneira; já *Désir* é desejar, mas não coisas absolutamente indispensáveis à vida, poder-se-ia viver sem o que se deseja como *désir*.

---

nem sequer suspeitaria o que é o verdadeiramente outro. (LEVINAS, 2008, p. 20).

*Desejo do absolutamente Outro*, que é invisível, mas que nos chega como alteridade e exterioridade sem par. Tal exterioridade é *transcendência* e o Outro é de tal maneira Outro que não podemos dizer quem é Outro, a não ser reduzindo-o ao que eu vejo ou conheço de mim mesmo e transfiro para ele. Porém, o Outro não é nada do que o eu afirma a partir de si.

A metafísica, no entanto, foi tomada como um movimento que parte de algo conhecido para algo (outro) desconhecido, a que Levinas chama de refúgio no além. Porém, a escolha é, parece, por um mundo aqui e não lá. Se escolhemos o mundo (ou nos conformamos a ele), é nele que se inicia uma forma de não-saciedade. O Mesmo experimenta desejar algo e não pode saciar definitivamente, pois há recaída na necessidade e sofre uma decepção: deseja novamente e, assim, constantemente. O mundo se revela como não suficiente. E, entretanto, se ele se volta para o *outro lado* é pela *falta* que sente? Descobre-se em um mundo que é sua *casa*, o qual pode possuir, mas que é insatisfatório. A vida, nessa sua casa, não é a vida verdadeira, pois sente falta, e a falta denota indigência.

Como é possível que esse ser seja trazido para fora ou incitado a erguer a cabeça – para o alto? Outro chama, e o Mesmo ouve<sup>4</sup>? Ou surge irresistível ao Mesmo?

Chama-se *desejo metafísico* esse desejo que não se relaciona com necessidades as quais é possível saciar. Não é desejo<sup>5</sup> de outro, como algo que seja possível possuir, ao

---

<sup>4</sup> Adotamos usar itálico nas palavras ou expressões que são conceitos e/ou usadas no texto por Levinas, nas primeiras vezes que são empregadas neste estudo.

<sup>5</sup> “Note-se ainda a diferença entre necessidade e Desejo. Na necessidade, posso morder no real e satisfazer-me, assimilar o outro.

---

alcance da mão. Esse desejo tende para o exterior, não condiz com nada que poderia ser imediatamente satisfeito. Se desejo o pão, sacio a fome e desejo novamente, o desejo parece não cessar, estende-se. Pode dar a impressão de infinitude; porém, é decepção ou ansiedade que tal forma de desejo causa, porque é insaciável. Seria esse o primeiro contato com um movimento infinito? O desejo metafísico é desejo daquilo que não conhecemos e diverso daquilo com o que é possível satisfazer-se.

É a distância entre o Desejado e aquele que deseja que *nutre* o desejar deste: “O desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível” (LEVINAS, 2008, p. 20). Pois, a visão engloba em um sentido além do ver: visão enquanto *ideia*, pois ideia é visão e, nesse sentido, podemos dizer que é pensamento totalizante. É indo às cegas ao Desejado, como guiado por um ecoar secreto que vem Dele e chama o desejante que, sem adequação a nada, o Desejo vai em direção do absolutamente Outro.

## 2.2. A POSIÇÃO DO MESMO E A INVASÃO DE OUTREM

O Outro é outro, é alteridade quando o é “em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente. Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu” (LEVINAS, 2008, p. 22). Este *Eu* não é Eu porque se mantém idêntico, sem modificações, mas é Eu exatamente porque consegue identificar-se como o mesmo sempre, em meio a tudo que sofre: Eu, mesmo, Eu. Ainda nas suas *alterações*, é si, é “eu penso”. O Eu percebe-se pensando, como se o pensamento se colocasse à sua frente

---

No Desejo, não se morde no ser, não há saciedade, mas futuro sem balizas perante mim” (LEVINAS, 2008, p.108).

e falasse: “Tu pensas - Eu penso - Nós pensamos” em uma única palavra, isto é, ele não pode renunciar a seu si. Todas as diferenças que causam estranhamento no eu, dentro do eu, são reconhecidas como “si”, pois não é outro propriamente aquilo que o Eu estranha em si, de maneira que imediatamente reconhece a si próprio naquilo que lhe causa estranhamento. A identificação, contudo, do Eu como si mesmo ocorre através de uma relação entre ele e o mundo exterior, pois tal mundo é estranho, hostil, oferece riscos e de alguma maneira altera-o. Por sua *permanência no mundo* – mundo que aparenta ser outro – o Eu identifica-se, mas como *existindo aí em sua casa*. Logo, o Eu sabe e percebe que existe e não simplesmente vive como se estivesse atirado ao mundo; é um ser já reflexivo. Ele depende desse mundo, mas é por causa dessa dependência que é livre, pois esse mundo é sua casa e reconhece-a como sua: nele ele pode andar e possuir. A afirmação, que é possível prever aqui, é que no *egoísmo* do Eu ele se identifica como si próprio.

Porque o Eu se constituiu no atrito com a exterioridade aparente do mundo, completo porque é feliz no seu fruir o mundo em que vive, nele se abre um excesso: a metafísica é possível quando um ser não sente necessidades, e por isso pode acolher uma falta que não previa e não poderia satisfazer. Pois, se fosse apenas fazendo frente a outro, teríamos totalidade, junção de Eu e Outro. Mas, entretanto, o Outro não só está além, mas a distância em que se encontra não pode ser percorrida pelo Eu:

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 (LEVINAS, 2008, p.25).

Nada une o Mesmo ao Outro, eles se encontram absolutamente separados. Tal separação mantém o Outro como *Estrangeiro*, que invade as terras as quais fruo como minhas e posso fruir; quando o Eu esbarra no Outro, incapaz de fruí-lo, incapaz de tomá-lo, seu poder desaba porque o Outro resiste a sua dominação, ele é alteridade. Como é possível, visto isso, a relação entre dois seres absolutos? Mostraremos, mais adiante, que é através da linguagem.

O termo transcendência denota a distância absoluta que pretendemos demonstrar com o *movimento metafísico*. Podemos dizer que há o Mesmo, que por seus poderes apenas, reconhecendo-se como si (fruindo das coisas do mundo), não poderia jamais mover-se para fora de si; temos o Outro, que é absoluto e para onde se dirige o Desejo metafísico e o movimento metafísico, que é transcendente. Transcendência que se coloca a uma distância inconciliável: o Mesmo é separado do Outro e o Outro é distante do Mesmo. O que Levinas afirma é que o ser relaciona-se com a exterioridade absoluta de Outro que não pode assimilar a seu conhecimento, que lhe é totalmente *atual* e que por ser *atual* tem um Sentido presente que escapa aos seus poderes.

A metafísica, proposta por Levinas como relação ética entre o Mesmo e Outro, se produz naquele instante em que o Mesmo sai de si num movimento que Deseja o além, Deseja Outro, mas como *discurso*. O discurso mantém a separação radical entre o Mesmo e o Outro. A transcendência se efetiva a partir da interioridade do Eu, pois causa uma fratura no ser, o que significa que o eu sai de si, de seu egoísmo de possuidor e lança seus olhos para

---

o além, para as alturas. A relação entre termos que não formam totalidade

[...] só pode pois produzir-se na economia geral do ser como indo de Mim para o Outro, como *face a face*, como desenhando uma distância em profundidade – a do discurso, da bondade, do Desejo – irredutível à estabelecida pela atividade sintética do entendimento entre os termos diversos – diferentes uns em relação aos outros – que se oferecem à sua operação sinóptica (LEVINAS, 2008, p.26).

A ideia de um ser instalado em sua casa se liga a noção de negatividade. Através do trabalho ele modifica o mundo que é sua propriedade, contudo oferecer resistência, mas ele se beneficia dessa resistência: “o negador e o negado colocam-se conjuntamente, formam sistema, isto é, totalidade” (LEVINAS, 2008, p. 27), pois o ser altera a matéria, age sobre ela. Essa ideia tem a ver com a possibilidade de voltar-se para o Outro, para o além, pois ainda que o ser rejeite o mundo ou a situação em que se encontra, desejando algo que está lá e não ao alcance das mãos e, tampouco, passível de domínio, ele é sustentado por esse mundo que renega. Esse ser deseja o *cá em baixo*, pois o desconhecido causa terror. Esse refúgio no negado é *negatividade*, e “desenha os contornos do Mesmo ou do Eu” (LEVINAS, 2008, p.28).

A alteridade metafísica só poderá ser explicitada em seu âmago, não através da negatividade, mas partindo da ideia de *perfeição*. Percebemos que se trata de um ideal; porém, a ideia do perfeito extravasa o conceito e instaura a distância. Em Descartes, a ideia do perfeito é uma ideia do Infinito<sup>6</sup>. Entretanto, não se trata aqui de negar

---

<sup>6</sup> “E, apesar de que talvez uma ideia possa acaso nascer de outra, não pode haver aqui, no entanto, *progressus in infinitum* e deve-se chegar por fim a uma primeira ideia, cuja causa seja um como que arquétipo, no

---

imperfeições e disto concluir o perfeito, pois subtrairíamos a distância e a altura que a transcendência propicia. A distância não é aniquilada pela relação e nem a relação é destruída pela distância, mas a distância e a relação se mantêm entre os termos e, por conseguinte, na relação metafísica os termos mantêm-se em suas posições, mas se instaura a transcendência, a distância, a *relação com uma realidade infinitamente distante da minha*. Ela é instaurada pela linguagem e não é nem a negação da alteridade do Outro, nem a submissão do Eu ao Outro.

### 2.3. A METAFÍSICA COMO MAIS PRIMORDIAL QUE A ONTOLOGIA

Levinas diferencia duas formas de *relação teórica*, partindo de uma crítica ao pensamento heideggeriano. Há uma forma de relação teórica na qual o ser cognoscente deixa o ser conhecido ser ele próprio, não interferindo no seu ser; outra forma é aquela na qual o ser conhecido sucumbe ao ser cognoscente, não restando nada de sua alteridade, sendo que para isso ocorrer, é necessário um terceiro termo, chamado *termo neutro*, como mediador. O terceiro termo amortece o choque do encontro entre o Eu e o Outro e pode ser tomado como *conceito pensado*. No ensaio *A ontologia é fundamental?* percebemos mais claramente a crítica dirigida por Levinas a Heidegger e do que se trata o *termo neutro*. A filosofia contemporânea retomou a ontologia, colocando no centro a *facticidade da existência temporal*, pois na vida cotidiana e suas preocupações já encontramos a compreensão do ser. Temos, logo, a “possibilidade de mostrar, na brutalidade do fato e dos conteúdos dados, a transitividade do

---

qual esteja contida formal e efetivamente toda a realidade ou perfeição que na ideia está contida apenas objetivamente ou por representação” (DESCARTES, 1999, p. 79).



compreender e uma “intenção significante” (LEVINAS, 1997, p. 22); compreender que Heidegger ligou à *intelecção do ser em geral*. Para Heidegger “a compreensão repousa, em última instância sobre a abertura do ser...” e “percebe no fato, de alguma maneira formal, que o ente é – em sua obra de ser – na sua própria independência – sua inteligibilidade” (LEVINAS, 1997, p. 25-26), ou seja, a compreensão do ser configura-se na existência humana. Em outras palavras, retiradas do *Totalidade e Infinito*: “Ser, sem a espessura do ente, é a luz em que os entes se tornam inteligíveis. À teoria, como inteligência dos seres, convém o título geral de ontologia” (LEVINAS, 2008, p. 29). Portanto, retirando o ente, o ser é a teoria na qual a alteridade é tragada pela inteligência ou intelecção.

No entanto, argumenta o autor, a questão é maior que apenas dizer o que é ou o que significa a existência humana. Trata-se de encontrar um lugar no qual o homem não se ofereça apenas à compreensão, no qual ele não se renda aos nossos poderes. Tal rendição se dá por uma abertura no ser, através da qual a compreensão se dirige ao ente. Se compreendermos o ente a partir do ser, não o estamos invocando, mas sim o nomeando, nas palavras de Levinas. O termo neutro, pois, é apreender o ente através dessa abertura no ser, a partir de universais, e não por si mesmo. A relação com outrem está além da compreensão, pois é relação sem precedentes com um ser absoluto.

Já a teoria que deixa o ente ser ele próprio, sem abordá-lo a partir do ser, afasta-se da teoria e da ontologia ao criticar a liberdade de seu exercício ontológico. Logo, a crítica permite colocar em *questão o exercício do Mesmo*.

Um pôr em questão do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos

---

e às minhas posses – realiza-se precisamente como pôr em questão da minha espontaneidade, como ética (LEVINAS, 2008, p. 30).

A compreensão do ente através da neutralidade do ser ou outras versões da ontologia condena a alteridade do indivíduo a objeto de conhecimento. Por esse motivo, Levinas trabalha arduamente para mostra que a metafísica precede a ontologia. A relação ética ou metafísica, veremos, é anterior à ontologia – ela própria somente é possível a partir da relação ética; essa relação respeita a alteridade e dirige-se a Outrem através da linguagem, sem tomar posse de alguém, que não é objeto, e sem furtar a distância entre os termos.

O ente se deixa aparecer no horizonte, pelo qual o Mesmo o enxerga a partir da claridade, mas o ente não é o que aparece. Ele *se trai de algum modo*, afirma Levinas. Conhecemo-lo, pois ele é captado através de um nada, pois a luz abre um espaço, um vazio. Afinal, o que predominou na filosofia ocidental foi uma redução de toda diferença, de todo Outro ao Mesmo por intervenção de um termo intermediário ou neutro entre o Mesmo e o Outro; tal termo está no Mesmo, que faz exercer domínio sobre o Outro. O ente rende-se através da abertura do ser ao conhecimento. Na ontologia heideggeriana, na qual predomina o ser sobre o ente, a relação com o ente se dá através do ser e a liberdade (liberdade que provém da obediência ao ser, de maneira que a liberdade detém o homem) é sobreposta à relação ética. É tomar posse do Outro a neutralização que se opera para compreendê-lo. Na posse, o Outro é afirmado, negando sua independência (total) do Mesmo.

Disso decorre a violência, uma violência que se disfarça de não-violência, pois é a violência da totalidade: “A universalidade apresenta-se como impessoal e há nisso uma outra inumanidade” (LEVINAS, 2008, p. 33).

---

## 2.4. A IDEIA DO INFINITO

A *ideia do infinito*, de Descartes<sup>7</sup>, da qual Levinas toma a estrutura formal, sustenta a relação do Mesmo com o Outro, sem que ocorra alguma forma de união entre os termos.

A ideia do Infinito tem de excepcional o fato de o seu *ideatum*<sup>8</sup> ultrapassar a sua ideia ao passo que, para as coisas, a coincidência total das suas realidades ‘objetiva’ e ‘formal’ não está excluída; todas as ideias, que não o Infinito, teríamos podido, em rigor de termos, justificar por nós próprios (LEVINAS, 2008, p.36).

Devemos elucidar que o *ideatum* se refere a uma realidade objetiva. Essa realidade exterior extravasa mesmo a ideia que dela se faz: a ideia do Infinito no Eu. Portanto, a ideia do Infinito proporciona a *exterioridade* e a *inadequação* que arranca o Eu e o Outro da totalidade. O Eu não pensa

---

<sup>7</sup> “Essa ideia de um ente sumamente perfeito e infinito é, digo, verdadeira ao máximo, pois, embora talvez se possa pensar ficticiamente que um tal ente talvez não exista, não se pode porém pensar por ficção que sua ideia não me mostre nada real.” (DESCARTES, 1999, p. 87).

<sup>8</sup> *Ideatum* como um objeto qualquer do pensamento humano, ou seja, como representação em geral; sendo introduzido por Descartes como *objeto interno do pensamento em geral*. Esse objeto se entende como ‘a forma de um pensamento, para cuja imediata percepção estou ciente desse pensamento’. Significa que tal objeto interno expressa aquele caráter fundamental do pensamento graças ao qual ele fica imediatamente ciente de si mesmo. Para Descartes, ele tem primeiramente uma realidade como ato do pensamento, e essa realidade é puramente subjetiva ou mental. Mas, em segundo lugar, tem também uma realidade que Descartes denominou de *objetiva*, porquanto representa um objeto: nesse sentido os objetos internos são “quadros” ou “imagens” das coisas. (Dicionário de Filosofia Nicola Abbagnano, 1998, p. 524 e 527).

o Infinito, o infinito chega ao Eu a partir do exterior e abala sua estrutura fixa, do que se segue que a transcendência se define pelo Infinito que é *absolutamente outro*. O transcendente é o *ideatum* que o pensamento não pode abarcar, ele extrapola até mesmo a ideia dele em nós, e vem a nós a partir do exterior. Não estamos pensando em um objeto, pois o Infinito não é de maneira nenhuma um objeto, haja vista que a distância entre o objeto e a representação dele implica a posse do objeto, o que não corresponde à transcendência. A distância permanece, indiferente à proximidade que a ideia do infinito traz.

Através do Desejo se *concretiza* a ideia do Infinito, deixa claro Levinas: o Infinito “produz-se como Desejo” (LEVINAS, 2008, p. 38). Desejo, como mencionado, que não se sacia por meio da posse daquilo que é desejado. O Outro *detém* a dominação do Eu, e esse oferece a posse de seu mundo àquele, ainda que tal oferta seja infinitamente inferior à presença do Outro: transformado em generosidade, um mundo que era meu, é-nos comum agora. Isso possibilita a relação do discurso, conclui (LEVINAS, 2008, p. 38).

Justamente, o Eu está na presença de um *rosto* que rompe seu domínio, pois se trata da *manifestação* do próprio Infinito, de maneira que a ideia do Outro que tenho em mim é um espectro do Outro, é uma impressão em mim como uma pálida noção do que me vem absolutamente de fora. Como se eu fosse pego de surpresa, porque algo que não provém de mim e de mim não depende, é algo surpreendente e espantoso, excedendo a todo instante aquilo que ainda há pouco considerava ter apreendido. Ainda que possa dizer “Tu és” – algo físico, algo psicológico que creio apreender através de seus modos, de suas vivências etc, e há a possibilidade de tal apreensão – nada que eu profiro é o Outro pela simples razão que o Outro não é Eu. O Eu não é ventríloquo do Outro, pois esse *se expressa* e *se exprime* por si mesmo e se destaca do ser,

---

onde havia sido posto na ontologia moderna. Não temos mais sua tematização, mas discurso. Portanto:

A condição da verdade e do erro teórico é a palavra do Outro – a sua expressão – que qualquer mensagem já supõe. Mas o conteúdo primeiro da expressão é essa mesma expressão. Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa a cada instante a ideia que dele tiraria um pensamento. É, pois, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a ideia do Infinito (LEVINAS, 2008, p. 38).

Acolher o discurso de outrem é receber também um ensinamento que traz mais do que o Eu conhece, porém, ele não desaparece no contato com o Outro, pois o rosto preserva a interioridade do Eu.

Partimos de uma crítica à maneira pela qual a metafísica foi tomada na história da filosofia, ou seja, em sua maioria, numa exaltação consciente daquilo que não está presente, de um mundo além. A ontologia não se isentou, muitas vezes assumindo o ente – que para Levinas é a partir de si e mostra-se em sua ‘forma’ – a partir de horizontes, da neutralidade fria, da história que traga as particularidades. Acompanhamos uma inversão do pensamento ocidental, já encontrado em Descartes, na qual a ideia do Infinito não poderia ser produzida pelo Mesmo em seu egoísmo e que, vinda do exterior, arranca-o de si e o faz ouvir e olhar para o Outro, porque desperta nele o Desejo. O rosto manifesta o infinito do Outro que no Eu ou Mesmo produz-se como ideia do Infinito que a todo momento é transbordada. Se sozinho não rompo o invólucro quase impermeável da história, “encontro em outrem um ponto absoluto, em relação à história; não fundindo-me com outrem, mas falando com ele”, tornando possível que, na relação ética, o homem como individualidade sobressaia-se. O outrora sentido da

escatologia como o fim último da história se torna, agora, o *além* da história.

A história pretende retirar de todo ente sua particularidade. Na história do historiador não há nascimento e morte, e o espaço entre esses extremos, se há, conta como um número e não como essência, tratando-se de uma história dos sobreviventes, ou seja, daqueles que contam a história construída a partir da totalização dos seres. A *separação* abre um abismo entre o ser e o ente, permitindo que a morte não seja fim último, a culminação fatal da perda absoluta do ente (ou totalização). Pela separação, o ente pode instalar-se e ter seu próprio destino. A *interioridade* é exatamente essa possibilidade, é a própria resistência à totalidade, pois instaura um tempo em que tudo é *durante*, “em que se mantém possível aquilo que, historicamente, já não é possível”, sendo que “o nascimento de um ser separado que deve provir do nada, o começo absoluto, é um acontecimento historicamente absurdo” (LEVINAS, 2008, p. 43). Haja vista que o tempo do ser mortal está fora do tempo da história e acontece em seu próprio tempo, faz sentido sobreviver à morte, não na esperança de uma vida *post mortem*, mas no filho que se engloba na ruptura da morte, como descendência.

A interioridade é responsável pela produção da separação e a própria *pluralidade* só é possível graças ao “segredo que interrompe a continuidade do tempo histórico, a partir das intenções interiores” (LEVINAS, 2008, p. 45). Tal segredo é nada mais que a interioridade de cada ente, pois é impossível conhecer o interior de outro ser humano que não seja si próprio. A história não é parâmetro a dimensão infinita do ente, pois não abarca esse seu misterioso segredo, ainda que seja possível um tipo de compreensão a partir daquilo que aparece, as profundezas de cada rio são impronunciáveis numa medida.

Entre o ser e o nada há o *tempo morte*, que é a ruptura histórica e a criação opera da mesma maneira no

ser. Para Levinas da ideia de *descontinuidade do tempo*, encontrada em Descartes, que exige uma criação incessante, propicia a pluralidade das criaturas. Logo, todo instante em que se inicia uma ação é um nascimento e, em consequência, rompimento com o *tempo contínuo da história*, onde se age. Por isso, a pluralidade só é possível a partir da vida interior. Ao ser que está sozinho<sup>9</sup> na existência, separado do ser e sem dele participar chamamos *ateísmo*. Ele é anterior à negação e à afirmação. Um ser separado é o primeiro em relação à sua causa, apesar de não ser *causa sui*: o psiquismo é a sua possibilidade.

Em poucas palavras, a interioridade de cada um é a diferenciação, é a saída do sistema. Não é através de diferenciações qualitativas que chegamos à separação radical, pois apenas a interioridade, como descrita acima, contém referência absoluta a si própria. É a *sensação (sensation)*<sup>10</sup> que derruba todo sistema<sup>11</sup>.

## 2.5. INTERIORIDADE

A interioridade é mais antiga no ser e está submersa no ser. Mais que ter um abismo que se estende dentro de si ou sob sua cabeça, esse ser está envolto, poderíamos dizer, por um oceano; ele está *mergulhado* num oceano chamado ser (ontológico). Porém, esse ser mergulhado aí não se funde com ele, pois ele é pura *sensibilidade*, de maneira que, envolvido pelo mundo, ele o sente e o vive em si. Mas, ele

---

<sup>9</sup> “Na realidade, o facto de ser é o que há de mais privado; a existência é a única coisa que não posso comunicar; posso contá-la, mas não posso partilhar a minha existência. Portanto, a solidão aparece aqui como o isolamento que marca o evento do próprio ser. O social está para além da ontologia” (LEVINAS, 1982, p. 49-50).

<sup>10</sup> “*La sensation démolit tout système*” (LEVINAS, 1971, p. 53).

<sup>11</sup> Adiante, no capítulo *Da interioridade à subjetividade*, esclareceremos esse ponto.

não se dirige para fora, apenas sente o mundo – um ‘apenas’ que é sua grande redenção, veremos adiante – porque o mundo vem sobre ele, tudo é *para mim*, tudo é alimento. Noutras palavras, o egoísmo acontece no ser, o que significa que ele rompe a totalidade. Visto de fora, o ser mergulhado no ser, anteriormente à reflexão, rasga a totalidade – o que pode ser uma forma de agressividade. A sensibilidade é a maneira da *fruição*: gozo puro, usufruto gratuito, desprovido de referências e reflexão. A fruição e a felicidade do ser separado são interrompidas pelo Desejo que a presença de Outrem desperta nele. O ser separado é um ser feliz e repleto no qual o Desejo é um excedente ou uma *necessidade luxuosa*. O Eu existe acima do ser, podendo sacrificar seu ser à felicidade. Mas, no Desejo, o ser do Eu apresenta-se ainda mais alto, dado que pode sacrificar a própria felicidade ao seu Desejo. Entretanto, o pensamento não se dirige para fora, mas o mundo *vem* incessantemente sobre ele como um cálice que recebe um volume chamado vida. Antes de pensá-lo, de alguma maneira, o mundo que ele frui forma-o, mas não o derruba. Como a agressividade dos movimentos da natureza que modificam o que está nela própria, criando e destruindo, mas conservando aquilo que destrói e aquilo que cria em seu seio. O Eu *vive de...* tudo que está no mundo e saciar as necessidades é felicidade, ao contrário de não possuir necessidades.

Como o Eu ocupa o centro de um mundo que vem sobre ele, ele é preenchido das coisas do mundo, não reflete ainda. A reflexão virá depois, pois há um *intervalo* entre eu e o mundo, de tal maneira que o Eu *anda pelo mundo*, não retornando imediatamente a si, ou seja, ele é invadido pelo mundo, mas não transforma ainda o mundo. O psiquismo se produz na fruição do mundo que vem sobre o eu. O Eu e o Mesmo se confundem na sua identificação através de tudo que lhe vem sobre. Esse desprendimento no presente da fruição articula a separação ontológica do eu-mesmo, do metafísico e da Metafísica.



---

Guardamos esta afirmação: na fruição do mundo ocorre a separação radical do Mesmo, surgindo o si mesmo como ente e não como ser que se refere a um horizonte. O ser que recebe o mundo inteiro sente-o e vive-o para si como a criança que não reflete esse mundo, que não o pensa, mas apraz-se da alimentação e do contato com outros seres humanos, por exemplo, e assim torna-se um ser consciente *a posteriori*, mas já na fase anterior à ciência de si, ele vive esse mundo, como prisioneiro dele: “O ser prisioneiro, ignorando a sua prisão está em casa. O seu poder de ilusão – se ilusão havia – constitui a sua separação.” (LEVINAS, 2008, p. 42). Finalmente, já antes da reflexão, de saber que sabe, esse ser é a partir de si, pois é pura interioridade, vive o mundo como seu, sem consciência disso, apenas frui-o. À vista disso, “a memória como inversão do tempo histórico é a essência da interioridade.” (LEVINAS, 2008, p. 43).

## 2.6. CAMINHO À VERDADE

A própria verdade direciona a procura pela verdade que os termos na relação face a face buscam. Mas, é necessária a separação e a ideia do infinito nessa busca, embora a distância na relação e na busca da verdade não seja apagada. A edificação que possibilita o começo dessa busca é um ser autônomo, ser esse que é separação. A procura pela verdade é, afirma Levinas, desde logo, mais primordial que a teoria, pois o Desejo<sup>12</sup>, que no ser separado o arranca dele mesmo e encaminha-o para Outrem, efetiva a teoria<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> “O desejo, de alguma maneira, se alimenta com as próprias fomes e aumenta com sua satisfação, que o Desejo é como um pensamento que pensa mais do que não pensa, ou do que aquilo que pensa.” (LEVINAS, 1982, 83-84).

<sup>13</sup> Teoria como relação com o ser em que o ser cognoscente deixa o ser conhecido se manifestar.

A ideia de exterioridade é possível como ideia do Infinito, através de um abalo causado na interioridade do Mesmo pela exterioridade absoluta do Outro, possibilitando ele emergir da interioridade à subjetividade – caracterizada pela responsabilidade. A ideia do Infinito é o único conhecimento que não é *a priori*, pois vêm do Outro, o que significa dizer: o Infinito não poderia ser pensado, só poderia vir ao Mesmo (separado), que está instalado em si, de fora. O infinito do Outro extravasa o pensamento do Eu, até mesmo como ideia do infinito. O autor considera que não existe *religião natural*, ou seja, não existe naturalmente o laço entre o Mesmo e o Outro, mas tal laço é um *acontecimento*. A impossibilidade de dimensionar o Infinito deve-se a sua concretude não-concreta, pois “no rosto, tal como descrevi<sup>14</sup> a sua aproximação, produz-se o mesmo ultrapassamento do ato por aquilo a que ele conduz.” (LEVINAS, 1982, 83).

Quando Outro fala ao Mesmo – no discurso, que por sua vez se apresenta como justiça na retidão do acolhimento feito ao rosto – em sua expressão que descongela as formas plásticas que poderiam ocultar-lhe o rosto, se apresenta dando sentido ou significado. A *significação*, assim, não se compara a qualquer forma de conhecimento, pois, para o autor, significação é a presença da exterioridade. A exterioridade põe-se em relação direta a uma *intuição* que é afetada por ela, isto é, Outro impõe sua exterioridade.

Podemos fazer um esforço de imaginação para compreender a impenetrabilidade do Outro no Mesmo e do Mesmo no Outro: a ideia do infinito ou metafísica faz

---

<sup>14</sup> Levinas descreve: “A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele.” e “O rosto é significação, e significação sem contexto. Quero dizer que outrem, na retidão do seu rosto, não é uma personagem num contexto.” (LEVINAS, 1982, 77e 78).

uma ligação, sem tocar, entre termos que se mantêm em suas posições; quando o Mesmo aborda Outro, ou ergue os olhos para Outro, ele não sofre queimaduras desse contato, como se Outro absorvesse algo dele de maneira tão rápida e abrupta que lhe ocasionasse tal queimadura. Não acontece isso, o Outro não fere o Mesmo ainda que venha de uma altura como um deus – lá do alto de um Olimpo – e, por outro lado, o Mesmo não invade Outro como numa batalha que se deve tomar aos brados e pelo sangue a vitória que nos enérgicos discursos é incitada e insinuada. O Eu ouve e vê: ele é ensinado por um *mestre*. Em uma palavra, é *não-alérgica* a relação entre os termos.

Para o ser, é impossível resistir a *expressão*, a revelação que se exprime no infinitamente Outro ou Transcendente, porque ele solicita através de sua miséria no rosto do *Estrangeiro*, da *viúva* e do *órfão*. Isso significa dizer que o apelo vem de um ser indigente e por isso, ao mesmo tempo implora e exige um comprometimento. Noutras palavras, “O ateísmo do metafísico significa positivamente que a nossa relação com o Metafísico é um comportamento ético” (LEVINAS, 2008, p. 67), porque responde a esse chamado, porque ouve e porque rompe o egoísmo e enxerga o Outro em sua miséria e intocabilidade. O Eu é responsável pelo rosto que exige essa responsabilidade, porém, Eu não se torna um adendo do Outro, permanecendo separado porque a maneira da relação entre os termos não interrompe o intervalo da separação. *Religião* é o laço entre termos que não se conjugam, ou seja, é uma *relação sem relação*. A religião é a estrutura última, na qual subsiste a relação entre o Mesmo e o Outro, longe da conceituação e da tematização.

## 2.7. A LIBERDADE POSTA EM QUESTÃO

O Mesmo descobre que sua liberdade é limitada, na tentativa de remontar até sua origem e percebe que muitas

coisas foram impostas a ele antes de ter consciência delas. Levinas diz que é um fracasso da espontaneidade (livre agir) e exatamente a dor desse fracasso desperta a razão e a teoria.

O que fundamenta a verdade é a liberdade. O Mesmo deseja Outrem envergonhado de si, devido ao choque que sua presença lhe causa e desperta para o arbitrário de seu agir desprendido. Temos o princípio da consciência moral, em que a liberdade do Mesmo é questionada pelo rosto que exige responsabilidade: é o despertar de um *ensimesmamento* que abre à responsabilidade, rompendo o agir espontâneo e egoísta do Mesmo, que percebe a arbitrariedade de seu exercício porque Outrem se apresenta de maneira que não se pode exercer poder sobre ele, além da interdição que diz que não o mate. A partir desse momento, ele tem consciência de sua culpa: é assassino e usurpador. Torna-se claro que a ideia teórica que o Mesmo tem do Outro é inapropriada porque a existência dele é justificada por si. Quando a liberdade de um ser que está posto em seu lugar e que frui um mundo até ali seu, se sente arbitrária e violenta, é instaurada a consciência moral – no acolhimento de Outrem.

Levinas argumenta que o saber só pode surgir num ser criado<sup>15</sup>, que questiona a quem de sua condição e pode tematizar o mundo porque sustenta o próprio, de sua condição. Ter entre mãos não é o movimento superficial do conhecimento que vai em direção ao objeto. A liberdade não pode ser fundamentada em um conhecimento objetivo e nem tampouco na epistemologia, pois o saber deve conduzir a Outro, de modo que não se reduz meramente

---

<sup>15</sup> “A existência em realidade não está condenada à liberdade, mas é *investida* como liberdade. A liberdade não está nua.” De modo que: “O saber como crítica, como subida a quem da liberdade, só pode surgir num ser que tem sua origem a quem da sua origem, que é criado.” (LEVINAS, 2008, 74).

ao conhecimento objetivo. O cogito, da mesma forma, é caracterizado por ser evidência, presente constante sem passado e não-condicionado, pois o conhecimento do cogito é anterior à crítica do saber. O cogito é desperto pelo surgimento do Outro e antes disso a existência sonha-se a si própria, como se permanecesse estranha a si. Quando suspeita sonhar ela desperta, ou seja, através da dúvida a consciência é desperta, pois é incitada a buscar a certeza. Mas a suspeita, a consciência da dúvida, supõe a ideia do Perfeito. O saber do cogito remete assim para uma relação com o Mestre – para a ideia do Infinito ou do Perfeito. A ideia do Infinito não é nem a imanência do eu penso, nem a transcendência do objeto. Vemos, portanto, que o abalo na condição de liberdade do Eu e a justificação vêm do Outro, vêm do exterior, porque o Outro tem significação em si mesmo.

Como algo que está escondido por detrás de um véu, enxergamos o mundo de maneira equivocada, aparecendo como um espetáculo. Por isso a aparição carrega a impressão de um gênio maligno que nos engana, suscitando a possibilidade da dúvida universal. Esse desentendimento efetuado como gênio maligno se deve a aparência não ser um ser, ainda que não seja um nada, mas não é em si. Isso é consequência do real se apresentar na sua forma original, expondo a pele em que brilha sua nudez, e porque o anuncia logo abandona essa pele, mostrando-se como aparência. Desse acontecimento nasce a dúvida e “tem a ver com a sinceridade do que aparece. Como se nessa aparição silenciosa e indecisa se produzisse uma mentira, como se o perigo do erro proviesse de um logro, como se o silêncio fosse apenas a modalidade de uma palavra.” (LEVINAS, 2008, p. 81). Ele dá um sinal, mas não se deixa interpretar. Porque não é apreensível, compreensível ou conceituável, o silêncio assusta: o Outro se esconde em seu silêncio.

Então, através da palavra, tenta consertar o equívoco, tenta ajudar no entendimento de sua manifestação. Através da expressão o equívoco da aparição é superado, pois nela Outrem se apresenta a Mim, onde originalmente ocorre a significação que é recebida como ensinamento ou expressão de Outrem. O mundo vem a nós através da linguagem de maneira que o princípio do fenômeno é Outrem, segundo Levinas. Trata-se de um ser, o interlocutor, que “não pode ser deduzido, porque a relação entre ele e eu é pressuposta por toda a prova.” (LEVINAS, 2008, p. 82). Todos os sinais que um falante possa assinalar a respeito de um dado pressupõe essa relação. O sinal não é significado por aquele que se faz notar por ele, mas liberta o sinal e o dá. O mundo chega ao Mesmo já profuso em significação, sendo possível contemplá-lo como a um espetáculo. A aparição é uma finalidade, o para quê nossas ações se dirigem, mas isso seria objetivação, relação com o que aparece apenas. Por isso a compreensão deve ter acesso ao mundo, a *mundanidade*.

A tematização, através de Outrem, é apelo dirigido à minha atenção e ela possibilita a consciência que é essa atenção e o pensamento. Mas, a atenção em mim essencialmente responde a um apelo, pois a atenção é atenção a alguém em sua exterioridade. Tal alguém é *mestre* que dá como primeiro ensinamento sua própria *presença*. Aquele que ensina está fora da consciência que ensina. Se todo conteúdo que o pensamento pensa, conteúdo esse que vem do exterior, é assumido pelo pensamento, o mestre divide um mundo comigo, porque através da sua palavra aquilo que aparece adquire sentido – mas, não pode ser tomado como conteúdo de forma objetiva. A liberdade solitária do Mesmo é que toma a responsabilidade do verdadeiro; mas o acolhimento do mestre coloca sua liberdade em questão. Logo, “Se chamamos consciência moral a uma situação em que minha liberdade é posta em

---

questão, associação ou o acolhimento de Outrem é a consciência moral” (LEVINAS, 2008, p. 91). Isso leva a um maior controle de si pelo si, aumentando as exigências a si próprio, fazendo surgir a consciência de seu agir arbitrário, o que faz aumentar a *responsabilidade* que incide sobre ele e o valor do *juízo* que cai sobre ele vindo de Outrem. A liberdade dele não é ponto final, porque ele não está sozinho; a *consciência moral* é a única que sai de si própria: é uma experiência moral que se realiza. Um puro ser se encontra com o Mesmo, sem referência a nada e talvez por isso o choque cause esse enfrentamento. Porque todas as experiências que são possíveis eu ter são minhas, é fruição porque é assunção do mundo; já a consciência moral é não saciável de modo que a condição da consciência é a consciência moral e o desejo – como já descrito acima.

A exterioridade, como mestre que ensina através da sua palavra, exerce um domínio sobre o Mesmo, pondo a liberdade dele em questão. Somente dessa maneira a verdade é possível.

# 3. Da Interioridade à Subjetividade

## 3.1. A FELICIDADE E A INTERIORIDADE

Descreveremos como o Eu em sua interioridade é impactado pelo Outro e como Outro o arranca de seu egoísmo inocente. Levinas nos diz: “para sair do ‘há’ não é necessário pôr-se, mas depor-se; fazer um acto de deposição, no sentido em que se fala de reis depostos. A deposição da soberania pelo eu é a relação social com outrem, a relação des-inter-essada.” (LEVINAS, 1982, p. 43).

O ser que se mantém separado é caracterizado pela *fruição* (*jouissance*) e *felicidade* (*bonheur*). A felicidade constitui-se de tudo aquilo que preenche a existência desse ser. Primeiramente, portanto, ele *vive de...* (*vivre de...*), pois tem necessidades que é impulsionado a saciar. A *consciência de...* é posterior. Aquilo de que se vive de... são os conteúdos da vida: “Não se existe apenas na sua dor ou na sua alegria, existe-se a partir de dores e de alegrias. A maneira de o ato se alimentar da sua própria atividade é precisamente fruição.” (LEVINAS, 2008, p.101). O viver de... não visa a uma finalidade, vivemos desses conteúdos da vida. E, além



disso, a própria vida é os conteúdos de que ela vive. Tudo o que esse ser faz e tudo aquilo que ele é, também é aquilo de que ele vive, que é fruição, egoísmo da vida. “Ora, a fruição realiza a independência em relação à continuidade, dentro dessa continuidade: cada felicidade chega pela primeira vez. A *subjetividade* tem a sua origem na independência e na soberania da fruição” (LEVINAS, 2008, p. 104). A felicidade é a satisfação de todas as necessidades. E tal felicidade da fruição é pessoal e efetiva a *separação ateia*: “desformaliza a noção de separação que não é um corte no abstrato, mas a existência em si de um eu autóctone.” (LEVINAS, 2008, p. 106).

É essencial romper com a condição *animal e vegetal*, mesmo que um dos riscos que ele corra possa ser a *pobreza*, ou seja, ele se desvincula de um mundo do qual depende. A partir desse momento ele tem uma relação de necessidade, colocando-se a distância. Mesmo se ‘libertando’ do mundo exterior, esse mundo oferece ameaça a ele. Se até um momento depende do mundo, agora ele necessita o mundo porque sabe que corre perigo, que as coisas no mundo o ameaçam. Por causa dessa libertação, através da posse que prevê saciar as necessidades, esse sujeito tem tempo, pode trabalhar e possuir, superando a alteridade daquilo de que vive.

Ao conhecer o que lhe faz falta e que pode satisfazer suas necessidades – necessidades essas *materiais*, passíveis de satisfazer, no Eu abre-se como que um espaço, o espaço de uma falta que não é material, podendo voltar-se para o que não lhe faz falta, isto é, abre-se o Desejo nele. A *necessidade (besoin)* é assimilação de um outro e satisfação nisso; já no *Desejo* não há satisfação, mas abertura a possibilidades, de maneira que o Desejo instaura o tempo que a necessidade supõe. A necessidade consegue, porque tem tempo, transformar um mundo que é outro em mesmo. Através do *corpo*, que é por inteiro um órgão de captação do mundo no mundo, existo dependendo dele.

Há tempo porque não estou pronto e através do *trabalho* é possível realizar ou satisfazer minhas necessidades. Porém o trabalho, diz Levinas, requer o discurso e em consequência a presença de Outrem. Não há naturalmente o laço em que Outro e Mesmo não formam totalidade, mas através do corpo humano o egoísmo sai da *pura natureza* “levantado de baixo para cima” através do discurso, de modo que o corpo humano não é um empecilho ou “ilusão empírica, mas a produção ontológica e o testemunho<sup>16</sup> inapagável.” (LEVINAS, 2008, p. 108).

O que constituiu o ser do Eu é sua recusa à conjunção com o todo. Sua existência é privada da mácula de gênero ou conceituação, pois sua *interioridade* ou seu *conteúdo* é *separação*. A separação acontece não como um corte no espaço dividindo um eu e o resto das coisas do mundo. O ser separado está em sua *casa*, e nesse conforto domiciliar ele vive de..., frui do *elemento* em que está *mergulhado*. A dimensão da interioridade é estar em sua casa, por isso, como separação se realiza concretamente a ruptura da totalidade.

Na satisfação de suas carências, toda a existência do ser separado conflui na trilha de sua própria felicidade, que lhe é suficiente. A tal situação de satisfação egoísta chama-se *contração do ego*. Trata-se de um *enrolamento* e *involução* em direção ao centro que é o eu, ou seja, movimento para si no qual a felicidade constitui seu egoísmo; é si-mesmo. Eu é primeiro para si como sendo a si suficiente em sua fruição ou gozo. Ele é *ipseidade* do ego e do Mesmo. No seu gozo ele aparece como ente, porque não está a mercê da compreensão do ser. Ou, é “um ‘acima

---

<sup>16</sup> “Assim, no ‘Eis-me aqui!’ da aproximação a outrem, o Infinito não se mostra. Como adquire, então, sentido? Direi que o sujeito que diz ‘Eis-me aqui!’ dá *testemunho* do Infinito. É por este testemunho, cuja verdade não é verdade de representação ou de percepção, que se produz a revelação do Infinito.” (LEVINAS, 1982, p. 98).

do ser” (LEVINAS, 2008, p. 110). Não podemos aceitar que se insensibilize a fruição, pois, o problema com tal ideia é que não poderia haver sociedade entre seres que fossem inteiramente racionais, pois não restaria *razão plural*, ou seja, a individualidade é impossibilitada num mundo como o descrito, onde a felicidade que é o princípio de individuação morre debaixo da razão, sendo que, pelo contrário, ela sobrevive miraculosamente do naufrágio da natureza sensível (LEVINAS, 2008, p. 110). O eu desfruta das coisas e essa é a *maneira* de ser eu.

A identificação de si através da felicidade põe o eu fora do conceito. O autor afirma que o *patético do liberalismo* é exaltar o *si* de uma pessoa que nada representa, pois a *multiplicidade* só é possível mantendo o segredo próprio a cada um; se é exposto esse segredo, ele é visto de fora, como totalidade e, ao invés disso, deve ser ‘caminho’ de um ao outro – no face a face. Se na totalidade os indivíduos vão buscar sua participação, é o próprio Estado que faz apenas representar rostos sem rostos e vozes sem vozes – como se falasse de lugar nenhum ou de posições forjadas que são igualmente sem rostos e sem vozes. Não se trata, e este é um ponto importante, de uma adição. É uma *força maior* atestada na impossibilidade da relação entre mim e o Outro ser visível por um terceiro termo. Se fosse possível que um olhar de fora visse tal *elo*, – da religião – seria fulminada a multiplicidade nesse instante. Dessa forma – saindo de um senso governamental – a pluralidade não é a resultante final somada de um número de indivíduos, mas o *pluralismo em si* se realiza como um movimento tão profundo de mim ao Outro, uma atitude de um eu em relação a um Outro, diz Levinas, que não poderia ser percebido por um olhar exterior a relação. Logo, é porque há no outro uma *alteridade radical*, que somente posso encarar a partir do meu egoísmo, que pode haver pluralismo. É apenas na relação com Outro que sou atingido por sua alteridade, mas a partir da minha posição,

*sem refletir* sua alteridade, através de uma *sociedade* – e Levinas afirma que é pré-reflexiva essa relação.

### 3.2. A FRUIÇÃO É INTENCIONAL?

A vida que vivemos não é o mesmo que aquilo através de que vivemos – aquilo que fruímos. A questão colocada é se a fruição não é uma forma de *intencionalidade*? Levinas toma a forma como Husserl concebe, que amplia a intencionalidade para um fato universal da existência humana e cada momento da existência humana consciente e mesmo inconsciente está em contato com um *outro*; a tese defende que toda percepção é percepção do percebido ou toda ideia é ideia de um *ideatum* etc. O que leva a defesa de que a intencionalidade é uma representação ou fundada numa representação. Por isso nossa questão inicial se complementa: qual a relação entre intencionalidade da objetivação e fruição? A resposta que Levinas desenvolve segue o movimento, nas suas palavras, da *intencionalidade objetivante*, pois considera que a intencionalidade é momento necessário à separação em si. Assim, se em si mesma a representação aparenta seguir um sentido oposto à fruição, isso nos ajudará a mostrar o delineamento *intencional* da fruição e sensibilidade. No pensamento de Husserl, nos diz o autor, o objeto da consciência é distinto dela sendo quase um produto da consciência, um resultado da *Sinngebung*<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> “Husserl destaca o impasse de toda teoria do conhecimento que, por um lado, reconhece a impossibilidade de se pressupor uma racionalidade inata ou uma razão absolutamente segura de seus pressupostos cognitivos, assim como, por outro lado, vê-se obrigada a lidar com o dado e sua dação de sentido (*Sinngebung*), na medida em que as coisas nos impelem a conhecê-las e a delas nos apropriarmos pela linguagem e pelos sentidos. Assim, Husserl buscou incessantemente uma terceira via entre o subjetivismo e o objetivismo, de forma a evitar tanto o logicismo dos racionalistas quanto o psicologismo dos empiristas.” (...) “Para Husserl, ao contrário, devemos pela fenomenologia retornar às coisas mesmas (*zurück zu den Sachen selbst*),

---

Temos como ponto central da fenomenologia husserliana que “o objeto da representação distingue-se do ato da representação” (LEVINAS, 2008, p. 114). O objeto da representação é um objeto do pensamento, mesmo que tenha certa independência, está no campo do pensamento, mas não somente os objetos sensíveis. Trata-se também das ideias, porque o objeto que está na *clareza* se entrega a alguém, de forma que parece que esse alguém o determinou, como obra de seu pensamento. A inteligibilidade refere-se ao domínio que o *pensante* exerce sobre o pensado, de modo que derruba sua exterioridade, que se desvanece no objeto. Há uma doação de sentido, criadora, e “o objeto da representação reduz-se a noemas<sup>18</sup>”

---

não mais concebidas como fatos, *sense data* ou matéria bruta dos sentidos, mas pela dação de sentido (*Sinngebung*) na própria correlação entre a consciência e o ser do fenômeno. Daí o seu intento programático de introduzir a fenomenologia, enquanto ciência dos fenômenos, para constituir-se em ciência rigorosa e teoria da ciência, de forma a tornar toda ciência e toda teoria científica possíveis. A concepção husserliana da consciência enquanto consciência de algo a ser objetivado por uma subjetividade transcendental em muito lembra o intento kantiano de revolucionar o modo tradicional de se conhecer. Com efeito, para Husserl, as concepções correlativas de intencionalidade, intersubjetividade e normatividade traduzem a co-constituição do mundo e do sujeito, na medida em que ambos se pressupõem e são co-constituídos para sua mútua significação.” (de Oliveira, 2008, p. 233-234).

<sup>18</sup> Noema ou noética vem do grego *noetikos*, de *noetos* que significaria “perceptível a mente”. Refere-se à apreensão pelo intelecto, mas não de coisas ou objetos sensíveis revelando seu significado. “Husserl usa o termo para descrever a intencionalidade ou caráter diádico da consciência em geral, isto é, incluindo tanto o *eidético* ou categorial e o conhecimento perceptivo. Fala da correlação entre *noesis* ou intencionar e *noema* ou o objeto intencionado da consciência. O categorial ou eidético é o objeto perceptivo intelectualmente conhecido. Não é um reino à parte, mas, sim, o que é revelado ou tornado presente (“constituído”), quando o modo de aparecimento do objeto perceptivo é intencionado por uma *noesis* categorial” (Dicionário de Filosofia de Cambridge, 2006, p. 670).

(LEVINAS, 2008, p. 115), de maneira que o interior e exterior desaparecem na inteligibilidade da representação. Logo, a *ideia clara e distinta* de Descartes é verdadeira, pois ela provém inteiramente do pensamento, imanente a ele, sem *clandestinidades*, sem interferências provenientes de fora do sujeito pensante. Esse objeto que se mostra na claridade dá-se (seu ser) ao pensamento desaparecendo a possibilidade de *chocar* o pensamento, já que tudo lhe é *presente*. A representação parte do Mesmo, como se o objeto tivesse sido *projetado*, sendo essa projeção a própria representação. O eu não é determinado pelo passado, mas “utiliza-o como elemento representado e objetivo” (LEVINAS, 2008, p. 116), o que significa que a representação é presente e assim não entra no tempo. O tempo, visto isso, é interpretado como eternidade. Ainda que o Eu envelheça – ele devém – e ele envelhece, o devir do tempo não entra na representação, ou seja, ele não aceita nada que seja exterior a sua identidade, encontrando fora desse tempo exterior tudo isso que rejeitou como *sentido emprestado* ou noema. A obra de constituição que a representação opera é principalmente possível na *reflexão* e ela está ligada à *intencionalidade* de maneira diferente de como um objeto está ligado ao sujeito.

O Mesmo tem total liberdade na *representação* que faz das coisas, em que as coisas não oferecem resistência, sendo determinadas de maneira não recíproca pelo Mesmo. Como na representação o eu não se opõe mais ao seu objeto, chamamos a ele Mesmo: a oposição se apaga para que a identidade do eu sobressaia em meio às coisas. “Permanecer o mesmo é representar-se. O ‘eu penso’ é a pulsação do pensamento racional” (LEVINAS, 2008, p. 117). É como perceber-se pensando, uma surpresa em si, para si. O mesmo e o eu se confundem, como se fosse o *demônio* que fala no pensamento e que o eu ouve. O eu sai do particular para o universal e por isso o pensamento universal é um pensamento na primeira pessoa, afirma.

A intencionalidade da fruição ocorre como oposição do corpo ao mundo. Noutras palavras ainda, a intencionalidade da fruição é oposta à intencionalidade da representação. Enquanto depende do mundo que é outro em certa medida, o Eu é feliz exatamente por satisfazer essas necessidades, porque as tem para satisfazer – podemos entender – e dessa forma torna-se independente do mundo em sua felicidade. Ou seja, ainda que dependa do mundo e que tal mundo seja sua sustentação, por sua felicidade egoísta ele é independente do mundo. O corpo que se opõe ao mundo, *nu e com fome*, através do trabalho e da posse satisfaz-se de todos os alimentos – tudo é alimento – que arranca da exterioridade. Tal sensibilidade é anterior à razão, porque vive o mundo antes de pensá-lo, mas não somos enjaulados no irracional devido a isso, essa mudança

manifesta-se quando a constituição pelo pensamento acha uma condição no que ela livremente escolheu ou rejeitou, quando o representado se muda em passado que não teria atravessado o presente da representação, como um passado absoluto que não recebe o seu sentido da memória. (LEVINAS, 2008, p. 121-122).

### 3.3. O ELEMENTO

Se faz necessário analisar como as coisas nos chegam na fruição. Não é como coisas que nos vêm, mas as coisas emergem de um seio amplo ou de um âmago, precisando Levinas, como que se destacam, mas retornam na fruição que delas temos. Trata-se aqui de as coisas se *desenbarem* em um *meio* e as buscamos nesse meio e o meio é essencial às coisas. O meio não é coisa, não forma sistema e o olhar não abrange como se pudesse escolher e possuir: o meio é *não-possuível*. O que é o meio, afinal? É o mar, a terra, os céus, a luz, etc. Percebemos que os meios estão no

âmbito do não possível porque não pode ser contido, e a isto é chamado de *o elemental*. Mesmo que possamos dominar os elementos, eles não se tornam coisas por isso. É conteúdo sem forma, que possui apenas um lado que não é composto de coisas. Se, por um lado, podemos dar a volta e ver as coisas pelo avesso, por outro lado, isso não é possível no meio: para o meio o lado avesso não vale o mesmo que o direito. Não há começo e nem fim no elemento, tamanha sua profundidade e imensidão.

Na realidade, é mergulhando no meio que descobrimos o meio; sendo interior ao elemento, ou seja, estando no meio submergido. O *mergulho* acontece como *domicílio* que o homem fixa, que é uma *extraterritorialidade*, fixando-se no elemento, através do trabalho, como um campo cultivado ou a pesca no mar – que já é forma de tomar posse. Ele está no interior daquilo que possui, que é condição que torna possível a vida interior. Mas, como em um *mergulho*, aquele que mergulha não se transforma naquilo que mergulha, mas permanece em seu interior, não se transforma em elemento. Se nas coisas elas mostram uma face que se oferece e que é tomada através da posse, no elemento a face que ele mostra não delinea objetos, pois é anônimo e não tem origem num ser. Mas, porque se oferece na *familiaridade da fruição*, parece que nos mantém no ser. Entretanto, a indeterminação que o ser anônimo de elementos como céu, mar ou ar carregam não equivale ao infinito, mas é anterior a distinção de finito e infinito, afirma o autor. O que significa dizer: o elemento é pura qualidade e, por ser indeterminado, o pensamento não o fixa como objeto. Os elementos bastam-se: o mar, o céu. Aliás, o elemento traz ajuda, pois ele *tapa o infinito*.

A categoria universal da empiria é a *fruição*, sendo que todo objeto se oferece à fruição. Ressaltamos que mesmo um objeto manejado como utensílio (*Zeug*) resultará em fruição e enquanto apetrechos os materiais que usamos rotineiramente estão subordinados à fruição. Em outras



palavras, as coisas servem a minha fruição; além delas, também as noções abstratas e a posse convertem-se em fruição. Coisas como casa ou alimento são não somente utensílios, mas são fins porque gozamos ou sofremos essas coisas e mesmo os objetos são objetos de fruição. Queremos dizer que a fruição não consiste em colocar objetos em relação com uso para que foi fabricado, mas é também a alegria ou o sofrimento que traz esse exercício. De maneira simples: “Fruir sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem remeter para mais nada, em puro dispêndio – eis o humano.” (LEVINAS, 2008, p. 125).

Devemos esclarecer que a percepção de utilidade não tem a ver com a preocupação da existência, por exemplo, a preocupação com os alimentos, pois os próprios instintos de nutrição no homem perderam sua função – ainda que funcione de maneira que nos mantenhamos vivos, pois também vivemos daquilo que comemos, mas sem a finalidade exclusiva de comer para viver, pois podemos desfrutar dos alimentos. A questão é que pode haver a suspensão ou a ausência da finalidade última, nas palavras do autor, e que isso tem um aspecto positivo que é a alegria desinteressada do jogo.

Viver é jogar a despeito da finalidade e da tensão do instinto; viver de alguma coisa sem que esse alguma coisa tenha seu sentido de uma finalidade ou de um meio ontológico, simples jogo que tem um sentido positivo. Consiste em morder e mastigar com os dentes todos os alimentos do mundo, em aceitar o mundo como riqueza, em fazer saltar a sua essência elemental. Na fruição, as coisas voltam às suas qualidades elementais. (LEVINAS, 2008, p. 126)

Ou seja, a fruição possibilita ser sem a preocupação da existência, ser sem a fome como um aviso de “vida em risco”. Ter necessidade da comida visa à comida e não a existência, conclui. O eu está voltado para si sem referência

a nada, a outrem ou contra outros; ele é egoísta em si mesmo e só de uma solidão sem solidão, como solidão e egoísmo inocentes. Ele é “sem ouvidos, como barriga esfomeada” (LEVINAS, 2008, p. 126). Levinas conclui que os alimentos assumem no trabalho o valor de *carburante* na engrenagem econômica.

A estrutura da fruição *tece concretamente o viver de*. Essa existência é corpo que como necessidade vai em direção ao fim: não conhece utensílios e executa sem utensílios como meios. Além de mergulhar no elemento o corpo *permanece* nele como habitação e o possui.

Na própria sensibilidade e independentemente de todo o pensamento, anuncia-se uma insegurança que põe em questão a antiguidade quase-eterna do elemento que a inquietará como o *outro* e de que ela se apropriará recolhendo-se numa morada. (LEVINAS, 2008, p. 129).

O esforço de Levinas segue no intuito de mostrar que a *sensibilidade* não é da ordem da experiência, mas sim da ordem da fruição, ou seja, ele diferencia experiência de fruição. Logo, a sensibilidade é a própria ação da fruição, e através disso o objeto se dissolve em elemento e a fruição mergulha nele, porque os *objetos sensíveis* que fruímos já sofreram algum trabalho. O que importa dizer, no momento, é que o lugar em que me encontro e através do qual acolho aos objetos sensíveis bastam a mim, pois nem sequer chego a indagar como a terra em que fico de pé se mantém. Eu me contento sem perguntar os fundamentos, eu me contento apenas com aquilo que me é dado. “São eles que me fundamentam. Acolho-os sem pensar neles.” (LEVINAS, 2008, p. 130).

A sensibilidade é a separação do ser. Mas, não é uma fraqueza a aptidão para se ater ao imediato. Será preciso, para que o eu que se encontra mergulhado no elemento, totalmente voltado para si, fruindo e egoísta, que

alguém chame sua atenção. Sua atenção se volta para o mestre e, dessa maneira, o Eu transcende a si próprio, nas palavras do autor, graças ao auxílio prestado pelo Outro. Como um movimento que interrompe o seu fruir inocente, ele pára e ele ouve porque é preciso uma relação com a exterioridade do mestre para atender, afirma. A interioridade ou fruição torna-se apenas consciência dos objetos. Porém, os objetos se fixam devido à palavra que o Outro traz ou instaura. Se a fruição se caracteriza como *permanência*, o discurso instaurado pela presença do Outro se completa quando torno o que é meu do Outro, nosso mundo: minha doação. A linguagem funda a *apropriação* e a *representação*, segundo o autor, e através da memória elas subsistem para os homens ou, em outras palavras, pela linguagem a terra se enche de coisas estáveis que são utensílios.

### 3.4. O CHOQUE DO ELEMENTO NA INTERIORIDADE – O *IL Y A*

Se, como descrevemos, o ser está mergulhado no elemento e dele frui, surge um sentido temporal, pois o elemento – seja mar, terra ou vento – vem de nenhures e não possui forma. Sobrevém incessantemente sobre a interioridade sem ser possível saber sua origem e “delineia o futuro da fruição e da sensibilidade” (LEVINAS, 2008, p. 132), como um movimento que se repete. O futuro, dessa maneira, é insegurança porque nada está garantido. A indeterminação do elemento é tal como o *apeiron* distinto do infinito e o futuro, portanto, é devir incessante, pois não identificamos a fonte: é “tempo anterior à representação – que é ameaça e destruição.” (LEVINAS, 2008, p. 134). Como é devir incessante, o futuro traz insegurança, a necessidade do ser que frui. O elemental dá-se, mas subtraindo-se. Para o Eu que frui dentro do elemento, tirando dele seu alimento, é um desvanecimento virtual,

---

pois o alimento em um momento está em mãos e ele o frui e no outro, no entanto, desvanece-se na incerteza do nenhures. O Eu é cercado por todos os lados pelo lugar nenhum que é o elemento, mas o Eu vive sua interioridade, apesar da cercania, porque a fruição não propicia uma interioridade comparável a um estado psicológico que se une ao Eu: a sua interioridade, aberta pela fruição, é a separação e é uma separação absoluta. Porque a resistência da matéria feita ao absoluto do eu não choca com ele, não como o infinito da presença de Outro choca – que arranca a interioridade de si – e também, tal resistência é quebrada porque ela se oferece ao trabalho. Percebemos que o elemento é oposto ao rosto que é expressão do ser. Diante dessa diferenciação, podemos afirmar que o ser que frui o elemento e logo se afasta debruça-se “sobre a insegurança dos tempos vindouros. O futuro do elemento como insegurança vive-se concretamente como divindade mítica do elemento.” (LEVINAS, 2008, p. 134). Ainda que pareça desolador esse momento, somente dessa maneira a fruição pode ocorrer, ou seja, é o risco que o ser separado deve correr e que Levinas chama de *risco do paganismo*, mas que realiza a separação e atesta-a. O Eu habita o elemento, que *está na fronteira de uma noite*, que não se mostra a ele e se esconde na “profundidade sempre nova da ausência, existência sem existente, impessoal por excelência.” (LEVINAS, 2008, p. 135). Tal maneira de existir chama-se *mítica*. Levinas chama tal dimensão noturna do pensamento de *há – Il y a*<sup>19</sup> – e é no há que o elemento se prolonga, de modo que a fruição se “choca” com a estranheza da terra, da noite escura que esconde a face.

---

<sup>19</sup> “*Há* em geral, sem que importe o que há, sem que possa juntar um substantivo a este termo: *há*, forma impessoal como “chove” ou “faz calor”. Anonimato essencial. 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.” (LEVINAS, 1986, p. 68).

Entretanto, é preciso que o Eu aceite o não-eu de que frui. Esse consentimento não aliena o eu, mas é o que o mantém em sua casa. O consentimento primeiro é viver, diz Levinas. A habitação é um movimento contra o aterrorizante há, desconhecido e que faz tremer o eu. O eu se fixa em sua casa através da felicidade da fruição. O tempo para o eu configura-se de começos, lembrando-o que na sua independência o eu depende do que goza, retirado do elemento. Por isso o futuro aterroriza, pois a felicidade do eu está ameaçada, e por isso sua felicidade não depende de si. O Eu está à mercê do mundo e a sua felicidade é um acaso prazeroso.

É uma forma de vazio que o Eu vivencia, o que supõe ele ter consciência da necessidade já na fruição, enquanto frui. O vazio como que antecipa a satisfação, na espera da satisfação, de modo que a dor que o “mal” da necessidade causa não é oposta a vida ou põe-na em questão: a vida é amada. Mesmo que a necessidade cause dor, ela possibilita a vida e constitui-a e vemos como a necessidade não é nem liberdade – porque dependente – e nem passividade – porque vive do que lhe é familiar e alegre o necessitante. Mas, a felicidade é a satisfação das necessidades e não supressão ou bloqueio delas, ainda que a indigência da necessidade, que o futuro traz, fira o ser. A incerteza se transforma em *intervalo do tempo* no qual se inserem a *posse* e o *trabalho*, assegurando o futuro, incerto ao ter em mãos apenas a fruição. Com a *habitação* e a *economia* que acontece pelo acolhimento de outrem, temos a passagem da *fruição instantânea* para a *produção de coisas*. E, também vivo do meu trabalho como de pão ou do ar, de maneira que o trabalho não é a significação última da vida.

Através da fruição, a *separação* acontece sobre si mesmo como um ensimesmamento. Mas, é preciso que a *porta* pela qual o eu-mesmo possa sair de si mesmo se mantenha aberta. É preciso que a porta esteja fechada, mas ao mesmo tempo aberta. Na interioridade que a fruição

produz, deve se produzir também uma *heteronomia*. Essa heteronomia, na *descida* na qual se *escava a interioridade*, com a qual se depara a interioridade, mas que não nega sua interioridade, é necessária para causar um choque no eu, um estremecimento, mas que apenas estremece, não o arranca da sua posição fornecendo “a ocasião de uma retomada de relações com a exterioridade.” (LEVINAS, 2008, p. 142). É dessa forma que a interioridade pode ser ao mesmo tempo aberta e fechada. Isso acontece exatamente devido a insegurança que o eu experimenta, mesmo na segurança de sua fruição. O que inquieta a segurança da interioridade é a possibilidade de inquietar seu viver de... Mas ainda diante de tal insegurança, a fruição não sucumbe. O homem é a partir de algo que lhe é exterior. A insegurança traz do *nada* para o interior da fruição, uma fronteira:

Tem a ver com a maneira como o elemento ou o ser separado se contenta ou se basta, vem a esse ser – à espessura mitológica que prolonga o elemento e onde o elemento se perde. A insegurança – que desenha assim uma orla de nada em torno da vida interior, confirmando a sua insularidade – é vivida na altura da fruição como a preocupação do amanhã. (LEVINAS, 2008, p. 143)

Envolvida pelo nada, na interioridade se abre uma dimensão pela qual ela poderá esperar e acolher a transcendência. Para que o futuro incerto da sensibilidade possa ter significação de *adiamento* e *moratória* “através da qual o *trabalho*, ao dominar a incerteza do futuro e a sua insegurança e ao instaurar a *posse*, delinea a separação sob a aparência da independência econômica” (LEVINAS, 2008, p. 143), é preciso que o ser separado se recolha e tenha representações, nessa fase. É precisamente pela habitação, pelo estar em sua casa que se produz tal recolhimento e a representação. Entretanto, o que sustenta a interioridade da casa é a extraterritorialidade dos elementos em que está

mergulhado fruindo e dos quais a vida se alimenta. A extraterritorialidade tem como aspecto positivo que “produz-se na doçura ou no calor da intimidade.” (LEVINAS, 2008, p. 143). Além de estar recolhido em sua casa, podemos dizer, onde pendura como quadros os elementos que, soltos no mundo, causam insegurança ao mesmo tempo em que são alimentos, é preciso uma *intimidade*, que parece pedir *familiaridade*, certo conforto por estar em presença de alguém ou algo, na certeza e não na insegurança, porque *acolhe*. Intimidade exige segurança, exige familiaridade: não é *vous*, mas é um *tu*, ainda que fraco, um leve fio que tamanha delicadeza permite flutuar: é sutil. Entre a dominação dos elementos e a alteridade de outrem, o primeiro acolher de Outrem e a primeira *revelação* de Outrem é de Outro que é *Mulher*<sup>20</sup>. Definimos precisamente nestas palavras:

O acolhimento do rosto, de imediato pacífico porque corresponde ao Desejo inextinguível do Infinito e de que a própria guerra é apenas uma possibilidade – de que ela não é de modo algum a condição – ocorre de maneira original na doçura do rosto feminino, onde o ser separado pode recolher-se e graças à qual ele habita, e na sua morada leva a cabo a separação. (LEVINAS, 2008, p. 143-144).

---

<sup>20</sup> "É a dimensão do íntimo, em Levinas, que é aberta pelo feminino e não a dimensão de altura. Mas esta relação erótica é a possibilidade do ético." (...) "São três momentos que marcam a ruptura das idas e vindas de Eu tranquilo, seguro de sua própria existência, de seu poder. A mulher, para Levinas, é aquela que possibilita a transcendência, excede e funda o vestígio do Infinito. Sua fala não é mais um lugar de apropriação, mas pelo fato de apresentar-se como metáfora, como simbólico, faz da linguagem um processo de passagem. Esta passagem conduziria o Eu para um alguém de si mesmo, doce nostalgia do que já passou." (MENEZES, 2003, p. 140). Esses três momentos são a morte, o encontro com o feminino e a ordem vinda do rosto.

---

Essas palavras nos mostram que não apenas a separação é necessária à produção da ideia do infinito, como é preciso *a luz do rosto* para poder haver ser separado. A ideia do infinito provoca a separação “pela graça feminina da sua irradiação.” (LEVINAS, 2008, p. 144). O autor chama a figura feminina de *ser falhado*, diferenciando da dureza e impenetrabilidade do ser. De uma forma, a presença do feminino é percebida, rompendo o invólucro. Não é falhado como algo que se tentou que funcionasse e falhou; é falhado num sentido positivo, pois essa falha permite o *acolhimento do rosto*. É como uma fresta que deixa entrar um feixe de luz, permitindo entrever ou pressentir o Outro, a alteridade. Por sua vez, o rosto não é feminino ou masculino, jovem ou velho, pois o rosto não é a forma a que chamamos rosto, mas a alteridade, o Outro completamente.



## 4. A relação Ética como Bondade e Pluralidade

Partindo da possibilidade do sair de si da interioridade, emergindo como subjetividade, graças à presença do rosto que ensina e exige responsabilidade, podemos abordar como a violência acomete os termos na relação, diante da possibilidade dessa mesma relação. Bem lembramos em *Totalidade e Infinito*, a perturbação que causa a afirmação: “o ser se revela como guerra ao pensamento filosófico; que a guerra não afeta apenas como o facto mais patente (*patent*), mas como a própria patência (*patence*) – ou a verdade – do real.” (LEVINAS, 2008, p. 7). Buscaremos mostrar, nas próximas páginas, de que maneira o ser se revela como guerra e, indo além, como o assassinio é possível mesmo quando o rosto ordena “não matarás”. Notemos que se trata de caminhar junto com o autor, elucidando o caminho, pois que “a impossibilidade de matar não é real, é moral.”<sup>21</sup> (LEVINAS, 2004, p. 27).

Assim, de acordo com as palavras do autor, em *Ética e Espírito*, toda ação em que se age como se sua ação não afetasse a ninguém, como se agisse só no mundo, sem

---

<sup>21</sup> “L'impossibilité de tuer n'est pas réelle, elle est morale.” (LEVINAS, 1976, p.2 3).

a quem se dirigisse sua ação, é violência. Mas, talvez todas as nossas ações que interfiram de algum modo no que está no mundo, transformando ou modificando, são violentas. Também a luta e a guerra na qual o outro é buscado em sua fraqueza que trai a si próprio. E disto sobrevém a questão: “é possível uma causa sem violência?”<sup>22</sup>, parece que não se recebe uma ação sem sofrer um golpe. A razão, entretanto, não falha aqui, pelo contrário, um laço profundo deverá manter unidos razão, linguagem e moral.<sup>23</sup>

#### 4.1. A EXPRESSÃO É O ROSTO: INAPREENSIBILIDADE

Há relação entre visão e tato e entre representação e trabalho, porque a partir da visão se vai à apreensão das coisas, porque vê distâncias que podem ser transpostas. As formas dos objetos que saltam à vista convidam a mão a apreendê-las. Resume-se:

Pela mão, o objeto é no fim de contas compreendido, tocado, apanhado, levado e *referido* a outros objetos, reveste uma significação em *relação* a outros objetos. O espaço vazio é a condição dessa relação, não é uma abertura do horizonte. A visão não é uma transcendência, mas empresta um significado pela *relação* que torna possível. (LEVINAS, 2008, p. 185).

A visão aborda os seres de maneira que eles são dominados. No entanto, o rosto se recusa a ser conteúdo como o objeto, pois resiste. Porém, o Outro não nega simplesmente o Eu, porque “a negação total, da qual o

---

<sup>22</sup> “Mais une cause sans violence est-elle possible? Qui accueille sans être choqué?” (LEVINAS, 1976, p. 18-19).

<sup>23</sup> “Et si la morale doit véritablement exclure la violence, il faut qu’un lien profond rattache raison, langage et morale.” (LEVINAS, 1976, p. 19).

assassínio é a tentação e a tentativa, remete para uma relação prévia.” (LEVINAS, 2008, p. 188). O Outro em sua expressão *permanece* transcendente em relação ao Eu, mas o atinge, causa um abalo nele estremecendo seu mundo conquistado. Por outro lado, Outrem traz a palavra, falando, sendo precisamente esse o impacto no Eu que o estremece.

A presença do ser que o Mesmo não consegue apreender é fixada pela ideia do infinito. O *transbordamento* desse ser se dá *em frente* ao Mesmo. A oposição só acontece partindo do outro, somente Outro pode fazer oposição ao Mesmo – não é fruição, não é objetivação; não poderia ser – pois Outro vem da exterioridade. Através de uma *aparente* relação com o rosto se produz a ideia do Infinito, como transbordamento. Exatamente a ideia do Infinito, essa impossibilidade de conter o Outro no Mesmo, mantém a exterioridade mesmo havendo essa forma de relação. A essência desse ser, afirma Levinas, é a exterioridade, mas uma exterioridade que não limita a liberdade do Mesmo, mas põe em questão sua liberdade. Conseguimos perceber, com a afirmação anterior, que não se trata de como esse ser é apreendido, não se trata do Mesmo compreender ou dar significação ao Outro e nem mesmo se trata de um desvelamento, pois tal exterioridade é *epifania como rosto*. O *acolhimento do rosto* é, dessa forma, o transbordamento do pensamento no ser finito pela ideia do infinito nele. Na oposição que Outro faz, na *socialidade*, se produz a ideia do infinito. Mas, a relação com o rosto que acolho é a minha ideia, coloca o autor, é um *comércio*. E, à parte a resistência do Outro, não há *violência* dele contra o Mesmo; trata-se de uma estrutura positiva a que chamamos *ética*. A relação mantém-se na *paz* com a alteridade absoluta. Nessa relação, eu respondo à expressão do rosto que vem ao meu encontro.

O sensível do rosto, captável até um momento, transmuda-se em resistência à apreensão na sua expressão,

ou seja, o rosto não resiste às minhas forças, mas desafia minha possibilidade de possuir. O rosto sensível está presente, mas, para além do rosto sensível, abre-se essa nova dimensão. É como uma *caricatura* que se mantém o rosto, porque permanece palpável, *aberto* e que, no entanto, a abertura destrói as formas. Por um lado o rosto ainda pode ser tomado por meus poderes, mas por outro lado “a profundidade que se abre na sensibilidade modifica a própria natureza do poder que não pode a partir daí apreender mais, mas pode matar.” (LEVINAS, 2008, 192), pois, no ato de assassinar, acontece a impossibilidade de *suspender* o ser do rosto que me vem através da apropriação como coisa, ainda que no assassinio se vise a um dado sensível. Podemos observar que quando as coisas são tomadas, sempre é de forma parcial e nunca negação absoluta, porque tem finalidade e é realizada através do trabalho. Somente o *assassinio* é a *negação total*, pois matar não é uma dominação que se exerce, mas é aniquilar, negar a compreensão. Matar é uma forma de poder exercida sobre quem o poder falha, porque o rosto rasga o sensível mesmo que se exprima no sensível (LEVINAS, 2008, p.192). Eu posso querer matar Outrem, não porque ele se oponha aos meus poderes, mas porque ultrapassa meus poderes: ele é independente. Outrem pode se opor a mim numa luta, exemplifica Levinas, não como força que resiste, mas como o imprevisível de sua reação. Opõe não uma força de revide, mas o peso da sua transcendência, “o infinito de sua transcendência” que já se revela no rosto, ou melhor, “é o seu rosto, é a expressão original, é a primeira palavra: ‘não cometerás assassinio’.” (LEVINAS, 2008, p. 193). No rosto *brilha* a resistência que há no Outro ao assassinio, nas palavras do autor, ao mesmo tempo em que essa resistência está ali naqueles olhos nus e indefesos, um *quase nada* que resiste – mas que com um golpe qualquer sucumbiria. O ponto que o autor enfatiza não é a resistência que Outro oferece, mas o *absolutamente Outro*, que é uma resistência

sem resistência ou *resistência ética*. É impossível o assassinio, de maneira ética, e a epifania do rosto mostra essa impossibilidade. Ainda que o rosto ameace com a possibilidade de uma luta, essa ameaça de luta pressupõe a transcendência e tal ameaça é uma eventualidade que não satura o epifania do infinito que o rosto carrega. “A guerra supõe a paz, a presença prévia e não-alérgica de Outrem; não assinala o primeiro acontecimento do encontro.” (LEVINAS, 2008, 194).

Não apenas por via negativa há a impossibilidade de matar, mas também de forma positiva, como a relação com o infinito ou a ideia do infinito produzida em nós. A proximidade com Outrem é possível pela compreensão dos olhos que se erguem a mim, nus e miseráveis, no rosto o qual o infinito se apresenta. Na expressão e no discurso, originalmente, o outro *apresenta-se a si mesmo* e ao mesmo tempo em que se apresenta a mim, ele presta *assistência* à sua manifestação e, dessa maneira, apela para mim: “Essa assistência não é o neutro de uma imagem, mas uma solicitação que me envolve a partir da sua miséria e Altura. Falar-me é transpor a todo o momento o que há de necessariamente plástico na manifestação.” (LEVINAS, 2008, p. 194). O rosto se manifesta não como manifestação fenomênica, o rosto *impõe-se* para além das formas, extrapola as formas e nada media a forma como rosto se apresenta: é o rosto ele mesmo, o infinito em sua expressão, nu e sem intermédio de nenhuma imagem. Faz-se necessário nova citação: “No *Desejo*, confundem-se os movimentos que vão para a Altura e Humildade de Outrem.” (LEVINAS, 2008, p. 194). Além disso, o Outro se expõe à resposta e à pergunta do interlocutor. O Eu não pode ser surdo ao apelo que o Outro dirige, vindo da sua miséria, da sua fome. O ser que é Outro se impõe na sua expressão, mas não limita a liberdade do Eu, o Outro suscita a liberdade no Eu; isto é, o Eu é *investido* por Outro de sua liberdade.

Desse modo, o pensamento não existe anteriormente à linguagem, a linguagem estando sujeita ao pensamento; mas o *elo entre expressão e responsabilidade* mostra que a linguagem é anterior a toda compreensão do ser. Não é possível furtar-se à epifania do rosto no silêncio, porque o rosto inaugura o discurso que tem como primeira palavra *obrigação*, que a interioridade do ser separado não pode evitar, afirma o autor. O discurso que o rosto abre, obriga a entrar no discurso. E a expressão do rosto dá testemunho de si e garante o testemunho de si, ou seja, ele é atestação de si presente no ato da sua expressão. Além disso, o rosto produz o começo da inteligibilidade marcando o princípio como ordem; ordem como imperativo que vem das alturas.

O ensinamento que o rosto traz é a paz, não é violência porque chama a liberdade do Mesmo à responsabilidade, e essa relação que acontece entre o Mesmo e o Outro, relação ética, será estendida à *pluralidade* ou *terceiro termo*, que é toda a sociedade. O Outro fala de uma altura ao Mesmo, ocasionando a inibição da liberdade dele pela culpa de seu usufruir egoísta. Para o próprio Mesmo, seu egoísmo se mostra como irracional quando é posto em questão, ele se apercebendo e assumindo sua responsabilidade pelo Outro. De forma sintética, a ideia do infinito que se produz no Mesmo não violenta o espírito, mas condiciona a própria não-violência, ou seja, implanta a ética. Um ser *que recebe* a ideia do Infinito é um ser ensinado de maneira não *maieútica*, um ser cujo existir consiste na incessante recepção do ensino, no incessante transbordamento de si (ou tempo). Pensar é ter a ideia do Infinito ou ser ensinado.

#### 4.2. DISCURSO E SIGNIFICAÇÃO

Visto isso, o pensamento racional é condicionado pela linguagem, pois ela coloca um começo no ser do pensamento racional. A linguagem, vindo ao Eu através do

---

Outro<sup>24</sup>, *repercute* na sua consciência, é um convite à linguagem. Quando, mais atrás, falamos que a ideia do Infinito se produz no Mesmo e transborda o pensamento ou a consciência, esse transbordamento de maneira alguma pode ser considerado de forma negativa, pois abre novas possibilidades ao Eu como o acolhimento, o dom, de mãos cheias, de *hospitalidade* – exemplos do autor. A relação possível entre dois extremos que não chegariam jamais à relação chama-se linguagem, trazida pelo rosto: o rosto instaura a linguagem, de um modo, doa a linguagem e a possibilidade da relação. Dá-se em tal relação, sem sair de sua posição de mestre.

A linguagem não reconduz a consciência constituidora dos objetos, porque as significações não se referem à teoria, que é justamente a liberdade constituinte de uma consciência. É na relação ética – no face a face – que a significação acontece, pois “o sentido é o rosto de outrem e todo o recurso à palavra se coloca já no interior do face a face original da linguagem.” (LEVINAS, 2008, p. 202). A inteligência da primeira significação não se deixa tomar como *consciência de*, sendo *sociedade e obrigação*. Mas, no Outro a significação vem à tona, já que põe em questão a liberdade do Mesmo. Citamos: “Esse ‘qualquer coisa’ que se chama significação surge no ser com a linguagem, porque a essência da linguagem é a relação com Outrem.” (LEVINAS, 2008, p. 202). Em outras palavras ainda, a significação é o transbordamento causado pelo ser que é

---

<sup>24</sup> Outro invoca o ser separado, mas não como um correlativo. Deixa espaço para que ele mantenha-se separado podendo ou fechar-se ao apelo que o suscitou ou acolher o rosto economicamente. É num mundo em que é preciso socorrer e dar que se instaura a palavra, nas palavras do autor, numa assimetria na qual o Eu é separado na sua fruição e que não acolhe o rosto de mãos vazias. “A multiplicidade no ser que se recusa à totalização, mas se desenha como fraternidade e discurso, situando-se num “espaço” essencialmente assimétrico.” (LEVINAS, 2008, p. 212).

visado, na consciência. De modo que o conceito não é o inteligível, mas é uma inteligência, diz Levinas. Diante disso, a linguagem é a razão. Mas, não uma razão proveniente do *impessoal* em mim e em cada um, pois é razão iniciada na relação ética, tendo como primeira significação o Infinito que me fala no rosto. Dessa maneira, o *pluralismo* da sociedade não pode desaparecer, porque a razão se funda na relação da linguagem, quando Outrem me fala instaurando a significação primeira. O olhar no rosto que se expressa chama à responsabilidade e à bondade (dom de si). O pluralismo, dessa forma, é condição da razão e não razão impessoal sem vínculo a nada que não a si próprio ou uma razão que instaurasse o impessoal em mim. É preciso, para que a razão surja como além do rosto que me fala, um ser separado, um Mesmo saído da fruição.

#### 4.3. MUNDO PARTILHADO

O mundo que o Eu frui torna-se tema, ganha um sentido racional porque é designado ao Outro e, logo, o signo não está somente no lugar de uma coisa possibilitando uma relação indireta com essa coisa, mas além do uso que o Eu pode fazer, possibilita tornar as coisas exteriores, possibilita serem oferecidas ao Outro. Na relação da linguagem se produz a objetividade, porque põe em causa a posse colocando a coisa à disposição do outro. Desse modo, o sujeito possuidor do mundo se liberta de tudo que possui, como que sobrevoando sua existência, porque ele fala a outro, oferecendo o mundo que possui a outro e, sendo assim, ele desvencilha-se da posse. A comparação que diz: o sujeito como que sobrevoa a sua própria existência significa que ele se coloca *à distância* de si mesmo e mesmo da casa em que habita, – que o mantém no ser, ainda que protegido do elemento – à distância do seu próprio ser. Pois, o sujeito mesmo estando no ser, *ainda*



*não* está no ser completamente para ocorrer a objetivação. Essa potência que o *ainda não* designa, em verdade, é o *tempo*. Assim, a *distância em relação a si* é tempo. Mas, o tempo não pode designar um “ainda não que não seja, entretanto, um ‘menor ser’ – só pode manter-se afastado ao mesmo tempo do ser e da morte como inesgotável futuro do infinito, quer dizer, como aquilo que se produz na própria relação da linguagem.” (LEVINAS, 2008, p. 205). A objetividade se dá através da *comunicação*, pois o Outro possibilita a comunicação.

A relação ética se distancia de dificuldades, segundo o autor, que seriam inevitáveis se partíssemos do cogito independente de Outro. Em Descartes, o cogito apoia-se na certeza da existência divina, cuja existência é infinita. Diante dessa certeza, percebe-se como finito, surge a dúvida. Mas, lembramos que primeiro o si percebe-se, conscientiza-se de que existe (*Cogito, ergo sum*) em Descartes, mas refletindo sobre essa reflexão, percebe que as condições dessa certeza são a distinção e a clareza do cogito. Porém, Levinas ressalta que “a certeza é procurada por causa da presença do infinito no pensamento finito que, sem essa presença, ignoraria a sua finitude.” (LEVINAS, 2008, p. 206). A possibilidade de um ser finito conter o infinito, e ainda assim o infinito permanecer exterior ao ser finito é a relação ética exposta por Levinas. O infinito não é constituído e não é tematizável, porque não é objeto. Ou seja, Deus não é objeto, mas é o Outro que é um ser independente de mim, independente da minha certeza de mim. O que Descartes descobre é “uma receptividade sem passividade, uma relação entre libertos.” (LEVINAS, 2008, p. 207). Através da terceira meditação de Descartes, temos uma relação com o infinito, que não é um objeto que pode ser conhecido e tematizado, “através do pensamento, transborda o pensamento e torna-se relação pessoal.” (LEVINAS, 2008, p. 207). Em lugar de

---

contemplação, há *admiração, adoração e alegria*. É majestade *abordada como rosto*, considera o autor.

#### 4.4. O ROSTO E A HUMANIDADE

A palavra, que a expressão ou o rosto traz, põe em comum o dado que é nada mais que fenômeno oferecido à posse, contrapondo-se ao rosto. O rosto é Outro e é Outrem, e ele se *efetua* na urgência da sua espera por uma resposta: ele fala, mas espera um retorno. O que é dito e o que se passa *entre nós* diz respeito a todos, e todos alcança a amplidão de humanidade. O rosto que observa na espera da resposta coloca a humanidade inteira na relação. Esse colocar *toda a gente* na relação significa exatamente: “A epifania do rosto como rosto abre a humanidade.” (LEVINAS, 2008, p. 208). Os olhos do Outro, que observa o Mesmo, carrega o terceiro termo, porque a linguagem não é linguagem íntima entre preferidos ou entre eu-tu, diz o autor, mas é *justiça*. No rosto nu se apresenta a *penúria* do pobre e do estrangeiro, mas de modo que visa outrem como igual a ele, ainda que apelando aos seus poderes, porque não se entrega aos poderes do Mesmo. Igualdade como *pobreza essencial* que se refere ao *terceiro* que está presente no encontro entre os dois extremos “e que, dentro da sua miséria, Outrem já serve.” (LEVINAS, 2008, p. 208). O Outro se junta ao Mesmo para servir a esse terceiro, ordenando que sirva, ordem que vem do Mestre (*Maître*) que ele é e que ele recebe porque também é mestre. Essa ordem ordena que eu *mande* ou *comande* (*commander*) também. Assim, eles se unem pra servir ao tu que se coloca diante de um *nós*. *Tu*, nesse contexto, é o terceiro termo a que servem Eu e Outro. Portanto, o rosto que é presente é indigência (rosto que mostra o infinito do Outro e que é o próprio infinito do Outro) e é também presença da humanidade inteira que nos observa e expressa a ordem que ordena que mande.

As relações sociais derivam da apresentação no rosto do Outro ao Mesmo, sem necessidade de recorrer a imagens ou sinais. Claro que há um gênero em que todos da espécie humana se enquadram, por apresentarem características físicas e funcionais comuns, mas tal não se aplica à *comunidade humana* que a linguagem inicia e na qual os interlocutores permanecem separados, na diferença. A comunidade humana afirma-se como *parentesco* dos homens, tal como uma *fraternidade*, mas que não remete a similaridades entre eles ou uma causa comum a eles. A fraternidade é feita da responsabilidade que tenho em face de um rosto que me olha como estranho e exige essa responsabilidade. Dessa maneira, a paternidade “não é uma causalidade, mas a implantação de uma unicidade com a qual a unicidade do pai coincide e não-coincide.” (LEVINAS, 2008, p. 209), e graças a não-coincidência com a unicidade do pai, é possível a fraternidade. Concretamente, a não-coincidência consiste “na minha posição como irmão, implica outras unicidades em torno de mim, de maneira que a minha unicidade de mim resume ao mesmo tempo a suficiência do ser e a minha parcialidade, a minha posição em face do outro como rosto.” (LEVINAS, 2008, p. 209). Para ocorrer a proximidade na qual o rosto se expressa e Eu acolhe Outro, a sociedade deve ser uma *comunidade fraterna*, como um *parentesco humano* e a igualdade só é possível como acolhimento do rosto em que é revelada a responsabilidade do mesmo.

Se, por exemplo, o idealismo teve por intenção última identificar vontade e razão, a experiência *patética da humanidade* se opõe a tal tentativa, afirma Levinas. Não há um ser completo, ou seja, é necessário o individual e o pessoal para a produção do próprio infinito. Se a subjetividade fosse nada além que uma deficiência do ser, “a distinção entre vontade e razão levaria de fato a conceber a vontade como arbitrária” (LEVINAS, 2008, p. 214), seria somente negação de uma razão que *adormece no*

*em*, de modo que seria violência contra si próprio porque negaria o seu próprio eu, indo buscar refúgio no universal. Entretanto, tratando a relação em que num extremo há o ser separado e no outro extremo a alteridade e eles se relacionam, sendo que o rosto é o surgimento do racional porque traz a primeira significação, vontade e inteligibilidade se distinguem porque a vontade não deve compreender o inteligível e tampouco sucumbir a ele. A própria inteligibilidade do Mesmo torna-se possível a partir da relação ética.

#### 4.5. PLURALISMO

O *pluralismo* é possível graças à relação metafísica e nele é possível a multiplicidade, em que cada termo se mantém absoluto. Todavia, a maneira como os termos se dispensam da relação é diferente para cada termo. Assim, a Metafísica vem de uma altura até o Metafísico, o que mostra uma *não-homogeneidade* do espaço, que não é comparável à homogeneidade numérica, pois terminariam por englobar-se na totalidade, ou seja, eles *ocupam* espaços diferentes. Nesse contexto, para que a *multiplicidade* se efetue não é suficiente que ela se mostre na verdade, pois a multiplicidade mescla-se debaixo do olhar “panorâmico que ele reclama”, que o “senso comum reconhece como ser” e que para a filosofia “confere o seu prestígio à totalidade.” (LEVINAS, 2008, p. 216). A multiplicidade se mantém somente se a subjetividade não for buscar conformidade com o ser em que ela se produz, de maneira que o ser *se exerça* e *se revele* ao mesmo tempo fluindo para outro ser infinitamente. Dessa forma, há uma impossibilidade de reflexão total por parte do sujeito que acolhe essa revelação, deixando um espaço no qual é possível a relação social, *excedente da relação social*. A epifania do Outro é o excedente, Outro que carrega a possibilidade da relação

social, mas eu preciso acolher sua expressão ou ensinamento.

No entanto, a pluralidade mantém os termos contra uma totalização, ainda que não isole esses termos. Ao mesmo tempo, os termos da relação permanecem no limiar da guerra ou do comércio, isto é, o pluralismo possibilita tanto comércio quanto a guerra, pois os termos mantêm-se em sua posição absoluta, mas não são causa de si próprios, como o contrário de Gíges: se exporiam, mas não enxergariam.

Porém, a multiplicidade não se produz como guerra ou comércio originalmente, pois é necessário o rosto. A oposição lógica que um e outro se fazem não é guerra, nem a limitação de fronteiras em que por uma presença limitar a outra haveria violência. Nessa oposição lógica, os termos se definem numa totalidade da qual tiram e mantêm sua própria oposição, nas palavras do autor. Já na guerra, há recusa por parte dos seres de ser parte da totalidade. Os termos transcendem a totalidade e identificam-se porque se afirmam por si próprios e não a partir de uma posição no todo. É alguém que aparece no rosto a quem visa a guerra, supõe a *transcendência do antagonista*. Esse rosto pode frustrar os cálculos e isso demonstra como os seres sobressaem a totalidade e se enfrentam como adversários. Nada garante a vitória a ninguém nas batalhas. Ainda que os termos se mantenham em suas posições na guerra, ela ainda é uma forma de relação, pois nela os adversários se procuram. Todavia, os seres separados aqui não são causa de si – *causa sui* – pois seriam pura atividade não havendo espaço para violência. É sobre um ser que é ao mesmo tempo *captável*, mas que *escapa* à apreensão, que incide a violência. A ideia de liberdade finita não pode descrever a relação de guerra entre os seres, pois supõe uma limitação.

Um ser ao mesmo tempo independente do outro e, no entanto, à sua disposição é um ser temporal: à

violência inevitável da morte ele opõe o seu tempo que é o próprio adiamento. Não é a liberdade finita que torna inteligível a noção de tempo; é o tempo que dá um sentido à noção de liberdade finita.

O tempo é precisamente o facto de que toda a existência do ser mortal – sujeito à violência – não é o ser para a morte, mas o “ainda não”, que é uma maneira de ser contra a morte, um recuo em relação à morte no próprio âmbito de sua aproximação inexorável. (LEVINAS, 2008, p. 220).

Através da guerra o ser é levado a morte, da qual ele se afasta pelo seu tempo, que é adiamento. O tempo separa o ser da sua morte. O ser é mortal, mas a noção de temporalidade, de um ser temporal que é apanhado na vontade<sup>25</sup>, distingue-se de causalidades que levariam a supor – ou a inferir – a *causa sui*. Esse ser se expõe, mas também se opõe à violência. É fato original o domínio que a violência exerce sobre a mortalidade desse ser, segue Levinas, e mesmo sua liberdade é adiamento pelo tempo. A essência da guerra é a *emboscada* e a *manha*, pois há a possibilidade de defesa do golpe no ato do desferimento, porque a dimensão do rosto *abre* essa dimensão que separa os termos. A violência não apenas visa ter outro como a um objeto, mas já à beira do assassinato<sup>26</sup>, visa à negação absoluta do outro, ou seja, a violência visa uma presença ou o rosto. A distância entre os corpos é a medida da guerra, sua possibilidade. Ainda que Outrem esteja exposto ao golpe, há a imprevisibilidade de sua reação, que é sua transcendência. O rosto de forma positiva manifesta a

---

<sup>25</sup> Veremos adiante a respeito da Vontade.

<sup>26</sup> O homicídio cometido quer que Outro assista a si mesmo ser objeto e sujeito da ação. Mas, isso não é possível. É necessário, diz Timm, que os dois agentes estejam presentes no possível ato do assassinato e tenham posse de sua existência, de suas vidas. Porém, o assassínio não consegue tomar a alteridade de Outro ainda que o mate.

---

resistência moral à *violência do assassinio*, de maneira que a força de Outrem é moral, segundo o autor. Na transcendência do rosto, além, abre-se a liberdade e mesmo a liberdade da guerra. Porém, não podemos esquecer que a relação entre os termos, ainda que relação de guerra, é assimétrica.

#### 4.6. TRAIÇÃO E VIOLÊNCIA

A atuação da vontade assegura o *em sua casa* da separação, de maneira discreta, pois no trabalho a vontade se exercita e nas coisas se insere, mas logo se afasta delas. O exercício da vontade, entretanto, expõe-se em sua obra a Outro, ou seja, sua obra se mostra e é vista como coisa ou como corporeidade que descreve uma alienação primeira de si. A vontade, visto isso, é equivalente ao ateísmo<sup>27</sup>, ela é uma força de ruptura. Porém, na obra ela entrega-se a outrem, mas assegurando sua interioridade. Se pelo trabalho o ser torna-se *de alguém*, ele renuncia ao ser em seguida e dá-se à posse de Outrem de modo que a vontade se separa do que produziu. A ação tem de particular precisamente a impossibilidade de “medir todas as suas consequências”, culminando no desconhecido que aponta para o “sentido que a obra recebe a partir do outro.” (LEVINAS, 2008, p. 223). Outro pode comprar ou tomar minha obra e, dessa forma, pode dirigir o comportamento daquele que realiza a obra por meio da vontade. De forma diversa da transcendência da expressão, na vontade o seu poder não permanece até o fim, ela se separa de seu produto. O produto possui um caráter *inexpressivo*, que é percebido no seu caráter *mercantil*, pois nele reveste-se o sentido desejado, pouco importando quem o gerou. A obra

---

<sup>27</sup> Como vimos na primeira parte deste trabalho: o ateísmo se recusa a Outrem, de modo que o eu ateu mantém-se em si.

deixa-se apropriar por vontades estranhas, ela é dada a quem dela quiser apropriar-se.

A interioridade define-se no apropriar-se de uma história que a vontade não quis apropriar-se, pois os acontecimentos que por ela não foram gerados aparecem somente ao historiador. As obras encadeiam-se formando os acontecimentos históricos, sendo que a história constitui-se de *vontades mortas*, dos resultados das vontades que podem lutar contra sua dependência das coisas, que entrega a vontade outrem. A história é uma costura imensa dos retalhos-vontades. Portanto, o que o eu independente pode produzir, produz além do que seu próprio ser, de maneira que a sua “obra é, num certo sentido, um acto falhado.” (LEVINAS, 2008, p. 224). Nas relações históricas, uma vontade não aborda a outra como a um objeto, entretanto, as relações que se dão em seu espaço são ou o *comércio* ou a *guerra* e isso de modo algum é abordar outrem de frente. O comércio é mercado anônimo e a guerra é feita contra a *massa* pela *ponta do aço*, portanto, as coisas materiais exercem dominação sobre a vontade do si. O autor nota: “Esta banalidade é, entretanto, muito surpreendente; o para si da vontade, inabalável na sua felicidade, expõe-se à violência; a espontaneidade *sujeita-se*, muda para o seu contrário.” (LEVINAS, 2008, p. 225). A violência é contra um ser que não é pedra, – porque violência contra uma inércia não seria violência, seria ação sobre uma coisa – que é vontade. Logo, a violência reconhece a vontade em seu em si, mas dobra-a. No intervalo entre a obra e a vontade, engendra-se a *ameaça* e a *sedução*. Seduzida, a vontade se entrega caindo debaixo do poder de outrem e tornando-se comerciável ou contra quem se dirige a lança, a vontade *se trai*. É através do próprio corpo que se dá a traição de si. O corpo transforma-se em meio, mas transforma-se a partir do meio



em resistência ao ataque. Porém, a *hybris*<sup>28</sup> ontológica do corpo vai além, pois o corpo no seu *para si* consegue tornar-se coisa que se trata como coisa. Através do corpo, outro pode ofendê-lo, agredi-lo, maltratá-lo, porque ele se dá a isso. O corpo é “o paradoxo e a essência do próprio tempo que vai para a morte, em que a vontade é atingida como coisa pelas coisas...”, mas “... que se concede uma prorrogação e adia o contacto pelo contra-a-morte do adiamento.” (LEVINAS, 2008, p. 226). A vontade é violável, em si ela tem a possibilidade de trair-se e diante da ameaça e de outro, a vontade é forçada a vender mais que suas obras, pois vende a si mesma. À parte a possibilidade de aceitar sua própria morte, a vontade ainda está exposta à violência, pois a recusa a servir a outro em vida não anula a possibilidade de ser assassinado. O querer desse ser não esgota o destino da sua existência e tal destino não implica um desfecho fatal, mas ele pode falar a Outrem e desejá-lo.

O reconhecimento do Outro como irreduzível aos meus poderes, como inapreensível, não é pensamento ainda, mas, antes, *moralidade*. A vontade tenta ignorar a vontade estranha, mas através da sua obra ele confirma essa vontade, na impossibilidade de impedir que a obra que de si partiu seja tomada por uma vontade estranha. Quando ela escolhe morrer para escapar a Outrem, a vontade reconhece-o. Sua escolha pelo suicídio é uma fuga da servidão, entretanto, não impede a dor de perder o *jogo*. No entanto, a vontade perceberá a traição da obra de si separada e, por isso, manter-se-á à distância da obra. Isso possibilita que escape à sua própria história, porque é fiel a si, e consegue com isso renovar-se. Para a interioridade, não há história, porque a interioridade da vontade tem a habilidade de *perscrutar* suas intenções, “perante a qual o sentido do seu ser coincide totalmente com o seu querer interior.” (LEVINAS, 2008, p. 228). Através da jurisdição

---

<sup>28</sup> *Hybris* como descomedimento; aquilo que excedeu o limite.

para que a vontade se abre é possível apagar a história e reconstruí-la.

A vontade move-se entre traição e fidelidade. Mas a fidelidade não esquece a traição – e a vontade religiosa continua a ser relação com Outrem. “A fidelidade conquista-se pelo arrependimento e pela oração – palavra privilegiada em que a vontade busca a fidelidade a si própria – e o perdão que lhe assegura tal fidelidade vem-lhe de fora.” (LEVINAS, 2008, p. 228). Na certeza de ser um *querer incompreendido*, ainda mostra-se relação com a exterioridade, porque a vontade espera da exterioridade à sua frente o perdão como julgamento. O que está descrito nas linhas anteriores é possível no *face a face*, quando a vontade está à frente de Outrem e pode falar a ele. No acolhimento de Outrem a palavra é oferta ou sacrifício de um produto de seu próprio trabalho. O que, em consequência, não está acima da economia.

#### 4.7. MORTE E SIGNIFICAÇÃO

Haja vista que no tempo está a possibilidade de tardar a morte por uma *vontade mortal*, o *significado* se insere nesse espaço de tempo. A morte é tida como um nada de forma radical na *paixão do assassinio*, pois visa ao aniquilamento na intenção espontânea do ato. Ainda que o rosto exprima a impossibilidade moral de matar Outro, há a possibilidade do assassinio. Mas na possibilidade do assassinato já está alojada a proibição, ou seja, a proibição não vem depois da ação como uma lei benfazeja que pretende instaurar o bom convívio numa sociedade. A proibição me olha no olhar daquele que posso matar, expressa o autor. Na realidade, tal possibilidade da morte, a morte, é uma categoria da qual nada podemos dizer. A morte de si mesmo “não entra em nenhum termo de alternativa” e a “recusa desta alternativa última contém o sentido da minha morte.” (LEVINAS, 2008, p. 230). É o

medo do ameaçador que ativa no meu ser o medo da morte, antes da consciência de existir a morte através da morte de outrem. O temor da morte não decorre de um pressentimento da morte ou de saber da morte, mas na proximidade da morte, que é ameaça da morte. Ela é imprevisível, porque se está exposto à violência e à morte. A morte não é dominada; ela aniquila. Entretanto, já na luta o combate é contra o *invisível*, a luta é guerra e ocorre entre forças que no confronto deixam o espaço – o *intervalo* – da transcendência, através da qual a morte sobrevirá sem que peçam ou possam fugir e sem ser acolhida por ninguém, no furor da luta.

O medo do desconhecido vem do Outro, o Eu sendo atingido por essa alteridade como um mau desígnio, diz o autor, ou como julgamento de justiça. O Outro não desaparece, mas mantém-se na consciência e é possível ainda apelar *à sua amizade e à sua medicação*. Noutras palavras, ainda na ameaça se mantém uma *conjectura social*. Quando falamos da apreensão da morte para um ser que teme, ele não está diante do nada, mas algo exerce uma força contra ele; assim, tal aproximação da morte seria uma das formas da relação com Outrem. É como suspensão da minha vontade por outrem que a violência da morte acontece; Levinas aponta que há uma *ordem interpessoal* na morte que ela não aniquila.

Não possuo maneiras de saber quando virá minha morte, se depois do instante final haverá ou não algo – “algo”, porque falha a imaginação pelo torpor do fato – para lá dessa fronteira e o que será, ou não será. Impossível vaticínio desejado, o qual nos revelaria o que para além daqui, “a essência do instante supremo” (LEVINAS, 2008, p. 232). Ninguém tem poder sobre o instante de sua própria morte, ela sobrevém misteriosamente, aproxima-se como gato na estranha noite, na curva de uma esquina. O segredo da morte determina-a, pois ela não é assumida por ser algum, e assim vem. Há, assim, o tempo que separa da

morte: diminui, mas não deixa de diminuir – de aproximar, se esgotando – até o ponto que de alguma maneira dá-se um salto da morte até mim. Ela vem. Vem, mas segue sem mim, o restante do caminho é feito sem mim. Os projetos do eu são perturbados por tal iminência latente, – latência em gotas densas de temor, tortura d’alguns instantes – de ameaça que provém de uma alteridade absoluta. Esse movimento de aproximação, mas ao mesmo tempo de uma distância sem fim, é o que distingue o “intervalo temporal da distância espacial.” (LEVINAS, 2008, p. 232). Porém, a condição de temporalidade permite ser ao mesmo tempo para a morte e contra a morte, esclarece o autor. A morte impossibilita a vida e esse é o caráter do medo na vontade, porque é a relação com a morte. Não é medo do nada, mas medo da violência; tal medo se prolonga em medo do outro, visto sua imprevisibilidade.

A *mortalidade* apresenta “a interação do psíquico e do físico sob sua forma original”, e o psíquico é colocado como o para si e o físico como “esgotando-se em função ‘do outro’” (LEVINAS, 2008, p. 233). A mortalidade possibilita que o para si esteja entregue a outrem, não sendo uma coisa. A vontade é corporeidade e mortalidade que oscila entre a saúde e a doença, que pode sofrer violência. Mas o nada é um intervalo, e do outro lado existe uma vontade, que não a minha vontade, que ameaça a minha vontade. Não é o nada em si que amedronta, que oferece pavor. Por isso, afirma, a morte não é a perda absoluta do sentido da vida, pois na relação com o Outro ele deixa um espaço para meu desejo, não de maneira egoísta, e Outro se mantém em relação comigo. O querer que posso ter na relação com o Outro, que ele *permite* eu desejar é um desejo que caminha para Ele, desejo para o Outro. Apesar da morte, a vontade consegue encontrar um sentido através do tempo sendo para o Outro, conclui o autor. Tal “bondade liberta da gravitação egoísta, nem por isso deixa de conservar um caráter pessoal.” (LEVINAS, 2008, p. 234).

O ser dispõe do tempo porque adia a violência, pois o significado prevalece no adiamento da morte. Assim, a vontade não defende mais seus interesses ameaçados, mas Deseja o Outro, e por isso mesmo o Desejo agora se desloca de si mesmo para fora de si.

A fraqueza humana é trair-se no exercício de sua vontade, sua mortalidade. Essa fraqueza contém a *maravilha do tempo* ao mesmo tempo. Na vontade, há a contradição de ser imune aos ataques exteriores, mostrando forças superiores às que realmente possui, e a sempre possível falibilidade de sua soberania, podendo ser agredida por tortura, propaganda, sedução. Se ela resiste, ela se mostra como inviolável colocando-se acima das paixões. Quando sucumbe, se mostra como exposta às forças externas, possível de manipular. A consciência de si da vontade é violada, perdendo mesmo sua liberdade de pensamento e extinguindo-se. Levinas diz que tal inversão é de um radicalismo maior que o pecado, pois ameaça a vontade “na sua dignidade *de origem* e de identidade” (LEVINAS, 2008, p. 235), porém, é menos radical, porque apenas ameaça, *é consciência*. A consciência consiste em ter tempo, em prever a possível violência, de modo que “a liberdade humana reside no futuro”, assim “a consciência é resistência à violência, porque deixa o tempo necessário para prevenir.” (LEVINAS, 2008, p. 235). A liberdade é poder antecipar-se, mantendo-se a distância do presente, para prevenir-se da violência de um ser que há-de vir.

Aquele ser definido por seu nascimento, por causa do tempo não está pronto, *permanece à distância de si*, sem perceber mesmo a fatalidade de um nascimento não escolhido – o seu próprio. Ele não nasceu completamente, estando como que sempre anterior à sua definição, podendo tomar uma posição quanto à sua natureza, diz-nos ao autor. O presente é a junção de incontáveis possíveis fraccionados que suspendem o instante, de modo que o presente não é o instante que se liga a outro petrificado na

impossibilidade de redenção, de suprimir o malfeito. O ato feito no presente poderá ser reparado, porque não é uma imagem solidificada, como um quadro de uma só cor. O presente não está completo.

A possibilidade iminente, porém adiada, do mal é atingida no sofrimento físico, porque o sofrimento encurrala o ser. O sofrimento cerca e fere e isso é a desolação. No sofrimento é impossível fugir, escapar em si próprio de si próprio – porque a dor está em si, de si não vai embora por um simples querer que vá, como aquela dor que dói no que chamamos coração, ou dores da alma – porque no sofrimento, o medo que adia o poder que outro exerceria sobre ele, atinge o indivíduo. A realidade atinge a vontade e atua sobre ela que se entrega desesperada, diz , e o sofrimento “realiza na vontade a proximidade extrema do ser que ameaça a vontade.” (LEVINAS, 2008, p. 236). O sofrimento é ambíguo, pois o mal atinge no presente o para si da vontade, mas, como consciência, é futuro do mal ainda. Ao mesmo tempo em que o ser através do sofrimento deixa de ser livre, é devido a esse mesmo sofrimento livre, pois consegue manter-se à distância desse sofrimento “em nome de sua própria consciência” e virando-se em “vontade heroica” (LEVINAS, 2008, p. 236). A consciência consegue se transmutar em *paciência*, que é a capacidade de suportar e é domínio ao mesmo tempo. A paciência funde o “empenhamento e a contemplação que sobrevoa a história”, e “o ser que me violenta e me segura não está ainda sobre mim, continua a ameaçar a partir do futuro, não está ainda sobre mim, é apenas consciente.” (LEVINAS, 2008, p. 237). Tal consciência chega ao extremo e a vontade alcança um domínio tamanho que a morte não a toca mais. O sofrimento é a prova da liberdade, não a morte. O ódio quer humilhar, exemplifica Levinas, a partir do alto pelo sofrimento infligido a outrem que se entrega passivo. Mas essa passividade que o ódio quer de outrem pede que ele

testemunhe que sofre por suas mãos. Como maldade escarnecedora que punge e ri da dor que causa. Assim, fazer alguém sofrer é mantê-lo na sua subjetividade e não torná-lo objeto. Ou, é preciso que esse sujeito saiba que é objetivado, que é reificado no seu sofrimento, mas para isso é preciso que o *sujeito permaneça sujeito*. O ódio nunca se satisfaz quando outrem se torna objeto, mas precisa que na queda para objeto ele tenha consciência de sua reificação e seu testemunho, por isso ele nunca se torna *suficientemente objeto*.

A paciência que abdica não deixa a vontade cair no absurdo. Para além do nada que reduziria ao puramente subjetivo, o tempo que decorre do nascimento à morte “vem do outro como uma tirania, mas, por isso mesmo, produz-se como um absurdo que se desvia quanto à significação. A violência não pára o Discurso; nem tudo é inexorável.” (LEVINAS, 2008, p. 237). Dessa maneira, a paciência suporta a violência. A paciência se produz porque alguém pode morrer por alguém e para alguém. Ou seja, na paciência a vontade perfura o egoísmo, deslocando seu centro para fora de si, da vontade. Desejando e como Bondade sem limites, acolhe a alteridade.

#### 4.8. DA VONTADE À BONDADE

Como a vontade não agarra todo o seu ser, porque morre, a vontade é subjetiva. A característica da morte que marca a subjetividade não é ser o fim das possibilidades – o para lá, não mais – mas, violência e alienação. Na paciência, a morte não atinge mais a vontade, que se transforma por um lado em doação para alguém. Entretanto, perguntamos se tal *imunidade* contra a morte é subjetiva meramente ou *verdadeira*? Lembramos que a interioridade é momento indispensável à produção do infinito. A interioridade é *acontecimento do ser*, mas a ilusão é um jogo no próprio ser. A interioridade se mantém na

apologia, que não podemos pretender ultrapassar. A vontade que tem seu domínio abafado pela morte, “procura por si própria colocar-se sob um juízo e dele receber a verdade sobre seu próprio testemunho.” (LEVINAS, 2008, p. 239). Mas o juízo é juízo da história, dos que sobrevivem e já não falam ao ser que fazem o julgamento, de maneira que a vontade não encontra a afirmação contra a morte.

É importante citar: “a interioridade não pode substituir a universalidade” (LEVINAS, 2008, p. 239). Hegel traz uma meditação importante a respeito da liberdade, ao dizer que a *boa-vontade* por si mesma não é a liberdade, pois a liberdade necessita meios para se realizar. Não podemos acreditar – porque os fatos crus explicitam uma ingenuidade forçada – que tudo está consumado. As guerras entre os povos desmentem tal suposição – sempre e em qualquer momento precipitada – e não será necessário remontar ao período que nosso autor vivenciou para assegurar essa veracidade. Em sua própria vida testemunhou duas guerras mundiais e tantos outros conflitos. Entre 1914 e 1990, afirma Hobsbawn, a estimativa à época trata que mais ou menos 187 milhões de pessoas tenham morrido em decorrência dos conflitos ocorridos. Algo como uma em cada dez pessoas da população mundial em 1900. (Hobsbawn, 1996, p. 21). Presenciamos a continuação do século das guerras? Mas, talvez seja um erro: enquanto houve homens no mundo, houve guerras. Ainda é dessa maneira. E os motivos – que não justificariam jamais – desaparecem soterrados debaixo de retórica. Saltar, entorpecido, e reduzir tudo à interioridade é presunção. Dentro das instituições políticas e sociais, nas quais a liberdade se realiza, são necessárias para uma existência livre a organização da natureza e da sociedade, em certa medida. Que é liberdade diante da fome, sede, da tortura, que é mais forte que a morte? E nem mesmo aceitar a morte nos faz livres.



E apesar dos fatos, a liberdade é assegurada pela lei escrita, conservando a liberdade para o homem fora dele. Diante da violência e da morte, a vontade se refugia nas instituições da sua própria traição que acontece pelo fabrico dos utensílios, mas que liberta da condição de animal. Dessa maneira, a política e a técnica libertam e tornam a vontade objetiva e mantêm seu egoísmo. As instituições em que a vontade se assegura pronunciam o juízo objetivo. Esse juízo consiste em sujeitar a vontade às leis universais, reconduzindo a vontade à sua significação objetiva. A partir disso, a vontade como que não existe, porque é “refletida pela ordem pública, na igualdade que a universalidade das leis assegura.” (LEVINAS, 2008, p. 240). O universal é tirânico, traz uma ordem *inumana*. Mas, o homem como individualidade que é irreduzível à totalidade firma-se contra essa tirania. Nos juízos da história, a vontade está ausente porque se apresenta aí na terceira pessoa, figurando como um discurso indireto. A vontade, em um discurso indireto, perdeu a palavra que é a defesa da vontade.

A presença da subjetividade (*subjectivité*) diante do juízo (*judgement*) chama-se *apologia* (*apologie*). Nessa aparição, a subjetividade não se mantém inteiramente e dá-se à violência da morte, o autor afirma. Para que a subjetividade se mantenha em relação consigo inteiramente, além da apologia, ela precisa querer o julgamento. Pois, o que deve ser superado é a passividade da vontade que se expõe ao assassinio, não o nada da morte. Noutras palavras, o juízo deve ser feito diante de uma vontade, sobre uma vontade que possa defender a si no juízo “e pela sua apologia esteja presente no seu processo e não desapareça na totalidade de um discurso coerente. O juízo na história enuncia-se no visível.” (LEVINAS, 2008, p. 241). O visível são os acontecimentos históricos os quais produzem sua verdade nas evidências, o que significa que o visível forma uma totalidade ou tende à totalidade. Se na apologia ela desfaz a

totalidade, o visível insere nela as figuras estáticas do presente de sua própria subjetividade. O juízo deve acontecer indo contra as petrificações da história, de maneira que “o invisível se manifeste para que a história perca o seu direito à última palavra, necessariamente injusta para a subjetividade, inevitavelmente cruel.” (LEVINAS, 2008, p. 242), o que de maneira nenhuma reconduz à evidência, ao visível. O invisível se produz na *bondade* “reservada à subjetividade”, estando “sujeita à fonte da verdade.” (LEVINAS, 2008, p. 242) do julgamento.

A crueldade dos juízos da história consiste em universais que subtraem a unicidade, mas a unicidade mantém a apologia. O invisível é como uma resposta ofensiva a totalização da história que transforma a apologia em *argumentos visíveis*, palpáveis e podemos dizer, tomáveis. Nos juízos da história, acontece um esgotamento da singularidade – que é inesgotável – como o sol no deserto que seca toda gota de água e de vida que cai debaixo dele e sobre o deserto. Mas, a singularidade não deveria “secar” quando submetida a um argumento de juízo, a singularidade não caminha na totalidade, mas é fonte incessante de uma interioridade infinita, absoluta. Do juízo da história resulta a ofensa invisível que ofende a subjetividade.

A ideia de um juízo de Deus representa a ideia limite de um juízo que tem em conta a invisível e essencial ofensa que, para a singularidade, resulta do juízo (ainda que ele seja racional e inspirado em princípios universais e, por consequência, visível e evidente), de um juízo, por outro lado, fundamentalmente discreto que não silencia pela majestade a voz e a revolta da apologia. Deus vê o invisível e vê sem ser visto. (LEVINAS, 2008, p. 242).

O juízo que se produz como juízo no rosto de Outrem que acusa alguém, rosto o qual a sua epifania é essa ofensa

suportada do juízo da história, é o estrangeiro, a viúva e o órfão que me encaram. Então, quando o medo da morte converte-se em medo de cometer um assassinio, “a vontade está sob o juízo de Deus.” (LEVINAS, 2008, p. 243).

Logo, um juízo que se dá de modo que o julgamento ocorre diante de alguém que pode se defender e se faz ser ouvido em sua defesa confirmaria a *singularidade da vontade* que esse julgamento julga. O julgamento suscita na vontade a responsabilidade, confirmando-a, onde O Eu é intimado a responder e na resposta a essa intimação faz-se a verdade. Tal intimação, porque se dirige a uma *responsabilidade infinita*, confirma ou *exalta* a singularidade. A dimensão de infinito da singularidade se deve não ao que ela é, mas ao aumento da responsabilidade no assumir sua responsabilidade, ou seja, quanto mais e melhor cumpro meu dever, mais culpado sou e menos direitos tenho. Assim, quando na fruição o Eu surge separado como egoísmo, centro em si de sua existência, vivendo em função de si somente, gravitando em torno de si como um satélite de si próprio, transforma-se em *bondade* esvaziando-se dessa gravitação, ele confirma sua singularidade e esvazia-se sem cessar. Isso é bondade (*bontê*), é o *transbordamento da responsabilidade* incessante, que acontece no eu.

A justiça freia a liberdade arbitrária do eu-mesmo pelo por em questão da sua liberdade e pelo acolhimento do rosto, mas ela não inclui o eu no *equilíbrio da sua universalidade* somente. Na justiça o Eu exerce-se indo para além da justiça, – em sentido positivo – pois é intimado pela justiça a ir além da justiça, porque a justiça necessita a presença do Eu e do que ele traz à justiça<sup>29</sup>. A

---

<sup>29</sup> “Em outras palavras, o surgimento de uma subjetividade corresponde a uma convocação que faz surgir a alteridade, rompendo o círculo hermético do ser do qual não provém senão ser anônimo indeterminado, sem palavra, sem rosto e sem sentido. Mas a convocação é *ipso facto* comparecimento e chamado à responsabilidade incessível para com o próximo. Há um enigma na trama da

---

responsabilidade do eu está além dos limites de uma lei objetiva e dessa maneira, o eu é essencial à justiça.

A verdade *só poder ser* se uma subjetividade é chamada a dizê-la, segundo o autor, assim, a verdade não está no subjetivo, como consciência em si. O juízo não faz a subjetividade dissolver-se na moralidade subjetiva, mas deixa espaço para *o aprofundamento de si*. A posição do eu é tal que ninguém pode substituí-lo e ele não pode desligar-se das suas responsabilidades. O eu e a moralidade se constituem em um mesmo processo, onde a moralidade não surge da igualdade, mas surge porque o Eu serve ao pobre, ao estrangeiro, a viúva e ao órfão. “Só assim, pela moralidade, no universo, se produzem Eu e os Outros.” (LEVINAS, 2008, p. 244). Os recursos da interioridade para os quais ela retorna são infinitos, pois incessantemente cumpre o dever e as responsabilidades se ampliam. Para uma pessoa, a confirmação da sua subjetividade se dá como existência para outrem. Ela teme o assassinio mais que a morte e somente ela pode realizar o *salto mortal* sobre o espaço que a *paciência* abre e que somente o Eu pode realizar. Dessa forma, a verdade do querer “é a sua entrada sob o juízo.” (LEVINAS, 2008, p. 245). A justiça é possível dessa maneira, porque a subjetividade é individualidade, não uma razão formal.

A interioridade do Eu não é mais guiada pela história, indo pelo caminho da criação moral que abre horizontes mais abrangentes que os da história. Se o juízo exalta a subjetividade ao contrário de silenciá-la, “é preciso que os acontecimentos tenham um sentido invisível sobre o qual só uma subjetividade pode decidir, um ser singular.”

---

subjetividade que deborda tanto o ser como o conhecimento como tal e não só o conhecimento finito.” Esse enigma *aponta* para a *eleidade*: “*Eleidade* é, pois, modalidade do ab-soluto, isto é, de quem se absolveu do presente, do não contemporalizável em adequações conforme regras de objetividade lógica, não totalizável e não ontologizável absolutamente.” (PIVATTO, 1992, p. 350).

---

(LEVINAS, 2008, p. 245). A subjetividade não é menosprezada quando o Eu é colocado diante do juízo de Deus, ela é sim exaltada e chamada, diz o autor, a ir além das leis objetivas através da superação moral. Quando o juízo vem de Deus que julga, também confirma o Eu, como se dissesse “tu estás, eu te vejo” na tua interioridade. O Eu, de forma concreta, vê a ofensa que os juízos universais da história fazem ao ofendido, proveniente do próprio juízo universal. Ser Eu, dessa maneira, é a possibilidade de ver no rosto a ofensa que a história causa. Porque é bom, o Eu se submete ao juízo: Outrem é mais importante que o próprio eu, na bondade. E, entretanto, a existência da interioridade *exaltada pela verdade do ser* não pode ser de todo invisível. A verdade requer, por último, “um tempo infinito que condiciona quer a bondade quer a transcendência do rosto.” (LEVINAS, 2008, p. 246). Tal tempo é a fecundidade<sup>30</sup> da subjetividade, em que ele sobrevive e que condiciona “a verdade da subjetividade enquanto dimensão clandestina do juízo de Deus.” (LEVINAS, 2008, p. 246).

---

<sup>30</sup> “A fecundidade do eu não é nem causa, nem dominação. Não tenho o meu filho, sou o meu filho. A paternidade é uma relação com um estranho que, sendo embora outrem, *é* eu; uma relação do eu com um si, que no entanto não é eu. No ‘eu sou’, o ser já não é a unidade eleática. No próprio existir há uma multiplicidade e uma transcendência. Transcendência em que o eu não se arrebatava, pois o filho não é eu; e, no entanto, eu sou o meu filho. A fecundidade do eu é a própria descendência.” (LEVINAS, 2008, p. 276).

## 5. Conclusão

Observamos, através da leitura da primeira secção de *Totalidade e Infinito* e expomos nesse trabalho, uma crítica radical: a filosofia até ali foi, em sua maioria, uma filosofia reducionista na qual toda a diferença foi ou anulada ou subsumida, sendo substituída por algo que já está no eu, pelo Mesmo. Na história da filosofia ocidental, prevaleceu o sacrifício da alteridade absoluta reduzida ao Mesmo.

Levinas esclarece que a *escatologia* deve ser tomada como *além* da história e não como o fim último. Dessa maneira, os seres são chamados à responsabilidade, pois nossas ações estão *sob juízo* no instante em que são executadas, o que possibilita a existência de seres a partir de si e não através da voz da história, onde suas ações são subsumidas e englobam-se todos em uma espécie de resumo dos tempos. Eles ultrapassam a história, de modo que temos “entes comprometidos no ser e pessoais” (LEVINAS, 2008, p. 9), o que significa que são seres responsáveis por suas ações no todo histórico, mas que estão separados da história, não são, portanto, simplesmente engolidos por ela ou condensados ao fim histórico. Desse modo, a tese que perpassa a obra *Totalidade e Infinito* é a possibilidade de ruptura da totalidade. A totalidade é totalização, como tudo que é possível existir aglomerado numa unidade. Diante disso, a alteridade ou o

Outro é neutralizado, nessa forma de pensamento, através de um termo médio. Esse termo médio, em geral, foi a razão em que o Mesmo se identifica como o mesmo sempre, de maneira que o conhecimento era o *desdobramento* da identidade ou a liberdade autofundada. A proposta do autor inicia por uma forma de teoria em que o mesmo deixa a alteridade manifestar-se sem neutralizá-lo.

Entretanto, para que a relação ética seja possível, é preciso dois seres absolutos, de forma que a distância absoluta – o *intervalo da separação* – não seja percorrida. Por isso, Levinas trabalha a interioridade como *separação*. O Mesmo é separado quando frui o mundo que vem sobre ele: não reflete o mundo, apenas frui e é feliz nesse mundo que satisfaz gratuitamente suas necessidades. Em algum momento, o mundo que se dá a ele se torna insuficiente, pois ele percebe que suas necessidades jamais são satisfeitas definitivamente. Isso gera insatisfação, que entendemos como uma abertura mínima que possibilitará o *Desejo* de algo que nada pode diminuir. Quando Levinas afirma que a metafísica “está voltada para o ‘outro lado’, para o ‘doutro modo’” (LEVINAS, 2008, p. 19) e mantém-se nesse alibi de uma vida lá, ele considera a metafísica não uma vida “lá”, mas traz a relação metafísica para o *face a face*: o eu separado que frui o mundo no seu egoísmo é *desperto*, Desejando o infinito do Outro que põe sua liberdade em questão. O Outro causa um choque, um estremecimento na liberdade arbitrária do Mesmo. O Desejo do Outro se produz como ideia do Infinito no Mesmo, porque transborda todos os conceitos, formas ou horizontes, é o infinito inapreensível do Outro, absolutamente Outro, que mesmo a ideia do infinito transborda o pensamento do Mesmo.

Contudo, ainda, é necessário, para que a relação ética possa acontecer, que o Mesmo acolha a *Expressão* do Outro. Expressão que tem sentido sem si – sem referência a nada – e que ensina sua novidade, pondo a liberdade do

Mesmo em questão. Essa Expressão é a epifania do rosto, que vem de uma altura como um mestre. Ele ordena e ele ensina: “não matarás”. Mas, no mesmo rosto, no olhar que olha o Mesmo, há penúria: Outro se mostra na face do pobre, da viúva, do órfão e do estrangeiro. A miséria do Outro, nua e viva, solicita e ordena ao Mesmo que seja responsável, que tome sua responsabilidade. Envergonhado do arbitrário de seu agir, sente a culpa e a responsabilidade. Se o Mesmo acolhe, poderá dar-se a Outro, como bondade. Para Levinas, a única maneira de uma humanidade verdadeiramente humana é a ética como relação primeira, é a relação como acolhimento da alteridade absoluta.

Neste trabalho de conclusão, tentamos expor de maneira clara as ideias e conceitos do autor. Pretendíamos focar o trabalho na questão da violência, mas devido ao tempo não foi possível. No entanto, sabemos que Levinas, a partir de Spinoza – *conatus essendi* – trabalha que a *persistência do ser* gera as formas de violência as mais agudas: totalitarismos, genocídios etc, e também as que não seriam consideradas tão graves quanto, mas que ainda o são. Na persistência do ser, o ser quer manter-se em seu ser e fará tudo para manter-se. A interioridade ou a vida interior é indispensável à produção do infinito, mas também possibilita a violência. Levinas, entretanto, defende e se agarra a possibilidade de ruptura dessa vida interior voltada para si e autossuficiente em si a qual, em geral, a filosofia cultuou. Defende a possibilidade da relação ética em que há relação no acolhimento e na linguagem. Em que há a subjetividade e a alteridade absolutamente separadas. Defende a possibilidade de sair da Totalidade e acolher o Infinito.



# Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 1014 p.

ALES BELLO, Angela. **Introdução à fenomenologia**. São Paulo: Edusc, 2006. 106p.

AUDI, Robert. **Dicionário de filosofia de Cambridge**. São Paulo: Paulus, 2006.1019 p.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. São Paulo: UNICAMP, 1999. 225 p.

HOBSBAWM, Eric J. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 598 p.

LEVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Campinas: Papirus, 1986. 119 p.

\_\_\_\_\_. **Difficil libertad**: ensayos sobre el judaísmo. Madri: Caparrós Editores, 2004. 331 p.

\_\_\_\_\_. **Difficile liberté**: essais sur le judaïsme. 3. ed. rev. corr. Paris: Albin Michel,1976. 412 p.

---

\_\_\_\_\_. **Entre nós:** ensaios sobre a alteridade. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. 271 p.

\_\_\_\_\_. **Ética e infinito:** diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: 70, 1982. 119 p.

\_\_\_\_\_. **Totalidade e infinito:** ensaio sobre a exterioridade. Lisboa: 70, 2008. 310 p.

\_\_\_\_\_. **Totalité et infini:** essai sur l'extériorité. Paris: Kluwer Academic, 1971. 347 p.

MENEZES, Magali. Nos vestígios de um pensamento ou por uma alteridade da palavra. In: SUSIN, Luiz Carlos. et al. (Org.). **Éticas em diálogo.** Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 381 p.

PIVATTO, Pergentino S. **A Ética de Levinas e o sentido do humano:** crítica à ética ocidental e seus pressupostos. *Véritas*, Porto Alegre, v.37, n.145 /148, 1992. 325-363 p.

PECORARO, Rossano. (Org.). **Os filósofos:** clássicos da filosofia. *Petrópolis:* Vozes, 2008. v.3.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e alteridade:** dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. 238 p.