

## SENTIDO E TRANSCENDÊNCIA: O PROBLEMA DA ALTERIDADE EM EMMANUEL LÉVINAS

Thayla Magally Gevehr\*

**Resumo:** O objetivo desse artigo é pensar, a partir da ética de Lévinas, a relação entre o *eu* e o *outro*. Embora tal relação não seja nova no horizonte filosófico, o pensador visou romper com as leituras propostas pelas filosofias da *mesmidade*, segundo as quais o *outro* seria constituído mediante uma projeção de sentido do *eu*. Para romper com esse quadro interpretativo, a proposta de Lévinas é a de considerar a distância entre o *eu* e o *outro*, segundo a qual a subjetividade é interpretada como fundada na *ideia de infinito*, como aquela que considera o *outro* como absolutamente transcendente.

**Palavras-chave:** Transcendência. Sentido. Infinito.

## SENSE AND TRANSCENDENCE: THE PROBLEM OF ALTERITY IN EMMANUEL LÉVINAS

**Abstract:** The present article aims to describe, based on Emmanuel Lévinas' ethics, the relationship between the *self* and the *other*. Although such relation has not been considered new in the philosophical horizon, the thinker intended to break through the readings that had proposed a *sameness* principle, which had remarked that the *other* may be revealed through a projection of the *self*. Thus, in order to break this interpretive framework, Lévinas proposed to consider the distance between the *self* and the *other* in which subjectivity is interpreted as based in the *idea of infinity*, such as the one that has regarded the *other* as absolutely transcendent.

**Key-words:** Transcendence. Sense. Infinity.

### 1. Apresentação do Tema

Emmanuel Lévinas pensa o sentido do real desde a dimensão ética. Isto significa dizer que, diferente da proposta ontológica que marcou as filosofias da *mesmidade* (sobretudo as de Husserl e Heidegger), as que pensaram, a partir da noção de transcendência, o sentido do real desde uma unidade abarcadora ou desde a formação de uma totalidade finita, o filósofo propõe que essa unidade ou tendência à totalização seja questionada. Por totalidade devemos entender, aqui, a série de momentos, abertos e sustentados pelo *mesmo* (“eu”, “sujeito”, “consciência”, “si mesmidade”), que permite que a realidade seja apreendida em seu ser e constituída como tal. A projeção de sentido na qual o real se dá como real reduz, tal como defende Lévinas, tudo ao *mesmo*. A mais grave consequência dessa redução é o *esquecimento da alteridade absoluta do outro*.

---

\* Professora substituta do IFPR, *campus* Cascavel. Aluna regular do programa de doutorado da UFG.

A fim de evitar o esquecimento da *alteridade*, a proposta do filósofo é a de que o *outro* seja visto não como mais um ente da totalidade, mas como aquele que ultrapassa toda e qualquer espontaneidade abarcante da realidade, uma espontaneidade característica da *mesmidade*. Esse ultrapassamento, a resistência do *outro* a ser mais um dos entes sustentados ou significados pelo *mesmo*, configuraria o que se entende, ao menos inicialmente, por ética: “Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem” (LÉVINAS, 1980, p. 30). Para explicar melhor de que estamos falando, coloquemo-nos as seguintes questões: o que a questão pelo sentido do real tem a ver com a ética e com o *outro*? Por que tal proposta requer ou permite uma conversa com a ontologia?

De modo geral, a ontologia sustenta que a transcendência é a projeção desde a qual os entes podem aparecer como compreendidos, é o movimento pelo qual algo pode aparecer com sentido, como pensado. Dizer que algo aparece com sentido significa que o *mesmo*, a instância permanente, é capaz de assegurar, em si, todas as diferenças; significa dizer que o *mesmo* é já aquele que possibilita que algo apareça como diferente porque é abertura de sentido ou o horizonte desde o qual algo pode aparecer como pensado. No entanto, embora a ontologia marque a distinção entre a alteridade do objeto (ou do ente) e a *alteridade* do *outro*, acaba por tomá-las, igualmente, desde um mesmo fenômeno constitutivo, desde a transcendência realizada pelo *mesmo*. Ou seja, a ontologia pensa o sentido da realidade como uma série de momentos, na qual tanto o objeto quanto o *outro* são abarcados pelo *mesmo*. Por isso, Lévinas afirma que há a necessidade de que o *outro* seja abordado de um modo que escape aos ditames da ontologia:

os objetos usuais, os alimentos, o próprio mundo que habitamos, são outros em relação a nós. Mas a alteridade do eu e do mundo habitado é apenas formal, cai sob a alçada dos meus poderes num mundo onde permaneço. O outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é o simples inverso de uma identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo imperialismo do Mesmo. (LÉVINAS, 1980, p. 26).

Se a ontologia, tal como parece, pensou o sentido do real a partir de uma distinção indistinta, isto é, a partir de uma mesma tomada de posição em relação ao *outro* e ao objeto, isto ela o fez sem notar que a realidade expressa uma separação entre

o *mesmo* e o *outro* que não pode ser superada, ao menos não sem violentar o *outro*<sup>111</sup>. Por este motivo, é importante notar que a separação na qual a realidade se assenta é *metafisicamente* anterior a toda e qualquer pretensão ontológica. Aliás, somente porque é anterior é que a ontologia pode apresentar uma explicação que aborde a *alteridade* como aquela que causa um estranhamento no *mesmo* ou como aquela que precisa ser pensada como junto com o *mesmo*. Porém, na base da tematização ontológica, há uma pretensão de superação da separação metafísica: ao compreender o *outro* como aquele que só tem sentido como e na esfera do *mesmo*, aquele perde a sua *alteridade* absoluta.

Contrariamente a pretensão de superação da separação, Lévinas mostra que, em se tratando do sentido do real, temos que pensar mais que uma diferença formal entre a alteridade do objeto e a *alteridade* do *outro*, pois enquanto o objeto não coloca em questão a liberdade do *mesmo*<sup>112</sup>, porque não tem *rostro*, o *outro* a resiste<sup>113</sup>, a questiona e exige responsabilidade. Mais, então, do que resgatar a discussão sobre como o real se dá metafisicamente – como assentado numa separação intransponível –, Lévinas propõe que a relação entre o *mesmo* e *outro*, uma relação que escapa à dimensão ontológica, seja pensada eticamente, isto é, ele propõe que o sentido do real não seja a violência contra o *outro*, mas a paz<sup>114</sup>.

Diante disso, perguntamos: será que a proposta de Lévinas não seria uma mera inversão do que sustentamos por sentido, isto é, um inverter da descoberta da unidade que abarca e sustenta a multiplicidade como e na compreensão? Se sim, qual seria o sentido de sua ética? Se não, o que requer uma filosofia que coloca em seu centro o *outro* como necessário à tematização do real, do sentido e da transcendência? Como a separação pode ser admitida como algo que tenha sentido? Como, no fim das contas, é possível pensar sentido e transcendência desde a dimensão ética?

---

<sup>111</sup> Tal como afirma Korelc: “o poder sobre as coisas não é violento, na medida em que as coisas não têm identidade própria para opor à posse ao trabalho; o eu da fruição e da posse é apenas ingênuo, é o eu que não pensa. Mas Outro que sustenta a representação acusa esta ingenuidade como violência, quando o Mesmo visa captar o Outro como uma coisa entre as coisas, como objeto” (2017, p. 209).

<sup>112</sup> Lévinas afirma que “O objeto, como sabemos, integra-se na identidade do Mesmo. O Eu faz dele o seu tema e, desde logo, sua propriedade, seu espólio, sua presa ou vítima” (s/a, p. 210).

<sup>113</sup> Não é preciso que o *outro* resista o *mesmo* para que ganhe *status* de *outro*. Ao contrário, é somente porque o *outro* é absolutamente *outro* que ele é já a expressão da resistência ao *mesmo*. Uma resistência, como veremos adiante, que é de ordem ética.

<sup>114</sup> A paz, aqui, não deve ser vista como negação da violência ou da guerra, porque isto já seria um pressupor destas, mas como o modo pelo qual a realidade se dá como tal. “A guerra supõe a paz, a presença prévia e não-alérgica de Outrem; não assinala o primeiro acontecimento do encontro” (LÉVINAS, 1980, p. 178).

Para responder a essas questões, trataremos, brevemente, do que está suposto no conceito de transcendência da ontologia: a formação de uma totalidade de momentos que destitui o *outro* de sua *alteridade*. Mostraremos, então, como Lévinas se coloca frente a esse pensamento e como a sua proposta ética – que, como veremos, se assenta na consideração do *infinito*, do *rostro* – pretende romper com essa totalidade. Somente o rompimento desse sistema totalizante é que possibilitará ao filósofo pensar como a relação entre o *mesmo* e o *outro* pode estar resguardada da violência ou injustiça, até então inquestionada, que presidia o pensamento ontológico. Quanto à explicitação desta relação, a consideração do desejo metafísico, da resistência ética e da linguagem como expressão será de suma importância. O desenvolvimento e encadeamento de tais conceitos nos permitirão, por fim, voltar às questões aqui formuladas.

## 2. Transcendência como direção ao Infinito: a ruptura com a totalidade

Na base do conceito ontológico de transcendência está, como dissemos anteriormente, o processo abarcador do *mesmo*. Esse processo tem por fundamento a marcação de dois termos: um de partida e um de regresso, ou seja, o *mesmo* sai de si em direção ao ser de tudo o que há e retorna a si compreendendo seu ser e o ser dos demais. No entanto, ainda que se possa falar em dois termos, tanto a saída quanto a chegada tem o *si* da *mesmidade* como o lugar que possibilita essa ida e retorno; esse lugar condiciona o movimento da transcendência à formação de uma totalidade de momentos estruturais que pode ser vista em sua inteireza, que pode ser vista de fora. Nesse movimento do *mesmo*, não há nada que lhe possa escapar; não há nada que lhe seja exterior. A impossibilidade da exterioridade ou o condicionamento compreensivo da realidade ao lugar (ao horizonte) de possibilidade (o *si* da *mesmidade*) é chamado, na ontologia, de sentido. Embora Lévinas critique esse processo totalizador implícito na ontologia, ele não nega que o *mesmo*, a subjetividade, seja, de fato, o termo de partida.

Dizer que a *mesmidade* é o ponto de partida não significa que tudo deva ser reduzido a ela, não significa que tudo possa ser encontrado ou esteja restrito a sua interioridade ou ao seu modo de ser. Por isso, o filósofo afirma que seu objetivo é apresentar uma defesa da subjetividade que não a capta em seu nível egoísta, “mas como fundada na ideia de infinito” (LÉVINAS, 1980, p. 13). Antes de avançarmos os passos conceituais até a *ideia do infinito*, precisemos melhor o que aqui está em jogo.

Já ficou claro que Lévinas se ocupa em pensar como a relação entre o *mesmo* e o *outro* pode se dar sem que este seja privado de sua alteridade. Então, é importante notar que com o vocábulo “*mesmo*” o filósofo pretende estabelecer um dos termos absolutos da relação em questão. O *mesmo* indica a subjetividade, o *eu*, como o ponto de entrada de uma relação que deve se conservar como heterogênea – não porque essa relação não seja, de início, heterogênea, mas porque ela sempre está sob o perigo de sucumbir, como bem argumenta Lévinas, ao processo natural e egoísta do *eu*.

A preocupação em frisar que a subjetividade permanece como ponto de partida se dá porque toda e qualquer relação só pode ser pensada a partir de uma identidade que resiste às alterações. Isto acontece justamente porque se a identidade fosse perdida ou não se mantivesse, não teria como falar em relação. Embora partir da subjetividade e ressaltar a identidade não seja nenhuma novidade no âmbito filosófico, a necessidade de que a relação que se inicia e que conta com esse termo absoluto permaneça heterogênea conduz a uma reavaliação, direta ou indireta, das filosofias que requisitaram ou que consolidaram o sentido como dependente de algo que permaneça o *mesmo*, como dependente e só possível dentro da totalidade da *mesmidade*.

Em outros termos, as filosofias que partiram da subjetividade ou que chegaram na *mesmidade* como passo fundamental para explicar como o sentido se dá acabam por reduzir tudo, até a diferença entre o *mesmo* e o outro (sejam os objetos ou entes que são o outro de uma relação ou o *outro eu*”), a um *eu*, a uma *mesmidade* abarcadora. O problema implícito nesse movimento totalizador ou abarcador é a violência velada contra o *outro*, uma violência que o destitui de sua alteridade e que impede de ver que o originário não é o recurso ao *eu* como fundamentador do sentido, mas do *eu* como o termo do qual se parte para pensar a relação com o absolutamente *outro*. Isso significa, como argumenta Paula, que apesar de Lévinas não recusar que a subjetividade esteja situada no plano ontológico, uma vez que esta permanece como o termo desde o qual se parte, como aquela que resiste a todas as alterações (permanece a mesma), a alteridade está situada no nível metafísico (2005, p. 422). É esta retirada do *outro* da esfera ontológica, ou a interpretação metafísica da separação entre o *mesmo* e o *outro*, o que conduz o filósofo a uma reavaliação radical do conceito de transcendência. É esta retirada, também, o que permitirá que a subjetividade seja reinterpretada, ou pensada para além dos limites de sua condição natural.

Ao mostrar que há, naturalmente, no *eu*, uma necessidade de posse, traduzida pela ida compreensiva ou intencional em direção ao que lhe é diferente, Lévinas pensa o que está sob o fundo do que chamamos de transcendência. Vimos que, na ontologia, a transcendência é o movimento constitutivo do real, um movimento que diz respeito à existência ou ao modo de ser da consciência, um movimento de ida e regresso totalizantes. Nisso, segundo nosso autor, a transcendência, o ser em direção à *alteridade*, ao estranho, perde esse sentido porque o *mesmo* permanece o lugar desde onde a *alteridade* aparece como pensada, conceituada, com-preendida, ou seja, o lugar de anulação do *outro*, advindo pelo processo de identificação ou transformação do *outro* como aquele que só pode ser para e no *mesmo*. Esse pensamento, conceito ou compreensão é já o abolir da *alteridade*, do transcendente, porque o que deveria permanecer como *outro*, em si e por si, só pode ser *outro* enquanto pertencente ao mundo de posses do *mesmo*. No fim das contas, o caráter de ser *outro* é abolido na medida em que este tem a identidade reduzida ao *eu* (NODARI, 2002, p. 195).

Todavia, na metafísica, pelo menos tal como o filósofo pretende fundamentar, o que está em jogo não é o abarcar do diferente – marcado pela ida e pelo retorno que toma o ser de tudo o que há como condizente ao movimento constitutivo e constituidor do *mesmo* –, mas o *acolhimento* do que permanece, sempre, separado; e separação, ou a relação cujos termos permanecem separados, é bastante diferente da mera distinção presente na relação sustentada pela ontologia (NODARIA, 2009/10, p.116). Ou seja, a distinção ontológica permanece fundada no processo natural do *eu*, pois a relação é marcada pelo movimento captador do *mesmo*. A separação, por sua vez, exige que o sentido do *eu* seja já mostrado como e na relação com o *outro*. Essa relação, diferente daquela, exige que a *exterioridade* do *outro* se conserve, porque é anterior ou condição da instauração de toda e qualquer relação. Mas o que nos dá, porém, direito de argumentar em favor dessa separação? Como o *outro* pode aparecer para o *mesmo* conservando a sua transcendência?

É na relação do *eu* (finito) cartesiano com Deus (infinito) que Lévinas verá, formalmente, o sentido da separação a que mencionamos. Ao considerar a filosofia de Descartes, segundo nosso filósofo, temos que não é o *eu* quem cria a ideia do Infinito, também que tal ideia não é adquirida por uma negação da finitude (que caracteriza do *cogito*). A *ideia do infinito* é anterior ao *cogito* e, por este motivo, pode servir de limite ou de medida para que o próprio pensamento perceba suas imperfeições diante do que é

perfeito<sup>115</sup>. Assim, tendo presente a explícita separação entre finito e infinito, Lévinas afirma que

A relação do Mesmo com o Outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o Outro, está de fato fixada na situação descrita por Descartes em que o “eu penso” mantém com o Infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, uma relação chamada “ideia do infinito” (2010, pp.35-36).

Essa relação baseia-se no fato de que a *ideia do infinito* ultrapassa o ideado, ou seja, que há uma distância radical entre aquilo que o *cogito* concebe por infinito (o ideado) e o infinito mesmo (a ideia). Essa distância não revela apenas ao *eu* que tal ideia não é de sua autoria, mas que transcendente ao *cogito* há um ser que permanece exterior, que não pode ser abarcado (contido), que é absoluto e, portanto, infinito. Nesse sentido, parece certo, como afirma Ferretti, que “a Ideia do Infinito expressa a estrutura formal de uma relação do sujeito finito com o que não pode ser recuperado no horizonte do próprio sujeito” (2003, p. 315. Tradução nossa). A presença de algo que não pode ser recuperada – o *outro* – mostra que com a *ideia do infinito* o sujeito “pensa mais do que pensa” (LÉVINAS, s/a, p. 212). Pensar mais do que pensar é ter na subjetividade a presença daquele que *escapa* de seu horizonte, a presença do *outro*, do estrangeiro, como o que não é adequado à ideia que se tem dele.

É importante notar que o fato de o infinito permanecer exterior, ou não ter a sua exterioridade comprometida, não quer dizer, então, que o *eu* perca seu lugar de importância ou que o *eu* seja, agora, um dos termos esquecidos da relação, um dos termos cuja interioridade desvaneceria. Porque há distância, separação, ou determinação absoluta dos termos – o finito e o infinito –, a relação permanece heterogênea, inadequada e, na medida em que o infinito excede, ultrapassa ou transborda o ideado (a inadequação entre ideia e ideado), a totalidade tão presente na transcendência ontológica perde seu lugar como fonte de sentido inquestionável. Com a consideração de que o

---

<sup>115</sup> Na terceira meditação, Descartes afirma que “é preciso necessariamente concluir [...] que Deus existe; pois ainda que a ideia de substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma verdadeira ideia, mas somente pela negação do que é finito [...]; pois, ao contrário, vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes de mim. Pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma ideia de um ser mais perfeito que o meu, em comparação ao qual eu conheceria as carências de minha natureza?” (1983, pp. 107-108).

infinito permanece exterior ao *cogito* há uma ruptura com a totalidade e com a violência natural exercida pelo *mesmo*. Por isso, Lévinas afirma que

Para ter a ideia do Infinito, é preciso existir como separado. Esta separação não pode produzir-se como fazendo apenas eco à transcendência do Infinito. Senão, a separação manter-se-ia numa correlação que restauraria a totalidade e tornaria ilusória a transcendência. Ora, a ideia do Infinito é a própria transcendência, o transbordamento de uma ideia adequada. Se a totalidade não pode constituir-se é porque o Infinito não se deixa integrar. Não é a insuficiência do Eu que impede a totalização, mas o Infinito de Outrem. (1980, p. 66).

O infinito não surge do *eu*, no *eu* e para o *eu*. Ele já existe como separado, como *outro*, como aquele que não pode se adequar ou ser restrito à ideia ou ao movimento do *mesmo*. Se o infinito não fosse já a concretude da separação, a totalização não seria rompida porque qualquer separação advinda sob o comando do *eu* seria ainda parte ou pressuposto de uma totalidade. O infinito é por si *alteridade* absoluta e isto quer dizer que a separação ou a distância, como já destacamos, não pode ser preenchida; ela permanece, como dirá Lévinas, como *desejo*. Por outras palavras, a *ideia do infinito* revela que o *outro* não é tal como o objeto da intenção ou compreensão e também não é um *outro eu* que poderia fazer número com o *eu*. O *outro* exige um novo movimento, contrário à totalização, ele exige a saída de si que não aspira o retorno. Essa saída sem retorno é o que nosso filósofo denomina de “Desejo metafísico” (1980, p. 21).

Diferente da necessidade (de alimento, de carícia, moral, religiosa, etc) que pode ser satisfeita, o *desejo* permanece como aquele que abre a dimensão da altura, como aquele que não pode aspirar à formação de um mundo de posses, porque o transcender em direção ao *outro* é já o *entendimento* do afastamento, da distância. O *desejo metafísico* aspira o *outro*, que não pode completar o *eu*, mas que, enquanto alteridade absoluta, lhe abre o apetite. Tal como afirma Korelc:

Somente um ser satisfeito, feliz, que já possui tudo de que necessita – com um ser que frui e que habita o mundo a seu dispor a partir da morada – pode desejar ainda o que não lhe falta, mas que é melhor que qualquer posse: a exterioridade, o Infinito. O desejo como movimento suscitado pelo Outro num Eu satisfeito provoca na interioridade uma incomparável abertura à exterioridade, para além da relação com as coisas, uma ruptura da satisfação ingênua e irrefletida com as próprias posses. O desejo do Outro escava no Mesmo uma insaciável fome e sede que nenhuma fruição ou posse pode saciar. (2017, p. 215).

O *desejo metafísico* abre a distância entre o *mesmo* e o *outro*; uma distância que não pode eliminar o intervalo infinito que a constitui porque é já, em si mesma, a expressão da impossibilidade do regresso a si do *mesmo*, a impossibilidade da formação de um conceito do *outro*, de uma captação totalizante. A relação entre o *mesmo* e o *outro*, com a consideração do infinito e do *desejo*, é uma relação do face a face, do frente a frente. O *outro* faz frente ao *eu*, e, na concretude desse fazer frente, está o sentido da exterioridade, porque “a verdadeira exterioridade está nesse olhar que proíbe ao Eu qualquer conquista” (LÉVINAS, s/a, p. 210).

Nisso, vemos que a situação descrita, aqui, é muito diferente da que propõe a ontologia. Se na ontologia o *mesmo* não se põe em questão quando, naturalmente, vai em direção ao mundo ou aos seres do mundo, se ele simplesmente os capta, os conceitua, os abriga em sua morada, na proposta ético-metafísica de Lévinas, vemos que o *outro* é aquele que põe em questão a liberdade de possuir do *mesmo*. É no *rosto*, no fato de exprimir-se<sup>116</sup>, que o filósofo marca como o *outro* abre no seio do *mesmo* a dimensão da recusa, da resistência, pois o *rosto* revela ao *eu* que sobre o *outro* ele *não pode poder*.

O rosto de Outrem não é a revelação do arbitrário da vontade, mas da sua injustiça. A consciência de minha injustiça produz-se quando me inclino, não perante o fato, mas perante o Outrem. O rosto de Outrem não me surge como obstáculo ou como ameaça que avalio, mas como aquilo que me compara. Para me sentir injusto, é preciso que eu me compare com o infinito. É preciso ter a ideia do infinito, que é igualmente a ideia do perfeito, como Descartes sabe, para conhecer a minha própria imperfeição. (LÉVINAS, s/a, p. 214).

O *rosto* perturba o mundo de posse do *eu*. Ele resiste a sua dominação. Resiste a ser conteúdo. Porque é expressão, porque é nudez, extravasa a forma na qual aparece, extravasa a sensibilidade, o tato. Isto significa que, embora o *rosto* possa aparecer, em alguma medida, na dimensão sensível, não é definida por ela, porque não se deixa captar, porque ultrapassa essa dimensão e abre a dimensão do além, do infinito (KORELC, 2017, p. 222). Na expressão, na fala do *rosto*, há a exigência da

---

<sup>116</sup> Lévinas define o *rosto* como expressão. Para entender essa definição é significativo acompanhar a distinção entre manifestação e expressão ressaltada por Korelc. Enquanto a expressão equivale ao significar, a manifestação tem a ver com o fenômeno que aparece no horizonte de sentido da consciência. Se a manifestação do fenômeno é passível de conceituação (advento do sentido), o *rosto*, que não é um fenômeno, porque não se manifesta, se expõe, se expressa. O fato dele se expressar é já a revelação da recusa ou da resistência à conceituação, à posse. “A relação com o *outro* como Rosto não é compreensão; é a relação com o ente em si, ente que vem absolutamente de si mesmo” (2017, p. 219).

responsabilidade; porque ele (o *rostos*) é a medida que vem de fora, a medida perfeita, é capaz de revelar ao *eu* a injustiça presente em sua liberdade, capaz de tirar o *eu* da sua condição de dominador e, com isso, abrir, no *eu*, aquilo que o faz se ver como responsável, como aquele que dispõe de seus recursos em favor do próximo, como aquele que acolhe e, porque acolhe, mantém a pluralidade.

É somente no sentido de que o *rostos*, onde se apresenta *outro*, paralisa o poder do *eu*, somente porque ele é absolutamente *outro*, é que sua fala, seu *lógos* primeiro, o “não matarás” ou “não cometerás assassinio”, pode ser acolhido ou negligenciado.

A epifania do rosto suscita a possibilidade de medir o infinito da tentação do assassinio, não como uma tentação de destruição total, mas como impossibilidade – puramente ética – dessa tentação e tentativa. Se a resistência ao assassinio não fosse ética, mas real, teríamos uma *percepção* dela com tudo aquilo que na percepção redundava de subjetivo. [...] A epifania do rosto é ética. A luta de que o rosto pode ser a ameaça pressupõe a transcendência da expressão. O rosto ameaça de luta como de uma eventualidade, sem que tal ameaça esgote a epifania do infinito, sem que dela formule a primeira palavra. (LÉVINAS, 1980, p. 178).

A palavra de ordem, a recusa ou a resistência à morte, vem do *rostos*. É ele quem revela a tentativa e a intenção natural de matar, de possuir. Mas essa resistência, a que Lévinas chama de ética, não deve ser entendida como um conjunto de valores que determinariam ou garantiriam a relação entre o *eu* e o *outro*. A ética, aqui, tem a ver com a resistência, não violenta, com a recusa de que o *outro* seja morto e isto não primeiramente como um fato, mas como o princípio ético-metafísico que revela a realidade como a relação entre infinito e finito, como o mais no menos, como uma relação de inadequação e de assimetria por excelência. Que o *outro* possa morrer, de fato, que a palavra de ordem, o “não matarás”, seja negligenciada, já não é mais resultado da naturalidade do *eu*, incapaz de reconhecer, sem o fazer frente, a exterioridade absoluta do *outro*. A negligência só pode ser enquanto tal se disser respeito, agora, a livre decisão de não ouvir ou atentar para a fala daquele ser que já se apresentou como independente do *eu*, daquele que já foi acolhido como separado, daquele ser que está em sua frente<sup>117</sup>. Se o *outro*, de algum modo, então, ameaça o *eu*, essa ameaça só ganha *status* de ser na transcendência da qual o *rostos* é expressão. Isto porque a transcendência do *rostos*, o infinito, é anterior a qualquer sentimento (de

---

<sup>117</sup> Matar o *outro* é já o reconhecimento de que ele é absolutamente *outro* e já a transformação da paz (a pluralidade do *mesmo* e do *outro*) em guerra, em aniquilação.

ameaça, por exemplo) e atitudes circunstanciais. O *rosto* já se mostrou como o que ultrapassa infinitamente os poderes do *eu*, como o que questiona o seu poder de poder. O *rosto* já foi acolhido, isto é, a sua expressão e a sua fala já apareceram como sentido e é esse aparecimento que exige resposta.

### 3. Sentido e Discurso

Quando falamos sobre expressão, fala e sentido, convocamos, ainda que não diretamente, a temática da linguagem ou do discurso em Lévinas. A linguagem ou discurso, para ele, é o processo pelo qual o *mesmo* sai de si para acolher o *outro* como interlocutor. No discurso, o *outro* é sempre convocado como *outro*, ele estando ou não presente faticamente<sup>118</sup>.

Ora, na função de expressão, a linguagem mantém precisamente o outro a quem se dirige, que interpela ou invoca. É verdade que a linguagem não consiste em invoca-lo como um ser representado ou pensado. Mas é por isso que a linguagem instaura uma relação irreduzível à relação sujeito-objeto: a *revelação* do Outro. [...] O outro interpelado não é um representado, não é um dado, não é um particular, por outro lado já aberto à generalização. A linguagem supõe interlocutores, uma pluralidade. (LÉVINAS, pp. 59-60).

A perspectiva de que o *outro* permanece sempre separado impede que a linguagem seja tomada como aquela que marca uma representação da *alteridade* num conceito, isto é, a linguagem, na proposta de Lévinas, expressa a relação entre dois seres que dialogam, porque ocupam posições reais num diálogo: o *outro* faz frente, é alguém com quem se conversa e não uma mera representação ou conceito com o qual o *eu* teria que contar para marcar uma diferença entre si e os iguais a si. Por isso, ainda que o *outro* seja tema para alguém, por exemplo, ele não está aprisionado no tema, no conceito que este alguém faz uso. O tema ou o conceito que parece reter momentaneamente o *outro* é “ultrapassado” quando se percebe que, antes que algo seja tematizado, é necessário que haja um interlocutor *com quem* se conversa. Mais: diante do interlocutor, do *outro*, vê-se que o tema ou o conceito não o pode abrigar<sup>119</sup>, porque, como dissemos, a apresentação do *rosto*, onde o *outro* aparece como o que faz frente,

<sup>118</sup> Posso dirigir diretamente a palavra a outrem, mas posso escrever um livro em que o *outro* está suposto como possível leitor; o livro é uma conversa ou um diálogo aberto com e para o *outro*.

<sup>119</sup> “No discurso, a distância que inevitavelmente se nota entre Outrem como meu tema e Outrem como meu interlocutor, liberta do tema que parecia por momentos retê-lo, contesta de imediato o sentido que dispenso ao meu interlocutor. Assim, a estrutura formal da linguagem anuncia a inviolabilidade ética de Outrem e, sem qualquer bafio de “numinoso”, a sua “santidade””. (LÉVINAS, 1980, p. 174).

abre a dimensão do infinito, a impossibilidade de que este caiba ou se reduza a um mero conceito.

Não é estranho, tento em vista essa argumentação ou essa resistência do *outro* em ser conceito, que o tema da linguagem esteja inscrito justamente no capítulo que fala sobre o rosto<sup>120</sup>. Neste, o *outro* é apresentado como *alteridade* absoluta, como aquele que rompe com o mundo silencioso do *eu*. Por meio do rompimento, por meio da distância entre dois seres absolutamente separados, a palavra pode emergir, a linguagem pode unir esses seres sem que um deles seja abolido.

A linguagem, assim, é a relação com um ser que permanece absolutamente *outro*. E isto não porque precisa de que o *eu* lhe fale para que seja, só então, o *outro* do e no discurso, mas porque aparece ao *eu* como aquele que está em relação consigo mesmo, como independente, como aquele que não pode ser classificado ou qualificado porque se apresenta em sua nudez, porque seu *rosto* é essa nudez. Tal nudez, segundo Lévinas, não pode ser desvelada pelo *eu*, não se oferece aos seus poderes, aos seus olhos ou a sua percepção. O *rosto* volta-se para o *eu* – “e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema” (LÉVINAS, 1980, p. 61). É esse voltar-se para o *eu*, essa recusa de ser parte de um sistema, a condição básica da relação a que a linguagem instaura. O *outro* que volta-se para o *eu* desde a sua transcendência fala-lhe, diz-lhe respeito; o *outro* é alguém a quem o *eu* responde, acolhe.

A fala do *outro* procede, pois, diretamente da sua infinitude não abarcável. Nessa revelação na qual assenta a linguagem, o *eu* descobre que o sentido fundamental do mundo está para além de si, além do seu conhecimento, além de sua compreensão ou intenção abarcadoras. Ou, então, segundo lê Reimão, “o discurso, que tem origem na exigência de dar sentido ao silêncio originário e, assim, garantir que esse seja convertido em palavra”, encontra-se desordenado por uma presença, não silenciosa, que não pode ser integrada (2000, p. 224).

A presença do infinito no finito, o mais no menos, retira a linguagem “do lugar de sentido do Eu”. A expressão ou fala do *outro*, uma fala que exige resposta, impede que o mundo silencioso e solitário do *eu* se erga como fato último. Mesmo que a resposta à presença do *outro* seja o “silêncio enquanto fato, este só o é desde o reconhecimento da *alteridade* que não pode ser abarcada, desde o já diálogo. Nisso está

---

<sup>120</sup> Presente na obra *Totalidade e Infinito*.

a relação ética instaurada pela linguagem: “o rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma “interioridade” permite evitar. Discurso que obriga a entrar no discurso [...]” (LÉVINAS, 1980, p. 179).

A primazia do sujeito, a sua liberdade completa, vê-se desmentida quando o *rostro* se apresenta, resiste e questiona seu poder. Quando o *rostro* se revela como o absolutamente *outro*, o silêncio do mundo subjetivo é rompido, e, com tal rompimento, a expressão, o encontro com *outro*, passam a configurar a realidade como aquela que tem sentido no diálogo, isto é, na acolhida da fala desse ser infinito que escapa do horizonte compreensivo, que escapa da intenção totalizante.

#### 4. Considerações finais

A proposta metafísica de Lévinas, tal como vimos, é interpretada como *desejo*. Isto quer dizer que a atitude do *eu* diante do *outro* não pode ser a de compreensão ou a de posse, porque estas, em sua direção mesma, formam uma totalidade de momentos que anulam a *alteridade* absoluta do *outro*. O *desejo metafísico* é uma projeção em direção à *alteridade* (o desejável) que não visa obter uma representação ou um conceito. Este *desejo* não aspira o retorno e, por isso, não pode formar uma totalidade ou reduzir o *outro* às suas posses. Quando essa projeção sem retorno é tematizada o que se aviva é uma relação com o absolutamente *outro*. Por este motivo, com o *desejo metafísico*, o modo de conceber o *eu* muda: não se pode mais vê-lo apenas em seu silêncio e solidão constitutiva. Ser *eu* significa ser para outrem, ser em direção a outrem.

Pensar o *eu* de tal maneira não significa que ele teve a sua identidade negada ou abolida. Apenas que o modo tradicional de concebê-lo (tal como as filosofias da mesmidade o interpretaram) é incapaz, por conta de seus sistemas de referência, de constituição, de captar o seu sentido último ou seu sentido essencial. Esse sentido, todavia, não aparece no *eu* e para o *eu*. Somente quando o *outro* lhe faz frente é que a essência mesma do *eu* pode se dar. Quando o *outro* faz frente ao *eu*, aquilo que era considerado como seu modo mais próprio de ser – a atitude representativa, constitutiva, conceitual, compreensiva, etc. – é questionado. Seu mundo de posses quase se desvanece e a única opção que lhe resta é oferecer àquele que lhe faz frente o que possui. Com isso, vê-se que o acontecimento de mundo ou o sentido do mundo não pode advir mais do que foi concebido como pertencendo à naturalidade do *eu*, seu horizonte captador, mas como aquilo que depende da *alteridade* absoluta. Mundo só

tem sentido de mundo quando o *eu* e o *outro* estão numa relação ética, isto é, quando o *outro*, que é *rosto*, questiona os poderes do *eu* e este acolhe a expressão da alteridade como a expressão de *alguém*.

Quando o *outro* aparece como *alguém*, como *rosto* que o apresenta, não em sua interioridade, mas em seu caráter de transcendente (infinito), fica claro, também, como afirma Lévinas, que “a transcendência é transcendência de um eu. Só um eu pode responder à imposição de um rosto” (1980, p. 285). Nisso vemos que a marcação dos termos da relação, o *eu* e o *outro*, repelem o isolamento e o silêncio, para que a linguagem, a palavra, proceda da distância absoluta que os separa. O *rosto*, onde o *outro* é apresentado, já é fala e essa fala é sempre a exigência aberta de uma resposta responsável que só o *eu* pode dar.

Assim, transcendência não pode mais ser vista como um movimento constitutivo e constituidor da *mesmidade*. É a realização do *eu* em favor de um *outro*, do exterior, do não abarcável. Sentido também não pode mais ser visto como aquilo que aparece no horizonte do *mesmo* como compreendido, constituído, pensado. Sentido é a apresentação do *outro* como *rosto*, é a apresentação do *outro* como transcendente.

Com isso, podemos dizer que pensar o real tem a ver com pensar a *alteridade* como absoluta. E o sentido não pode ser conduzido por uma unidade constitutiva que anula o *outro* ou por uma unidade impessoal que abrigaria, quase que indistintamente, tudo no *mesmo*. Existe no ser a produção de um além do ser. Uma produção que só se efetiva porque o *rosto*, a marca do infinito, se apresenta como transcendente, como o que não se reduz a uma atividade do *eu*, mas que marca a própria relação entre termos que não se unificam, entre termos que permanecem separados.

O sentido da realidade pode ser dito como paz, ou seja, como aquilo que reúne o *eu* e o *outro*, sem absolvê-los numa unidade qualquer; o sentido, na resistência ao egoísmo, reúne dois seres absolutamente separados através do discurso. Tal discurso procede da distância, sem eliminá-la, e sua finalidade é estabelecer a relação responsável entre os termos absolutos, que escapa de uma relação “dois” porque, no *rosto*, o que está aberto é a presença de toda a humanidade<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> “A presença do rosto – o infinito do Outro – é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que manda. Por isso, a relação com outrem ou discurso não é apenas o pôr em questão da minha liberdade, o apelo que vem do Outro para me chamar à responsabilidade, não apenas a palavra pela qual me despojo da posse que me encerra, ao enunciar um mundo objetivo e comum, mas também a pregação, a exortação, a palavra profética. A palavra profética

## BIBLIOGRAFIA

DESCARTES, René. “Meditações”. Em: *Coleção Os Pensadores*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

FERRETTI, Giovanni. “L’intenzionalità metafisica del desiderio in Emmanuel Levinas”. Em: *Metafísica do Desiderio*. Milão: Vita e Pensiero, 2003, p. 303-326.

KORELC, Martina. O problema do ser na obra de E. Levinas. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Portugal: Edição 70, 1980.

\_\_\_\_\_. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget.

NODARI, Francesca. *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*. Università di Trieste: XXIII Ciclo de Dottorato di Ricerca in Filosofia. Ano 2009/2010.

NODARI, Paulo. “O Rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Levinas”. Em: *Síntese*. Revista de Filosofia de Belo Horizonte, v. 29, n. 94 (2002), p. 191-220.

PAULA, Maria Bernadete Gonçalves. “Ética e metafísica no pensamento de Emmanuel Levinas”. Em: *Kairós: revista acadêmica da Prainha*. Ano II/2, julho/dezembro de 2005, p. 415-422.

REIMÃO, Cassiano. “Rosto, racionalidade e linguagem em Emmanuel Lévinas”. Em *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, n. 13, Lisboa, Edições Colibri, 2000, p. 211-231.

---

reponde essencialmente à epifania do rosto, duplica o discurso, não como um discurso sobre temas morais, mas como momento irredutível do discurso suscitado essencialmente pela revelação do rosto enquanto ele atesta a presença do terceiro, de toda a humanidade, nos olhos que me observam” (LÉVINAS, 1980, p. 191).