

ÉTICA E METAFÍSICA NO PENSAMENTO DE EMANUEL LEVINAS

*Profa. Ms. Ir. Maria Bernardete Gonçalves de Paula**

Resumo: Partindo de uma visão crítica da filosofia ocidental Levinas retoma o problema da Ética, não apenas para reivindicar-lhe uma fundamentação metafísica, mas para identificá-la como fundamento, dando-lhe a primazia absoluta, como Filosofia Primeira. Neste sentido, Metafísica e Ética são conceitos idênticos na medida em que o autor transpõe o termo *metafísica* para as relações intersubjetivas, como relação de transcendência para além de toda objetividade. Neste capítulo apresentaremos a Ética ou Metafísica como *relação com um além do ser*, anterior a toda relação objetiva, isto é, como propriedade exclusiva da intersubjetividade.

Palavras-chave: Metafísica, Intersubjetividade, Totalidade, Infinito, Outro.

Abstract: Starting from a critical understanding of the western philosophical tradition Levinas retakes the problem of Ethics, however he doesn't do it only based on Metaphysics, but by identifying Ethics and metaphysics, attributing it the statute of *prima philosophia*. This author states Metaphysics and Ethics as identical concepts in measure as he transposes the term metaphysics to the intersubjective relations such as transcendence and not such as objectivity.

Keywords: Metaphysics, Intersubjectivity, Totality, Infinite, Other.

Introdução

“O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro” (E. Levinas).

Num diálogo crítico com a filosofia ocidental Levinas tenta repensar a Ética não apenas no sentido de resgatar a sua fundamentação metafísica, mas na tentativa de encontrar na própria metafísica a essência da ética. A metafísica em Levinas diz respeito fundamentalmente à relação ética. Há uma transcendência¹, uma exterioridade na relação intersubjetiva que a situa fora das categorias objetivantes da Ontologia e do pensamento conceitual. Por conseguinte, o Outro não pode ser objeto de conhecimento, nem reduzido à medida do eu ou a uma parte da totalidade, mas, por sua alteridade, deve ser acolhido no respeito e na justiça. Levinas denuncia a Filosofia como cúmplice do poder e da dominação em toda a sua História, pela prioridade dada à ontologia. Por esta razão ele tenta reconstruir o pensamento filosófico a partir da primazia da ética sobre a ontologia.

Para nosso autor, o pensamento filosófico ocidental, partindo da Ontologia como filosofia primeira, não deu à relação do Eu com o outro o lugar que lhe era devido na compreensão da realidade, subordinando a relação ética à relação com o ser. O resultado desse procedimento é a dominação do Eu ou da Totalidade sobre a Alteridade, desde o pensamento clássico até à fenomenologia existencial. Com a *idéia de Infinito* e a noção de *desejo metafísico*² ele redefine o conceito de metafísica a partir da relação com o Outro, como a categoria fundamental da transcendência que realiza a passagem da totalidade do mundo real conhecido para o infinito da alteridade do Outro totalmente desconhecido e indefinível.

¹ A categoria da transcendência em Levinas não diz respeito somente a um absoluto além do mundo e da História como Deus ou o Bem-uno platônico, mas também à relação ética.

² *Idéia de Infinito* e *desejo metafísico* são dois conceitos fundamentais na compreensão da transcendência e da gratuidade na relação metafísica levinasiana, ambos serão explicitados mais adiante.

O presente texto apresenta de forma suscinta a idéia central da metafísica levinasiana enquanto pensamento ético, dividida em cinco tópicos: 1. A Ontologia como negação da Alteridade; 2. O Eu e o Outro; 3. Ética: uma relação metafísica; 4. O Desejo metafísico; 5. A Idéia de Infinito.

Com Levinas a Metafísica torna-se o novo conceito de Ética, pelo qual, ultrapassando a fenomenologia, foi possível substituir a filosofia do Mesmo pelo Humanismo do Outro homem.

1. A Ontologia como negação da alteridade

Em sua crítica à Filosofia ocidental Levinas volta-se para a Ontologia na qual vê uma filosofia da violência e do poder. Considerando que em toda a sua história ela se desenvolveu, de um lado em torno da impessoalidade do conceito que tudo reduz a uma ordem universal e, de outro, em torno do Eu solipsista que em sua liberdade sem limites suprime o Outro, o autor a responsabiliza pela negação da singularidade e da alteridade nas relações sociais. Através do saber crítico filosófico que cria uma nova consciência moral de acolhimento ao outro, Levinas tenta superar a Ontologia pela Metafísica, esta compreendida como relação intersubjetiva baseada na linguagem e no discurso que respeita o mistério do rosto manifestado na relação face-à-face.

Segundo Levinas o pensamento ontológico não deu importância à singularidade que separa o Eu do Outro nas relações intersubjetivas. Neste sentido, a verdadeira relação ética nunca foi considerada, já que ambos (o Eu e o Outro) constituem as duas colunas da Ética. O que se colocou sempre em evidência foi a universalidade do Conceito ou o eu solitário, indiferente aos que morrem ao seu lado, ou ainda a neutralidade dos dois (o Eu e o Outro) na síntese realizada pelo Estado. Excluiu-se da realidade o Outro como alteridade.

É este outro esquecido que Levinas tenta resgatar em sua reflexão sobre a alteridade. A relação com o Outro torna-se então fundamento da justiça e da verdade. O sentido e a significação de todas as coisas sensíveis não vêm da inteligibilidade do ser, mas da

relação face-à-face, que é essencialmente linguagem. A relação com o Outro não suprime a liberdade do eu, mas questiona seus poderes e o coloca diante das exigências da justiça.

Concebendo o Mesmo e o Outro como totalmente separados, Levinas os coloca fora da intencionalidade fenomenológica e irreduzível a qualquer totalização. Por esta razão ele dirige sua crítica especialmente a seus mestres Husserl e Heidegger, os quais pretende ultrapassar por uma nova compreensão do homem, diferente da intencionalidade husserliana e do *Dasein* da analítica existencial.

Husserl foi o primeiro a se preocupar com a questão da Intersubjetividade. Todavia, longe de desenvolver um pensamento que sobreponha a relação interpessoal acima da relação objetiva, vem confirmar o ego como fundamento *a priori* de toda a constituição do mundo. Seu único objetivo era demonstrar a relação entre a “*subjetividade solitária*” e o mundo como sendo a mesma para todos os sujeitos.

Para Husserl a Intersubjetividade se explica através de uma intencionalidade intersubjetiva. Assim como os objetos o Outro é também constituído na consciência por uma intencionalidade própria que é a intencionalidade intersubjetiva. Nesta o Outro continua preso aos parâmetros da consciência intencional, pois somente o eu pode conferir-lhe sentido e valor existencial. Neste sentido Husserl mantém como verdade absoluta o seguinte: no mais profundo do eu espelham-se os outros como *alter-egos*, isto é, como outros eus, ou seja, algo que excede a mim mas que é igual mim. Esta concepção de intersubjetividade é fundamental para que se possa comprovar a existência do mundo objetivo. Supondo-se a existência de “outros não eu”, iguais a mim garante-se a unicidade e identidade do mundo, sem que um necessite da experiência do outro.

O englobamento do outro no eu tem por base, em toda a comunidade intersubjetiva, a “comunidade de mônadas” que se encontra em cada ego no nível da intersubjetividade transcendental. Elas, diz Husserl,

pertencem, portanto, em verdade a uma comunidade universal única que me engloba a mim mesmo e que abraça todas as mônadas e todos os grupos de mônadas cuja coexistência se poderia imaginar. Não pode, portanto, na realidade, haver aí senão uma só comunidade de mônadas, aquela de todas as mônadas existentes; por conseguinte um só mundo objetivo, um só e único tempo objetivo, um só espaço objetivo, uma só natureza; e esta só e única natureza é preciso que exista se é verdade que eu trago estruturas que implicam a coexistência das outras mônadas³.

A intersubjetividade pertence, pois, à essência da subjetividade. Para Husserl, existem na constituição de cada eu transcendental, leis universais de constituição da realidade como se a comunidade intersubjetiva de mônadas estivesse presente em cada subjetividade, de modo que todo conhecimento e relação com o mundo tornam-se idênticos aos do eu. O outro, como *alter ego* é estranho a mim por ser uma variação de mim, mas na sua constituição original é análogo e idêntico a mim.

Na visão de Levinas, esse eu que, mesmo na intersubjetividade, permanece isolado, constituindo sozinho a realidade é o Eu da modernidade que, traduzido na prática, é um Eu soberano, princípio de si mesmo que não precisa ser questionado nem criticado. Espontaneamente o Eu se coloca como medida da verdade e da ética. A filosofia no Ocidente tem por base esse Eu “imperialista e egologista”, “fonte de poder, da verdade e princípio de liberdade” que está por trás das grandes guerras, da ruína das instituições e que é a fonte dos problemas da Ética e da Moral⁴. Neste sentido talvez tenham razão Adorno e Horkheimer ao considerarem na “Dialética do Esclarecimento” que desde o início a razão serviu à dominação e da qual o Iluminismo em sua última fase nega toda transcendência.

Com as armas da razão, na qual se fundamenta o poder, o saber e as liberdade o Eu solipsista domina facilmente os

³ E. HUSSERL, *Meditações Metafísicas*, p. 119

⁴ P. S. PIVATO, “A nova proposta ética de Emanuel Levinas”. In VVAA: A novidade da proposta ética de Emanuel Levinas, Cadernos FAFIMIC, 1994, p. 52.

obstáculos da natureza e as outras liberdades, exceto sua finitude diante da morte⁵. Como diz Levinas, “a liberdade é sempre medida pelos poderes. Maravilha do homem ocidental na sua modernidade que lhe é provavelmente essencial: ideal do homem satisfeito a quem é permitido tudo que é possível”⁶.

Em Heidegger, Levinas critica a primazia do sentido do ser. A pergunta de Heidegger é pelo ser, por “aquilo que determina o ente enquanto ente, aquilo sob o qual o ente explica como seja (...) o ser do ente não é ele mesmo o ente”⁷.

É então que entra a importância do homem como *Ser aí*, “*Dasein*”. A pergunta pelo ser deve ter como ponto de partida não qualquer ente, mas o ente exemplar que é o homem, o único capaz de propor a pergunta pelo ser. Daí porque para Heidegger a compreensão do ser requer a adequada explicação do ser do homem.

Todavia, conforme observa Reale, ao analisar o homem na analítica existencial (*Sein und Zeit*), Heidegger chega à conclusão de que o homem, *Ser aí*, não é capaz de revelar o sentido do ser, mas o nada da existência, na medida em que o seu ser autêntico é o ser-para-a-morte. É assim que Heidegger passa da análise do homem (*Dasein*) como aquele que pergunta pelo sentido do ser para a análise do ser em geral, colocando neste a primazia. A este respeito escreve Reale interpretando Heidegger: “é preciso elevar a filosofia de sua deformação “humanista” até o “mistério” do ser, ao seu desvelar-se originário”⁸.

Para Heidegger a nossa consciência do mundo não abarca a sua totalidade, não esgota nossas relações com ela. A ontologia excede à filosofia da existência. A esse respeito comenta Levinas, a existência subordina-se à ontologia, tornando-se esta a “essência de toda relação com os seres e até de toda relação no ser”⁹. Segundo

⁵ Idem, Ibid.

⁶ E. LEVINAS, *Entre Nós*, p. 186.

⁷ M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 531.

⁸ G. REALE, *História da Filosofia*, Vol. II, Ed. Loyola, S. Paulo, 1994, p. 590.

⁹ E. LEVINAS, *Entre Nós*. p. 25.

Heidegger, é próprio do “ente” enquanto existência concreta ser aberto ao ser em geral. Nossa existência situa-se, portanto, nesse âmbito da inteligência do ser.

Levinas não deixa de reconhecer a importância dessa abordagem por dar especial importância ao homem no desvelamento do ser, diferentemente da visão conceitual predominante até então. Mas não deixa também de criticá-lo por construir uma ontologia sem ética. O ser autêntico é dissociado da consciência moral e da relação com os outros. Ser autêntico é ser o que a pessoa acha que deve ser, mesmo que para isso tenha que ser um criminoso.

Levinas entende que o verdadeiro sentido do ser não se encontra no conceito, nem no eu sozinho jogado no mundo como “ser para a morte” ou na abertura do *Dasein* ao ser em geral, mas na relação ética, onde cada eu consciente da sua própria subjetividade e da alteridade do Outro procura em conjunto desvelar o sentido do ser. Pois é na relação de transcendência (na ética) que se assenta toda busca da verdade. A ética não é uma região do ser, mas o seu fundamento. A tradição filosófica do Ocidente não permite a transcendência por se fechar dentro de uma totalidade conceitual ou existencial. Não podemos chegar ao outro pelo conceito, não só por ser neutro e impessoal, mas também porque dele decorre uma vontade racional dominadora segura de si mesmo que não é capaz de abrir-se à alteridade, mas impõe a sua própria visão. Do mesmo modo, a Ontologia fundamental de Heidegger, privilegiando, em última análise, não o homem, mas o ser em geral, fecha-se ao mistério da pessoa que é exterior ao ser. Nele o *Dasein* é progressivamente absorvido dentro de uma estrutura de pensamento que subordina o humano ao anonimato do ser.

Por conseguinte, a Ontologia, seja qual for a sua abordagem, configura-se como uma supressão do Outro, uma filosofia do poder que leva inevitavelmente à dominação. À totalidade e ao totalitarismo correspondem a violência teórica do ontológico e a violência prática da guerra. Quando a ontologia “atinge o cume do

seu desenvolvimento, não tem nenhuma dificuldade de aliar-se ao nazismo, como no caso de Heidegger”¹⁰.

2. O Eu e o Outro

Por ser a ética levinasiana construída sobre a diferença absoluta entre o Eu e o Outro a relação intersubjetiva não poderá ser entendida sem uma compreensão clara da singularidade de cada elemento dessa relação. Veremos a seguir o sentido da subjetividade e da alteridade, consideradas separadamente.

Visto que o Eu da modernidade absorveu toda a reflexão e toda a alteridade, pondo-se como princípio do conhecimento, fonte de poder e de liberdade em detrimento do Outro, Levinas tenta repensar o Eu a partir de outros princípios.

Estabelecendo a diferença entre o ontológico e o metafísico, ou seja, entre o material e o espiritual, ele situa a subjetividade no nível do ontológico e a alteridade no nível do metafísico, de modo que a relação intersubjetiva se dá fora dos parâmetros do ser e da objetividade.

Não se trata de uma negação da ontologia, pois a consideração sobre o ser é necessária e é dentro dos limites do ser que Levinas concebe a subjetividade. A relação ética, ainda que seja de nível espiritual, não pode prescindir da base material que é a vida biológica, o homem como ser psíquico-corporal, com todas as suas exigências. Daí porque nosso autor identifica vida e existência com a ontologia. Toda a existência está mergulhada no ser e o seu próprio dinamismo é um esforço de ser (*conatus essendi*), seu principal objetivo é perseverar no ser.

Nesta perspectiva o princípio da subjetividade não é o de um ser como puro existente, independente do mundo ou em oposição a ele, mas de um puro “vivente”¹¹ um ser “ser em relação”. Adotando

¹⁰C. HUBBER, *Levinas: Dal Medesimo all'altro*, (mimeo, sl., sd).

¹¹ “Vivente” é a expressão usada por Levinas para designar o homem enquanto instinto na sua relação primordial com o mundo e a natureza de que vive e se alimenta, na plenitude do gozo e da satisfação de todas as suas necessidades materiais. O vivente é anterior a toda noção de intencionalidade ou de reflexão; é

o método fenomenológico e algumas noções da filosofia da existência, sobretudo a transitividade do verbo existir¹² a análise levinasiana aproxima-se mais da intencionalidade” de Husserl e do “ser-no-mundo” de Heidegger do que da fria relação sujeito-objeto da metafísica tradicional. Entretanto Levinas tenta superá-los buscando formas de intencionalidade e de ser no mundo mais concretas, isto é, mais realistas e existenciais.

Como o *Dasein* heideggeriano, o Eu Levinasiano se compreende na sua relação com o mundo, mas de forma bem diferente. Abstraindo o sujeito de todas as suas relações com os outros, ele pensa um Eu como sensibilidade e afetividade no seu primeiro nível de relação com o mundo e com a natureza. É na plenitude do gozo da vida biológica, sensorial, e na satisfação de todas as suas necessidades materiais, econômicas e intelectuais, da posse à teoria, que está a origem da subjetividade.

Separação e interioridade são os conceitos constitutivos essenciais do sujeito e deles depende toda a compreensão da metafísica como transcendência ética. Estes conceitos são, por sua vez, condicionados pela felicidade da fruição e da morada que geram a independência e a soberania. Levinas usa o termo “Mesmo” para designar a subjetividade porque todos os seus movimentos têm em vista o retorno a si. Marcada naturalmente pela fruição, toda a relação do eu com o mundo é uma saída de si e um retorno a si, reduzindo toda alteridade à sua própria interioridade. “O vivente é essencialmente o Mesmo, o Mesmo que

da ordem da sensibilidade e não da racionalidade. Esse modo de ser “*do vivente nós o reencontramos no homem por abstração, certamente, visto que o pensamento já transfigurou a vida do homem concreto. Ele se apresenta como relação com o alimento – no sentido geral em que todo gozo desfruta algo, alguma coisa privada de independência*” (E. LEVINAS, *Entre Nós*, p. 34-35).

¹² A expressão “transitividade do verbo existir” diz respeito ao emprego do verbo existir ou viver como transitivo direto. “*Viver transitivamente é viver os conteúdos da vida – viver isto, viver aquilo – como objetos ou complementos diretos da vida, conteúdos que fazem viver e fazem a alegria de viver e, assim, plenificam a vida*” (L. C. SUSIN, *O Homem Messiânico*, Vozes, Petrópolis, 1984., p. 34).

determina todo o Outro, sem que o Outro determine jamais o Mesmo”¹³. Por esta razão toda a análise da subjetividade reduz-se, como diz o próprio autor, a uma análise das “relações dentro do Mesmo”.

Levinas analisa todas essas relações no nível da fruição, da habitação, da economia e da racionalidade. Consideradas apenas no aspecto ontológico todas essas relações são desenvolvidas sem nenhum compromisso com a alteridade. Ontologicamente toda relação com o Outro tem sempre em vista um retorno a si, uma busca de proveito pessoal. Todo o progresso desenvolvido pela capacidade racional do homem terá que reverter em proveito de suas próprias necessidades.

A singularidade do eu, originada da felicidade da fruição e da necessidade¹⁴ é que realiza a separação entre o mesmo e o outro, cuja característica fundamental é o egoísmo. Um egoísmo que não tem conotação moral nem racional, mas que diz respeito à própria condição natural do eu. A ipseidade do ego consiste, pois, nesse egoísmo caracterizado pela “suficiência da fruição” como “existência para si”. Um “para si” fechado aos apelos do Outro “como é para si ‘barriga vazia não tem ouvidos’, capaz de matar por um pedaço de pão; para si como o farto que não compreende o esfomeado e que o aborda como filantropo”¹⁵.

Todas essas considerações dizem respeito ao eu, na sua condição ontológica de relação com o ser, enquanto separação e interioridade. Trata-se de uma condição indispensável à relação

¹³ E. LEVINAS, *Entre Nós*, p. 36

¹⁴ A necessidade tem em Levinas uma significação muito importante porque ela está na origem da ambigüidade entre a dependência e o prazer. Ao contrário da visão platônica ela Não consiste numa falta ou numa privação, mas é simplesmente um “momento negativo” indispensável à estrutura da fruição. A necessidade é fonte de prazer, na medida em que impulsiona a busca da sua satisfação. “A felicidade necessita deste momento interno de ausência e de privação para criar o movimento ‘feliz em direção ao alimento’ (L. C. SUSIN, *O Homem Messiânico*, p. 38).

¹⁵ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 104.

metafísica, pois só a partir da separação é que se torna possível uma relação de respeito á alteridade.

Fora de todas as minhas relações com o ser encontra-se o outro, a exterioridade. Na terminologia levinasiana a noção de alteridade é traduzida pela palavra rosto. É no rosto que se expressa toda a singularidade, toda exterioridade da pessoa com quem me relaciono. É a singularidade e o egoísmo da fruição que realizam a separação radical entre o Eu e o Outro, impedindo a globalização de ambos numa totalidade. A subjetividade e a alteridade (o Mesmo e o Outro) não se somam, não formam um conceito comum nem procedem de uma mesma pátria.

“Falar do Outro” é perigoso, se quisermos manter a coerência com o pensamento de Levinas, porque implica falar a partir do eu. E como a alteridade do Outro não cabe dentro dos nossos esquemas de pensamento, falar do outro é falar do inefável, do infinito e, portanto, falar de uma realidade que é mais do que podemos compreender.

Para nosso autor, não é possível falar do Outro a partir de um conhecimento conceitual, como dado objetivo: por essa razão, ele aponta um outro caminho, outro modo de conhecimento baseado na sensibilidade como conteúdo afetivo e não representativo. Sendo a pessoa humana constituída de sensibilidade e alteridade, não é possível captá-la a partir das leis do pensamento. Em primeiro lugar, porque a vida sensível com toda a sua experiência de felicidade ou de sofrimento não é um conteúdo que se represente, mas que se vive afetivamente, conforme a distinção entre conteúdo representativo e conteúdo afetivo. Por outro lado, a felicidade ou a transcendência também não entram nos esquemas da objetividade porque vem de além do ser. A alteridade encontra-se no vestígio de uma pessoa, absoluta e infinitamente ausente, fora de qualquer mundo pensável, á qual jamais poderíamos nos dirigir como a um tu. De qualquer modo, nem a partir da sensibilidade nem a partir da alteridade, pode o Outro ser conhecido ou captado seja pelo pensamento, seja pela fenomenologia ou pelo conceito.

Portanto, a abordagem levinasiana considera o Outro a partir de dois princípios: de um lado, o da sensibilidade que requer uma intencionalidade diferente da “consciência de . . .” que constitui e representa objetos, e de outro lado, o da revelação do rosto que remete para um além fora de toda ontologia, o bem além do ser, que o autor apresenta com os termos “vestígio”, eleidade e irretitude. Tudo isso, para indicar a grandeza e a importância do Outro que me obriga a entrar numa relação com ele diferente daquela do pensamento conceitual e objetivante, uma relação de respeito a alteridade. Enfim, da revelação do rosto decorre uma série de significados que fundamenta a primazia da ética sobre a ontologia: a origem metafísica e infinita da alteridade que significa para Levinas o bem além do ser transforma o rosto em fundamento da razão, fonte de sentido e condição de objetividade. O rosto é mandamento ético no sentido de que o Outro questiona o meu egoísmo e a soberania da minha liberdade.

3. Ética: uma relação metafísica

A relação com o Outro é a experiência original que fundamenta todas as outras relações do sujeito com o ser e com o ente. A fenomenologia da existência procura partir da vida concreta no mundo – do *fazer* e do *cuidado* – para fundar aí a ontologia, mas Levinas vai mais longe, fazendo depender as *obras*, o *cuidado* e o *fazer* da relação com o transcendente, isto é, da relação com o Outro.

Enquanto a fenomenologia existencial criticava no intelectualismo a abstração do real, ou seja, o afastamento do sujeito da realidade concreta, Levinas inverte a crítica: é porque o sujeito não se afasta suficientemente do objeto que não existe relação ética. A contemplação dos objetos termina por eliminar a distância entre o cognoscível e o cognoscente. É porque nesta relação um ser limita a alteridade do outro e dela se apodera que o conhecimento objetivante não se integra na relação metafísica.

Pois a metafísica, para Levinas, é a relação entre dois termos absolutamente separados, irreduzíveis à assimilação de um pelo outro. Há uma exterioridade nessa relação que significa transcen-

dência. Esta é a característica básica do movimento metafísico que como *Desejo assimétrico*, isto é, como saída de si ao outro sem busca de retorno, indica um movimento de subida, um movimento de “trans-ascendência”, diria Levinas, usando o termo de Jean Wahl. A metafísica indica, pois, uma relação de transcendência entre o eu e o outro que impede a apropriação, a totalização e a dominação.

A propriedade fundamental da transcendência é a distância que separa o Eu do Outro. Distância que significa ser outro, em virtude da qual o sujeito se encontra “absolutamente separado”. Por essa razão o Eu e o Outro, não formam totalidade nem se correlacionam como num sistema de relações em que a ida de um ao Outro corresponde ao seu retorno; ou como se tais relações pudessem ser colocadas sob um ponto de vista comum e observadas de fora, formando uma unidade, eliminando assim a alteridade.

Mas para que o Outro se imponha como alteridade conservando toda a sua diferença, é preciso que ele seja Outro em relação ao termo com o qual se relaciona e que este seja um Eu. Com outras palavras, é preciso que o termo com o qual o Outro se relaciona permaneça essencialmente em si mesmo, como ponto de partida da relação, sem poder percorrer a distância que vai de si ao Outro. “Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu”¹⁶.

O que significa, então, ser Eu? Ser Eu, mais do que particularização dentro de um sistema, é constituir-se como identidade. A identidade do Eu não significa imutabilidade, e sim reconhecer-se em cada situação, de modo que, apesar de todas as mudanças que possam ocorrer na vida da pessoa, o Eu continua sempre idêntico.

Tal identidade não é uma individuação a partir de uma totalidade ou uma forma abstrata e vazia do tipo “Eu sou Eu”, mas é o seu próprio conteúdo; parte de uma relação concreta com o

¹⁶ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 24.

mundo. Este não aparece como oposição ao Eu, mas como outro com o qual o eu se identifica. Ou seja, pela habitação e pela manutenção de si na fruição e na posse o eu se identifica com o mundo e habita nele como autóctone. A habitação é o lugar onde o Eu é livre, apesar de dependente do mundo e por causa dessa mesma dependência. Pois é graças à casa e ao ambiente que o Eu dispõe dos meios para o trabalho e a posse, através dos quais torna-se senhor do mundo.

Tudo está ao alcance, tudo me pertence; tudo é de antemão apanhado com a tomada original do lugar, tudo está compreendido. A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a *maneira* do Mesmo¹⁷.

O corpo, a casa, o trabalho, a posse e a economia não são simples dados empíricos eventualmente sobrepostos à estrutura corporal do Eu, mas “são as articulações dessa estrutura”¹⁸ que o permitem realizar-se como egoísmo.

Porém, se o Eu é essencialmente egoísta, se toda a sua relação com o mundo implica uma identificação com ele, como poderia o Eu entrar em relação com o Outro sem anular sua alteridade? Que tipo de relação é a relação metafísica?

Em primeiro lugar, não pode ser uma representação porque o Outro não se deixa interpretar por uma constituição intencional, uma vez que, assim, sua transcendência seria dissolvida na imanência. Nem poderia também apresentar-se simplesmente como uma coisa que ocupe algum lugar no espaço onde pudesse ser alcançada pelo poder do Eu. O autor não nega que as coisas sejam diferentes do Eu, mas a sua alteridade é apenas formal, visto que é sempre possível ao Eu absorvê-las e incorporá-las pela representação e pela posse.

Independente de toda iniciativa e prepotência do Eu, a verdadeira alteridade é o próprio ser do Outro que, não sendo parte

¹⁷ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p 25

¹⁸ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 25

do sistema nem da totalidade do Mesmo, não se lhe opõe nem o limita. “Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem”¹⁹. O Outro é estrangeiro e por isso livre com relação a mim; não tenho poder sobre ele porque ele se encontra de alguma forma em outro lugar. O único modo de me relacionar com ele é pela linguagem.

Só quando o Eu na sua “ipseidade”, sai de si e vai ao encontro do Outro pela linguagem, é que acontece a relação metafísica, ou seja, a relação ética. Esta, porém, supõe a plena identificação do Eu consigo mesmo e com o mundo mediante a fruição e o pensamento. É pela impossibilidade de englobar nessa identificação a exterioridade do Outro, que se abre a possibilidade da relação metafísica, como diz o autor, “O ‘pensamento’, a ‘interioridade’, são a própria fratura do ser e a produção (não o reflexo) da transcendência” ... A alteridade só é possível a partir de mim”²⁰.

Para que a relação pessoal seja realmente uma relação ética é preciso que tenha por ponto de partida o Eu que se coloca “frente-a-frente” diante do outro. Colocar-se “frente-a-frente” quer dizer manter uma distância profunda – “a do discurso, da bondade, do Desejo”²¹ – em que os dois termos não podem ser sintetizados pelo entendimento. Por isso a relação de alteridade é irreversível e irrecíproca; só é possível a partir do Eu que sai de si para o Outro sem retorno.

Tal relação, porém, não implica na anulação do Eu. Não é preciso que o Eu perca a sua identidade, renunciando ao egoísmo da sua existência, mas que, através do discurso, deixe que o outro questione o seu egoísmo dominador que muitas vezes mata para obter sua própria satisfação”. A apologia em que o eu ao mesmo tempo se afirma e se inclina perante o transcendente é a essência do discurso”²².

¹⁹ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 26

²⁰ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 27

²¹ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 27

²² E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 27

Por fim, um tal relacionamento não poderia acontecer sem o rompimento da totalidade (fratura do ser), vale dizer, sem uma mudança de mentalidade em que o pensamento “fatalmente totalizador e sinóptico”²³ se encontra diante de um Outro que lhe fala em vez de se deixar constituir intencionalmente como objeto. Levinas propõe que se chame a essa relação de religião – “laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro sem constituir uma totalidade”. Portanto, o Mesmo e o Outro não podem ser totalizados nem pela Filosofia nem pela História. O Mesmo pode identificar-se com o ser, com o sistema e com a história porque, relacionado ao mundo, se identifica com ele. É o Eu, e não o Outro, que constitui o sistema e a História. Mas o Outro permanece transcendente no seio da História.

4. O Desejo metafísico

Ontologicamente a subjetividade é regida pela necessidade, sempre em vista da fruição e satisfação do Eu. A relação metafísica que se estabelece entre o Eu e o Outro diferencia-se fundamentalmente da relação ontológica pela idéia do Desejo metafísico, cujo significado recebe em Levinas um conteúdo próprio. Ao contrário da necessidade, o Desejo cria uma relação marcada pela gratuidade e pela bondade.

Uma relação que parte do Eu com seu mundo de fruição, de posses e de saber para um além totalmente desconhecido (o Outro), estranho ao seu mundo, sem busca de satisfação ou de retorno é uma das características da metafísica. Esse movimento de saída de um termo ao outro é o “Desejo do invisível” (Desejo metafísico) onde “se encontra a verdadeira vida”²⁴ que é o Bem e a bondade, visto que a vida da subjetividade solitária é insuficiente e inadequada às suas aspirações mais profundas.

É que a vida solitária, cansada de si mesma, busca uma saída na relação pessoal. O Outro para onde tende o desejo não é o outro objeto de fruição, mas o Outro num sentido bem mais elevado. O

²³ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 28

²⁴ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 21

outro do desejo habitual é sempre alguma coisa que satisfaz uma necessidade seja da fruição, seja erótica, econômica ou teórica. O pão, a morada, o trabalho, a arte, o lazer, todas essas coisas são realidades que alimentam a vida e sua alteridade é incorporada à identidade do sujeito que delas frui. Neste sentido o desejo não tem nada a ver com a metafísica, mas “marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza. Coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria essencialmente nostalgia e saudade”²⁵. Na necessidade o eu abre-se ao mundo, mas em forma de captação, em forma de posse e de retorno a si. “A necessidade é o próprio retorno, a ansiedade do Eu (Moi) por si, egoísmo, forma original de identificação, assimilação do mundo, em vista da coincidência consigo, em vista da felicidade”²⁶.

A esta concepção de desejo Levinas contrapõe a do Desejo metafísico que é da ordem da intersubjetividade. O Desejo metafísico não se encontra no nível das carências e necessidades passíveis de satisfação em que o indivíduo está voltado para si mesmo, preocupado com a própria subsistência e felicidade, mas já supõe as necessidades satisfeitas.

A necessidade de controlar a sociedade porque o outro é meu inimigo (Hobbes) ou de organizar a sociedade em vista da subsistência de todos como na República platônica não é ainda, para Levinas, nem socialidade nem ética. “O Desejo do Outro – a socialidade – nasce de um ser que não carece de nada ou, mais exatamente, nasce para além de tudo o que lhe pode faltar ou satisfazê-lo”²⁷.

Por isso o Desejo metafísico não tem a estrutura egoística do gozo, mas faz com que o eu se incline para um Outro que é “absolutamente Outro”. O Desejo do Outro, em vez de me completar e me contentar, coloca-me em situação, diante da qual eu poderia passar indiferente, mas que, por outro lado, questiona o meu egoísmo e me esvazia de mim mesmo, como generosidade e

²⁵ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 21

²⁶ E. LEVINAS, *O Humanismo do Outro Homem*, 55.

²⁷ E. LEVINAS, *O Humanismo do Outro Homem*, p. 56.

não como apetite. “O desejável não preenche meu Desejo, mas aprofunda-o, alimentando-me, de alguma forma, de novas fomes. O Desejo revela-se bondade”²⁸.

Levinas compara o Outro para o qual tende o Desejo com uma terra estranha onde nunca nascemos e aonde jamais iremos. O Outro não pode ser encarado como um objeto do nosso mundo ontológico, capaz de satisfazer uma necessidade afetiva, econômica ou teórica. O desejo metafísico é mera bondade, não deseja nada que possa completá-lo, porém o que está além – “o desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite”²⁹. O Desejo estabelece uma relação em que a distância é conservada precisamente porque não alimenta uma necessidade e sim a generosidade.

Levinas mostra o caráter absoluto do Desejo pela sua invisibilidade. “O Desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível”³⁰. O Outro é invisível não porque fica na obscuridade, mas porque não pode ser alcançado pela luz da visão. Compreender pela visão supõe uma correspondência entre a idéia e a coisa que termina no englobamento de ambas, enquanto a invisibilidade envolve relações com aquilo que não pode ser globalizado visto que, que não entra no esquema da visão. Entre o Eu e o Outro há uma inadequação que não me permite ter um conhecimento objetivo dele. O desejo deseja o “Absolutamente Outro” que está fora da obscuridade e da luz da visão e de todo conhecimento que determine e dimensione objetos e seres.

Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia. Desejo sem satisfação que, precisamente, *entende* o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro³¹.

²⁸ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 51.

²⁹ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 22.

³⁰ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 22.

³¹ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 22.

A alteridade não pode ser compreendida, mas pode ser entendida no sentido de altura. O Desejo abre-se e tende para uma altura que não é o céu, mas o invisível. A este propósito, Levinas cita uma frase de Platão na República à qual atribui o mesmo sentido: “Sou incapaz de admitir que haja outro estudo que faça a alma olhar para o alto, a não ser o que se refere ao real que é o invisível”³². A excelência dessa altura que é o Outro consiste exatamente na sua invisibilidade, isto é, na sua transcendência que ultrapassa toda compreensão e todo pensamento e pela qual sou capaz de sacrificar o meu próprio ser. “O facto de essa altura já não ser o céu, mas o invisível, metafísica”³³.

Todavia, esse Desejo voltado para a altura e para o invisível não significa de nenhum modo alienação ou fuga das realidades desta vida como se não fosse necessário fazer algo pelos outros. As obras são necessárias, contanto que não sejam interesseiras nem determinadas pelas necessidades. Levinas vê a necessidade dessa “aspiração ao invisível” no final do século XX, quando se constata que o Saber, a Sociedade e a História construídos a partir das necessidades conduziram a humanidade a uma dolorosa experiência do humano. Ora, o que faz a diferença entre o homem e o não-homem não é somente a consciência. Esta, para superar a “violência exclusiva do seu *conatus essendi*”, tentou conciliar a “multiplicidade dos ‘eus’ numa ‘verdade racional’”, na intenção de preservar-lhes a liberdade a partir das leis, das Instituições e do Estado³⁴. Entretanto, é justamente o “desinteresse da bondade, o desejo do absolutamente Outro ou a nobreza, ou seja, a dimensão da metafísica”³⁵ que representa propriamente a dimensão humana. Isso não significa que Levinas ignore a maldade humana. Para ele, ser homem e ser livre é saber que existe o perigo do mal, mas é saber também que ele pode optar pelo Bem. “Saber ou ter

³² E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 22.

³³ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 23.

³⁴ E. LEVINAS, *Entre Nós*, 241.

³⁵ E. LEVINAS, *Entre Nós*, 23.

consciência é ter tempo para evitar e prevenir”³⁶ que o mal suplante o Bem.

5. A idéia do Infinito

O processo de construção da interioridade do Eu passa por vários estágios: da fruição à morada, da morada à economia, da economia à teoria. Esta (que no idealismo é a origem de tudo) é, para Levinas, o último estágio de aperfeiçoamento das condições de possibilidades de realização do eu enquanto gozo, enriquecimento, saber e poder. A teoria abre para a subjetividade duas vias: a do conhecimento ontológico e a do conhecimento metafísico. Ambos trazem em si a noção de transcendência,³⁷ mas Levinas destaca como consistente (verdadeira, real) a metafísica. Pois no conhecimento ontológico a transcendência é anulada pela assimilação do objeto na consciência, o que não acontece no conhecimento metafísico em cuja relação os termos permanecem separados. Para nosso autor é esse conhecimento (e não o ontológico) que funda relação com o ser, pois a metafísica, como relação social, é a primeira experiência do Eu enquanto sensibilidade, sobre a qual se constrói a ontologia. Nesta, a transcendência é assimilável e susceptível de ser reduzida ao Mesmo. A transcendência do Infinito é inassimilável e irreduzível. Por isso ela é traduzida pela idéia do Infinito.

Levinas toma como modelo dessa relação a “idéia do Infinito” de Descartes em que ele descreve a relação do *cogito* com o Infinito radicalmente transcendente e separado. A diferença assinalada por Descartes da “idéia do Infinito” com relação à idéia das outras coisas é que nesta há sempre uma correspondência entre a idéia e a coisa, mesmo que ambas sejam distintas entre si. Ao passo que na “idéia do Infinito” o Infinito pensado (*ideatum*)

³⁶ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 23.

³⁷ A transcendência do conhecimento ontológico permite ao eu superar suas próprias limitações, alcançando um nível cada vez mais alto de conforto, bem estar, desenvolvimento tecnológico e cultural. A transcendência do conhecimento metafísico realiza a superação do próprio egoísmo, abrindo a possibilidade da relação ética, baseada na bondade e gratuidade do desejo.

ultrapassa infinitamente a idéia que se tem dele, não podendo, por isso, ser demonstrado por nós mesmos como acontece com as outras idéias. Há uma distância e uma separação absolutas entre a “idéia do Infinito” e o Infinito em si e é isso que Levinas destaca como a principal característica da transcendência. O conteúdo da transcendência é exatamente a distância entre a “idéia e o *ideatum*”, isto é, entre a idéia do Infinito e o Infinito mesmo.

O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma idéia em nós; está infinitamente afastado da sua idéia. – quer dizer, exterior – porque é infinito³⁸.

Ao se pensar um objeto, a distância entre o sujeito e o objeto é eliminada pelo pensamento que dele se apropria; quando pensamos o Infinito, jamais alcançamos o seu objeto porque este nos ultrapassa. Levinas compara a transcendência ao “intelecto ativo” de Aristóteles, ao noumeno kantiano e, evocando Platão na elevação da razão às idéias, ao “delírio que vem de Deus”, “pensamento alado”³⁹.

Todavia, Levinas não se limita a fazer apenas uma distinção formal entre a transcendência e a objetividade, mas descreve também a característica própria da transcendência e a sua concretização. A relação intersubjetiva, é, em primeiro lugar, desigual – “o infinito no finito, o mais no menos”⁴⁰, - e realiza-se pelo Desejo desinteressado (bondade) que, longe de satisfazer o Desejo, provoca-o cada vez mais. Concretamente o Desejo comporta um aspecto negativo e outro positivo: negativamente impede o Eu de exercer o seu poder de dominação sobre a alteridade e, positivamente, torna-o capaz de possuir o mundo e oferecê-lo ao Outro para que a ética se realize no encontro face-a-face. Como diz Levinas, “a presença em face de um rosto, a minha orientação para

³⁸ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 36.

³⁹ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 36.

⁴⁰ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 37.

Outrem só pode perder a avidez do olhar transmutando-se em generosidade, incapaz de abordar o outro de mãos vazias”⁴¹.

Trata-se, portanto, de uma relação por cima das coisas, “doravante possivelmente comuns”⁴², que não se realizará enquanto o Eu permanecer fechado em sua cobiça e em seu apego às posses. Somente na comunidade dos bens as coisas podem ser *ditas*. Dizer as coisas ao outro é ser capaz de doá-las. É esta a “relação do discurso”⁴³, em que o Outro se apresenta como rosto, cujo significado tem um peso muito importante na relação face-a-face. O rosto é a forma como o Outro se apresenta a mim ultrapassando a minha capacidade de compreendê-lo, exprimindo-se por si mesmo. A verdade do rosto, ao contrário da ontologia, não é a descoberta de um conteúdo universal, impessoal, mas uma “*expressão*” em que “o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser, para expor na sua ‘forma’ a totalidade do seu ‘conteúdo’, para eliminar no fim de contas, a distinção entre forma e conteúdo”⁴⁴.

Decorre daí outra conseqüência: relacionar-se com o Outro pelo discurso é receber do Outro mais do que aquilo de que sou capaz. Significa “ser ensinado”, na medida em que o Eu recebe do Outro um conteúdo maior do que o que já existe em si. É um acontecimento que se produz sem violência, semelhante ao intelecto agente de Aristóteles que, sem diminuir a soberania da razão, substitui a maiêutica, tornando a razão capaz de receber o ensinamento do mestre.

Levinas pretende assim superar o predomínio do subjetivo em que o Eu sozinho julga-se o dono e a fonte da verdade. Se o Outro se coloca muito além da idéia que eu tenho dele, ele pode questionar não só a minha liberdade, mas também a minha verdade. A partir daí o autor desenvolve toda uma significação do rosto,

⁴¹ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 37.

⁴² E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 37.

⁴³ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 37.

⁴⁴ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 38.

anterior à minha visão de mundo e, portanto, independente da “minha iniciativa e do meu poder”⁴⁵.

O ente é, desse modo, colocado antes do ser e, antes da ontologia, o que se demonstra não pelo poder nem pela posse nem pelo conceito, mas pelo respeito à alteridade e pela relação imediata do “frente-a-frente”. Levinas nega ao idealismo berkeleyano e à ontologia moderna a qualidade de filosofia do imediato, pois nem a “abertura do ser” nem o “contato” nos colocam em relação direta com o ente como tal, mas somente a “interpelação” que acontece na relação “face-a-face” através da linguagem.

Conclusão

Distinguindo a transcendência da objetividade e conseqüentemente a relação intersubjetiva da relação objetiva, Levinas destaca a transcendência como mais importante do que a objetividade. É neste sentido que está orientado todo o desenvolvimento de sua tese em “Totalidade e Infinito”.

Encontramo-nos, pois, diante de uma proposta que rompe com o pensamento solitário e interior (“econômico”), convidando-nos a entrar numa nova experiência, a do “noumeno”, acessada pelo Desejo. Uma experiência que parte da existência concreta, econômica sem resultar em totalidades divina ou humana, como ocorre com as filosofias tradicionais da transcendência e da imanência.

Nesta perspectiva a história não pode ser o lugar privilegiado de manifestação da relação ética, dada a sua pretensão de integrar o Eu e o Outro numa totalidade que significa para nosso autor crueldade e injustiça.

Os trágicos acontecimentos deste século – duas grandes guerras mundiais, totalitarismos de esquerda e de direita, genocídios de Auschwitz e do Camboja, o holocausto do povo judeu, violação dos Direitos humanos e tantos outros crimes contra a humanidade sob as mais variadas formas de violências e

⁴⁵ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 38.

massacres é que fizeram com que Levinas tomasse consciência do “mal do ser”. Não é sem razão que ele foi buscar fora da ontologia, mas passando por ela, um novo sentido para o homem e para as suas relações com os outros e com o mundo.

A consciência prática da abordagem ontológica, conforme o autor, é que tanto a objetividade quanto a subjetividade se impõem pela guerra. Por isso ele inicia o prefácio de sua obra *Totalidade e Infinito* perguntando se a moral, dentro dos parâmetros tradicionais, não é uma ilusão. De fato, diante da guerra a moral torna-se irrelevante, porque quando entram em jogo a força, o poder e o saber, o que importa não são as normas morais nem os padrões estéticos, mas o vencedor. Este é o ser, aquele que não teve forças suficiente para competir torna-se o não-ser. A moral fundada na ontologia não subsiste diante do estado de guerra. Quando se trata de defender os interesse do ser (do eu) não se apela para o entendimento nem para a Ética ou para o respeito ao outro, mas vai-se pela força. E a Filosofia de que lado fica? Conforme Levinas, é evidente que ela vai servir à Política, como arte de ganhar a guerra⁴⁶. Por isso a política se opõe à moral assim como o saber filosófico se opõe ao saber ingênuo.

Para Levinas, na ontologia a paz só pode sair da guerra. Mas nela os seres que foram violentados e alienados jamais serão ressarcidos, jamais recuperarão sua identidade e sua dignidade perdidas. Por isso é necessário uma nova relação com o ser em que a moral não se reduza apenas a uma região do ser, a uma questão de prudência ou de normas fundamentadas na política ou nas convenções sociais, mas que tenha a última palavra, tornando-se incondicional e universal. É o que Levinas chama de *escatologia da paz messiânica* que deve substituir a *ontologia da guerra*, para que a paz seja instaurada não como fruto do poder do mais forte ou do equilíbrio entre forças antagônicas, mas como resultado do amor, do respeito e da justiça, numa palavra, na bondade.

Trata-se de encontrar para os homens um tipo de convivência fora das relações de poder. Considerando que o ser humano traz

⁴⁶ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 9.

dentro de si uma mistura de bondade e egoísmo, será predominante aquela tendência que for mais cultivada. Conseqüentemente as estruturas sociais serão impregnadas de egoísmo se não forem sacudidas pelo grito profético da bondade.

Concluindo, podemos destacar nesta reflexão dois aspectos principais do pensamento de Levinas: sua oposição ao conhecimento ontológico totalizante no âmbito das relações intersubjetivas e a defesa da transcendência ética na relação com o Infinito. Para isso ele reconstitui as Categorias de análise da Intersubjetividade, numa abordagem diferente do idealismo transcendental e do materialismo. Diante do relativismo ético deixado pelo pensamento pós-metafísico, Levinas retoma a questão da fundamentação. Superando a metafísica do ser, refunda a Ética na metafísica da alteridade absoluta.

Referências bibliográficas

- HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*. In: FERNANDEZ, Clemente. *Los Filósofos Modernos*, vol. II, La Editorial Católica, S.A., Madrid, MCMLXXVI, pp. 527–538.
- HUBER, C., “*Levinas: Dal Medesimo all’Altro – L’Ética come Filosofia Prima*”, (datilografado), s. l. s.d.
- HUSSERL, E., *V Meditação Cartesiana* In: *Méditations Cartésiennes – Introduction a la Phénoménologie*, Traduit de l’allemand par Mlle. Gabrielle PEIFER, Paris, LIBRAIRIE Philosophique J. Vrin, 1969.
- LEVINAS, E., *Totalidade e Infinito*, Ed. 70, Lisboa, 1980.
- _____, *O Humanismo do Outro Homem*, Vozes, Petrópolis, 1993.
- _____, *Entre Nós*, Ed. Vozes, Petrópolis – RJ, 1997.
- PIVATO, P. S., “*A nova proposta ética de Emanuel Levinas*”. In *VVAA: A novidade da proposta ética de Emanuel Levinas*, cadernos FAFIMIC, 1994, pp. 47-62.
- REALE, G., *História da Antiga Filosofia*, vol.II, Ed. Loyola, S. Paulo, 1994. pp. 109 -117. 554 – 591.
- SUSIN, L. C., *O Homem Messiânico – Uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Levinas*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1984.

**Profa. Ms. Ir. Maria Bernardete Gonçalves de Paula*
Mestra em Filosofia pela UECE;
Superiora Geral do Instituto Josefino, Profa. do ITEP